

DONATO FERDORI

Joan C. Tronto, *Confini morali*.
*Un argomento politico per l'etica della cura**

Settima pubblicazione della collana “Etica Giuridica Politica”, il volume presenta per la prima volta in Italia le tesi di una studiosa originale, docente di *Political Science* all’Hunter College di New York e figura di riferimento del femminismo americano.

Mano a mano che si scopre l’insolito punto di vista dell’«etica della cura [*ethic of care*]» promossa da Joan Tronto si comprende come l’autrice stia cercando di aprirsi un sentiero sul decisivo crinale della filosofia pratica che separa il neoaristotelismo dalle concezioni riconducibili in qualche modo a Kant (mentre l’utilitarismo rimane, tutto sommato, sullo sfondo). Tronto affronta direttamente la questione verso la fine del volume, dove sostiene che «la cura, apparentemente basata su un qualche tipo di metaetica aristotelica», e la giustizia, basata sul ragionamento morale universalistico, sono abitualmente considerate opposte e incompatibili; ma che una simile impostazione «ci impedisce di prestare attenzione alle preoccupazioni sostanziali sollevate da un’etica della cura, mentre spendiamo il nostro tempo ad analizzare l’adeguatezza di posizioni epistemologiche» (pp. 164-165).

Aprirsi un sentiero su quel crinale, dal punto di vista di Tronto, non significa dunque individuare sul piano della pura coerenza e adeguatezza teoretica una sorta di terza via tra *liberals* e *communitarians*, tentando di articolare una nuova e complessiva fondazione metaetica, bensì trascendere l’ottica di un discorso condotto entro la sola «cornice della discussione filosofica» (p. 166), facendo “saltare” (non per abolirli, ma per prenderne coscienza e ripensarli [cfr. p. 15]) i «confini morali» che a suo avviso vengono normalmente dati per scontati dai partecipanti ai dibattiti contemporanei: a cominciare dal confine che separa l’etica dalla politica.

Per «prendere sul serio la morale», secondo Tronto, dobbiamo infatti «smettere di pensarla esclusivamente in termini morali», comprendendo il

* Nota a JOAN C. TRONTO, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), a cura di Alessandra Facchi, presentazione e traduzione di Nicola Riva, Reggio Emilia, Diabasis, 2006, pp. xvii, 207.

suo legame inscindibile con il contesto politico (p. 9). In caso contrario, ignorando deliberatamente il fatto che gli squilibri di potere presenti nelle nostre società (e, più in generale, le circostanze socio-politiche) influenzano i nostri giudizi e le nostre opinioni morali, l'etica non risponderebbe ai problemi posti dalle «vite reali» delle persone (p. 18); inoltre, anche nel caso in cui venga affermato un primato della morale sulla politica, non si potrebbe affrontare il problema cruciale: come far sì che gli attori politici, invece di corrompere o ignorare la prospettiva morale, prestino attenzione ad essa (p. 13); infine, un confine rigido tra la politica e l'etica impedirebbe di scorgere come la prospettiva morale oggi prevalente, sedicente imparziale e universale, conferisca – in realtà – potere e privilegio ad alcune persone (cfr. pp. 82-87, 101).

A questa impostazione si potrebbe apparentemente obiettare che in tal modo l'autrice sta di fatto prendendo posizione nella disputa "epistemologica" alla quale vorrebbe invece sottrarsi: una "metaetica (neo)aristotelica" si caratterizza appunto – tra le altre cose, e parlando in termini molto generali – per il fatto di non riconoscere un rigido *confine* tra morale e politica. Ma è forse meglio lasciare per ora questa obiezione in sospenso e considerare invece come ciò che conduce l'autrice nella direzione fin qui esposta sia in primo luogo un'urgenza di incidere sugli elementi di iniquità strutturale presenti nelle nostre società. La valorizzazione morale della *cura*, promossa da Tronto, si presenta insomma non soltanto come un'esigenza teoretica volta ad una maggiore adeguatezza e completezza del pensiero morale, ma al contempo come una concreta e immediata opportunità di ridefinizione di equilibri politici in vista di una società più equa e autenticamente democratica (cfr. ad es. pp. 184-189).

Il dato da cui muove l'analisi è che chi si occupa delle «attività di cura» – dagli infermieri alle casalinghe, dagli insegnanti agli addetti alla nettezza urbana – è mal retribuito e socialmente screditato (cfr. p. 186), e che fondamentalmente l'onere della *cura* resta sulle spalle delle donne, delle classi sociali inferiori, delle etnie minoritarie (p. 2). I «confini morali» sarebbero tracciati in modo tale per cui le preoccupazioni e le attività proprie di tali gruppi sociali relativamente privi di potere verrebbero tagliate fuori da ciò che la società considera di importanza centrale; il che tenderebbe a conservare le posizioni privilegiate dei potenti (p. 23). Ma quali sono tali confini? Oltre a quello, già citato, tra etica e politica, Tronto parla della separazione tra sfera pubblica e sfera privata, e infine della soglia rappresentata dal «punto di vista morale», ossia dall'idea prevalente secondo cui la moralità può darsi solo muovendo dalla prospettiva di un agente «distaccato e autonomo», dotato di un «pensiero razionale spersonalizzato» (p. 14).

Tronto si inserisce nell'alveo del pensiero femminista, *ma* una delle tesi centrali del libro è che l'*etica della cura* da lei promossa non va affatto intesa come una dimensione morale peculiarmente femminile. La

connessione della *cura* con le donne sarebbe anzi precisamente un risultato degli attuali *confini morali*, i quali da un lato impediscono alla *cura* di affermarsi come valore sociale centrale (anche perché le donne, che prevalentemente se ne occupano, sono concepite come socialmente “periferiche”) e, dall’altro, impediscono alle donne di *contare* moralmente e politicamente (proprio perché si occupano, e si devono occupare, di quella dimensione privata, particolaristica e sentimentale che è la *cura*).

L’autrice legge tutto il dibattito sulla psicologia dello sviluppo morale (al cui centro si trovano le figure di Lawrence Kohlberg e di Carol Gilligan) come inconsapevolmente inquinato da tale pregiudizio di fondo. In particolare, Gilligan – che ha sfidato la supposta oggettività ed esaustività della dimensione della «morale della giustizia» descritta da Kohlberg, sostenendo l’esistenza di una voce morale differente, correlata in particolare al genere femminile e portatrice di un’«etica della cura» – è criticata da Tronto non solo per l’asserita correlazione tra genere e moralità, ma anche in quanto non affronterebbe adeguatamente il tema del confinamento della *cura* nell’ambito privato. Gilligan, cioè, si limiterebbe a concepire l’*ethic of care* in termini di relazioni essenzialmente interindividuali, piuttosto che in rapporto ad «unità più larghe, come la famiglia allargata» o «la comunità» (p. 103).

Tronto dedica inoltre una ventina di pagine alla riflessione su alcuni aspetti della filosofia morale dell’illuminismo scozzese (Hutcheson, Hume e Smith), cui ella guarda con simpatia come al «versante perdente» – rispetto alla successiva egemonia dell’etica kantiana – della riflessione morale settecentesca. L’idea è che le teorie dei sentimenti morali e della simpatia promosse da tali autori – teorie ancora in parte impregnate di quell’etica «contestuale» in cui la filosofa colloca anche la propria prospettiva sulla *cura* –, dovendo fare i conti con l’imperversare della *grande trasformazione* capitalistica (che faceva saltare tutti i *contesti* tradizionali e poneva con forza il problema della crescente *distanza* sociale), finirono per rivelarsi inadeguate alle mutate condizioni della società e per cedere il posto alla prospettiva razionalistica, individualistica e impersonale del kantismo.

Così, i sentimenti morali (fino a quel momento ancora “pubblici” e “privi di genere”) sarebbero stati relegati nella sfera privata, domestica, nonché assegnati alle donne che la “gestivano”; e inoltre i contesti (politici) sarebbero stati esclusi dall’autentica prospettiva etica, ormai caratterizzata da un *universalismo astratto* che vietava ogni interferenza di elementi contestuali nel giudizio morale. Ed ecco descritto il sorgere dei tre «confini» (pp. 39-57). L’intuizione da cui muove tale *excursus* storico è indubbiamente penetrante e pertinente, anche se la trattazione delle prospettive dei tre filosofi scozzesi richiederebbe forse un’analisi un po’ più ampia e approfondita.

L’autrice si riallaccia poi, verso la fine del libro, all’*excursus* sopra descritto delineando un’interessante riflessione storica che sembra per

certi versi presupporre il tema della *modernizzazione riflessiva* elaborato da Ulrich Beck ne *La società del rischio*. Abbiamo visto che per Tronto la modernità *sociopolitica* nel XVIII secolo ha in qualche modo imposto il passaggio dall'etica contestuale a quella universalistica, relegando i sentimenti morali nella sfera privata, assegnata alle donne. L'idea è che quella stessa modernità, muovendo ora verso la propria *piena realizzazione* (che prevede l'uscita delle donne – e, con esse, l'uscita di una dimensione cruciale della *cura* – dalla segregazione domestica), conduca ad un ripensamento dell'etica universalistica motivato dal superamento dei confini morali entro i quali si era costituita (cfr. pp. 166-168). Il che – si può aggiungere – non sembra quindi riportare la moralità verso il passato, bensì proiettarla nel futuro, verso una nuova e più adeguata modernità. La sfida consiste nella costruzione di un'etica *contestuale ma moderna, universalistica ma attenta al ruolo dei sentimenti morali*.

Da un altro punto di vista, mi pare invece poco soddisfacente la caratterizzazione che viene data della figura di Kant, nel senso che Tronto dà per scontata la correttezza di una visione riduttiva e unilaterale dell'etica kantiana come di una *morale delle regole*: visione riguardo alla quale l'autrice si richiama esplicitamente alla prospettiva di Alasdair MacIntyre, che su una simile lettura del filosofo di Königsberg ha insistito parecchio, specialmente nel contesto del celebre *After Virtue*. Tronto descrive persino l'etica kantiana come «minimalista», cioè come un'etica che, diversamente da quella «massimalista» di Aristotele (prediletta dalla filosofa), non «chiede molto agli individui e alla loro comunità affinché la vita morale possa esistere» (pp. 38-39). È tuttavia ben noto come l'etica kantiana sia, al contrario, estremamente esigente: il che basterebbe già a mostrare come essa non corrisponda a quella sorta di “morale del liberalismo” che Tronto collega al nome di Kant. Né si tratta di un problema marginale, se è vero che «la concezione kantiana della vita etica ha definito quei confini della morale» che l'autrice ha «identificato come d'importanza centrale per l'argomento del presente lavoro» (p. 36, cfr. pp. 56-57).

L'accusa principale alle concezioni morali oggi prevalenti è – in Tronto come in MacIntyre – quella rivolta ad un “appiattimento” dell'etica sul piano del mero adempimento *formale* di regole, dove il termine «formale» sta ad indicare un rigido formalismo di stampo giuridico, tendente a rendere chi lo persegue incapace di cogliere adeguatamente la complessità dei concreti contesti dell'agire morale, nonché di responsabilizzarsi rispetto alle conseguenze delle proprie azioni ed omissioni, in un senso più ampio ed integrale di quello che comporta il mero rispetto degli impegni “formalmente” assunti.

La legittima critica a tale visione dell'etica – visione che ha indubbiamente *anche* radici kantiane e che viene enfatizzata da alcuni neo- o post-kantiani contemporanei – resta però cieca di fronte all'aspetto più autentico, e oggi meno esplorato, della morale di Kant: ovvero al formalismo inteso non in

senso “giuridico” bensì in senso “spirituale”. Si tratta di quel formalismo che fonda la nozione di «autonomia della volontà» come continua costruttiva tensione verso una volontà buona e libera, contro ogni riduzione dell’umanità che è in sé e negli altri a mero *mezzo*. L’autonomia così intesa è ben altro dalla pretesa autosufficienza degli individui privilegiati descritti da Tronto, che denigrano l’attività di cura per paura di ammettere la propria dipendenza da essa. L’autonomia in senso kantiano e l’autentico formalismo morale rappresentano piuttosto la radice ultima delle virtù e delle *pratiche* su cui Tronto giustamente insiste. Prendere in adeguata considerazione questo punto potrebbe condurre ad alcune interessanti risposte alla cruciale questione – sollevata anche dall’autrice – relativa alla possibilità di un’etica insieme “universalistica” e “contestuale”.

Ricca di osservazioni forse non sempre completamente sviluppate e organicamente esposte, ma sempre molto sottili ed incisive, è poi quella che si può probabilmente indicare come la vera *pars construens* del libro: la *Terza parte*, dedicata a delineare una visione «integrale» dell’etica della cura. La *cura* così intesa (come si sarà ormai intuito da quanto riassunto fin qui) è «una *specie di attività che include tutto ciò che facciamo per mantenere, continuare e riparare il nostro “mondo” in modo da poterci vivere nel modo migliore possibile*» (p. 118). Tale nozione assume dunque un campo di applicazione molto vasto e viene descritta, da una prospettiva neoaristotelica – Tronto impiega esplicitamente, per descrivere la *cura*, il concetto macintyriano di «pratica [*practice*]» –, tramite ciò che *non* rientra nel suo ambito: non vi rientrano «la ricerca del piacere, l’attività creativa, la produzione e la distruzione» (p. 119; cfr. p. 123).

Una delle riflessioni “psicosociali” più sottili e pregnanti mi pare quella volta a far emergere non solo come i *self-made men* propriamente detti non riconoscano il grado in cui la *cura* ha reso possibili le loro vite – poiché ciò priverebbe di fondamento l’iniqua distribuzione di risorse e potere di cui beneficiano –, ma anche come *tutti noi* tendiamo a svalutare la *cura* nella misura in cui incarna gli elementi opposti a quanto è considerato di supremo valore nelle società occidentali: il successo pubblico, la razionalità, l’autonomia. Evitare di riconoscere il ruolo centrale della *cura* nelle nostre vite ci consente di preservare l’immagine di noi stessi come non-bisognosi e, al contempo, di frapporre una distanza di sicurezza tra noi e i “veramente bisognosi”, ignorando le loro difficoltà. L’altra faccia di questo ragionamento è l’idea che la *cura* abbia in realtà un potere formidabile (sebbene non riconosciuto come tale): essa fornisce un sostegno indispensabile alla vita e, quanto alla cura dell’infanzia, forma il modo in cui l’individuo continuerà ad interagire con gli altri nel corso della sua esistenza (pp. 126-137).

Importante anche l’individuazione degli elementi (cioè delle *virtù*?) peculiari dell’*ethic of care*, ovvero l’*attenzione* (sicché il non essere at-

tenti ai bisogni altrui – ad esempio ignorando il nesso tra il consumismo del primo mondo e le morti per fame nel terzo – va inteso come un male morale); la *responsabilità* (che comporta spesso il trascendere la dimensione degli obblighi formali per riconoscere i nessi più ampi tra ciò che facciamo e i bisogni di cura di cui dovremmo occuparci); la *competenza* (visto che la *cura* è una *pratica* e quindi comporta che l'intenzione buona si traduca in una buona prestazione, in grado di soddisfare il bisogno); infine la «reattività del destinatario alla cura ricevuta» (pp. 146-153).

Chi si dedica al *care-giving* – rileva ancora Tronto – ha l'arduo compito morale di non farsi assorbire interamente dal processo di cura in corso (trascurando la necessaria attenzione da rivolgere ai *propri* bisogni); chi lo riceve, necessita a sua volta di essere consapevole delle difficoltà della propria situazione, che spesso comporta un (paradossale?) risentimento verso chi, aiutandoci, ci fa sentire bisognosi (p. 159). In definitiva, la *cura* viene decisamente sottovalutata, insieme a coloro che se ne occupano e la ricevono: avere a che fare correttamente con essa comporta infatti «l'impegno in una pratica etica di complessi giudizi morali» (p. 178). È dunque necessario presentare l'etica della cura per ciò che è, ossia come «norma culturale dotata di valore»; il che consentirà di valorizzare anche chi lavora in quell'ambito (p. 186).

Molto sintetica ma cruciale è poi la distinzione tra il concetto individualistico di *interesse* (oggi privilegiato dai filosofi morali e politici) e quello, socialmente rilevante, di *bisogno*: elemento necessario, quest'ultimo, ad un'etica della cura (pp. 183-184).

Tronto non trascura di prendere in considerazione alcuni dei rischi impliciti nella sua proposta: il rischio di *particolarismo* (il concentrarsi solo sulle proprie quotidiane pratiche di *cura*, trascurando altri bisogni più lontani ma spesso più pressanti), e il «*paternalismo/maternalismo*» (la tendenza, da parte di chi presta la *cura*, a considerarsi più capace di valutare i bisogni dei destinatari di quanto non lo siano costoro, rischiando così di sviluppare relazioni di profonda disuguaglianza) (pp. 189-190). La soluzione prospettata – nell'esplicito rifiuto di «forme comunitaristiche di pensiero» (p. 181) – è quella di «correggere i problemi posti dalla cura» tramite «un concetto di giustizia» (p. 170) (concetto che però in Tronto sembra includere una dimensione *fronetica* essenzialmente estranea alle concezioni “liberali” della giustizia: cfr. pp. 156-162) e forti concezioni dei diritti entro un contesto pienamente democratico e liberale (p. 190).

Se l'etica della cura di Joan Tronto riconosce dunque piena legittimità al liberalismo *politico*, ciò che essa intende invece rovesciare sembra essere l'ombra che tale liberalismo getta sulla morale e, prima ancora, sulla concezione della natura umana: in particolare l'ombra di quella falsa idea (non kantiana!) di «autonomia» intesa come autosufficienza e velleitaria presa di distanza da ogni comunità e tradizione. «Poiché le persone sono talvolta

autonome, talvolta dipendenti» dalla cura altrui, «e talvolta provvedono alla cura di chi è dipendente, gli esseri umani sono meglio descritti come interdipendenti». Chi sostiene che la dipendenza distrugge il carattere, sta semplicemente ignorando che «tutti gli esseri umani nascono in una condizione di dipendenza, ma riescono ad imparare a diventare autonomi». Tuttavia, «solo se la cura ha luogo nel contesto di un ordine sociale democratico la dipendenza umana può essere riconosciuta [non solo] come una necessità, ma anche come una condizione da superare» (pp. 182-183).

Questa insistenza sull'importanza cruciale, per la *cura*, della presenza di democrazia, liberalismo e diritti mi pare sia in definitiva l'unico punto sul quale l'autrice si distacca nettamente dalla prospettiva neoaristotelica che si può ritrovare ad esempio in MacIntyre. Nel farlo, Tronto si serve opportunamente proprio del criticato «confine» tra etica e politica, pur ripensandolo e riposizionandolo (confine che la "metaetica neocomunitaria" tende invece a cancellare). L'etica della cura non intende assorbire la politica in sé: piuttosto intende interagire con essa "moralizzandola", e insieme servirsene per non degenerare in particolarismo e paternalismo.

Da questo punto di vista, appare più comprensibile la rivendicazione, da parte di Tronto, di un proprio trascendere l'ambito del mero dibattito epistemologico (costretto nei *confini morali*) tra neoaristotelici e post-kantiani. L'etica da lei proposta è essenzialmente neoaristotelica, ma interagisce dialetticamente con una prospettiva giuridico-politica liberale (quella che di fatto si dà nelle nostre società). In tal modo, l'autrice perviene in effetti a mettere in discussione la scissione tra etica e politica con più incisività di quanto non possa fare un neoaristotelico "duro e puro", il quale, sostenendo la necessità un'utopica *fusione* di politica e morale (che le nostre società sono ben lungi dall'accettare), rischia paradossalmente di confinare l'etica su di un piano squisitamente teorico e accademico, di fatto avulso da ogni connessione reale con la politica.

Non mi pare, infine, che le prospettive concrete di un'incisività etico-politica delle tesi di *Confini morali* – prospettive formulate nelle ultime pagine del volume – possano essere etichettate come del tutto irrealistiche o velleitarie. Tronto non propone una rivoluzione politica né un'utopia comunitaria. Ella propone piuttosto che «gli individui e i gruppi siano valutati sinceramente nei termini della misura in cui è loro permesso di pretendere cura e in cui è loro richiesto di prestarla», e ciò in vista di una «giusta distribuzione dei compiti e dei benefici della cura» (p. 188). Propone inoltre che la *cura* divenga uno strumento per l'analisi politica critica, svelando le relazioni di potere. Auspica infine con forza che le donne e gli altri soggetti tradizionalmente esclusi dalla politica possano esservi inclusi da protagonisti sempre più spesso, sostenendo che ciò può essere aiutato dall'affermarsi dell'*ethic of care* (pp. 191-194).

Secondo Tronto, infatti, la prospettiva della *cura* fa apparire immediatamente chiari l'impatto e il significato delle questioni politiche per le vite umane (aumentando così il coinvolgimento delle persone), e inoltre «fornisce un modo per unificare i "poteri dei deboli"» e per cercare di persuadere (rendendo manifeste le ingiustizie strutturali sotto l'eguaglianza formale) «chi è più potente a rinunciare a parte del proprio potere» (p. 195). Obiettivi quanto mai ardui, ma senz'altro meritevoli di seria considerazione.