

---

R. LOREDANA CARDULLO\*

## CURA

### *Tra Socrate e Martha Nussbaum*

Nell'etica contemporanea la parola "cura" ha assunto da alcuni anni un ruolo centrale soprattutto nell'ambito della cosiddetta *Ethic of care*, ovvero di quella particolare etica applicata<sup>1</sup> che si occupa del diritto-dovere di ogni essere umano ad essere sia destinatario che portatore di cura (*caregiver*). Per lungo tempo l'etica della cura ha mantenuto un carattere antropocentrico, escludendo dal novero dei suoi interessi esseri viventi non umani, come gli animali e le piante. Nel Novecento, Martin Heidegger confermava l'intrinseco legame tra cura e uomo (in tedesco *Sorge* e *Dasein*) quando, raccontando in *Essere e tempo* il mito di Cura contenuto nella *fabula 22* di Igino<sup>2</sup>, sottolineava la primarietà onto-esistenziale della cura per l'uomo, collegandola alla precarietà e finitezza della condizione di "progetto gettato nel mondo" del *Dasein*.

Oggi una sensibilità nuova, rivolta agli animali e alla salvaguardia della natura in generale, ha fatto sì che la cura e la responsabilità dell'uomo si siano estese all'intera *biosfera*, vale a dire all'insieme di tutto ciò che ha vita (*bios*) e che può essere descritto metaforicamente come una rete i cui nodi, tutti essenziali e indispensabili al suo buon funzionamento, sono rappresentati da ciascuna specie vivente, secondo gli insegnamenti della *Deep ecology*<sup>3</sup>. Il dibattito sulla cura, specie in ambito anglosassone, si è concentrato anche sulla necessità di estendere agli uomini un lavoro che per secoli è stato assegnato, quasi "per natura", alle donne; studiose come Carol Gilligan e Joan Tronto hanno inteso specificare come non esista una propensione naturale del femminile per il lavoro di cura – verso bambini o anziani o disabili, per intenderci – che derivi da un modo differente di pensare e affrontare i problemi, come se le donne fossero più consone al sentimento e alla tenerezza e gli uomini seguissero di più i diritti e i principi di giustizia. Si tratta di quell'opposizione fallace tra *voice of care* e *voice of justice* che il pensiero femminista ha combattuto a lungo<sup>4</sup>.

Ma lungi dall'essere una scoperta dei tempi moderni, il concetto di cura ha origini antichissime; le sue radici sono infatti greche e filosofiche, come la stessa *Ethic of care*

---

\* Università di Catania, l.cardullo@unict.it. Il testo che segue è una rielaborazione della lezione tenuta il 9 dicembre 2020 all'interno del VII Corso di formazione per docenti e studenti *Tradurre e commentare i classici della filosofia*, organizzato dall'Associazione Achille e la Tartaruga con la collaborazione scientifica della Società Filosofica Italiana.

1 Per un quadro d'insieme si veda A. FABRIS, *Etiche applicate*, Carocci, Roma 2017.

2 M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, pp. 504-6.

3 La *Deep Ecology* si ascrive all'ecologista norvegese A. NAESS, su cui si veda *Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi*, in *Etiche della terra*, a cura di M. Tallacchini, Vita e Pensiero, Milano 1998.

4 Cfr. C. GILLIGAN, *In a Different Voice: Psychological Theory and Womens Development*, Harvard University Press, Harvard 1982 (trad. italiana *Con voce di donna: etica e formazione della personalità*, Feltrinelli, Milano 1991).

riconosce, richiamandosi spesso alle sue fonti originarie, che sono in primo luogo Socrate, Platone e Aristotele, ma anche pensatori d'epoca ellenistica, imperiale e tardoantica, come Epicuro, gli Stoici romani, Plotino. In questo breve contributo dedicato alle origini del concetto di cura, mi limiterò ad analizzare due autori particolarmente seguiti dall'odierna filosofia morale, Socrate e Aristotele; il primo, come artefice del momento fondativo della cura, intesa in senso orientativo e dialogico-relazionale, il secondo, per avere enfatizzato un carattere della natura umana, che è rimasto a lungo nascosto e negato dal pensiero antropocentrico della modernità: la vulnerabilità.

### 1. La cura in Socrate

Nel mondo antico, come denunciava Platone e confermava Diogene Laerzio, il concetto di cura si divaricava in due ambiti diversi: da una parte con cura si indicava l'intervento riparativo che il medico effettuava sul corpo ammalato al fine di ripristinarne lo stato di equilibrio, ovvero di salute; da un'altra parte la cura iniziava a designare l'attenzione etico-pedagogica che il filosofo prestava nei riguardi del discepolo, allo scopo di perfezionarne il carattere e la personalità, e orientarlo verso uno stile di vita virtuoso. Per il primo aspetto della cura il termine utilizzato era *θεραπεία* e il verbo corrispondente *θεραπεύειν*, mentre per il secondo aspetto, favorito dal nascere della filosofia, termine e verbo corrispondenti erano *ἐπιμέλεια* ed *ἐπιμελεῖσθαι*.

Lo scollamento che Platone denuncia nel *Carmide*, considerando un errore separare la cura del corpo dalla cura dell'anima, Diogene Laerzio lo evidenzia nelle sue *Vite dei filosofi* con questa espressione: «Apollo fece nascere per gli uomini Asclepio e Platone: l'uno per la cura del corpo, l'altro per la cura dell'anima»<sup>5</sup>. Si tratta, in verità, della medesima separazione che oggi l'*Ethic of care* tenta di superare e che è resa bene dai due diversi verbi inglesi che denotano e distinguono i due aspetti della cura già indicati dai due termini greci diversi menzionati, ovvero *to cure* e *to care*. La bioetica medica contemporanea insiste molto sulla necessità che medici e operatori sanitari non si limitino a somministrare medicine (obiettivo del *to cure*) a pazienti senza un volto e senza una storia, ma diventino *caregivers* di 'persone' ammalate (obiettivo del *to care*).

Già nel lontano V secolo a.C. il Socrate del *Carmide*, rifiutando la separazione dei due diversi interventi di cura, consigliava al giovane protagonista del dialogo platonico di curare l'emicrania, di cui soffriva, prendendosi cura, dapprima, della sua anima, attraverso i bei discorsi, cioè attraverso la filosofia che si alimenta del dialogo tra anime:

Diceva il dio Zalmosside: "L'anima, o beato, si cura con certi carmi magici che sono poi i bei discorsi (τοὺς λόγους [...] καλοῦς), dai quali cresce nelle anime la saggezza (σοφροσύνην). Quando questa sia cresciuta e sia là presente, allora è facile dare salute alla testa e al resto del corpo". E mentre il Tracio mi insegnava i rimedi e le parole magiche,

5 Diogene Laerzio, III, 45.

soggiungeva: “che nessuno ti convinca a curare la propria testa con questa medicina, se prima non avrà affidato la sua anima alla cura dell’incantamento. Perciò anche ora” continuava “si fa questo sbaglio tra gli uomini che taluni cercano di essere medici dell’una o dell’altra cosa separatamente, o della saggezza o della salute”<sup>6</sup>.

Con il Socrate dei dialoghi giovanili di Platone si realizza quella rivoluzione etica che consiste nel totale ribaltamento dei valori morali della gremità arcaica, e di una loro trasposizione dall’esteriorità verso l’interiorità dell’individuo. Se ancora nei poemi omerici, i modelli di comportamento erano quelli dell’eroe, strettamente connessi al corpo e al successo riportato in battaglia con la forza fisica, adesso alla bellezza e alla forza corporee, si sostituiscono valori sempre più legati all’anima e alla spiritualità. Si realizza quella conversione dello sguardo verso il proprio sé interiore, che porta alla scoperta di valori diversi e richiede una *paideia* che si concentri più su una bellezza e una forza psichiche. È quella che con un’espressione felice, Maria Michela Sassi ha chiamato ‘l’eccezione fisiognomica di Socrate’<sup>7</sup>: alla tradizionale cultura della *καλοκάγαθία*, in cui alla bellezza del corpo – coltivata e realizzata tramite la ginnastica – corrispondeva automaticamente un carattere virtuoso – realizzato anche tramite la musica – si sostituisce un ideale di bellezza psichica che non deve necessariamente derivare da una bellezza fisica.

Socrate è l’emblema di questa rivoluzione morale, con la sua proverbiale bruttezza e sgradevolezza fisica a cui corrispondono bellezza interiore e forza di carattere, quest’ultima costruita sull’*ἐγκράτεια* (autodominio) e sull’*ἐλευθερία* (libertà dalle passioni). Si apprende dall’*Alcibiade I* e dall’*Apologia di Socrate* che per realizzare la bellezza dell’anima e della personalità, occorre prendersi cura (*ἐπιμελεῖσθαι*) di sé; ma per capire in che cosa consista tale cura di sé, Socrate fa ricorso al motto ‘conosci te stesso’, inciso sul frontone del tempio del dio Apollo a Delfi, e afferma che «colui che ci prescrive il “conosci te stesso” (*γινῶναι ἑαυτόν*) ci ordina di conoscere la nostra anima (*ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γινῶρίσαι*)»<sup>8</sup>, intendendo collegare la conoscenza di sé alla cura. Solo conoscendo noi stessi e scoprendoci essenzialmente e primariamente anima, cioè interiorità, potremo capire che prendersi cura di sé significa prendersi cura della propria anima, ovvero della propria natura più autentica. «Facile o non facile che sia, per noi – dice Socrate ad Alcibiade – la questione è in questi termini: se conosciamo noi stessi, potremmo anche conoscere la cura di noi stessi (*τὴν ἐπιμέλειαν ἡμῶν αὐτῶν*); ma se non ci conosciamo, non conosceremo neppure quella»<sup>9</sup>. Appurato che il sé coincide con l’anima, che è la parte più nobile di noi stessi<sup>10</sup>, Socrate presenta come una missione assegnatagli dal dio Apollo quella di insegnare ai cittadini ateniesi a prendersi cura della propria anima, imparando a curarsi più dei valori interiori che delle ricchezze e degli onori. A tale proposito

6 PLATONE, *Carmide* 157a3-b1.

7 M.M. SASSI, *Indagine su Socrate. Persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 15.

8 PLATONE, *Alcibiade I* 130e8-9.

9 *Ivi*, 129a7-9.

10 Cfr. *Ivi*, 130d5-6.

un brano dall'importanza cruciale è quello in cui, dinanzi ai giudici del tribunale di Atene, Socrate si rivolge direttamente al popolo, affermando così:

Il mio girovagare ha la sola funzione di persuadervi, giovani e vecchi, di non curarvi del corpo né delle ricchezze (μήτε σωμάτων ἐπιμελεῖσθαι μήτε χρημάτων) più o altrettanto che della perfezione dell'anima, rammentandovi che non è dalle ricchezze che viene la virtù, ma dalla virtù le ricchezze e tutto ciò che fa bene all'uomo, sia nella sfera privata che in quella pubblica<sup>11</sup>.

In ciò consiste quindi la cura di sé per Socrate: nel costruire la propria personalità non perseguendo valori fisici ed esteriori, adesso considerati effimeri, ma conformandola alle ἀρεταί, termine che dovremmo intendere nel senso di 'eccellenze del carattere' piuttosto che con il tradizionale 'virtù', che non rende appieno l'idea che gli antichi greci avevano di questo concetto, ancora esente dall'aspetto ascetico assunto in epoca cristiana. In questo percorso formativo etico e paideutico, che ciascuno deve intraprendere da sé, il filosofo assume il ruolo fondamentale di guida psicagogica, prendendosi in prima istanza cura del discepolo – o dell'intera cittadinanza, come nel brano appena citato – ma fornendo nel contempo gli strumenti agli altri affinché imparino autonomamente a prendersi cura di sé. Tali strumenti sono i bei discorsi, ovvero quei dialoghi che si intessono tra anime, la cui efficacia è resa bene da una straordinaria metafora visiva esposta ancora nell'*Alcibiade I*:

Dunque, se un occhio guarda un altro occhio e fissa la parte migliore dell'occhio, con la quale anche vede, vedrà se stesso [...]. Se allora un occhio vuol vedere se stesso, bisogna che fissi un occhio, e quella parte di questo in cui si trova la sua eccellenza visiva [...] Ora, caro Alcibiade, anche l'anima, se vuole conoscere se stessa, dovrà fissare un'anima, e soprattutto quel tratto di questa in cui si trova l'eccellenza dell'anima, cioè la sapienza (σοφία) [...] possiamo noi indicare nell'anima una parte più divina di quella in cui risiedono la conoscenza e il pensiero?<sup>12</sup>.

## 2. La cura in Aristotele

L'aspetto relazionale del rapporto di cura, sotteso all'insegnamento socratico, ritorna in modo forse ancora più consapevole e ufficiale nel pensiero etico-politico di Aristotele, trovando anzitutto conferma nella definizione dell'uomo come 'animale politico' di *Politica* 1253a2-3 ed *Etica Nicomachea* I 1097b11. Il bisogno di vivere in una comunità – sia essa la famiglia, il villaggio o la πόλις – deriva all'uomo dalla sua incapacità di sopravvivere da solo e di bastare a se stesso. Ma ciò che rende il pensiero antropologico ed etico-politico dello Stagirità estremamente attuale e ancora valido per le contemporanee

---

11 Id., *Apologia* 30a7-b4.

12 Id., *Alcibiade I* 133a5-10.

riflessioni morali è l'enfasi in esso posta sulla condizione animale dell'uomo, inscritta nella definizione aristotelica dell'uomo come 'animale razionale mortale'.

Nella *scala naturae* che trova spazio negli scritti biologici di Aristotele, l'uomo si colloca tra le bestie e gli dèi, condividendo con le prime la fragilità di possedere un corpo soggetto a bisogni, malattie e morte, e con il divino il possesso dell'anima razionale con la sua parte più preziosa: l'intelletto teoretico o νοῦς. Ed è proprio a causa della sua natura animale che l'uomo, pur possedendo la razionalità, appare bisognoso di cure e incapace di vivere da solo e di realizzare quella vita buona o felice che necessita anche di beni materiali ed esteriori, tra i quali un aspetto fisico gradevole, una condizione economica non disagiata, la salute, ma soprattutto una famiglia, dei figli non degeneri, degli amici, che possano e sappiano prestargli cure nei periodi di maggiore bisogno, durante le malattie o nella vecchiaia e all'approssimarsi della morte<sup>13</sup>.

Oltre alla fragilità dovuta alla componente materiale del composto ilemorfico, l'uomo subisce anche i colpi della sorte o τύχη, contro i quali rimane del tutto inerme. Infatti, afferma Aristotele in un celebre brano,

avvengono molti mutamenti, ed eventi di ogni sorta, durante una vita, ed è possibile che la persona più prospera cada in terribili sventure durante la vecchiaia, come si narra a proposito di Priamo nei poemi eroici; nessuno direbbe felice chi ha sopportato tali sventure (τὸν δὲ τοιαύτως χρεσάμενον τύχαις) ed è morto in modo così miserabile<sup>14</sup>.

Il concetto aristotelico di felicità, in greco εὐδαιμονία, che letteralmente significa 'avere un buon demone', si declina in ciò che gli anglosassoni hanno reso con la circonlocuzione *flourishing life*, vita fiorente o vita realizzata, come accade a una pianta che, all'apice del suo sviluppo, fiorisce ed esplose di bellezza e di profumo; Aristotele preferisce definirla εὖ ζῆν, vita buona. Ma per realizzare una vita buona, per sé e per gli altri, sono necessarie le *aretai*, virtù o eccellenze, che Aristotele distingue in 'etiche', o del carattere, e 'dianoetiche', o della parte razionale dell'anima.

Nel definire le virtù etiche, Aristotele fonda la sua celebre dottrina del 'giusto mezzo'. Virtù etiche sono ad esempio la giustizia, il coraggio, la generosità, la magnanimità, ma ciascuna di esse si configura come «una certa medietà (μεσότης τις), dato che è ciò che tende al giusto mezzo (τοῦ μέσου) [...] l'eccesso e il difetto sono propri del vizio, la medietà è propria della virtù»<sup>15</sup>.

Le virtù non sono 'per natura', ma si acquisiscono con l'esercizio e la fatica, fino a che non diventino una sorta di *habitus*; ma per forgiare il proprio carattere secondo il modello virtuoso è fondamentale l'apporto educativo, che deve essere condiviso tra famiglia e stato. Ciò vuol dire che anche lo stato, oltre che i familiari e gli amici, deve farsi

13 Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 9, 1099a32-1099b6.

14 *Ivi*, I 9, 1100a5-10.

15 *Ivi*, II 5, 1106b25-34; si veda anche I 13, 1103a20-1103b2.

carico dei suoi cittadini, ‘prendersene cura’ per renderli buoni e quindi felici; due brani particolarmente significativi a tale riguardo sono i seguenti:

abbiamo posto il fine della politica come la cosa migliore, ed essa infatti si prende grandissima cura (πλείστην ἐπιμέλειαν ποιεῖται) di rendere i cittadini persone di un certo tipo (τοῦ ποιούσ τινας), e buone (ἀγαθούς), e capaci di compiere belle azioni<sup>16</sup>.

[...] spetta a ciascuno, a quanto pare, mettersi in grado di aiutare i propri figli e amici a raggiungere la virtù, o almeno a sceglierla. Sulla base di quanto si è detto, parrebbe che uno possa fare ciò, principalmente se diviene esperto in legislazione, dato che è chiaro che ciò di cui ci si prende cura (ἐπιμέλειαν) a livello pubblico viene fatto per mezzo di leggi, e le attività più corrette si fanno sulla base di leggi eccellenti<sup>17</sup>.

Prendersi cura di qualcuno significa, nel contesto etico-politico aristotelico, farsi carico della sua felicità, insegnargli a vivere e ad agire in modo equilibrato, aiutandolo nei momenti di cedimento e di maggiore fragilità, raddrizzandone il carattere laddove gli capiti di sbagliare:

Quindi il prodigo, lasciato a se stesso, tende ad assumere questi vizi, mentre se trova chi si prende cura di lui (τυχὼν δ’ ἐπιμελείας) può tornare al giusto mezzo e al bello<sup>18</sup>.

L’antica funzione educatrice e riparatrice dell’ἐπιμελεῖσθαι, cara ai filosofi antichi che, come abbiamo visto, ne sottolineavano anche la valenza sociale e politica, ritorna oggi nel pensiero di numerosi filosofi morali e bioeticisti. Il filosofo scozzese MacIntyre ha recentemente definito gli uomini ‘animali razionali dipendenti’, modificando leggermente la definizione aristotelica, per enfatizzare proprio la fragilità dell’uomo. Anche Martha Nussbaum, autrice fra l’altro di un libro di successo intitolato in italiano *La fragilità del bene*, basa i suoi principi di giustizia sociale e il suo celebre *Capabilities approach* sulle fonti antiche – per lo più socratiche e aristoteliche – per dimostrare che i valori legati al dialogo e alla solidarietà nei confronti dell’‘altro’ in generale, il richiamo al senso di responsabilità per i più deboli, per le frange marginali delle società, le generazioni future e il pianeta, passano attraverso il lavoro di cura; perché oggi più che mai – anche ‘grazie’ alla pandemia da Covid-19 – ci accorgiamo di quanto l’essere umano sia vulnerabile e di quanto soltanto la compassione, l’ascolto e la condivisione possano garantire equità e giustizia in un mondo sempre più contrassegnato da individualismo, indifferenza e comunitarismo endogamico<sup>19</sup>.

---

16 *Ivi*, I 10, 1099b29-32.

17 *Ivi*, X 10, 1180a30-35.

18 *Ivi*, IV 3, 1121b11-13.

19 Cfr. E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell’età globale*, Boringhieri, Milano 2009.