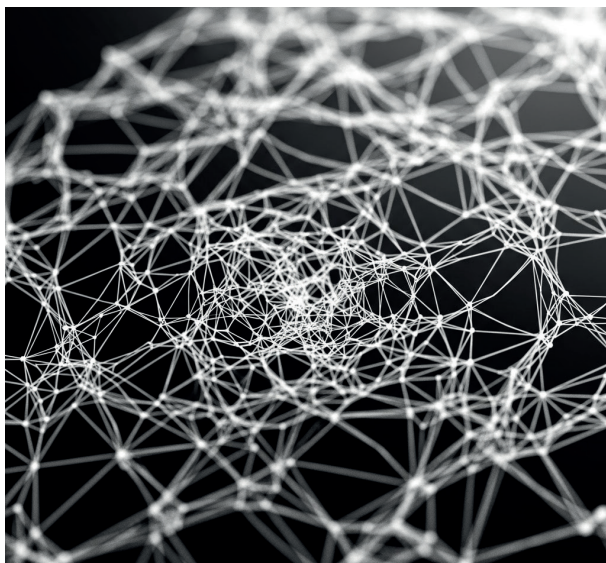




Human&Future

(S)caring Futures I
Tra progettazione utopica
e lavoro di cura

a cura di Maria Pia Paternò e Giovanni Scarpato



Federico II University Press



fedOA Press



Human&Future



Human&Future

Direttore

Mario Cosenza – Università degli Studi di Napoli Federico II

Comitato scientifico

Francesco Celentano – Université de Lausanne

Massimiliano Delfino – Università degli Studi di Napoli Federico II

Roberto Delle Donne – Università degli Studi di Napoli Federico II

Colas Duflo – Université Paris Nanterre

Gianluca Giannini – Università degli Studi di Napoli Federico II

Clelia Iasevoli – Università degli Studi di Napoli Federico II

Ignas Kalpokas – Vytautas Magnus University, Kaunas (Lithuania)

Graziano Lingua – Università degli Studi di Torino

Luca Lo Sapo – Università degli Studi di Torino

Niina Meriläinen – Tampere University (Finland)

Lucio Pastore – Università degli Studi di Napoli Federico II

Antonio Pescapè – Università degli Studi di Napoli Federico II

Geminello Preterossi – Università degli Studi di Salerno

Antonino Squillace – Università degli Studi di Napoli Federico II

Simona Venezia – Università degli Studi di Napoli Federico II

Andrea Zhok – Università degli Studi di Milano Statale

Comitato di redazione

Federica Botta – Università degli Studi di Napoli Federico II

Roberto Corso – Università degli Studi di Napoli Federico II

Alessia Gifuni – Università degli Studi di Napoli Federico II

Mattia Papa – Università degli Studi di Napoli Federico II

Valerio Specchio – Università degli Studi di Napoli Federico II

La collana *Human and Future (H&F)* intende accogliere pubblicazioni legate ai lavori dell'omonima Task Force d'Ateneo. Quest'ultima accoglie studiosi di elevata qualificazione e a forte carattere interdisciplinare per promuovere attività di ricerca, di studio, di riflessione ed elaborazione, di relativo trasferimento di conoscenze e competenze sui temi connessi al futuro dell'umano. La collana *H&F* vuole essere anzitutto l'occasione per unire e combinare le competenze di umanisti e scienziati che si occupano direttamente di questioni quali bio-ingegneria, bio-informatica, AI, Industria 4.0, domotica etc., bio-politica, digitalizzazione, sicurezza. Una collana che sia un luogo d'incontro e fusione di saperi e metodologie, distinti dalle vecchie dinamiche di riunione-confronto-sintesi tra ambiti disciplinari separati. Crediamo che la sfida posta dalla transizione umana renda necessaria la co-elaborazione di codici e linguaggi (anche comunicativi e divulgativi) frutto, appunto, non di lavori riepilogativi, bensì di nuovo conio. In tal senso *H&F* vuole interrogarsi sull'impatto delle nuove tecnologie sulle forme di governo e autogoverno della vita – tanto a livello individuale quanto sociale – per promuovere forme di regolazione/regolamentazione politico-sociale del rapporto tra l'uomo e la sua potenza tecnologica e digitale adeguate alle sfide contemporanee, anche in considerazione del rapporto dell'uomo con l'ambiente e della ridefinizione stessa di ambiente (che trascende ormai i confini del nostro stesso pianeta).

(S)caring Futures I
Tra progettazione utopica
e lavoro di cura

a cura di Maria Pia Paternò e Giovanni Scarpato

Federico II University Press



fedOA Press

(S)caring Futures I : tra progettazione utopica e lavoro di cura / a cura di Maria Pia Paternò e Giovanni Scarpato. – Napoli : FedOAPress, 2026. – 237 p. ; 21 cm. – (Human & Future ; 2).

Accesso alla versione elettronica: <http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-420-9

DOI: 10.6093/978-88-6887-420-9

Volume pubblicato con il contributo dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", Fondi del Dipartimento di Scienze Politiche

© 2026 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>
Published in Italy
Prima edizione: febbraio 2026

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Introduzione</i>	7
Maria Pia Paternò, <i>La cucina della casa. Ricette e terapie per la cura del futuro</i>	15
Etta Madden, <i>Utopia, cibo e cura nella letteratura in lingua inglese: da More a Morrison e oltre</i>	49
Maurizio Griffo, <i>Una utopia femminile indiana. Bachofen a Calcutta?</i>	67
Stefano Oliverio, <i>Utopia pedagogica della cura e le due forme di immaginario fantascientifico</i>	79
Elena Cuomo, <i>Laddove la cura diventa dominio. Distopie contemporanee al femminile</i>	105
Diana Thermes, <i>Ayn Rand e la cura dell'anima. Per un Rinascimento intellettuale dell'umanità</i>	135
Alessandro Dividus, <i>La relazione tra cura e meritocrazia attraverso la distinzione tra professional e non-professional jobs</i>	161
Giovanni Scarpato, <i>La "logica dell'ipermercato". Intorno a Michel Houellebecq e la distopia del presente</i>	181
Agostino Cera, <i>Il dilemma Techno-care. La questione della cura nella cornice dell'Antropocene</i>	197

Introduzione

All'origine di questa raccolta di saggi c'è un interrogativo rispetto al rapporto tra cura e politica. Intesa come *Care* – come capacità di relazione e di ascolto, come assunzione di responsabilità e come consapevolezza della vulnerabilità dell'umano – piuttosto che come *Cure*, la cura di cui si parla non ha a che fare con la presa in carico delle patologie del corpo, ma con l'attenzione e la sollecitudine, che abbraccia in un orizzonte molto vasto di ambiti e significati. Affacciata sulla scena della teorizzazione etico-politica degli ultimi decenni, la riflessione attorno al tema della cura sta dando vita a un intenso e proficuo dibattito, da cui sono emersi alcuni interessanti tentativi di riconcettualizzare la sfera pubblica e politica correggendone il fuoco e ampliandone le prospettive in modo tale da non lasciare fuori dal campo visivo e relegare nell'ambito del privato e della domesticità una serie di attività umane che, nel loro insieme, non soltanto impegnano la più gran parte delle persone (in particolare, ancora oggi, le donne), ma le occupano per la maggior parte del tempo a loro disposizione.

L'intenso dibattito che ha impegnato la riflessione politico-filosofica occidentale degli ultimi decenni ha dunque rivelato, oltre che una accentuata sensibilità per la sfera dei sentimenti e delle emozioni, un acuirsi dell'attenzione per la realtà dell'interdipendenza, della bisognosità, della fragilità e della vulnerabilità, fino a configurare, a detta di alcuni, un vero e proprio *caring turn*. Esso ha favorito un'analisi critica delle componenti gerarchiche e patriarcali della tradizione politico-antropologica occidentale che, operando nel senso di sottolineare la realtà dell'interdipendenza piuttosto che in quello di

porre l'enfasi sull'autonomia individuale, ha fatto da traino sia alla proposta di attribuire una rilevanza specificamente politica al lavoro di cura che a quella di procedere a una vera e propria rivisitazione del concetto di democrazia, come suggerito da Joan Tronto nei suoi lavori: *Moral Boundaries* (1993) e *Caring Democracy* (2013) in particolare. Non molto frequenti sono tuttavia i riferimenti al lavoro di cura nella riflessione politica occidentale dell'età moderna, eccezion fatta per la tradizione utopica, nel cui ambito si è invece di frequente insistito sulla rilevanza politico-sociale dell'organizzazione di tale ambito di attività. A differenza di quanto avviene in genere nella tradizione *mainstream*, all'interno della produzione utopica il tema del lavoro di cura – cura della casa e del focolare domestico, dei bambini, degli invalidi, degli anziani e, in senso lato, della comunità tutta – è di frequente al centro dell'attenzione e costituisce un elemento non estrinseco alla configurazione degli aspetti politici e istituzionali della società buona che viene immaginata. Ma l'interrogazione sul rapporto tra cura e utopia resta centrale anche nel caso si sia inclini ad abbracciare, piuttosto che un'interpretazione dell'utopia moderna e contemporanea che ne metta in risalto l'aspetto narrativo, un punto di vista che si concentri su un'idea di utopia come esperimento mentale piuttosto che come ricostruzione immaginaria della società.

L'approccio più semplice al tema del rapporto tra utopia e cura consisterebbe nel tracciare un percorso di tipo lineare, in cui al fiorire dell'una faccia automaticamente riscontro lo sviluppo dell'altra. Esso mostrerebbe come, al di là della rappresentazione dei risultati derivanti dall'introduzione di tecnologie avanzate, di cui la narrazione utopica fa fin dalle origini un uso assai estensivo, a caratterizzare le società utopiche immaginate dalla tradizione dell'età moderna e contemporanea sia in linea di massima un incremento della qualità e della quantità di beni – materiali e non (la solidarietà e la giustizia, ad esempio, o il godimento del bello) – che deriva dall'abbandono

di atteggiamenti di incuria e negligenza da parte di cittadini che abbracciano una visione alternativa della realtà e, riconoscendosi in una società finalmente “buona”, si offrono con piena e ampia disponibilità al fine di contribuire alla sua riuscita e di salvaguardarne i risultati a vantaggio proprio e delle generazioni future.

Le utopie, insomma, producono narrazioni che prospettano rappresentazioni immaginarie di società non necessariamente ben fornite di beni materiali, ma senz'altro ricche delle capacità di dialogo, attenzione, rispetto, dedizione, solidarietà e cura. Esse ragionano in termini di *Caring Futures*, di rappresentazioni del futuro accoglienti e invitanti, in cui ciascuno trova la possibilità di prosperare e far fiorire le proprie potenzialità e nessun cittadino si trova nella condizione di temere di venire escluso e svantaggiato, o anche soltanto di essere lasciato indietro. Si potrebbe dire, per converso, che a fornire materiale agli approcci di tipo distopico siano di conseguenza scenari di negligenza, disattenzione e incuria. L'inquietudine che in esse si annida apre spazi di paura piuttosto che di speranza: sono *Scaring Futures* quelli che sono alla loro attenzione. Ma i binomi utopia/distopia e cura/incuria non si prestano a una declinazione così semplicistica e lineare: ci sono stadi intermedi, realtà ai margini, inversioni di senso e di significato con cui fare i conti nell'ambito di una produzione vastissima e disomogenea. Non sempre è infatti possibile distinguere con chiarezza il confine tra la speranza e la paura e non di rado si incontrano difficoltà a voler rubricare le cose sotto il segno dell'utopia oppure invece della distopia: esistono infatti distopie che accolgono al loro interno narrazioni di tipo utopico e utopie che sono tali agli occhi di alcuni e non di altri, perché aprono a futuri che non per tutti si configurano sotto un medesimo segno di valenza positiva: (*S*)*Caring Futures* dunque questi, dove la Esse iniziale – accolta oppure omessa – fa la differenza tra una prospettiva di

cura (*Caring*) e una visione dominata da angoscia e paura (*Scaring*). L'ambiguità della formula, con l'inserimento fra parentesi della *Esse*, apre alla possibilità di rendere conto della possibile differenza di rappresentazione e delle diverse miscele delle componenti di paura e di speranza che questi immaginari del futuro sono suscettibili di albergare; scenari uto-distopici dunque, si potrebbe dire senza risolvere gli uni negli altri ma sottolineando quanto – e quanto spesso – le linee di confine appaiano essere mobili, sfocate o rese deliberatamente indistinte.

Della necessità di andare oltre il binarismo utopia/ distopia offrono un saggio gli scritti qui raccolti senza alcuna pretesa di esaurività attorno a una riflessione sul concetto di cura. Se in prima battuta essi avvalorano l'esistenza di un nesso tra l'utopia, la cura e il femminile, sarà poi un sempre più chiaro scollegamento con la figura materna quello che emergerà nell'analisi proposta negli scritti successivi, in cui la distopia non è necessariamente l'esito dell'incuria, ma può anzi presentarsi proprio come il risultato di una cura in eccesso o di una malintesa sollecitudine. Sono infatti distopie della cura (e non dell'incuria e della disattenzione) quelle che hanno origine in un delirio della volontà buona o in una ricerca di sicurezza e di controllo capaci di spegnere il momento del dialogo e dell'ascolto: forme di cura che sono deviate e patologiche, insomma, e che generano esiti perversi anche quando non sono fondamentalmente indirizzate al soddisfacimento di obiettivi occulti o non immediatamente percepibili come nocivi.

La linearità del nesso che si può *prima facie* individuare tra cura e utopia non implica peraltro che i contenuti attribuiti al primo dei due concetti siano identificati in modo sempre uguale. Nei saggi qui raccolti, ad esempio, pur nella condivisione dei principali punti di

riferimento concettuali, emergono con chiarezza alcuni differenti punti di vista: se la cura è considerata dal particolare angolo visuale di *cura del lavoro di cura* nel saggio di Maria Pia Paternò, che ripropone all'attenzione dei lettori una visione utopica ottocentesca che lega indissolubilmente insieme cura e democrazia a partire da un'inedita attenzione politica all'accudimento materno e alle attività di vita quotidiana, a essere piuttosto al centro del saggio di Etta Madden è un focus sul cibo che mette particolare enfasi sulle pratiche alimentari e sulle attività di condivisione, di cui l'autrice ripercorre alcuni momenti topici in un percorso che parte da Thomas More per approdare ad alcune narrazioni della nostra contemporaneità, di cui mette in luce tanto la visione utopica attraverso la cura quanto anche più inquietanti aspetti nostalgici e futuristici. Mentre poi Maurizio Griffo si concentra su quella che si potrebbe definire come un'utopia dell'*empowerment* femminile che si mostra capace di declinare in termini di assimilazione creativa la rivendicazione di un femminismo della differenza dal gusto esotico ma riconoscibile, si muove in direzione di uno scollegamento tra la cura e la figura femminile o materna il saggio di Stefano Oliviero. Nel soffermarsi sulle implicazioni derivanti da una ri-concettualizzazione dell'utopia come esperimento mentale, egli si concentra sulle potenzialità presenti negli esercizi di sperimentazione del *mindings* e nella sua riflessione sull'utopia pedagogica della cura utilizza in questo specifico registro gli spunti interpretativi forniti negli ultimi decenni dalla vivace riflessione messa a disposizione dalle differenti formulazioni di etiche della responsabilità e della cura.

Non necessariamente tuttavia, come si diceva, il binomio cura/utopia va declinato come se si trattasse necessariamente di un rapporto di tipo direttamente proporzionale, per cui a una maggiore capacità di cura corrisponderebbe automaticamente una società migliore o, all'inverso, una società migliore sarebbe necessariamente quella nella

quale forme adeguate di cura sarebbero assicurate al massimo della loro potenzialità. Potrebbero darsi infatti anche possibilità alquanto differenti: come avviene ad esempio nel caso di una riflessione che si orienta sul possibile rapporto tra cura e distopia. Approcci di questo tipo vengono messi a fuoco nei saggi di Elena Cuomo e di Agostino Cera, che condividono una preoccupazione per gli eccessi cui un'idea di cura senza limiti potrebbe condurre e al sacrificio della libertà che in suo nome si potrebbe arrivare a compiere. Ma se la prima analizza la trasformazione della cura in dominio attraverso la lente fornita dal tema del controllo dei corpi e dei diritti riproduttivi delle donne a partire da alcune distopie femministe contemporanee e dalla loro denuncia dell'insufficienza del concetto liberale di autonomia, il secondo si concentra sui rischi di un connubio tra cura e tecnica capace di sfociare in un totalitarismo che si configurerebbe, ancora una volta, come una forma di antropocentrismo, ma i cui rischi sarebbero oggi assai più devastanti di quelli mai fronteggiati nel passato. Il rischio di autodistruzione e di annientamento si trova così ad essere declinato su un duplice versante: quello di una caduta dell'attenzione nei confronti dell'essere umano nel primo caso e, nel secondo, quello di uno sguardo alla questione della cura nella cornice dell'Antropocene.

Se il rapporto con la cura può dunque essere declinato sia dal punto di vista dell'utopia che da quello, correlato e complementare, della distopia, altri tipi di casistica si rendono evidenti laddove si voglia assumere una posizione più sfumata relativamente al rapporto di continuità e distinzione tra utopia e distopia. Dialogano su questo versante i saggi di Diana Thermes e di Alessandro Dividus, in cui il concetto di cura trova un correlato in una particolare attenzione al tema dell'autorealizzazione, che nell'opera di Rand analizzata dalla prima si traduce in una denuncia della tirannia dell'Altro e arriva a configurarsi come una cura dell'anima, o della mente, che ha a cuore la causa dell'interesse dell'individuo e la tutela della parte razionale

del proprio sé. Mentre tuttavia l'oggettivismo di Rand analizzato da Thermes può essere al limite inteso come una filosofia contro la cura, più sfumate sono le posizioni investigate nel saggio di Dividus, che mira a mettere in risalto il rapporto che intercorre tra l'etica della cura e i principi alla base del discorso meritocratico, analizzandone le tappe a partire dall'opera distopica di Michael Young, *The Rise of Meritocracy* e incrociandone le considerazioni con la denuncia della deriva meritocratica della società occidentale contemporanea avanzata da alcune teoriche femministe come Joan C. Tronto e Iris M. Young.

In questa raccolta di saggi, in cui viene messo a fuoco un concetto di cura che, a partire da una preoccupazione per un futuro di cui non si rinuncia a farsi carico, ne declina differentemente i contenuti soffermandosi di volta in volta sulla cura della vita, della messa in comune e della condivisione, oppure piuttosto dell'auto-realizzazione e della fioritura individuale, o anche infine della cura della società e della tecnica, si sentirebbe la mancanza di una declinazione ulteriore, capace di investire la sfera dei desideri oltre che quella dei bisogni sulla quale invece le etiche della cura prevalentemente si soffermano. Diversa da quelle fin qui richiamate è pertanto la declinazione del tema suggerita nel saggio di Giovanni Scarpato, nel quale l'analisi delle opere di Houellebecq fa da sfondo a un interrogativo attorno alla cura del desiderio negli immaginari distopici contemporanei: sia che la soluzione alla sofferenza sia ricercata nell'annientamento del desiderio tramite la sua immediata soddisfazione, sia che ci si accanisca invece nella sua organizzazione in una amplificazione illimitata, l'incuria, sembrerebbe, è sempre e comunque assicurata.

*Maria Pia Paternò
Giovanni Scarpato*

MARIA PIA PATERNÒ

La cucina della casa.

Ricette e terapie per la cura del futuro

Abstract: The essay considers the contents of some nineteenth-century utopias, focusing in particular on the writings of Charlotte Perkins Gilman. With the aim of analysing the feminist imprint left by the American writer on the utopian novel, it seeks to give particular account of her battle to redefine the boundaries between public and private and to propose a definition of the concept of care as an appropriate reference point not only in the sphere of intimacy or domesticity, but also in the context of social and political relations.

Keywords: Care, Utopia, Feminism, Bellamy, Perkins Gilman

1. *Introduzione: Marx e le ricette per le osterie dell'avvenire*

Il riferimento alla cucina della casa contenuto nel titolo di questo saggio è di duplice natura. Esso è teso per un verso a riportare all'attenzione il rifiuto marxiano di fornire «ricette per le osterie dell'avvenire»¹, resistendo alla tentazione di fare spazio a una immaginazione progettuale incompatibile con un approccio scientifico al socialismo. Ma è d'altro canto anche più specificamente teso a fornire una segnalazione dell'insistenza con cui, nei progetti utopici di cui si sono fatte

¹ Riferimenti critici a questo approccio di pensiero sono presenti nell'*Ideologia tedesca* (1845), nella *Miseria della filosofia* (1847), nel *Manifesto del partito comunista* (1848) e negli scritti "scientifici" degli anni Sessanta. Il riferimento alle «ricette per le osterie dell'avvenire» è contenuto nel poscritto alla seconda edizione de *Il Capitale*, che porta la data del 24 gennaio 1873.

portatrici, le versioni non marxiste del socialismo hanno centrato il tema dell'intimità domestica come aspetto non trascurabile di qualsiasi programma di riforma socio-politica. Se dunque, a grandi linee, il lavoro di cura esula per lo più dall'ambito del discorso della scuola hegel-marxiana, diversamente stanno le cose in ambito utopistico, dove non si perde di vista, con la casa, il contesto di più immediato riferimento della metà femminile del genere umano, il cui lavoro domestico, essenziale per il buon andamento della società, era inteso come la risultanza di un insieme di fattori che non potevano dirsi prescindere, almeno non *in toto*, dal sistema economico complessivo².

La preoccupazione marxiana di preservare un approccio scientifico al socialismo attraverso la rinuncia a una indicazione di ricette per la preparazione del futuro (nonché, come è ovvio, per il tramite del metodo dialettico e l'orientamento rivoluzionario che caratterizza il materialismo storico) è in verità assai palesemente assente nell'elaborazione progettuale di quegli autori verso i quali Marx ed Engels avevano preso criticamente le distanze e, constatandone la mancanza di scientificità, provveduto a convogliare all'interno della categoria del socialismo utopistico³. Il tema della cura della sfera familiare – la pulizia degli spazi abitativi e la gestione del bucato, l'educazione dei figli, la cura della malattia e della vecchiaia, nonché l'acquisto, la preparazione e la conservazione delle derrate alimentari necessarie alla cottura dei pasti familiari – ha anzi trovato ampio spazio nelle riflessioni della letteratura scientifica e narrativa non marxista, che

² Cfr. D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, p. 7.

³ Si veda in proposito la terza parte del *Manifesto del partito comunista*, pubblicato da Carl Marx e Friedrich Engels nel 1848. Sulla questione del ruolo delle donne si rinvia invece a F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884), in cui l'autore riconosce che l'istituzione familiare è storicamente basata sulla schiavitù della donna.

ha dunque programmaticamente insistito sulla necessità della ricerca di espedienti pratici e sullo studio di soluzioni progettuali per contrastare fattivamente, e già nell'immediato, i mali della ingiusta distribuzione della ricchezza e del lavoro che il capitalismo industriale contribuiva a diffondere: e ciò tanto dentro quanto anche fuori delle mura domestiche.

Se la casa è al centro di un'attenzione critica che vede in essa il luogo della schiavitù della donna e di una inadeguata educazione dei figli, è stato in particolare lo spazio del focolare quello che, più di ogni altro, ha acceso l'immaginazione progettuale della tradizione utopistica occidentale, al punto che Fredric Jameson si è risolto a proclamare «il tema della cucina e della sala da pranzo» come «un aspetto centrale del testo utopico da Moro a Bellamy fino ai nostri giorni»⁴. Rientrano con particolare pregnanza nella regola generale che vuole l'utopismo interessato alla rideterminazione dei luoghi dell'intimità della casa e dei numerosi compiti connessi alla sua gestione, i testi di Charlotte Perkins Gilman. Su di essi intendo qui soffermarmi, dopo avere affrontato il nodo del pensiero di Bellamy⁵, al fine di isolarne le specificità all'interno di una tradizione, quella americana, che pur in linea con questo trend più generale, ha delineato il tema della cucina (e del lavoro di cura in generale) secondo modalità particolarmente suggestive, dando vita a un composito movimento di riforma sociale cui hanno avuto modo di collaborare

⁴ F. Jameson, *Il desiderio chiamato utopia*, p. 77.

⁵ Per un primo approccio all'analisi delle opere di Bellamy si rinvia a A. E. Morgan, *Edward Bellamy*, a S. E. Bowman, *The Year 2000. A Critical Biography of Edward Bellamy*, e al volume collettaneo pubblicato in occasione del centenario della pubblicazione di *Looking Backward* a cura di D. Patai, *Looking Backward, 1988-1888. Essays on Edward Bellamy*. Mi sia inoltre concesso rinviare al mio *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*.

proficuamente sia esponenti del femminismo che rappresentanti del pensiero del socialismo riformista.

È con grande e costante determinazione che tanto Edward Bellamy che Charlotte Perkins Gilman hanno proceduto a delimitare il campo del proprio orizzonte progettuale distinguendolo da quello del socialismo rivoluzionario, fondato a loro avviso su di un non condivisibile concetto di lotta di classe e su una troppo rigida visione materialistica della storia. Di questa tradizione di pensiero, di cui denunciavano tanto la schematicità dei contenuti quanto l'eccessiva radicalità dei metodi, essi temevano in particolare il determinismo economico e la visione stereotipata dei rapporti di classe: rifiutando le – a loro avviso – insopportabili associazioni di senso risvegliate dalla parola *socialismo*⁶, ad essa i due utopisti opponevano pertanto una intenzionalmente più allettante proposta politico-sociale, che veniva concepita in modo tale da non prestarsi al rimprovero (poi comunque nei loro confronti avanzato) di trascurare i valori morali imprescindibili al pieno e libero dispiegamento della personalità individuale e alla felicità collettiva – o di mancare di tenere nella dovuta considerazione il lavoro di riproduzione e di cura ad esso necessario. Convinto di procedere «*suaviter in modo fortiter in re*»⁷

⁶ In una lettera a W. D. Howells del 17 giugno 1888, contenuta nelle carte di Bellamy conservate presso la Houghton Library della Harvard University e citata in S. E. Bowman, *The Year 2000*, p. 114, l'utopista americano scrive: «I may seem to outsocialize the socialists, yet the word socialist is one I could never stomach. It smells to the average American of petroleum, suggests the red flag and all manner of sexual novelties, and an abusive tone about God and religion». Ciò non ha comunque impedito a Bellamy, in altri contesti, di fare riferimento al movimento nazionalista come a una «most radical form of socialism» (E. Bellamy, *Looking Before and After*, in *Talks on Nationalism*, p. 188).

⁷ E. Bellamy, *Introduction to the Fabian Essays*, in *Edward Bellamy Speaks Again!*, p. 236.

rispetto a un socialismo che richiamava alla mente una certa «puzza di petrolio» ed evocava «stranezze» di ogni tipo in campo sessuale, oltre che «atteggiamenti ingiuriosi» nei confronti di ciò che è da considerarsi invece come sacro e inviolabile, Bellamy avanzava dunque lungo una linea progettuale che, come quella di Gilman, traeva nutrimento dai suggerimenti ricavati dalla lettura dei primi esponenti del socialismo, ricchi di una sensibilità umanitaria che, come suggeriva Charlotte Perkins Gilman, sarebbe poi andata perduta, con grave perdita di tutti, nei testi di Marx e della sua scuola⁸.

È alla tradizione europea precedente a quella marxiana che essi fanno dunque riferimento, a cominciare dai testi di Robert Owen che, nel delineare *Una nuova visione della società* o nell'elaborare i contorni di *Un nuovo mondo morale*⁹, già a inizio Ottocento aveva fatto molto criticamente riferimento all'organizzazione tradizionale del lavoro domestico e alla gestione tutta privata dell'educazione dell'infanzia e della gioventù, in essi rinvenendo non solo l'origine di una ansia genitoriale assolutamente comprensibile nel contesto di incertezza del mondo capitalistico-industriale, ma anche la fonte di un oneroso lavoro di cura, il cui peso avrebbe potuto essere meglio distribuito e venire agevolmente alleviato con una diversa ed infinitamente più efficace organizzazione socio-economica della vita

⁸ «My socialism was of the early humanitarian kind, based on the first exponents, French and English, with the American enthusiasm of Bellamy. The narrow and rigid 'economic determinism' of Marx, with its 'class consciousness' and 'class struggle' I never accepted, nor the political methods pursued by the Marxians. My main interest then was in the position of women, and the need for more scientific care for young children. As to women, the basic need of economic independence seemed to me of far more importance than the ballot» (C. Perkins Gilman, *The Living of Charlotte Perkins Gilman. An Autobiography*, p. 198).

⁹ Il riferimento è a R. Owen, *A New View of Society*, 1813 e a *A Book of the New Moral World*, 1826-1844.

associata. Questa prospettiva, che saldava insieme lavoro industriale e lavoro di cura, ha trovato ancor più ampia attenzione nella riflessione di Charles Fourier¹⁰, nei cui scritti si trovano spunti di una sperimentazione di cui si potevano osservare gli esiti tanto negli Stati Uniti che in Europa: ad esempio nel falansterio di Guisa, in Francia, ricordato da Charlotte Perkins Gilman come un esempio di successo e di saggezza¹¹.

2. *La cucina casalinga: mistica della femminilità ed esaltazione dell'home made*

Ad opporsi a questo modo di pensare, che vedeva schierato sul versante della sperimentazione e dell'innovazione non solo parte del socialismo, ma anche i variegati mondi del femminismo e del riformismo sociale, c'era l'universo concettuale di chi si rifaceva a una linea di pensiero assai più diffusa, che difendeva i valori della tradizione e sosteneva l'immutabile valore della famiglia tradizionale e della sua articolazione in ruoli chiari e distinti. Sfociando in quella che, un secolo più tardi, Betty Friedman ha definito come *Una mistica della femminilità*¹², questa impostazione di pensiero sposava l'idea che il campo di applicazione delle energie della donna andasse circoscritto alla sfera della domesticità e della famiglia, così restringendo l'esercizio dell'orbita di azione femminile in ambiti e modalità ritenuti adatti per consentire alla donna di esprimere, al meglio,

¹⁰ C. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti* (1808) e altri scritti.

¹¹ Per un riferimento all'esperimento di Guisa e alle teorie di J. B. Godin si veda C. Perkins Gilman, *The Home. Its Work and Influence* (1903), in *Complete Works of Charlotte Perkins Gilman. American Feminist, Sociologist and Novelist*, p. 459.

¹² B. Friedman, *Una mistica della femminilità*.

potenzialità che erano considerate connotare il genere femminile nel suo complesso.

A seguire questa impostazione di pensiero, rilanciata in forme particolarmente interessanti nell'elaborazione concettuale di Rousseau e di Hegel¹³, sarebbe stata la natura stessa a suggerire l'opportunità di una adeguata distribuzione delle funzioni tra il maschile e il femminile, delineando un quadro d'insieme che attribuiva alla donna il lavoro di cura e destinava l'uso delle più potenti energie fisiche e mentali che avrebbero caratterizzato il genere maschile al di fuori della sfera domestica, nel campo della politica e delle relazioni economico-sociali. Giustificata in relazione alle specifiche necessità dell'essere umano di sesso femminile, giudicato bisognoso di protezione a causa della minore forza fisica e delle molteplici problematiche scatenate dalle esigenze della funzione riproduttiva che gli era propria, questa impalcatura ideologico-concettuale aveva iniziato a essere messa sempre più seriamente in discussione con l'avanzare dell'età moderna. Dopo le prime voci isolate che, qua e là in occidente, si erano levate per contestare questa visione stereotipata dei rapporti di genere in cui si era riconosciuta, con pochissime eccezioni, la tradizione del pensiero occidentale, fecero finalmente la loro comparsa i movimenti femministi e suffragisti ottocenteschi. La rivendicazione di parità che essi avanzavano, soprattutto in relazione al riconoscimento dei diritti civili e politici, incontrò forti resistenze nella società occidentale, suscitando un ampio spettro di reazioni difensive, volte a salvaguardare l'idea di una *specificità* tutta femminile e a contenere l'indebita pretesa di un'eguaglianza di genere che si giudicava essere invece in contraddizione con le leggi della società e della natura.

¹³ M. P. Paternò, *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno.*

Non tutto il femminismo, a dire il vero, si schierò su posizioni emancipative del tipo di quelle immaginate dal suffragismo o dal socialismo riformista, nella cui impostazione di pensiero la possibilità di una organizzazione più razionale e cooperativa del lavoro domestico aveva il fine di liberare le energie femminili per compiti di tipo diverso da quelli legati alla gestione della casa e all'educazione dei figli. A non concordare erano, oltre che i sostenitori di una tradizionale divisione del lavoro tra i due generi, le appartenenti a una particolare variante del femminismo americano, cui si è attribuito il nome di «domestic feminism»¹⁴ proprio in virtù della peculiare posizione assunta in riferimento al lavoro domestico e alla sua preferenziale attribuzione al femminile. Se socialisti e innovatori si opponevano a una visione che, nel fare della donna l'angelo del focolare, provvedeva a impedirne l'acquisizione di un'autonomia economica e a tenerla a distanza dallo spazio pubblico e politico, questo femminismo non metteva in discussione né la separazione dello spazio domestico né la sua attribuzione al femminile, mirando piuttosto a valorizzare la dedizione femminile al lavoro di cura e a preservare l'ambito del privato dalle ingerenze della sperimentazione sociale e dell'intervento pubblico e politico: non la collettivizzazione del lavoro di cura era la risposta che esse offrivano al problema, quanto la valorizzazione della dedizione con cui le donne operavano nei luoghi della domesticità, dimostrando uno spirito di sacrificio che ne legittimava la pretesa a un'autonomia non ancora sufficientemente riconosciuta nell'ambito dell'istituzione familiare ottocentesca.

Spiccano, nell'ambito di questo filone di pensiero femminista, le figure di Catherine Beecher e di sua sorella, Harriet Beecher Stowe:

¹⁴ Cfr. D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, p. 3 ss.

zie di Charlotte Perkins Gilman per parte di madre, esse rivendicavano spazi di maggiore autonomia per la donna all'interno della famiglia piuttosto che operare in favore di una loro più ampia presenza in campo politico-sociale. Pochi anni prima che Bellamy pubblicasse il suo romanzo di maggior successo (*Looking Backward*, 1888) e che Gilman scrivesse il suo *Women and Economics* (1898), il tema della gestione della domesticità era dunque assunto all'attenzione del pubblico americano attraverso la riflessione delle due sorelle Beecher e la pubblicazione del loro *The American Woman's House* nel 1869. Questo testo era costruito attorno a due fondamentali assunzioni: la prima riguardava l'enfatizzazione del ruolo delle donne all'interno della famiglia e della loro capacità di abnegazione e sacrificio; la seconda aveva invece a che fare con la rivendicazione della necessaria attribuzione di un particolare status economico e sociale a chi questo lavoro di cura portava avanti scontandone conseguenze negative in termini di autonomia e indipendenza. Il femminismo domestico di Catharine Beecher affiancava dunque ai temi più tradizionali della mistica della femminilità e della celebrazione dell'impareggiabile *quid* che rendeva il "fatto in casa" superiore a qualsiasi prodotto sprovvisto dell'ingrediente segreto dell'amore, la richiesta di una assunzione di controllo e di una presa di potere che, sebbene rivendicata nel solo ambito della domesticità, erano giudicate in grado di rendere la necessaria giustizia a una capacità di abnegazione sconosciuta al genere maschile.

Se la strategia di Catharine Beecher consisteva in una richiesta di riconoscimento e di rispetto da tributarsi in conseguenza dei servizi resi dalle donne in quanto educatrici e casalinghe, il passo compiuto da Charlotte Perkins Gilman spingeva invece la prospettiva in un orizzonte più ampio, respingendo l'ingannevole seduzione esercitata dalla ideologia della *domesticity* e dell'*home-cooking* che induce erroneamente a collegare al lavoro di cura e al cibo fatto in casa un carat-

tere di eccellenza che ad esso non pertiene invece affatto¹⁵. Contrapponendo all'orizzonte domestico del femminismo di Beecher l'idea di una espansione necessaria del raggio di azione femminile, l'utopista americana rivendicava dunque il diritto/dovere delle donne ad assumere il controllo di un ambiente più vasto di quello della casa e della cucina, ottenendo per il proprio lavoro una sfera di potere più ampia¹⁶, oltre che la possibilità di una remunerazione adeguata alle necessità di una maggiore autonomia e di una più piena indipendenza. Nella sua peculiare prospettiva, Charlotte Perkins Gilman non si limitava dunque a chiedere un più ampio riconoscimento per il lavoro domestico, ma puntava piuttosto a sottrarlo all'ambito tutto privato in cui era stato fino ad allora contenuto, per mostrare invece le linee di continuità esistenti con le questioni pubbliche e valorizzare al contempo le competenze acquisite nel lavoro di cura delle donne come abilità utili anche al di fuori della domesticità. Nello spirito che era già stato in parte proprio a quelle attiviste che, come Frances Willard, avevano fatto appello alla necessità di portare la casa fuori dalle mura domestiche, per rendere il mondo più simile ad essa¹⁷, si trattava dunque non solo di contestare una separazione pubblico/privato troppo rigida per essere vera, ma di infondere nel primo elementi del secondo, per arricchirlo di quegli skills di cui

¹⁵ Si veda, in proposito, il capitolo 7, intitolato *Home-Cooking*, di C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 321 ss.

¹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 408, dove si legge che: «To work is not only a right, it is a duty. To work to the full capacity of one's powers is necessary for human development. It is no benefit to a human being to keep him, or her, in downwrapped idleness, it is a gross injury».

¹⁷ Per un rinvio all'idea di Frances Willard di «portare la casa nel mondo» e rendere il mondo simile ad essa, si veda D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, p. 5.

erano le donne ad avere acquisito straordinaria competenza nel corso della storia¹⁸.

Al centro di questa battaglia per una ridefinizione delle sfere del pubblico e del privato è più di ogni altra cosa la cucina: luogo tradizionale di preparazione di cibi impreziositi dall'ingrediente segreto dell'amore secondo la vulgata allora imperante, la cucina casalinga non viene da Gilman considerata come produttrice di un non quantificabile «di più»¹⁹, ma viene molto diversamente connotata: essa è rappresentata infatti non solo come il luogo di una inconcepibile diseconomia, ma come il centro emblematico dell'incompetenza, dello sfruttamento e del presappochismo che derivano da una cattiva rappresentazione delle relazioni di genere e dalla mancata sincronizzazione della sfera familiare con gli orizzonti di sviluppo aperti dalla nuove scoperte scientifiche in campo socio-economico²⁰. Ne discenderebbe, secondo la visione a tinte forti dell'utopista americana, che il genere umano si starebbe del tutto incautamente esponendo agli enormi rischi determinati dall'essere nutrito e accudito dagli sforzi approssimativi e dilettanteschi di donne che, a prescindere dalla loro appartenenza sociale, sono necessariamente ignoranti e inconsapevoli: che ci si avvalga di «una servitù domestica acquisita, a seconda

¹⁸ Una versione più recente di questa impostazione è quella esposta da S. Ruddick, *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica*, e in *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», 2, 1980, pp. 342-367.

¹⁹ Cfr., C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 321 ss.

²⁰ Per un esempio dell'insistenza di C. Perkins Gilman sulla ignoranza dei più elementari principi di una buona alimentazione nelle cucine casalinghe del diciannovesimo secolo si veda *The Home*, cit., p. 332: «cooking is an art; cooking is a science; cooking is a business. None of these can ever grow without following the laws of all industrial progress -specialisation, contact and exchange, legitimate competition, and the stimulus of large world-incentives».

dei casi, con un contratto di tipo lavorativo oppure matrimoniale», sposta poco la situazione ad avviso di Gilman. Resta infatti a suo avviso comunque vero che il lavoro di cucina e di cura è affidato a un personale «composto da donne spente, miopi e sovraffaticate, decisamente troppo occupate a far da cucina per dedicarsi allo studio di quella scienza che insegnerebbe come dare una giusta alimentazione all'umanità»²¹.

Attorno all'organizzazione dei pasti e della cucina, «un residuo di tempi andati», che avrebbe dovuto «sparire allo stesso modo del fuso per filare, di cui era contemporaneo»²², si aprì pertanto tra Otto e Novecento, una importante partita del pensiero politico-sociale occidentale, diviso tra sostenitori delle virtù delle vestali del focolare domestico e progettisti di un mondo più egalitario in cui la sfera riproduttiva non fosse più destinata ad assorbire, con le sue importanti ramificazioni nell'ambito dell'accudimento domestico e della cucina, tutte le energie di quella metà femminile del genere umano cui veniva preclusa l'esperienza dell'acquisizione di competenze di tipo scientifico-professionale.

3. *Desco familiare e mense collettive*

Che la sostenibilità di una progettazione utopica si reggesse non soltanto sulla condivisibilità delle proposte in campo economico-sociale e implicasse anche una ridefinizione delle relazioni di genere e del lavoro di cura, è qualcosa di cui si respira l'esigenza in molte uto-

²¹ C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 331.

²² Per un rinvio alle convinzioni in tal senso espresse da Zona Gale si veda D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, p. 17.

pie ottocentesche, nelle quali la socializzazione del lavoro domestico e la preparazione comunitaria dei pasti venivano ricorrentemente rappresentate come precondizioni necessarie all'apertura di nuovi spazi di azione per il genere femminile. Nel più famoso romanzo utopistico del secolo, uscito dalla penna di Edward Bellamy nell'inverno tra il 1887 e il 1888, la preponderante attenzione al tema dei conflitti di tipo economico-industriale e la loro soluzione attraverso la creazione di un sistema egitario di distribuzione del reddito e di equilibrata divisione del lavoro per il mezzo di un'organizzazione gerarchica e centralizzata non fa da ostacolo alla elaborazione di indicazioni relative alla questione della gestione del lavoro domestico e di cura. Sebbene non sia questa la sfera principale di interesse dell'autore, prevalentemente concentrato nel delineare le linee di sviluppo del sistema capitalistico industriale verso forme di organizzazione cooperativa del lavoro produttivo, il tema del lavoro domestico e di cura non è del tutto assente dalla sua produzione narrativa: nel venire anzi declinato in forme ancora incerte, fornirà materiale in abbondanza per le speculazioni successive, quella di Charlotte Perkins Gilman innanzitutto, che dalle tesi esposte in *Looking Backward* prenderà l'avvio per delineare la sua personale proposta progettuale alcuni anni più tardi.

Chi si fa dunque carico del lavoro domestico nella società utopistica di Edward Bellamy? Alla diretta domanda posta dal protagonista, gli accudenti ospiti di Julian West rispondono che, nella società futura, esso non rappresenta più un problema né, tanto meno, un impedimento a un pieno dispiegamento delle potenzialità della componente femminile della collettività. Nella società egitaria del Duemila delineata in *Looking Backward* il problema del lavoro di cura è, in effetti risolto alla radice, attraverso la sua eliminazione dalla sfera della domesticità: esso è infatti trasferito al settore pubblico, che gestisce collettivamente alcuni servizi precedentemente affidati alle donne di casa o al personale a tale scopo reclutato nelle famiglie che avevano la possi-

bilità economica per affidare ad altri, dietro compenso, lo svolgimento di compiti per lo più caratterizzati da un elevato indice di ripetitività e di faticosità. L'organizzazione industriale del lavoro, con la quale nel nuovo sistema sociale immaginato da Bellamy vengono gestite le attività economiche, si presta infatti, almeno entro certi limiti, anche alla cura collettiva dell'educazione dell'infanzia e della gioventù e alla gestione di gran parte delle attività domestiche e del servizio di cucina, liberando la donna del futuro dal carico delle incombenze legate alla gestione della casa e aprendole nuovi spazi per un suo impegno in campo sociale e professionale.

Della nuova configurazione politico-sociale, in verità caratterizzata da un progetto di riforma in cui la voce femminile stenta ancora a parlare con voce piena e propria²³, fa parte integrante la delineazione dei luoghi della preparazione e del consumo dei pasti. A differenza che nella più radicale versione emancipativa di Charlotte Perkins Gilman²⁴, che si soffermerà invero con un'attenzione di gran lunga maggiore di quella di Bellamy sul tema della cucina, le famiglie del-

²³ Luogo emblematico di questa difficoltà è il passaggio nel quale il dottor Lee-te spiega al giovane West che, nella società futura, alle donne non era permesso di partecipare all'esecuzione di compiti indicati (dagli uomini) come non idonei alla conformazione fisica e alla determinazione biologica del genere femminile. Si osservi inoltre che, pur essendo in linea di massima in condizioni di parità e di indipendenza economica, le donne sono considerate come una sorta di "forza alleata" piuttosto che fare parte integrante a pieno titolo della forza lavoro dell'esercito industriale. Cfr. E. Bellamy, *Uno sguardo dal 2000*, p. 211. Per un'analisi del lavoro di cura nell'utopia di Bellamy cfr. M. P. Paternò, *Utopia e cura del futuro: l'anno Duemila di Edward Bellamy tra solidarietà e gerarchia*, in *Cura e politica*, pp. 147-165.

²⁴ Per un confronto tra E. Bellamy e C. Perkins Gilman cfr. N. B. Zauderer, *Charlotte Perkins Gilman's Moving the Mountain: a Response to Looking Backward*, in «Utopian Studies», 3, 1, 1992, pp. 53-69 e R. Levitas, *Who Holds the Hose? Domestic Labour in the Work of Bellamy, Gilman and Morris*, in «Utopian Studies», 6, 1, 1995, pp. 65-84.

la società del futuro delineata in *Looking Backward* non si privano di questo luogo domestico, ma ne fanno un uso selettivo e limitato, preferendo accedere ai servizi offerti dalle mense collettive gestite dal personale dell'esercito del lavoro per il pasto principale della giornata. Senza rinunciare alla possibilità di scegliere gli alimenti a seconda del proprio gusto personale, i cittadini dell'anno Duemila incontrati da West colgono l'opportunità di uscire di casa per la cena e si avvalgono delle competenze di un personale specializzato, opportunamente addestrato per prestare al meglio il servizio ai tavoli e in cucina. Mentre nella maggior parte delle utopie vige la necessità di consumare i propri pasti adeguandosi ai criteri dietetici individuati come ottimali per la popolazione nel suo complesso²⁵ e si è costretti a sottostare a un regime alimentare rigidamente predeterminato, i più fortunati abitanti della società di Bellamy non devono fare i conti con l'imposizione di «ristoranti a menu fisso» e con la deludente offerta di proposte gastronomiche «con una sola voce nel menu»²⁶. Essi restano infatti orgogliosamente padroni delle loro scelte alimentari e possono liberamente decidere, in funzione delle loro insindacabili preferenze individuali, di fare ricorso a preparazioni gastronomiche di tipo casalingo o alla ampia scelta di pietanze offerta dalle mense collettive, cui possono avvicinarsi sia consumando i pasti nelle sale comuni, sia optando per soluzioni più intime e personali. Gli edifici pubblici adibiti alla ristorazione offrono infatti al cittadino del futuro immaginato da Bellamy

²⁵ Si veda ad esempio J. MacNie, *The Diothas or a Far Look Ahead*, p. 43 s. A favore di soluzioni flessibili alla Bellamy si esprime invece W. D. Howells che, per gli abitanti della sua 'Altruria', ha previsto opzioni flessibili analoghe a quelle esistenti in *Looking Backward*: «we try – dichiara uno dei suoi abitanti – in everything that does not inconvenience or injure others, to let every one live the life he likes best. If a man prefers to dwell apart, and have his meals in private for himself alone or for his family, it is freely permitted» (W. D. Howells, *A Traveler from Altruria*, p. 201).

²⁶ R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, p. 317.

l'opportunità di disertare le sale comuni e di appartarsi, se lo gradiscono, in stanze da pranzo private fornite di un adeguato servizio al tavolo, così cumulando i vantaggi del godimento di una sfera privata e quelli legati alla esternalizzazione del lavoro di cucina.

Nel delineare l'impalcatura di un nuovo mondo solidale, Edward Bellamy non si limita dunque a attribuire ai ristoranti di quartiere descritti in *Looking Backward* le tipiche connotazioni riservate alla descrizione delle mense comuni nella letteratura utopistica, che ne fa luoghi di ristoro e di efficienza gestionale che celebrano il valore dei beni comuni. Egli infatti connota originalmente tali spazi, dotandoli di una caratteristica aggiuntiva rispetto a quella, più usuale, di una funzionalità che si sposa senza attriti alla magnificenza e all'artisticità. La descrizione delle fontane, dei giardini o dei gruppi scultorei che ornano i palazzi destinati a un uso collettivo si arricchisce dunque, nella scrittura di Bellamy di una dimensione più personale e privata, da cogliersi come spia della complessiva attenzione dell'utopista americano all'equilibrio tra la sfera pubblica e la sfera privata e individuale: lungo il corridoio che si apre in cima allo scalone monumentale che impreziosisce l'edificio che ospita la mensa, si aprono infatti delle porte, destinate ad ospitare i nuclei familiari che vogliano godere di maggiore intimità di quella offerta dalle sale comuni ma non vogliano al contempo rinunciare alla comodità del servizio di ristorazione e all'ampio ventaglio di pietanze messo a disposizione degli avventori grazie alla gestione collettiva della cucina. Nel privato di queste sale da pranzo, accuditi da camerieri opportunamente addestrati a un servizio alla persona che non ha più nulla di degradante²⁷, essi

²⁷ Si vedano in proposito le riflessioni sviluppate dal dottor Leete in riferimento alla posizione sociale del cameriere del ristorante (E. Bellamy, *Uno sguardo dal 2000*, p. 135 s).

possono consumare in tranquillità i cibi che preferiscono e scegliere liberamente le pietanze che desiderano consumare nell'ambito del ricco menù a loro disposizione – un pasto semplice o più costoso ed elaborato, come loro maggiormente aggrada²⁸.

Al di là della rivendicazione di una emancipazione femminile dal lavoro domestico, che stante l'attribuzione al femminile di tutto il lavoro di accudimento e di cura eccedente il lavoro di cucina e di lavanderia non pare essere realisticamente connotata nel progetto visionario di Bellamy²⁹, il punto che vale la pena di sottolineare è dato dalla particolare postura rivelata dall'utopista americano nel descrivere l'organizzazione dei servizi di ristorazione nelle collettività solidali del futuro: nella sala da pranzo della famiglia Leete, che può preservare il suo *privato* all'interno di un pubblico capace di accogliere, senza snaturare, la sfera più intima e personale del cittadino della società futura, si può cogliere, come in miniatura, la chiave della sua intera costruzione. Imbastita all'interno di un attento lavoro di messa a punto di un sistema di bilanciamento tra esigenze collettive e tutela dell'individualità, l'elegante sala da pranzo del dottor Leete costituisce così l'esempio concreto di un ambito privato preservato

²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 134, dove si fa riferimento a un menù giornaliero, nell'ambito del quale è possibile effettuare ordinazioni e selezionare pasti più o meno elaborati.

²⁹ Se Levitas mette in evidenza il fatto che l'affrancamento femminile dal lavoro domestico avviene in base alla presunzione che di tale attività ci si sia potuti disfare nella società futura, piuttosto che in conseguenza del riconoscimento della necessità di una condivisione delle attività di cura tra i due generi, Noddings sottolinea l'irrilevanza in cui viene tenuto il lavoro eccedente quelle dimensioni della lavanderia e della cucina che sono le uniche a essere all'attenzione di Bellamy (N. Noddings, *The Maternal Factor, Two Paths to Morality*, p. 122). A sottolineare che all'eguaglianza dei diritti economici non corrisponde un'eguaglianza di diritti civili e politici è invece C. Durieux, *Les femmes dans l'oeuvre utopique d'Edward Bellamy*, in «Revue d'Histoire du XIXe siècle», 24, 2002, 71-92.

all'interno di un settore pubblico sufficientemente flessibile da poter offrire risposta alle richieste di un'utenza non omologata all'interno di un unico stile di vita. Proprio nel proseguire lungo questa direttrice egli può così schivare alcune delle forzature collettivistiche tipiche della tradizione utopica e immaginare la compresenza di ristoranti pubblici e di sale private da riservarsi, dietro pagamento, a coloro che volessero investire una piccola quota del reddito annuale per poter disporre, all'interno stesso del ristorante comune, di uno spazio che è intimo e privato: una parte stessa della casa, precisa a un certo punto Bellamy, ma collocata a breve distanza da essa, in modo tale da aprirla, nella maggior misura possibile, al più ampio ventaglio di opportunità che si possa riuscire a immaginare³⁰.

4. *Case senza cucina (ma con Una stanza tutta per sé)*

In un fortunato saggio pubblicato nel 1929, Virginia Wolf ha rivendicato l'esigenza di *Una stanza tutta per sé* per ogni donna desiderosa di intraprendere il cammino del pensiero e di dedicarsi alla scrittura. Il riferimento a una stanza propria, che è rinvio al bisogno di indipendenza economica e di aspirazione alla disponibilità di tempi e spazi necessari alla liberazione della creatività personale³¹, è stato recepito con grande enfasi nella contemporaneità. Assurta poi a icona delle rivendicazioni di libertà e di autonomia del femminismo, questa immagine di spazi privati da gestire nell'ambito di un femminile radicalmente rivisitato, può essere con tutta plausibilità utilizzata in riferimento alle posizioni espresse da Charlotte Perkins

³⁰ Cfr. E. Bellamy, *Uno sguardo dal 2000*, p. 134.

³¹ V. Wolf, *Una stanza tutta per sé*.

Gilman³². L'utopista americana aveva infatti visto, tanto quanto la famosa scrittrice britannica, l'interdipendenza esistente tra il silenziamento della voce femminile operato dalla cultura patriarcale e la ristrettezza degli ambiti di indipendenza economica e di autonomia relazionale per la donna della tradizione occidentale. Aveva anzi insistito con forza sulla paradossale mancanza di spazi privati che affliggeva in particolare proprio le donne, che ad essi erano dichiaratamente assegnate, rivendicando di conseguenza la necessità di luoghi rifugio, deputati a fornire occasioni di tranquillità e a garantire quei momenti di silenzio e di solitudine necessari all'equilibrio psico-fisico di ciascuno. Piuttosto che sacrificare la sfera dell'intimità, come le sembrava si stesse procedendo a fare negli esperimenti di vita comunitaria numerosamente presenti sul territorio americano³³, ella rilanciava pertanto una richiesta di privato, denunciandone la paradossale assenza proprio in quegli spazi domestici cui le donne erano assegnate dalla cultura dominante.

Se Gilman vuole dunque preservare tali spazi e il contributo in termini di «riposo, pace, tranquillità, comfort e salute» che, se ben organizzati, essi sarebbero in grado di fornire, non è certo la casa tradizionale – cioè proprio il posto al mondo dove meno che in qualunque altro ci si può aspettare di trovare un qualsivoglia rispetto

³² Per un primo approccio all'analisi delle opere di Charlotte Perkins Gilman si rinvia a J. Lane, *To Herland and Beyond. The Life and Work of Charlotte Perkins Gilman*, a C. F. Kessler, *Charlotte Perkins Gilman: Her progress toward utopia*, e a C. Davis, *Charlotte Perkins Gilman a Biography*. Per un'analisi in lingua italiana si veda L. Moschini, *Charlotte Perkins Gilman. La straordinaria vita di una femminista vittoriana*. Tra i lavori non monografici si segnalano in particolare i *Critical Essays on Charlotte Perkins Gilman*, a cura di J. B. Karpinski, G. K. Hall, *Charlotte Perkins Gilman and her Contemporaries*, a cura di C. Davis e D. Knight.

³³ Cfr. C. Perkins Gilman, *The Living of Charlotte Perkins Gilman*, p. 26.

della privacy³⁴ – quella che la scrittrice statunitense si adopera a difendere. Essa rispecchia infatti una gerarchia di dipendenze consegnata ormai al passato e non più rispondente ai bisogni e alle nuove potenzialità di un'epoca in cui si è affermato un metodo di approccio scientifico alla realtà che ha fatto enormemente progredire tutti i settori dell'industria pur non arrivando, del tutto scandalosamente, a toccare l'arretrato santuario di una istituzione ormai obsoleta, insensibile alla necessità del progresso e artefice di un ingiusto, insensato e del tutto astorico confinamento delle donne. Se c'è necessità dunque di uno spazio privato, una necessità del tutto paritariamente condivisa da uomini e donne, si tratta della necessità di un posto da ripensarsi in funzione del bisogno di superare la contraddizione tra l'accelerato andamento dell'innovazione scientifica che ridetermina tutti i rapporti economico-sociali e la fissità dell'istituzione familiare: nel bel mezzo del mondo moderno, afferma Gilman facendo ricorso a una suggestiva formulazione retorica, essa opera in forme ancora talmente arcaiche da mantenere in vita «la squaw preistorica di tempi irrimediabilmente andati»³⁵.

Per ridisegnare la casa al fine di renderla adatta agli scopi cui deve essere finalizzata secondo la nuova visione delle cose avanzata da Gilman, era necessario pensarla in modo innovativo, così come si andava impegnando a fare, in quegli anni, un composito movimento

³⁴ Cfr. C.P. Gilman, *Women & Economics. A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution*, p. 258 dove si legge che «the home is the one place on earth where no one of the component individuals can have any privacy. A family is a crude aggregate of persons of different ages, sizes, sexes, and temperaments, held together by sex-ties and economic necessity».

³⁵ «By what art, what charm, what miracle - esclama Perkins Gilman - has the twentieth century preserved *alive* the prehistoric squaw!» (*The Home*, p. 295). Un riferimento simile è riscontrabile in C. Perkins Gilman, *Human Work* (1904), p. 113.

di riforma³⁶, che tanto nel campo dell'architettura e del design quanto in quello economico-sociale, andava predisponendo nuove proposte abitative e culturali. Il progetto di Gilman era essenzialmente quello di fare della casa il luogo in cui offrire risposte a esigenze creative, ricreative e sociali non sufficientemente riconosciute fino ad allora; di fare insomma della casa il luogo in cui ritemprarsi, godere del giusto riposo e raccogliere le energie necessarie per partire alla ricerca di un contatto con il mondo³⁷, piuttosto che, come era stato nell'età moderna per la stragrande maggioranza del genere femminile, uno spazio di lavoro e di servizio in cui si viene condannati a un isolamento nocivo e innaturale³⁸.

Si potrebbe condensare la proposta di Gilman in una duplice mossa, che ridisegna l'abitare del futuro inventando nuovi spazi individuali da un lato e predisponendo dall'altro strutture in grado di soddisfare esigenze di socialità³⁹. Prerequisito di entrambi i movimenti è la rimozione della cucina dagli ambienti della casa: la sua sparizione (ma non quella della casa stessa o della famiglia, che

³⁶ Si veda in proposito P. Wynn Allen, *Building Domestic Liberty: CPG's Architectural Feminism*, 1988 e, più in generale, C. Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*. Utile anche P. Persano, S. Rodeschini (a cura di), *La politicizzazione del concetto di donna*, numero monografico della rivista «Storia del pensiero politico», 2, 2021.

³⁷ «Both [uomini e donne cioè] need it, to rest in; to work from; but not to stay in» (C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 423).

³⁸ «To work with her own hands, for nothing, in direct body.service to her own family – this has been permitted, – yes, compelled. But to be and do anything further from this she has been forbidden. Her labor has not only been limited in kind, but in degree. Whatever she has been allowed to do must be done in private and alone, the first-hand industries of savage times» (C. Perkins Gilman, *Women & Economics*, p. 67).

³⁹ «We shall have homes that are places to live in and love in, to rest in and play in, to be alone in and to be together in» (ivi, p. 267).

Gilman vuole, in forme rinnovate, preservare) appare essere la logica conseguenza di un processo che ha già consegnato alla storia tanto il telaio domestico quanto altri macchinari e strumenti un tempo utilizzati per lavori ormai non più prevalentemente svolti all'interno dei nuclei familiari⁴⁰, di cui sono nel frattempo cambiate, oltre che la funzione economico-sociale, tanto le esigenze e le dimensioni quanto anche le modalità di relazione tra le sue diverse componenti.

La rimozione della cucina dagli ambienti della casa e il suo spostamento in luoghi di lavoro cooperativi, argomenta Charlotte Perkins Gilman, sviluppa interessanti possibilità in due complementari direzioni: essa rende per un verso disponibili spazi abitativi da destinare – nella misura minima di almeno una stanza per ogni componente del nucleo familiare⁴¹ – a scopi di auto-raccoglimento simili a quelli immaginati da Virginia Wolf. Ma oltre che alla tutela della privacy che consente a ciascuno di agire liberamente senza venire «osservato, criticato o impedito»⁴², la ridefinizione della geografia domestica serve alla creazione di spazi comuni in cui consumare pasti la cui preparazione non richiede la parcellizzazione del lavoro in un numero illimitato di sforzi femminili frammentati e disorganizzati. La proposta elaborata da Gilman è dunque finalizzata a superare le ormai inconcepibili condizioni di arretratezza in cui versava il lavoro domestico in un'epoca di accelerazione dei processi di organizzazione e specializzazione del lavoro e ad aprire nuove possibilità di auto-elevazione, di socializzazione e di scambio: lo spostamento dei luoghi di preparazione e consumo dei pasti serviva così non solo al soddisfacimento di un bisogno di riservatezza impossibile a otte-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 258.

⁴² C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 266.

nersi nella strutturazione tradizionale della casa, ma all'egualmente fondamentale bisogno di socialità e condivisione che naturalmente caratterizza l'essere umano: «just as every human creature needs a place to be alone in a sacred, private home of its own, so all human creatures need a place to be together in»⁴³.

Nello spazio a uno stesso tempo cooperativo e familiare delle nuove abitazioni, suggerisce Gilman in continuità con l'insegnamento di Bellamy, le pulizie sarebbero state eseguite da personale specializzato e gli inquilini degli appartamenti di nuova progettazione (provvisi o meno di cucine) avrebbero potuto usufruire dei servizi garantiti dalla predisposizione di locali attrezzati negli spazi comuni, dove, con minore spesa e assai maggiori risultati⁴⁴, si sarebbe provveduto alla preparazione dei pasti necessari alle esigenze alimentari dell'intero fabbricato, dotato – secondo un immaginario che ricorda quello di Bellamy – di giardini pensili, terrazze comuni, asili nido e scuole materne⁴⁵.

La similitudine con l'impostazione del problema della gestione del lavoro di cura e del servizio di cucina offerta da Bellamy si estende a molti elementi del progetto di Gilman, che accoglie anch'ella la previsione della possibilità di consumare i pasti tanto nelle struttu-

⁴³ C. Perkins Gilman, *Women & Economics*, p. 305.

⁴⁴ I risultati vanno verificati non solo in relazione alla maggiore capacità di produzione di servizi a un costo minore di quello ottenibile in assenza di un'organizzazione cooperativa degli acquisti e della preparazione dei pasti, ma anche alla migliore qualità del prodotto offerto da una forza lavoro che, a differenza del caso della casalinga o del personale domestico privatamente assunto, si può ragionevolmente presumere come competente e qualificata. Si veda sul tema, diffusamente, *The Home*, in cui si conferisce attenzione anche al tema dei rischi cui inutilmente ci si espone a causa delle forme arcaiche in cui viene gestita la sfera della cucina (cfr. C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 325).

⁴⁵ Cfr. C. Perkins Gilman, *Women & Economics*, p. 242.

re comuni quanto negli alloggi privati pur considerando preferibile l'opzione comunitaria per i suoi aspetti socializzanti. Poiché però Gilman assume come presupposto indispensabile di una progettazione utopica l'indipendenza femminile e non ritiene, come invece Bellamy, che l'eguaglianza di genere risulterebbe – come conseguenza – dall'introduzione del sistema sociale e politico delineato in *Looking Backward*, resta tra i due progetti una differenza essenziale. Della differenza che emerge da una visione in cui la donna non è, ancora una volta, l'"altro" dell'uomo, si coglie forse meglio la portata analizzando la produzione letteraria dell'utopista americana piuttosto che quella saggistica, come si è invece proceduto prevalentemente a fare fino a questo momento⁴⁶.

5. «*A mis-mothered world*»: un mondo senza madri capaci di cura

Nelle pagine dell'ultimo dei suoi romanzi utopici, *With Her in Ourland*, Gilman fa costante riferimento alle condizioni di incuria della società americana di inizio secolo, nei confronti della quale la protagonista si spinge a parlare di «unmotherliness»⁴⁷. In *Women and Economics*, il saggio che quasi vent'anni prima ne aveva consacrato il successo come saggista e riformista sociale, la femminista americana aveva similmente fatto riferimento, con una espressione intraducibile, a un "mis-mothered world", un mondo abitato da sog-

⁴⁶ Si veda in proposito il riferimento alla differenza tra le posizioni di Gilman rispetto alla perdurante marginalità e alla riaffermata alterità della donna e le pagine di Bellamy in M. Coorporal, *Towards a Feminist Collectivism: Charlotte Perkins Gilman and the Nationalist Movement*, in *The Literary Utopias of Cultural Communities. 1790-1910*, pp. 209-222.

⁴⁷ C. Perkins Gilman, *With Her in Ourland*, p. 75.

getti femminili che, stanti le condizioni date, non sono in grado di esprimere una cura all'altezza delle esigenze e delle aspettative che in essa sarebbe ipoteticamente legittimo riporre. Si tratta di condizioni contrassegnate dalla stortura dei rapporti di genere e delle relazioni di potere, necessariamente produttive di derive di tipo patologico: di queste occorrenze disfunzionali sarebbero purtroppo piene le esperienze nella realtà ottocentesca di ogni giorno⁴⁸, segnata dalle devastanti conseguenze che derivano dalla assurda scelta di affidare la responsabilità della cura della vita nelle mani di madri impossibilitate a svolgere come si deve il compito loro assegnato⁴⁹. Della dimensione patologica di una maternità costruita sulla dipendenza economica delle donne e sul loro confinamento domestico, di cui lei stessa aveva in qualche misura patito personalmente le conseguenze⁵⁰, la riformista statunitense affronta la problematicità nei suoi scritti⁵¹ e, dopo averne offerto un quadro a tinte vivide, ne propone un vero e proprio rovesciamento, impegnandosi a trasferire l'esperienza della cura materna sul terreno dello spazio pubblico e politico.

La vocazione utopica, ha scritto Fredric Jameson, può essere identificata «dalla ricerca insistita e ossessiva di una medicina, di

⁴⁸ Cfr. C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 333.

⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 197.

⁵⁰ Si fa qui riferimento, oltre che alle vicende biografiche dell'autrice, alla critica della «cura del riposo» e dell'isolamento domestico avanzata nel racconto *The Yellow Wall-Paper* nel 1892. Numerose volte ristampato, il racconto è accessibile in lingua italiana in C. Perkins Gilman, *La terra delle donne. Herland e altri racconti*, pp. 147-163.

⁵¹ Si veda ad esempio *Human Work*, dove costruisce il suo discorso delineando due problemi complementari: quello della dipendenza economica della donna e quello del mantenimento di una organizzazione domestica che, come già suggerito in *The Home*, «prevents the development of the home, the progress of woman, the right education of child, the normal progress of man» (*Human Work*, p. 313).

una soluzione immediata a tutti i nostri mali»⁵². Se il farmaco prescritto da Bellamy ai suoi contemporanei era consistito nell'introduzione di un servizio obbligatorio al lavoro industriale, al centro dei romanzi di Gilman c'è un'idea di base tutt'affatto differente. La leva archimedeica sulla quale ella agisce per trasformare il mondo non riguarda infatti, *in primis*, una trasformazione nell'organizzazione della società, ma l'acquisizione di un punto di vista differente sull'ordinario e sul quotidiano⁵³. A offrire questa possibilità sarebbe il risveglio delle sopite capacità critiche di donne fino ad ora assenti dalla storia e il recupero di una voce femminile da troppo tempo abituata al silenzio: se la prima fonte della vita – la madre (che viene scritta con la lettera maiuscola) – è finora rimasta assente e la storia non ha mai registrato «la voce di una donna che dicesse com'è che lei vorrebbe il mondo», a fare tutta la differenza basterebbe un semplice esperimento mentale: «supporre che la Madre faccia mente locale a ciò che desidera e prenda la parola»⁵⁴. Dopo secoli di una tradizione utopica che ha dato espressione alle visioni di una fantasia maschile che presuppone la necessità di un mutamento nel contesto, sarebbe ora venuto il tempo di un cambiamento più radicale, introdotto, a differenza del primo, da un diverso modo di avvicinarsi al mondo

⁵² F. Jameson, *Il desiderio chiamato utopia*, p. 29.

⁵³ Cfr. C. Perkins Gilman, *Human Work*, p. 5.

⁵⁴ Cfr. C. Perkins Gilman, *A Woman's Utopia*, ora in *Daring to Dream. Utopian Fiction by United States Women Before 1950*, p. 135, dove si legge: «Now it is the time for practical utopias. Heretofore all these visions of better living have been given us by men. Never a voice from a woman to say how she would like the world. The main stream of life, the Mother, has been silent. But she is vocal enough today. She speaks and writes, lectures and preaches, teaches in school and college, spreads steadily out into all human industries. And so far her voice is the voice of complaining... Suppose the Mother makes up her mind as to what she wants, and speaks».

piuttosto che a una trasformazione prodotta dall'esterno. Non delle visioni di un altro tempo o di un luogo differente (e neppure di un semplice cambio di atmosfera come vagheggiato da H. G. Wells nel *Giorno della cometa*⁵⁵) c'è bisogno, secondo l'opinione di Gilman. Non di un altro mondo c'è necessità, ma di un risveglio alle possibilità esistenti, di uno sguardo differente su quello che già abbiamo e che ci si potrebbe presentare differentemente se potessimo imparare l'arte di accogliere una pluralità di punti di vista e, di conseguenza, a sviluppare una nuova – «una più allargata»⁵⁶ – mentalità.

Su questa possibilità di imparare a guardare con un occhio diverso ciò che generalmente sfugge all'attenzione per l'eccessiva vicinanza e l'ininterrotta presenza, si basa per intero la narrazione del primo dei romanzi utopici di Gilman, *Moving the Mountain*, pubblicato a puntate sulla rivista «The Forunner» nel corso del 1911. Il leitmotiv della storia che vi viene raccontata è costituito dal reiterato riferimento a un movimento di presa di coscienza da parte della componente femminile della società che, assumendo una posizione di relativa distanza da ciò che era sempre stato, acquisisce di conseguenza la capacità di immaginarlo (e poi di conseguenza trasformarlo⁵⁷) in modi diversi e più liberi. È così che, nella narrazione di Charlotte Perkins Gilman, si realizza la condizione necessaria affinché la maternità possa essere veramente compresa e riconosciuta, a differenza di quanto storicamente avvenuto e a dispetto della tradizione retorica contorta e menzognera che ha, per secoli, fissato il ruolo della donna al di fuori della sfera pubblica e politica e ha

⁵⁵ C. Perkins Gilman, *A Woman's Utopia*, p. 134.

⁵⁶ C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 463.

⁵⁷ Cfr. C. Perkins Gilman, *Muoviamo le montagne* (1911), p. 64, dove si legge: «le donne si sono svegliate... e al risveglio... hanno capito il loro dovere e l'hanno fatto».

tramandato un'impostazione di pensiero in cui l'enfaticizzazione della straordinarietà del ruolo materno ha finito per risolversi, nei fatti, in un misconoscimento⁵⁸.

Conquistata una consapevolezza delle storture dei rapporti di genere e, di conseguenza, di tutti i rapporti sociali che da quella struttura prima derivano, le donne dei primi racconti utopici di Gilman – quelle di *Moving the Mountain* e di *A Woman's Utopia* in particolare – portano avanti il progetto di una maternità migliorata e potenziata, del tutto dissimile da quella esistente, di cui l'autrice mette impietosamente in luce le patologie. Rivelando le falsità dell'impegnante ideologia, che riveste di connotazioni altruistiche un atteggiamento caratterizzato invece dall'egoismo che deriva dalla ristrettezza dell'orizzonte visuale determinato dal confinamento domestico, le donne risvegliate alla consapevolezza della realtà mettono in luce l'enorme potenzialità di una migliore comprensione del *materno* – di cui colgono finalmente l'essenza⁵⁹ – e ad esso collegano una capacità di azione e di apertura al mondo piuttosto che, come nell'usuale esperienza della donna contemporanea, chiusura, solitudine, disconnessione e particolarismo.

Di descrizioni di una buona maternità sono piene le pagine di Gilman, che reiteratamente fa appello alla necessità del rispetto delle

⁵⁸ Cfr. C. Perkins Gilman, *A Woman's Utopia*, p. 171, dove si legge: «we recognize motherhood now – for the first time. People used to talk about it a good bit – write about it – paint pictures of it – but they never knew what they were talking about! Now we have begun to see what civilized motherhood is – and we find the mainstay of our whole system of living. It is the voting mother who has made these brilliant, happy cities – this new world of education... these homes that are really built for children».

⁵⁹ Per un'analisi dei rischi che tale impostazione implica, si veda B. Casalini, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato fra Sette e Ottocento*.

leggi naturali che governano la vita e che, in continuità con la specifica tonalità della sua adesione alle teorie dell'evoluzionismo, individuava nell'autoconservazione, nella riproduzione e nel progresso: «to be, to re-be, to be better»⁶⁰, riassumeva dunque l'utopista americana, sottolineando uno schema articolato nei tre passaggi che tendono all'essere, al riprodursi e, con assai maggiore enfasi, al migliorar(si). Non è infatti sufficiente rimanere in vita e riprodursi, sottolineava Charlotte Perkins Gilman, che solo nell'ambito di un contesto valoriale profondamente mutato immagina come possibile l'ultimo passaggio, quello cui attribuiva particolare rilevanza⁶¹. È necessaria infatti a suo avviso la presenza di società solidali, caratterizzate da una più sviluppata socializzazione femminile, per rendere possibile un pieno dispiegamento del materno, che inderogabilmente necessita della rideterminazione degli ambiti di un progetto fino ad oggi erroneamente disegnato sui confini asfittici della famiglia piuttosto che sui contorni dell'intera società.

Se la ridondanza dei riferimenti alla maternità risulta particolarmente smaccata alla lettura del romanzo più famoso, *TerradiLei*, il reiterarsi delle occorrenze risulta alquanto più diluito – e pertanto meno incombente – se si tiene in considerazione la produzione letteraria di Charlotte Perkins Gilman nel suo insieme e ci si posiziona in modo da mettere in luce l'interesse che, anche per la riflessione attuale, può rivestire una rivisitazione delle modalità attraverso le quali la scrittrice statunitense declina il tema: a differenza di quello patriarcale, il potere materno viene infatti descritto come «una forza

⁶⁰ Si veda, nell'ambito dei numerosi passaggi in cui la formula viene reiterata, *The Home*, p. 298.

⁶¹ «To be – to re-be – and to be better, none can deny this order of duties; and the last is the highest» (C. Perkins Gilman, *Human Work*, p. 299).

grande e tenera», «fatta di pazienza» e di «capacità di agire con delicatezza», «un amore che non irrita e lascia respirare», desideroso di un bene che non conosce imposizione⁶². Si tratta di una concezione della maternità che trova la sua più piena – e un po' stucchevole – espressione nella descrizione della terra senza donne di una società utopica che viene detta riprodursi per partenogenesi, ma che è in vari modi preannunciata negli scritti antecedenti, in cui l'autrice gioca di continuo sul terreno del confronto tra la realtà della società Ottocentesca, con il suo miope ed enfatico riferimento a una cura di cui non è in grado di comprendere l'essenza e le potenzialità dischiuse da un atteggiamento differente, che, se assunto e fatto proprio dalle donne, potrebbe aprire la strada a una rivoluzionaria prospettiva.

Presupposto per la riuscita di questo processo è l'acquisizione di una nuova comprensione di cosa sia da intendersi per "cura" e, sgomberando il campo dalla necessità di una eccessiva attenzione alla cura della persona (attenzione che, nell'età moderna, è invece indispensabile alle donne per rendersi gradite a coloro nei confronti dei quali sono economicamente dipendenti), preparare la strada alla conquista del piacere di una cura diversa, di uno scambio circolare di attenzione che abbia caratteri di reciprocità e non si prosciughi nell'urgenza del soddisfacimento di bisogni corporali e immediati. La nuova concezione della cura ci introdurrebbe a una maternità che cesserebbe così di essere un'impresa tutta privata e personale per diventare un'avventura della reciprocità che si estende allo spazio pubblico e ci predisporrebbe mentalmente alle possibilità di una maggiore apertura, facendoci

⁶² C. Perkins Gilman, *La Terra delle donne*, pp. 11, 113 e 139. Per un'analisi introduttiva delle teorie della cura contemporanee, mi sia concesso rinviare a M. P. Paternò, *Teoria politica ed etica della cura*, in *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, pp. 11-40 e a *Cura, politica, democrazia*, pp. 29-58.

spaziare oltre il confine del privato⁶³. La «larger-mindedness» di cui ci parla Gilman è infatti la dischiusura di una capacità di vedere le cose e di imparare a prendersene cura che ci sarebbe preclusa dalla condizioni in cui viviamo e che possiamo iniziare a mettere in questione attraverso la facoltà dell'immaginazione: essa consiste nella capacità di andare oltre le apparenze – «it is the power of seeing over and under and around and through» –, di prevedere e di costruire ipotesi, di comprendere la distanza, la prospettiva e la proporzione delle cose⁶⁴.

Questo tipo di mente – una mente sufficientemente ampia da potere alimentare la crescita di una cittadinanza capace di cooperare per il bene comune, in esso rinvenendo tanto il proprio tornaconto individuale quanto il rispetto del bene comune – non è tuttavia quella cui sarebbe mai possibile fornire l'alimento necessario nelle asfittiche e disorganizzate cucine che Charlotte Perkins Gilman ha

⁶³ Cfr. C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 463, dove si legge: «Relieved of the necessity for spending our whole time taking care of ourselves, we shall deliciously launch forward into the much larger pleasure of taking care of one another. Relieved of the ceaseless, instant pressure of purely physical needs, we shall be able to put forth the true demands of human life at last. The mind, no longer penned in its weary treadmill of private affairs, will spread into its legitimate area – public affairs. We shall be able to see a greater number of things at once, and care about them. That larger-mindedness will be an immediate result; for we have already far more capacity than we use».

⁶⁴ C. Perkins Gilman, *Human Work*, p. 260, dove si legge: «This faculty of imagination is no mere factor in telling fairy-tales; it is that power of seeing over, and under and around and through, of foreseeing, of construction hypotheses, by which science and invention profit as much as art. Distance, perspective proportion, these are obtained, in our consideration of facts, by use of the imagination. The rocks and stars confronted the savage as they did the beast, and with little more result; they were visible facts, that is all. He could not imagine any further content in his observation. We observe, similarly unmoved, the facts in economics. Now let us use this common faculty of imagination; and, judging by man's behaviour in conditions we do know, try to measure what it would be in other conditions».

così insistentemente portato all'attenzione dei suoi contemporanei: «That kind of mind is not bred in the kitchen»⁶⁵. Per nutrire menti così conformate c'è bisogno di predisporre alla pianificazione⁶⁶ di luoghi di socializzazione più ampi ed accoglienti di quello di un focolare che non accoglie altro che ciò che è domestico e familiare.

Bibliografia

- P. Wynn Allen, *Building Domestic Liberty: CPG's Architectural Feminism*, University of Massachusetts Press, 1988
- E. Bellamy, *Looking Backward* (1888), New York, Penguin, 1982: trad. it., *Uno sguardo dal 2000* (1888), a cura di Luigi Punzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1991.
- E. Bellamy, *Talks on Nationalism*, Chicago, The Peerage Press, 1938.
- E. Bellamy, *Edward Bellamy Speaks Again!*, Kansas City, The Peerage Press, 1937.
- S. E. Bowman, *The Year 2000. A Critical Biography of Edward Bellamy* (1958), New York, Octagon Books, 1979.
- Critical Essays on Charlotte Perkins Gilman*, a cura di J. B. Karpinski, New York, G. K. Hall, 1992.
- B. Casalini, *I rischi del 'materno'. Pensiero politico femminista e critica del patriarcato fra Sette e Ottocento*, Pisa, Plus, 2004.

⁶⁵ Si veda in proposito C. Perkins Gilman, *The Home*, p. 444, dove la riformatrice statunitense afferma che il cittadino di cui c'è bisogno è quello «sufficiently large-minded to see and feel a common need, to work for a common good, to rejoice in the advance of all, and to know as the merest platitude that their private advantage is to be assured *only* by the common weal», concludendo senza esitazione con l'affermazione secondo la quale «that kind of mind is not bred in the kitchen».

⁶⁶ Per il tema della pianificazione ci si limita qui a rinviare a C. Perkins Gilman, *A Woman's Utopia*, p. 134 dove si legge: «we are beginning to see that utopian dreams are to life what an architect's plans are to a house - we may build it - if we can. Of course if he has planned wrongly - if the thing won't stand, or does not suit our purpose, then we lay it aside and choose another. But it is perfectly practical to make plans before you build: much more so than to build without a plan».

- C. Cossutta, *Domesticità. Lo spazio politico della casa nelle pensatrici statunitensi del XIX secolo*, Pisa, ETS, 2023.
- C. Davis, *Charlotte Perkins Gilman a Biography*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- Charlotte Perkins Gilman and her Contemporaries*, a cura di C. Davis e D. Knight, Tuscaloosa, University of Alabama Press, 2004.
- C. Durieux, *Les femmes dans l'oeuvre utopique d'Edward Bellamy*, in «Revue d'Histoire du XIXe siècle», 24, 2002, pp. 71-92.
- C. Fourier, *Teoria dei quattro movimenti* (1808) e *altri scritti*, Torino, Utet, 1972.
- B. Friedman, *A Femimine Mystique*, New York & London, W. W. Norton & Company, 1963; trad. it. *Una mistica della femminilità*, Milano, Edizioni di Comunità, 1964.
- D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution. A History of Feminist Designs for American Homes, Neighborhoods and Cities* (1982), Cambridge and London, The MIT Press, 2000.
- F. Jameson, *Archaeologies of the Future. The Desire called Utopia and other Science Fictions*, London and New York, Verso, 2005; trad. it. *Il desiderio chiamato utopia*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- C. F. Kessler, *Charlotte Perkins Gilman: Her progress toward utopia*, Liverpool, Liverpool University Press, 1995.
- J. Lane, *To Herland and Beyond. The Life and Work of Charlotte Perkins Gilman*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1990.
- R. Levitas, *Who Holds the Hose? Domestic Labour in the Work of Bellamy, Gilman and Morris*, in «Utopian Studies», 6, 1, 1995, pp. 65-84.
- Looking Backward, 1888-1888. Essays on Edward Bellamy*, edited by D. Patai, Amherst, University of Massachusetts Press, 1988.
- J. MacNie, *The Diothas or a Far Look Ahead*, New York, Putnam's sons, 1883.
- A. E. Morgan, *Edward Bellamy*, New York, Columbia University Press, 1944.
- L. Moschini, *Charlotte Perkins Gilman. La straordinaria vita di una femminista vittoriana*, Roma, Aracne, 2006.
- N. Noddings, *The Maternal Factor, Two Paths to Morality*, Berkley, University of California Press, 2010.
- R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, HarperCollins, 1974, trad. it., *Anarchia, stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2008.
- M. P. Paternò, *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Milano, Giuffrè, 2006.
- M. P. Paternò, *Teoria politica ed etica della cura*, in *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee*, a cura di Ead., Napoli, Editoriale Scientifica, 2017, pp. 11-40.

- M. P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020.
- M. P. Paternò, *Utopia e cura del futuro: l'anno Duemila di Edward Bellamy tra solidarietà e gerarchia*, in *Cura e politica*, a cura di C. Faraco e M. P. Paternò, Napoli, Editoriale Scientifica, 2023, pp. 147-165.
- M. P. Paternò., *Cura, politica, democrazia*, in *Cura e Politica*, cit., pp. 29-58.
- C. Perkins Gilman, *The Living of Charlotte Perkins Gilman. An Autobiography*, Madison, University of Wisconsin Press, 1990.
- C. Perkins Gilman, *A Woman's Utopia*, ora in *Daring to Dream. Utopian Fiction by United States Women Before 1950*, a cura di C. F. Kessler, Syracuse, 1995.
- C. Perkins Gilman, *La terra delle donne. Herland e altri racconti (1891-1916)*, a cura di A. Sacchi, Roma, Donzelli, 2011.
- C. Perkins Gilman, *Complete Works of Charlotte Perkins Gilman. American Feminist, Sociologist and Novelist*, ed. Kindle, 2017.
- C. Perkins Gilman, *Women & Economics. A Study of the Economic Relation Between Men and Women as a Factor in Social Evolution (1898)*, ed. Kindle, 2018.
- C. Perkins Gilman, *Human Work (1904)*, (ed. Kindle).
- C. Perkins Gilman, *Muoviamo le montagne (1911)*, Roma, le plurali editrice, 2021.
- C. Perkins Gilman, *With Her in Ourland (1916)*, Radford 2022.
- P. Persano - S. Rodeschini (a cura di), *La politicizzazione del concetto di donna*, numero monografico della rivista «Storia del pensiero politico», 2, 2021.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, New York, Ballantine Books, 1989; trad. it., *Il pensiero materno. Pacifismo, antimilitarismo nonviolenza: il pensiero della differenza per una nuova politica* Como, red edizioni, 1993.
- S. Ruddick, *Maternal Thinking*, in «Feminist Studies», 2, 1980, pp. 342-367.
- V. Wolf, *A Room of One's Own*, London, 1929; trad. it., *Una stanza tutta per sé*, Torino, Feltrinelli, 2016.
- N. B. Zauderer, *Charlotte Perkins Gilman's Moving the Mountain: a Response to Looking Backward*, in «Utopian Studies», 3, 1, 1992, pp. 53-69.
- M. Corporal, *Towards a Feminist Collectivism: Charlotte Perkins Gilman and the Nationalist Movement*, in *The Literary Utopias of Cultural Communities. 1790-1910*, Leida, Brill, 2010, pp. 209-222.

Maria Pia Paternò

Università degli studi di Napoli "Federico II"

mariapia.paterno@unina.it

<https://orcid.org/0000-0001-6215-4281>

ETTA MADDEN*

*Utopia, cibo e cura nella letteratura in lingua inglese:
da More a Morrison e oltre*

Abstract: This essay offers an interpretation of the role and function of food in utopian (More) and dystopian literature. Food has always been linked to a series of practices concerning the way in which women and men meet and preserve the meaning of their existence in the world, even in the face of potential catastrophe. Another strand of dystopian literature reflects on how technology can transform food, making it more efficient and rational but at the same time depriving it of its relationship with nature.

Keywords: Utopia; Food; Care

«Within each utopia, a concealed dystopia [exists]; within each dystopia, a hidden utopia».

MARGARET ATWOOD¹

La citazione di Margaret Atwood con cui inizia questo saggio ci sembra importante perché nella sua forma paradossale ci ricorda che la differenza tra pensiero utopico e distopico risiede soprattutto in una questione di prospettiva. In altre parole, ci si potrebbe chiedere,

* Ringrazio gli organizzatori della giornata di studio sull'utopia e la cura dell'Università "Federico II" per avermi incluso nell'evento del dicembre 2024. Grazie anche alla mia amica Anna Rita Gabellone per aver fatto il mio nome ai suoi colleghi che l'hanno organizzata. Alcune idee contenute in questo saggio sono apparse in altra sede.

¹ M. Atwood, *Dire Cartographies: The Roads to Utopia*, in *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, cur. M. Atwood, Toronto 2011, p. 85, cit. in S. Boyd, *Utopian Breakfasts: Margaret Atwood's MaddAdam*, in «Utopian Studies» s. 26, 3 (2015), pp. 160-181, partic. 160.

«Il bicchiere è mezzo pieno o mezzo vuoto?». Qualunque sia la situazione attuale delle pratiche alimentari distopiche che ci circondano, possiamo lavorare per un futuro utopico assumendo una prospettiva positiva. Dobbiamo avere a cuore il futuro e credere che un mondo migliore sia possibile. Questo utopismo, o «sogno sociale», come è stato definito da Lyman Tower Sargent, è al centro di questa lettura del cibo e della cura nella letteratura inglese². Queste visioni utopiche implicano soprattutto l'attenzione nei confronti degli altri: persone, esseri viventi, ambiente. Proprio da qui può emergere la posizione positiva che guida quest'esplorazione del cibo e delle visioni utopiche nella letteratura in lingua inglese.

Nell'assumere questa posizione positiva, questo saggio si ispira alla discussione di Lawrence Wilde sull'«etica della cura» nella narrativa utopica di Charlotte Perkins Gilman, *Herland*. Rifacendosi a Carol Gilligan e Joan C. Tronto, in particolare, Wilde ricorda ai lettori che la narrativa utopica è per definizione imperfetta, persino piena di problemi, ma questo aspetto fa parte del suo scopo fin dai tempi dell'*Utopia* di Thomas More (1516). More coniò il termine «utopia», che indica il luogo perfetto che non c'è, e quindi sempre irraggiungibile. La narrativa utopica, anche con i suoi elementi distopici, come afferma Wilde, «richiama l'attenzione sulle principali mancanze della nostra realtà attuale e fornisce la speranza per le possibilità future»³.

² L.T. Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction*, p. 5.

³ L. Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland and the Ethics of Care*. Grazie soprattutto al lavoro di Maria Pia Paternò su Bellamy, che mi ha indirizzato verso l'«etica della cura» e verso le opere di Wilde e di Tronto, M.P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro; Edward Bellamy e la cura della società solidale*, part. p. 187. Wilde aggiunge che Tronto «sostiene che la dicotomia cura contro giustizia è falsa (...) L'approccio alla cura è necessario per correggere l'unilateralità degli approcci alla

Necessaria a questa continua speranza è un'«etica della cura», definita come «preoccupazione per gli altri» dovuta a «un senso di stretta interconnessione»⁴. O, come Gilligan ha descritto questa visione utopica: «tutti saranno accolti e inclusi, nessuno sarà lasciato solo o ferito»⁵. Questa visione dell'inclusione dipende fortemente da un senso di uguaglianza di valore piuttosto che da una sorta di gerarchia per genere, classe o abilità. Da quando Gilligan ha descritto questa visione nel 1982, molti hanno discusso su come tale inclusione e uguaglianza possano essere attuate, sia attraverso riforme legali e politiche che in altro modo. Questo saggio sul cibo nella letteratura non affronta questa importante questione che altri hanno discusso⁶. Piuttosto, riconosce che la cura a livello individuale da sola non è sufficiente a risolvere problemi sociali più ampi. Tuttavia, ripercorrendo alcune scene di pratiche alimentari nella letteratura a partire da More, mette in evidenza le attività di condivisione del cibo e sottolinea il valore di questi piccoli passi per migliorare la condizione degli esseri senzienti sulla terra.

Nella sua speranza sulla condivisione del cibo, il saggio prende spunto anche da un commento offerto dello storico dell'alimentazione Warren Belasco, che può rappresentare una buona base di partenza per riflettere sulle utopie della cura. Belasco ha scritto in *Meals to Come: The Future of Food*: «By showing us how societies could be

giustizia, ma un approccio alla cura può essere pericoloso se non accetta che il contesto politico in cui opera la cura deve essere regolato da principi di giustizia convenzionali». Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, p. 8; J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, pp. 158-161.

⁴ Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, p. 6.

⁵ C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (ed. or., 1982), pp. 62-63, cit. in Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, p. 6.

⁶ Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland* cit., p. 9-10, riassume i problemi che Tronto vede in un'etica della cura come unico metodo di riforma politica.

organized to feed everyone adequately and efficiently, utopias suggest that hunger, agro-ecological devastation and domestic drudgery are neither inevitable nor eternal».

Mostrandoci come le società potrebbero essere organizzate per nutrire tutti in modo adeguato ed efficiente, le utopie suggeriscono che la fame, la devastazione agro-ecologica e il lavoro domestico non sono né inevitabili né eterni⁷.

Belasco ha messo in evidenza alcuni aspetti dell'alimentazione utopica che hanno suscitato interesse per decenni, se non per secoli: 1) l'adeguatezza, o l'abbondanza 2) il disagio ambientale 3) questioni lavorative («ingrati lavori domestici») associati alla produzione alimentare. Questi tre argomenti sono stati luoghi comuni della letteratura utopica e distopica almeno da quando More coniò il termine «utopia» nel suo racconto letterario⁸. Inoltre, ritengo che Belasco abbia omesso un tema particolarmente rilevante, quello della condivisione del cibo, in particolare il consumare i pasti insieme, che può essere rilevante per un'etica della cura. Proprio questi elementi di cura assumono notevole importanza nella letteratura recente che si occupa di pratiche alimentari.

1. Utopia di More e la condivisione del cibo

Prima di considerare alcuni esempi nella letteratura, è il caso di esaminare sia le origini che il contenuto dell'*Utopia* di Thomas More, in relazione alla condivisione del cibo. Sebbene le utopie dell'abbondanza, come il mito del Giardino dell'Eden e la tradizione

⁷ W. Belasco, *Meals to Come: The Future of Food*, p. 98.

⁸ Per una discussione dei temi E. Madden, *Food*, pp. 433-444.

medievale di Cokaygne, celebrino l'abbondanza di cibo e la libertà dal lavoro, esse sono probabilmente nate dalla scarsità. Rappresentano il desiderio delle persone in fondo alla gerarchia sociale di una maggiore uguaglianza, di una maggiore condivisione delle risorse⁹.

More ha considerato la scarsità come autentica forza motrice della sua *Utopia*. I primi riferimenti al cibo nella sua opera compaiono quando i personaggi contrappongono la vita degli inglesi del XVI secolo a quella degli utopiani. In particolare, essi discutono di agricoltura, povertà e avidità. In Inghilterra, l'avidità ha generato la povertà, che ha fatto nascere il crimine, soprattutto il furto. Qual era stata la prima causa? I terreni agricoli erano stati devastati dal bestiame da pascolo, che era cresciuto in numero eccessivo. I ricchi proprietari terrieri che possedevano bestiame ne desideravano sempre di più. I terreni destinati al bestiame non potevano essere coltivati. L'aumento dei pascoli riduceva le terre destinate alle coltivazioni per il sostentamento degli esseri umani affamati. La fame alimentava il furto¹⁰. Viceversa, se i bisogni nutrizionali di base delle persone sono soddisfatti, come l'inizio di *Utopia* suggerisce, gli altri mali sociali svaniscono. More vuole mostrarci come la mancanza di cura ha causato problemi molto profondi nella società inglese.

La produzione di cibo a Utopia avviene in modo diverso rispetto all'Inghilterra: i campi sono di proprietà comune e la rotazione delle colture è rispettata. Inoltre, a Utopia si condividono i pasti, che sono accompagnati da programmi educativi e di intrattenimento. Non ci sono né «capotavola» né segregazione per età. I giovani

⁹ R.C. Elliott, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, p. 15, cit. in G. Claeys and L.T. Sargent (eds.), *The Utopia Reader*, partic. p. 71; A.L. Morton, *The English Utopia*, p. 24, cit. L.T. Sargent, *The American Cockaigne*, pp. 19-40, partic. 21-22.

¹⁰ T. More, *Utopia* (ed. or., Louvain 1516), pp. 32-35.

imparano dagli anziani attraverso il loro comportamento e la loro conversazione¹¹.

Tuttavia, nel mondo utopico di More, le donne sono emarginate. Durante i pasti siedono con i bambini molto piccoli, che hanno bisogno di attenzione e assistenza costante¹². Possiamo dire che la visione di More non prende in considerazione le disuguaglianze associate alla differenza di genere, anche se Utopia realizza un livellamento sociale per la produzione di cibo e un consumo equo per quantità e qualità. In effetti, le gerarchie si infiltrano in altri aspetti della produzione e del consumo di cibo. Le donne si occupano della preparazione finale, della cottura e di apparecchiare le tavole, mentre gli schiavi si occupano della macellazione degli animali, che avviene fuori dalle mura della città per motivi igienici¹³.

Insomma, la condivisione del cibo dai campi fino alla tavola è un aspetto molto importante dell'organizzazione sociale di Utopia. Tuttavia, persistono diverse gerarchie piuttosto che l'uguaglianza. Queste includono non solo le donne e gli schiavi, ma anche il dominio degli esseri umani sugli animali. Sebbene alcune persone si astengano dalla carne per motivi religiosi, la maggior parte consuma animali e i loro derivati, come latte e uova. In effetti, l'unico riferimento di More all'innovazione tecnologica legata al cibo è rappresentata da un'incubatrice per la produzione e il consumo di massa di uova o polli¹⁴. Ma, soprattutto, nell'*Utopia* di More non ci sono dispositivi che semplificano radicalmente la preparazione del cibo in cucina. Così come mancano del tutto pillole o frullati che le perso-

¹¹ More, *Utopia*, p. 64, pp. 96-100.

¹² More, *Utopia*, p. 95.

¹³ More, *Utopia*, p. 95.

¹⁴ More, *Utopia*, p. 74.

ne ingeriscono per non passare il tempo a tavola. Queste tecnologie sono apparse molto più tardi in letteratura.

2. Visioni tecnologiche: condivisione del lavoro e altro ancora

Oltre all'opera di More, molte altre utopie letterarie hanno suggerito riforme sociali e aggiunto visioni tecnologiche capaci di affrontare il problema della scarsità di cibo. Maria Pia Paternò si è occupata, ad esempio, di *Looking Backward* e *Equality* di Edward Bellamy¹⁵. Paternò spiega che Bellamy si rende conto che la realizzazione dell'uguaglianza sociale di solito viola le libertà dell'individuo e dipende dalle gerarchie esistenti. Invece, presenta delle opzioni per gli individui, che possono mangiare tra le mura delle loro case private o fuori al ristorante. «Ciascun cittadino gestisce nel modo più ampio e autonomo possibile, indirizzando le proprie scelte in funzione del gusto e delle inclinazioni personali»¹⁶. In nessuno dei due casi nessuno – o nessuna donna – lavora per preparare i pasti per gli altri.

Un altro esempio di quest'epoca è *Mizora* di Mary Bradley Lane (1880-81). Il romanzo verte su un'utopia femminista che auspicava produzioni scientifiche come la carne sintetica e i prodotti «caseari» e persino il pane ricavato dagli scarti delle cave di marmo. Le donne di Lane usavano la scienza anche per modificare colori, sapori, longevità e semi¹⁷. Sebbene Botelho ponga l'accento sulla pulizia e la purezza che le donne sperano di raggiungere, sono importanti anche la libertà dal lavoro fisico e la parità di accesso a questo mondo fem-

¹⁵ M.P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro*.

¹⁶ Paternò, *Uno sguardo dal futuro*, p. 85.

¹⁷ T. Botelho, «*Eating the Stones of the Earth*»: *Romancing the Scientific Production of Food in Technological Utopias*.

minile. In generale la condizione di vita delle donne appare molto migliorata in questo mondo grazie all'impiego di tecnologie avanzate. Le donne inoltre vivono senza la violenza associata alla guerra, perennemente istigata dagli uomini, e hanno invece conseguito una sorta di parità di condizioni per alcuni lavori che ora non sono più imposti ma che possono scegliere o meno di fare.

Allo stesso modo, nel noto *Herland* di Charlotte Perkins Gilman, le donne vegetariane mangiano frutta e noci e utilizzano innesti e altre tecnologie legate al cibo. Impiegano quello che uno studioso chiama «agrarismo tecnologico».¹⁸ Oltre a questi progressi tecnologici, il mondo di Gilman è abitato unicamente da donne che procreano senza uomini (per parenterogenesi) e venerano la maternità come divina. Le donne si prendono amorevolmente cura l'una dell'altra, dedicando la stessa attenzione agli animali e alle piante che le circondano. Come ha spiegato Wilde, il romanzo di Gilman «anticipa l'approccio all'etica della cura che ha attirato tanta attenzione all'interfaccia tra filosofia, psicoanalisi e teoria sociale e politica dall'apparizione di *In a Different Voice* di Carol Gilligan nel 1982»¹⁹. Sebbene le teorie di Gilman non fossero prive di aspetti problematici (si pensi in particolare all'enfaticizzazione del razzismo e dell'eugenetica, nonché alla mancata valorizzazione degli aspetti individuali tra le donne della comunità), il romanzo utopico di Gilman lascia intravedere gli aspetti sociali di un'etica della cura molto prima che tale questione venisse problematizzata da Gilligan. Va quindi considerato come una tappa importante per aver richiamato l'attenzione sul ruolo della

¹⁸ E. Madden, *Food*, p. 438. Botelho, «*Eating the Stones of the Earth*», p.31 fornisce una sintesi dell'«agrarismo tecnologico» e della consueta dicotomia tra pastorale e tecnologico, così come la descrive Belasco, *Meals to Come*, p. 107.

¹⁹ Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, pp. 2, 5.

cura nella riforma sociale e, più in generale, per lo sviluppo della narrativa utopica degli ultimi venticinque anni²⁰.

3. Gli ultimi decenni: una svolta verso la condivisione e la cura

Negli ultimi venticinque anni, la ripresa d'interesse per il cibo nella letteratura richiama l'attenzione sulle pratiche legate all'alimentazione anche a livelli più ampi, sia nella dimensione individuale che in quella collettiva. Un esempio recente è *Sourdough* di Robin Sloan, pubblicato nel 2017. Sebbene non venga annoverato tra la narrativa utopica o distopica, questo romanzo può essere utile a fini del nostro discorso perché sembra orientare il problema dell'alimentazione verso i temi tipici della condivisione e della cura. L'autore sottolinea che le pratiche alimentari utopiche vanno ben oltre la sola nutrizione. Il cibo è collegato a ricordi, tradizioni, persone e luoghi. Ambientato nell'area della baia di San Francisco, nota per l'alta tecnologia, il libro ruota attorno alla scoperta e alla diffusione di un frullato nutritivo *all-in-one*, lo *Slurry*. Questo «pasto» a base di un piatto unico permette agli ingegnosi programmatori della Silicon Valley di rimanere al lavoro mentre mangiano. Grazie a un marchio intelligente e ampiamente pubblicizzato, lo «Slurry» riduce la necessità di fare la spesa e di cucinare.

²⁰ Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, pp. 9-12. Wilde riassume le critiche di Tronto a *Herland* in *Moral Boundaries*, pp. 158-161. I dibattiti sull'etica della cura, da quando Gilligan ha introdotto questa espressione, si sono incentrati su due fattori: in primo luogo, il grado in cui questo comportamento di cura può essere insegnato e appreso, mettendo da parte qualsiasi credenza sui ruoli di genere «naturalisti» o «essenziali»; in secondo luogo, se questa cura a livello individuale sia sufficiente a cambiare la società, senza leggi applicate alla popolazione collettiva.

Tuttavia, vivendo di soli liquidi, l'eroina del romanzo, si sente vuota. Per riempire la sua vita altrimenti vacua di programmatrice, impara a fare il pane con un antico ceppo di lievito madre (e si innamora dell'uomo che ha trasportato il vibrante lievito attraverso lo spazio e il tempo, dalla sua antica «casa» pastorale nel Mediterraneo).

Sourdough illustra la tensione pastorale-tecnologica comune a certa letteratura distopica/utopica: l'eroina cuoce il suo pane in un costoso forno *high-tech*, ma desidera un legame con le tradizioni del passato e una condivisione che vada oltre l'umano. Organismi semplici come il lievito attingono al loro ambiente e si combinano con cereali, prodotti caseari e simili per creare sapori unici nel pane, nel formaggio, nel vino e nella birra. Questi alimenti collegano produttori e consumatori a ricordi, tradizioni, persone e luoghi, attraverso lo spazio e il tempo²¹.

Il tema dei cibi «fatti in casa», attinge al concetto di condivisione e cura. Anche nei mondi speculativi della fantascienza, dove la produzione alimentare è cambiata drasticamente, appaiono immagini «tradizionali» e nostalgiche di condivisione del cibo accanto ad altre più futuristiche. In ambientazioni altrimenti strane, la sceneggiatura «familiarizza» il non familiare mostrando pratiche culturali note, come condividere un pasto o preparare dei biscotti. Anche con cibi sconosciuti, la pratica ben nota della condivisione diventa un «ponte tra mondi estranei e familiari»²². Sono inseguiti esempi dalla *specu-*

²¹ R. Sloan, *Sourdough*. J. Nordstrom sottolinea le tradizioni utopiche «magiche» dell'abbondanza che si fondono con l'innovazione tecnologica e la necessità del sociale in «*Food is History of the Deepest Kind*»: *Eating and Utopia in Sloan's Sourdough and Sargent's The American Cockaigne*, partic. p. 303, pp. 306-308.

²² T. Botelho, «*Eating the Stones of the Earth*», pp. 25-26, cit. P. Atkinson, *Eating Virtue*, in *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociology and Significance of Food*, pp. 9-17, partic. p. 11.

lative fiction di scrittori ben noti: due romanzi e un racconto. Questi lavori potrebbero essere definiti «distopici», a causa della distruzione e della violenza che permea le storie, ma ci interessano ugualmente per quanto riguarda il tema della cura.

Il romanzo *Paradise* di Toni Morrison (1998) è ambientato in un «convento» pieno di donne che sono state vittime di violenze (di solito, ma non sempre, da parte degli uomini). Il loro dolore viene lenito dall'atto di condividere il cibo. La «Madre Superiora» del convento, Connie, un tempo vittima di abusi, prepara piatti abbondanti che nutrono i corpi e le anime. Il Forno Comune della città, ora in rovina ma una volta un luogo importante per la comunità, «non funziona più e non sfama più nessuno». Però, la cucina e la cuoca del convento offrono cibo a «chiunque ha fame»²³.

Il cibo diventa qualcosa di più di un mezzo di sopravvivenza. Le relazioni costruite attorno a questi pasti condivisi sono essenziali. Nella scena finale del romanzo, due personaggi giacciono l'uno nelle braccia dell'altro su una spiaggia affollata di rifiuti. La distopia non è scomparsa da questo romanzo; tuttavia, la scena mette in evidenza l'importanza dei legami e dell'unione, anche se il consumo, lo spreco e il lavoro connesso al cibo sono la realtà del mondo circostante²⁴.

Anche il racconto *Driftglass* di Samuel Delany mette in evidenza la produzione di cibo e i pasti condivisi in mezzo alla distruzione e allo spreco. *Driftglass*, scritto nel 1966 e contenuto nella raccolta *Aye, and Gomorrah*, aveva un contenuto che poteva sembrare molto astratto al tempo ma appare molto attinente alla società attuale. In questa storia, come in molte altre opere di Delany, molti personaggi

²³ T. Morrison, *Paradise*; J.A. Wagner-Lawlor, *Postmodern Utopias and Feminist Fictions*, p. 142.

²⁴ T. Morrison, *Paradise* cit., p. 318.

viaggiano nel tempo e nello spazio, attraverso il cielo e sotto il mare, ricordando ai lettori i confini che cercano di dividere piuttosto che unire culture, nazioni e creature. I lettori subiscono «una revisione del ‘tempo, dello spazio e delle relazioni sociali’», come ha spiegato il teorico della fantascienza Tom Moylan, ispirandosi a Teresa de Lauretis.²⁵ Quando i lettori affrontano la stranezza e la novità in questi racconti, possono di conseguenza rivedere i modi in cui interagiscono con chi proviene da altre culture, attraversando i confini e sconvolgendo i modi di essere previsti.

Nel racconto *Driftglass*, gli «amphimen», modificati geneticamente e chirurgicamente con branchie e terzi occhi per rimanere sottacqua per lunghi periodi, lavorano per posare un gigantesco cavo sottomarino al largo delle coste del Brasile. Il cavo fornirà energia ai pozzi di petrolio e alle «miniere e fattorie sottomarine», il tutto per far progredire la civiltà e la produzione alimentare. Il protagonista, l'anziano «amphiman» Cal, che in gioventù aveva lavorato per dieci anni in un collettivo di agricoltori in Danimarca, è rimasto ferito in un incidente di lavoro vicino al villaggio di pescatori brasiliano. Un secondo personaggio, Ariel, molto più giovane e bella, si prende cura delle «creature del profondo» che non sono ancora state disturbate dal cavo sottomarino. Il rapporto tra i personaggi suggerisce un parziale recupero attraverso il cibo condiviso. La bella, giovane Ariel, fidanzata con un pescatore della sua età, invita l'emarginato Cal a un grande falò sulla spiaggia.

Cucinare e mangiare gamberi fritti e un gigantesco pesce alla griglia, frutto di uno sforzo collettivo dei pescatori di lungo corso del villaggio, incarna la nostalgia di banchettare con amici e fami-

²⁵ T. Moylan, *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, pp. 7-8.

liari con cibo fresco e locale. Più tardi, lo sfigurato Cal invita Ariel, ora emotivamente ferita dalla tragica morte del suo fidanzato pescatore, a casa sua per una tazza di tè e un avocado locale «migliore di qualsiasi altro coltivato in California». Queste scene di condivisione avvengono in mezzo alla distruzione ambientale dovuta ai progressi tecnologici dell'industria alimentare. Sono un ponte tra la tradizione e la nostalgia da un lato, e le nuove realtà del presente dall'altro. Eppure forniscono visioni utopiche attraverso la cura, in una storia che altrimenti sarebbe di disperazione.

The Year of the Flood (2009) di Margaret Atwood, nella sua trilogia di MaddAddam, illustra temi alimentari simili. Le persone mangiano e bevono cibi e bevande nuove create con la scienza: i SecretBurger, gli Happicuppas, i «pigoons» e i «rakunks». Il libro sembra concludersi con la disperazione e la scarsità di cibo in un mondo quasi distrutto. Ambientato venticinque anni dopo che un'inondazione virale decimante ha spazzato via quasi tutti gli esseri umani e costretto pochi a trovare strategie di sopravvivenza, il libro culmina con una simbolica «festa» serale, quasi priva di cibo e bevande. La data è quella della festa di San Giuliano e di Tutte le Anime, una celebrazione tradizionale che evoca per l'eroina Ren un'ondata di ricordi di creazione del mondo, quando i bambini «raccoglievano» i rifiuti per creare il proprio «Cosmo».

I personaggi raccolgono verdure selvatiche e consumano specie create tecnologicamente. Ma sopravvivono grazie alla loro disponibilità a cucinare, a condividere il cibo, a perdonare e ad aprirsi ai cambiamenti futuri. Nelle scene finali, sei sopravvissuti circondano un fuoco dove cucinano e si riscaldano. Due di questi un tempo erano nemici²⁶. Quattro sopravvissuti – Ren, Toby, Amanda, Jimmy e due

²⁶ M. Atwood, *Year of the Flood*, pp. 428-431.

considerati loro nemici – siedono intorno a un fuoco, fortunati di essere vivi. Toby ha preparato «una zuppa con... avanzi di rakunk», senape selvatica e «sostanze botaniche essiccate». Normalmente non mangiano carne, ma chiedono perdono all'animale per essersi preparati a consumarlo. Toby ha dato ad Amanda acqua con miele ed erbe per combattere la disidratazione, ha dato a Jimmy un cucchiaino di miele per alleviare il dolore della febbre e serve la zuppa a tutti, anche ai nemici che hanno brutalizzato Amanda. Tutti e sei si dividono le due tazze a disposizione, mentre Toby chiede loro di dimenticare il passato e di «essere grati per questo cibo». Ren perdona Jimmy, che le ha «spezzato il cuore», e lo aiuta a bere. Dopo essersi passati le tazze, i sopravvissuti sentono «il suono di molte persone che cantano», che si avvicinano attraverso l'oscurità. Quelle persone che si avvicinano li distruggeranno o li aiuteranno a sopravvivere? Il cerchio si allarga presto fino a includere altri sopravvissuti, non umani ma di un'altra specie.

Questa scena finale è stata interpretata in vari modi. Queste pagine, a mio avviso, non sono una fine ma segnano un inizio – lo stesso del libro terzo della trilogia. Come ha rilevato Shelly Boyd, esse colgono la stretta relazione tra la speranza utopica e la disperazione distopica. Le pagine ricordano ai lettori che la speranza esiste – e persiste – solo con la condivisione e la cura della sopravvivenza propria e degli altri. I personaggi rivedono la loro visione dualistica del bene e del male, dell'accettabile e dell'inaccettabile, cibo e persone, animali e uomini. Binari così semplici che non sostengono la sopravvivenza. Con una mossa ancora più ottimistica, Atwood ha conferito al terzo libro della serie un'atmosfera di speranza attraverso la comunicazione interspecie, le scene di cibo e di narrazione e il simbolismo dell'uovo, che svolge un ruolo importante anche in *The Handmaid's Tale* (1985). L'uovo rappresenta la colazione, la «riproduzione e la sostenibilità», tutti segni di speranza per un nuovo

giorno e un nuovo futuro, proprio come le uova e l'incubatrice nell'*Utopia* di More²⁷.

4. *In conclusione: alcune applicazioni*

Al di fuori di questi mondi di finzione, negli ultimi due decenni molti *memoir*, opere di saggistica, conferenze e simposi hanno posto l'accento sulle pratiche alimentari utopiche. Ne sono un esempio i numerosi libri di Michael Pollan e *Animal, Vegetable, Miracle: A Year of Food Life* (2007) di Barbara Kingsolver che promuovono un «sogno sociale» incentrato sul cambiamento nelle pratiche alimentari – la loro cura sia per la terra che per la salute individuale. Queste opere non narrative illustrano l'entusiasmo che circonda incontri come il nostro di oggi e quello tenutosi in Australia qualche anno fa. In quella conferenza, «Utopian Appetites», più di cento relatori provenienti da tutto il mondo hanno discusso di argomenti che spaziavano «dai manoscritti medievali al cibo spaziale»²⁸. Nell'ambito di questa ampia discussione sulle utopie alimentari, il relatore Robert Appelbaum ha spiegato che: «Good food, the raising of it, the preparing of it, the serving it, the consuming of it (...) is a form of utopia constantly in danger of degenerating into false consciousness, of becoming an enterprise of escapism and self-delusion, rather than a confrontation with the world as it is».

«il buon cibo, la sua coltivazione, la sua preparazione, il modo di servirlo, il suo consumo... sono una forma di utopia che rischia costantemente di dege-

²⁷ Boyd, *Utopian Breakfasts*, p. 162.

²⁸ J. Dutton and K. Donati, *Utopian Appetites: Proceedings of the 21st Symposium of Australian Gastronomy Utopian Appetites*, p. 6.

nerare in falsa coscienza, di diventare un'impresa di evasione e di auto-illusione, piuttosto che un confronto con il mondo così com'è»²⁹.

In conclusione, un passo oltre il messaggio di avvertimento di Appelbaum: se la lunga tradizione dell'utopismo ha cercato modi in cui la tecnologia e l'agricoltura potessero nutrire la popolazione mondiale in modo equo e corretto, nella recente letteratura utopica e distopica siamo chiamati a fare ancora di più.

Come osserva Wilde, «un'importante implicazione [della lettura della letteratura e della considerazione del passato] è la misura in cui possiamo sperare, come specie, di imparare dai nostri errori e di sviluppare una disposizione alla cooperazione pacifica e al rispetto reciproco»³⁰. Piuttosto che cercare l'evasione attraverso la lettura di romanzi o l'auto-illusione mangiando semplicemente cibo accuratamente allevato e preparato, ci viene chiesto di connetterci con gli altri attraverso la condivisione e la cura. Questa cura si estende oltre gli esseri umani. Ci viene chiesto di estendere la nostra cura agli organismi che superano i confini di specie per includere tutte le forme di vita animale e vegetale. Attraverso questi atti di cura possiamo avvicinarci, un piccolo morso alla volta, alla realizzazione di alcuni sogni utopici.

Bibliografia

R. Applebaum, *Concepts of Utopia, Concepts of Food*, in J. Dutton, K. Donati (ed.), *Utopian Appetites*, cit., pp. 37-44.

²⁹ R. Applebaum, *Concepts of Utopia, Concepts of Food*, in cur. J. Dutton, K. Donati, *Utopian Appetites*, pp. 37-44, partic. p. 42, p. 37.

³⁰ Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland*, p. 7.

- P. Atkinson, *Eating Virtue*, in *The Sociology of Food and Eating: Essays on the Sociology and Significance of Food*, in A. Murcott (ed.), Aldershot, 1983, pp. 9-17.
- M. Atwood, *Year of the Flood*, New York, Knopf, 2010.
- M. Atwood, *In Other Worlds: SF and the Human Imagination*, Toronto, McClelland & Stewart, 2011.
- W. Belasco, *Meals to Come: The Future of Food*, Berkeley, University of California Press, 2006.
- S. Boyd, *Utopian Breakfasts: Margaret Atwood's MaddAdam*, in «Utopian Studies» s. 26, 3 (2015), pp. 160-181.
- T. Botelho, «*Eating the Stones of the Earth*»: *Romancing the Scientific Production of Food in Technological Utopias*, in «Cadernos de Literatura Comparada», 36 (2017), pp. 23-42. (<http://dx.doi.org/10.21747/21832242/litcomp36a1>).
- J. Dutton and K. Donati (ed.), *Utopian Appetites: Proceedings of the 21st Symposium of Australian Gastronomy Utopian Appetites 2–5 December 2016 Melbourne*, (in corso di pubblicazione).
- R.C. Elliott, *The Shape of Utopia: Studies in a Literary Genre*, Chicago, 1970.
- C. Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass. 2000 (ed. or., 1982).
- T. Moylan, *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*, Abingdon, 2000.
- A.L. Morton, *The English Utopia*, London, 1952.
- T. More, *Utopia*, ed. P. Turner, New York, Penguin Books, 2003.
- T. Morrison, *Paradise*, New York, A. Knopf, 1997.
- J. Nordstrom, «*Food is History of the Deepest Kind*»: *Eating and Utopia in Sloan's Sourdough and Sargent's The American Cockaigne*, in «Utopian Studies», s. 31, 2 (2020), pp. 303-313.
- M.P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro; Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2020.
- L.T. Sargent, *Utopianism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- L.T. Sargent, *The American Cockaigne*, in «Utopian Studies», s. 26, 1 (2015), pp. 19-40.
- J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1994.
- J.A. Wagner-Lawlor, *Postmodern Utopias and Feminist Fictions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- L. Wilde, *Charlotte Perkins Gilman's Herland and the Ethics of Care*, in «Spaces of Utopia: An Electronic Journal», 2nd series, n. 2, 2013.

Etta Madden

Etta Madden
Missouri State University
ettamadden@missouristate.edu

MAURIZIO GRIFFO

*Una utopia femminile indiana.
Bachofen a Calcutta?*

Abstract: The essay begins with a brief introduction devoted to a reflection on historical methodology. It then analyzes a fantasy story written by a Bengali author at the beginning of the 20th century. The story presents a satirical feminist claim for full equality between women and men.

Keywords: Political thought, India, Feminism, Science fiction

1. *Una premessa “metodologica” e informativa*

A proposito della condizione dello storico, che, vale la pena di ricordarlo, è un aspetto specifico della più generale condizione umana, Henri Irénée Marrou osservava che «i documenti conservati non sono sempre (e l'esperienza ci suggerirebbe quasi di scrivere che non lo sono mai) quelli che noi vorremmo, ciò che dovrebbero essere»¹. In sostanza, la documentazione storica che lo studioso si trova di fronte non è stata organizzata pensando a chi la dovrebbe in futuro studiare, cosa che crea rammarico in chi vuole ricostruire e comprendere il passato, producendo come necessaria conseguenza quella che potremmo definire una economia politica della ricerca².

A compensare queste inevitabili, ma a volte frustranti, condizioni della documentazione sta quella che uno storico italiano, parecchi

¹ H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, trad. it. *La conoscenza storica*, p. 71.

² Ivi, pp. 82-83.

decenni addietro, ha icasticamente definito «la libertà della memoria»³. Lo storico è come un re Mida felice e realizzato, perché non è colpito da un cattivo incantesimo, e perciò può trasformare in documento storico, cioè, utilizzare, per i propri fini euristici, qualsivoglia testimonianza del passato. Si tratta di un privilegio che bisogna usare, però, con discernimento e misura per non dover soggiacere alla *hybris* e vedere trasformato il proprio lavoro in una sterile ricerca dell'inessenziale. Occorre, invece, mantenere in esso non solo una esigenza di obiettività, che sempre «si pone come sua norma morale»⁴ ma una moderazione intrinseca, facendo in modo che la libertà non si trasformi in licenza.

Armati di questa consapevolezza storiografica possiamo adesso affrontare il nostro argomento: l'analisi di un racconto che s'intitola: *Il sogno di Sultana*, e venne scritto nel 1905 da una donna bengalese che si voleva esercitare con il proprio inglese. Si tratta di un soggetto che presenta un profilo almeno duplice. Da un lato ci descrive una utopia femminile felice, atteggiata come la rivendicazione, sorridente e leggera, di un femminismo della differenza perfettamente riconoscibile, per quanto geograficamente esotico. Dall'altro lato il racconto ci offre un esempio di come la dominazione britannica in India sviluppi una risposta da parte indiana. Una risposta non di semplice ribellione ma di assimilazione creativa di elementi e spunti in parte mutuati dalla cultura dei dominatori; un'assimilazione che fa perno, però, anche su di un ripensamento delle proprie tradizioni. Un mix variabile la cui composizione va poi verificata caso per caso.

³ M. Del Treppo, *La libertà della memoria* (1976), ora in Idem, *La libertà della memoria. Scritti di storiografia*, pp. 27-69.

⁴ Ivi, p. 63. Come è stato opportunamente osservato, in quello scritto Del Treppo rivendicava «la libera responsabilità interpretativa dello storico», B. Figliuolo, *Profilo di uno storico. Mario Del Treppo*, p. 391.

L'autrice, Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932), è stata una pioniera dei diritti femminili nell'India coloniale. Lei era nata in una famiglia aristocratica di proprietari terrieri in una zona del Bengala che oggi fa parte del Bangladesh. Segregata nella parte della casa dedicata alle donne, Rokeya sarebbe cresciuta illetterata come era il comune destino delle donne musulmane. Ma, per merito del fratello, imparò a leggere e scrivere in bengali e in inglese. Successivamente, anche il marito che le era stato scelto incoraggiò la di lei propensione allo studio e alla scrittura. Confortata da questa sua fortunata esperienza individuale, Rokeya si fece promotrice di iniziative per l'istruzione delle donne e più in generale per l'*empowerment* femminile. All'interno della sua produzione narrativa e saggistica, scritta prevalentemente in bengali, il racconto di cui ci occupiamo è l'unico scritto fantastico e di fantascienza dell'autrice⁵. Questa classificazione non esaurisce, però, il contenuto del racconto che presenta dei forti elementi di satira e di critica sociale.

2. Il sogno di Sultana

Il sogno di Sultana, fin dal titolo, mostra la propria natura di narrazione fantastica; cioè, un tipo di narrazione che, secondo la nota sistemazione di Todorov, è fondata «essenzialmente su un'esitazione del lettore – un lettore che si identifica con il personaggio principale – circa la natura di un avvenimento strano. L'esitazione può risolversi perché si ammette che l'avvenimento appartiene alla realtà, oppu-

⁵ Per una ricostruzione della vicenda umana di Rokeya e del suo impegno per la istruzione e l'emancipazione femminile utili notizie in Rashed Mahamud, *Rokeya Sakhawat Hossain: Tireless Fighter of Female Education and their Independence – A Textual Analysis*.

re perché si decide che è frutto dell'immaginazione o risultato di un'illusione»⁶. Caratteri, questi, che il racconto rispecchia in pieno. Quello che ci viene raccontato è un sogno fatto dormendo in una poltrona nella propria camera da letto, ma questo è detto con un tono dubitativo che è appunto il tono tipico del racconto fantastico. L'io narrante afferma, infatti: «non sono sicura di essermi assopita o meno, ma, per quel che ricordo, ero bella sveglia»⁷. E nella chiusa del racconto verrà detto che la protagonista si è risvegliata nella sua poltrona, dando al lettore la maniera di risolvere l'esitazione, ma senza offrire ulteriori spiegazioni.

Lo schema del racconto è quello del mondo alla rovescia, in cui le cose sono all'opposto da come si presentano nel mondo reale. Questo tipo di raffigurazione, come è stato rilevato, esprime «la contrapposizione all'ordine attuale dell'ordine nuovo che si vorrebbe instaurare»⁸. In sostanza, il rovesciamento viene presentato come naturale, giusto e, soprattutto, migliorativo rispetto alla realtà attuale.

Mentre sta seduta in poltrona e sta pensando «alla condizione delle donne indiane», Sultana vede presentarsi all'improvviso una sua amica, Sorella Sara, che la invita a una passeggiata nel giardino di casa. Quando l'amica compare e le fa la proposta è sera, c'è la luna, e la servitù sta dormendo, ma quando escono è pieno giorno e la strada è affollata.

⁶ T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, trad. it. *La letteratura fantastica*, p. 161.

⁷ Rokeya Sakhawat Hossain, *Il sogno di Sultana*, Questa e tutte le citazioni che seguono sono tratte da questa edizione in cui le pagine non sono numerate; pertanto, non è possibile dare un rimando più preciso. Per il testo inglese del racconto si è fatto riferimento a *Sultana's Dream* in A. Roberts (ed.), *Classic Science Fiction Stories*, pp. 336-355.

⁸ G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, p. 23

Quello che colpisce immediatamente Sultana è che non si vede nessun uomo in giro. Alcune passanti le rivolgono epiteti scherzosi, lei non riesce a capire il significato delle loro parole ma ne coglie il senso derisorio. Sorella Sara le dice che deridono la sua attitudine molto maschile, un'attitudine cioè timida e imbarazzata come quella di un uomo. A questo punto Sultana si accorge che la donna che sta con lei non è la sua amica bensì una persona che non conosce, ma lei continua a chiamarla con il nome della sua amica e la straniera, a sua volta, trova naturale questo comportamento. Dopo poco Sultana comincia a tremare perché, spiega, lei è una portatrice di velo (*purdah*), e perciò non è abituata a camminare per strada con il volto scoperto. La sua accompagnatrice la rassicura, lì non c'è pericolo di incontrare un uomo: «questo è il Paese delle donne, libero dal male e dal peccato. Qui regna solo la virtù».

La strada su cui camminano è coperta di fiori e di muschio, ma l'amica le dice di non preoccuparsi di calpestarli perché sono fiori da strada. Sultana ammira il posto che sembra un giardino e Sorella Sara le dice che anche la sua Calcutta potrebbe diventare così se solo i tuoi concittadini lo volessero. Alla replica di Sultana che ricorda come agli abitanti di Calcutta «sembrerebbe superfluo dedicare tanta attenzione alla piante, con tutte le cose hanno da fare», Sara replica sorridendo: «non potrebbero trovare una scusa migliore».

Quando chiede dove sono gli uomini, l'amica risponde: «al loro posto, dov'è e giusto che stiano», per poi specificare: «i nostri uomini li abbiamo chiusi in casa». Sultana ride di questo, ma l'amica risponde se non le sembra «ingiusto chiudere in casa le donne inoffensive e lasciare liberi gli uomini». Sultana ribatte che fuori dalla casa noi donne «non siamo al sicuro visto che siamo deboli per natura». Certo, risponde Sara, ma questo è pericoloso solo finché gli uomini sono in giro. Se, prosegue con un paragone, un folle scappasse dal manicomio facendo danni alle persone, agli animali e alle cose lo

si dovrebbe rimettere nel manicomio. Perciò, spiega, qui nel Paese delle donne la cosa è stata fatta. Invece nel tuo paese gli uomini, che sono capaci di fare «ogni genere di cattiverie», sono liberi mentre «le donne inoffensive le chiudono nella zenana [la parte della casa riservata alle donne]». Tuttavia, obietta Sultana, noi non abbiamo alcuna voce in capitolo nella gestione degli affari sociali. perché «in India l'uomo è signore e padrone», mentre le donne non contano nulla. Ed è una situazione rispetto a cui non c'è rimedio considerato che «loro sono più forti delle donne»⁹. Ma, risponde Sara, anche i leoni sono più forti ma non per questo dominano la razza umana. Il fatto è che, continua, «voi avete trascurato i doveri verso voi stesse e avete perso i vostri diritti naturali chiudendo gli occhi ai vostri stessi interessi»¹⁰. Ma se le donne fanno tutto loro allora gli uomini cosa fanno, chiede Sultana. Nulla, le viene risposto, perché nulla sanno fare, «dovete solo prenderli e metterli nella zenana».

Mentre così discutono, sono giunti alla casa di Sorella Sara, un bungalow pulito, arredato e rifinito con gusto, collocato in un bellissimo giardino. Una volta sedute in salotto, Sara comincia a fare un lavoro di ricamo e chiede a Sultana se sa ricamare. Alla replica di lei, che lo sa fare perché non ha altro da fare nella zenana, Sara le dice che da loro gli uomini non ricamano perché non hanno abbastanza pazienza per far passare un filo nella cruna di un ago. Sultana, visto che ci sono molti ricami in giro, chiede come riesce a farli, considerando che lavora anche fuori casa. Sara le spiega che per sbrigare il suo lavoro di ufficio le sono sufficienti due ore al giorno. Alla obiezione che le viene fatta da Sultana che nel suo mondo i funzionari, lavorano sette ore al giorno, Sara risponde che gli uomini

⁹ Qui la traduzione è stata lievemente modificata.

¹⁰ Anche qui la traduzione è stata lievemente modificata.

non lavorano sempre perché perdono molto tempo. Spesso in ufficio ciondolano parlando del lavoro senza far nulla e parecchi fumano dei grossi sigari. Per fumare un grosso sigaro, osserva, ci vogliono circa trenta minuti, cosicché un uomo che «ne fumi dodici al giorno – come vedi spreca sei ore al giorno solo per fumare». Nel corso della conversazione Sultana viene a sapere, inoltre, che gli abitanti del Paese delle donne non sono soggetti a malattie epidemiche, non sono molestati da punture di zanzara e anche la mortalità infantile è quasi inesistente. Cioè, quello delle donne è un paese libero dalle piaghe sociali che affliggevano l'India del tempo.

A questo punto del racconto la satira misantropa e la critica sociale cedono il posto alla immaginazione scientifica e alla previsione futuribile. La cucina, perfettamente pulita, è situata vicino a un orto molto bello e ben tenuto. Non ci sono segni di carbone o di fumo, e Sara le spiega che si cucina con il calore solare. A tal proposito le mostra un tubo attraverso cui passano questi raggi del sole concentrati. In sostanza l'autrice immagina una forma di utilizzo della energia solare.

Sollecitata da Sultana a spiegare come è stata possibile questa portentosa invenzione, Sorella Sara deve raccontare come si è arrivati a costituire il Paese delle donne. Tutto comincia trenta anni prima quando sale al trono una giovanissima regina, appena tredicenne, che impone l'istruzione femminile obbligatoria e proibisce i matrimoni precoci, per cui nessuna può sposarsi prima dei ventuno anni; contemporaneamente vengono fondate due università femminili, in cui gli uomini non sono ammessi. La prima università inventa un pallone cattura acqua cui sono annessi dei tubi, un ritrovato in grado di prendere tutta l'acqua che si vuole dalle nuvole e perciò capace di fermare le tempeste e di produrre pioggia quando necessario. L'altra università femminile, in emulazione virtuosa, inventa il meccanismo che raccoglie, conserva e utilizza a piacere il calore del sole. Mentre le

donne mettevano a punto queste importanti invenzioni, gli uomini «si davano un gran da fare per accrescere il loro potere militare» deridendo, invece, le invenzioni femminili che venivano definite sprezzantemente «un incubo sentimentale»¹¹.

Questo antefatto introduce il racconto di come gli uomini sono stati confinati nella zenana. Un risultato ottenuto servendosi dell'intelligenza, perché, osserva Sara, le donne hanno un cervello che pesa meno di quello maschile ma che è più veloce.

Tutto comincia quando alcuni rifugiati politici stranieri trovano ospitalità nel regno e la regina rifiuta di riconsegnarli al paese di origine, come richiesto dal loro re, «perché era contro i suoi principi respingere i rifugiati». Perciò scoppia la guerra. Pur avendo mobilitato tutti i maschi dai sedici anni in su, e nonostante il coraggio e il valore profusi, l'esercito viene sconfitto. Quando la situazione appare del tutto compromessa, perché l'esercito nemico avanza ed è a sole venticinque miglia dalla capitale, si tiene un consiglio di donne sagge per decidere il da farsi. Dopo una drammatica discussione la rettrice della seconda università propone un piano che tutte giurano di seguire. Chiede che tutti gli uomini reduci dal fronte si ritirino nella zenana, feriti e stanchi questi accettano. Intanto le studentesse dell'università guidate dalla rettrice utilizzano i raggi di calore solare immagazzinati come arma e in breve tempo riescono a sconfiggono il nemico. Una vittoria, determinata da una indiscussa superiorità tecnologica, che ha avuto anche un forte valore deterrente: da allora in poi, infatti, nessuno ha più tentato di attaccare il paese delle donne.

Da quell'epoca gli uomini sono sempre confinati nella zenana. Alcuni di loro, in particolare commissari di polizia e magistrati,

¹¹ Qui la traduzione è stata lievemente modificata.

hanno chiesto di poter uscire e di essere reintegrati nelle loro funzioni. La regina ha fatto rispondere, diplomaticamente, che, quando ci sarà bisogno di loro, verranno chiamati. Ma da quel momento non ci sono stati più crimini (il dominio femminile vede trionfare la non aggressività) per cui nessuno ha bisogno di poliziotti o di magistrati.

Terminato il racconto, Sara dice a Sultana che è meglio spostarsi in un'altra parte della casa, perché non vuole fare arrabbiare i signori uomini «per averli tenuti troppo a lungo lontano dai loro doveri in cucina».

Il racconto sulle abitudini e sugli usi del Paese delle donne prosegue illustrando come si svolge il lavoro agricolo. In questo ambito i lavori duri sono fatti con l'aiuto della elettricità e anche la pioggia è regolata con i palloni per la raccolta dell'acqua presa e immagazzinata direttamente dalle nuvole e non ci sono più siccità o inondazioni. Così quando è troppo caldo ci si rinfresca con pioggia provocata *ad hoc*, mentre quando è troppo freddo si riscaldano le stanze con il calore del sole che è stato conservato. Per illustrare quanto ha detto Sorella Sara le fa visitare la sua stanza da bagno con il tetto rimovibile.

Sultana chiede poi quale sia la religione che professano e Sara risponde che «la nostra religione si basa sull'amore e la verità», prescrive cioè di amarsi l'un l'altro e di essere sempre sinceri. Se qualcuno dice una bugia è punito, non con la morte, ma semplicemente con l'allontanamento dal paese e può tornare solo «se si pente sinceramente».

Quando Sultana chiede di conoscere la regina, Sara acconsente con piacere e la fa accomodare su di una macchina volante. Questa consiste di una lunga tavola su cui sono avvitate due sedie. Alla tavola sono attaccate due sfere d'idrogeno che permettono all'apparecchio di superare la forza di gravità e due eliche, mosse da elettricità, che consentono il movimento. In men che non si dica la macchina volante le porta dalla regina, che le accoglie subito, e senza cerimonie.

Durante il cordiale incontro la regina spiega che le abitanti del paese delle donne non hanno nulla in contrario a commerciare con altri paesi, ma il commercio è subordinato a un preciso codice etico. In sostanza «nessuno scambio è possibile con i paesi in cui le donne vengono tenute nella zenana e non possono venire qui da noi». Questi sono paesi in cui gli uomini sono «di rozzi costumi e non amiamo avere scambi con loro». A questa attitudine corrisponde una politica estera ostile alle conquiste. Non siamo desiderose, continua la regina, di avere le terre di altri paesi, né lottiamo per un diamante che sia mille volte più grande del Koh-i-Noor, ci piace invece «tuffarci nell'oceano della conoscenza alla ricerca delle gemme preziose che la natura ha tenuto in serbo per noi».

Lasciata la regina, visitano le famose università con i loro laboratori scientifici. Dopo aver visto questi luoghi interessanti (che non vengono però descritti nel racconto) le due donne si rimettono sulla macchina volante. Ma appena questa si è messa in moto Sara ricorda: «mi sentii cadere e la caduta mi risvegliò». Così si ritrova sulla poltrona nella sua stanza da letto.

3. Conclusioni

Come si vede, *Il sogno di Sultana* mescola elementi satirici e rivendicazioni femministe con invenzioni futuribili che ne fanno un racconto di fantascienza con una forte carica di critica sociale. Nella utopia di un mondo socialmente pacificato e scientificamente progredito, perché le donne dominano, si avverte l'influenza della cultura europea con cui l'autrice è venuta in contatto, anche se non possiamo precisare a quali fonti specifiche si sia potuta ispirare. Nel 1905 era assai attivo in Gran Bretagna il movimento delle suffragette e la discussione sulla emancipazione femminile era all'ordine del giorno. Peraltro, come si è in prece-

denza accennato, è noto che l'autrice è stata una fervente sostenitrice dei diritti delle donne. Da un altro versante, è probabile che Rokeya abbia letto qualcuno dei racconti o dei romanzi di immaginazione scientifica che erano diffusi già verso la fine del XIX secolo e l'inizio di quello successivo. Tuttavia, per rimarcare la ibridazione creativa cui si faceva cenno in precedenza, occorre sottolineare che in alcune parti dell'India esistono popolazioni, come il popolo Khasi, stanziato nello stato di Meghalaya, confinante con il Bangladesh, presso cui la trasmissione ereditaria è matrilineare, cioè la madre è intesa come il genitore primario. In altri termini, si tratta di una condizione che viene descritta come un vero e proprio matriarcato. Circostanza questa che, probabilmente, rende ragione dello spunto da cui prende le mosse il racconto¹².

Bibliografia

- R. Banerjee, *Matriarchy and Contemporary Khasi Society*, in «Proceedings of the Indian History Congress», 2015, Vol. 76 (2015), 918-930.
- G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia* (1963), presentazione di P. Camporesi, Torino, Bollati Boringhieri 2015.
- M. Del Treppo, *La libertà della memoria* (1976), ora in Idem, *La libertà della memoria. Scritti di storiografia*, Roma, Viella, 2006.
- B. Figliuolo, *Profilo di uno storico. Mario Del Treppo*, in «Nuova Rivista Storica», CIX, gennaio-aprile 2025, pp. 371-398.
- R. Sakhawat Hossain, *Il sogno di Sultana*, Roma, Donzelli 2008, per il testo inglese: *Sultana's Dream* in A. Roberts (ed.), *Classic Science Fiction Stories*, London, MacMillan 2022, pp. 336-355.

¹² Sui costumi familiari del popolo Khasi, considerato come l'esempio di una comunità matriarcale, cfr. Roopleena Banerjee, *Matriarchy and Contemporary Khasi Society*, pp. 918-930, ma soprattutto pp. 922-928, vedi anche Popy Devi Nath and Ms. Bastobee Borsaikia, *Matrilineality in Meghalaya. Traditions and Current Practice*, pp. 68-70.

- Rashed Mahamud, *Rokeya Sakhawat Hossain: Tireless Fighter of Female Education and their Independence – A Textual Analysis*, in «International Journal on Studies in English Language and Literature» (IJSELL), Volume 4, Issue 9, September 2016, pp. 40-48.
- H. I. Marrou, *De la connaissance historique* (1954), trad. it. *La conoscenza storica*, Bologna, Il Mulino 1975.
- Popy Devi Nath and Ms. Bastobee Borsaikia, *Matrilineality in Meghalaya. Traditions and Current Practice*, in «International Journal of Multidisciplinary Educational Research», vol. 10, November 2021, pp. 68-70.
- R. Sakhawat Hossain, *Il sogno di Sultana*, Roma, Donzelli 2008, per il testo inglese: *Sultana's Dream* in A. Roberts (ed.), *Classic Science Fiction Stories*, London, MacMillan 2022, pp. 336-355.
- T. Todorov, *Introduction à la littérature fantastique* (1970), trad. it. *La letteratura fantastica* (1970), Milano, Garzanti, 1977.

Maurizio Griffo

Università degli studi di Napoli "Federico II"

maurizio.griffo@unina.it

<https://orcid.org/0000-0002-2481-9219>

STEFANO OLIVERIO

*Utopia pedagogica della cura
e le due forme di immaginario fantascientifico*

Abstract: The aim of this chapter is to examine what it means to think about “utopias of care” from a philosophical-educational perspective. After introducing the notion of utopia as an essential component of the metatheoretical framework of educational theory, the chapter turns to a specific articulation of utopia as method—namely, the idea of utopia as a *thought experiment*—and discusses how this can be interwoven with a conception of care understood as *minding*. The conceptual apparatus thereby developed culminates in the proposal of a structural intertwining of these two dimensions: utopia, as a thought experiment, is a form of *minding*, and conversely, *minding* itself contains an inherently utopian vector. The notion that will serve to investigate this structural intertwining is that of science fiction (SF) understood as “speculative fabulation.” This notion will in turn be articulated in two distinct senses: one ultimately extraneous to the horizon of care and complicit with a scientific vision of utopia, and another that, by contrast, is rooted within that very horizon.

Keywords: utopia, thought experiment, care as *minding*, speculative fabulation, extra-science fiction.

1. *Introduzione*

Nel presente contributo si intende investigare il tema dell'*utopia della cura* da una prospettiva filosofico-educativa. A tal fine occorre anzitutto interrogare il significato stesso dell'espressione “utopia della cura”. Infatti, ciascuno dei termini può essere interpretato da almeno due angolazioni:

- da un lato, ci possono essere concezioni “sostantive” dell’utopia, che si impegnano a elaborare e disegnare una specifica forma di vita ovvero un’organizzazione socio-politica di tipo utopico, per cui l’utopia è un ‘che cosa’, uno scopo o assetto ideale da perseguire; oppure visioni “avverbiali” dell’utopia, che la prendono come un “metodo” che consenta alla riflessione nelle scienze umane e sociali di operare una «ricostituzione immaginaria della società»¹ e di esplorare così futuri possibili, senza cadere vittima dell’atteggiamento mentale e ideologico che va sotto l’acronimo di TINA (*there is no alternative*);
- dall’altro, anche nel caso della cura, possiamo avere concezioni prevalentemente “tematiche” per cui ci si focalizza sulle pratiche dell’avere cura² ovvero visioni in cui la cura è intesa prioritariamente come una “prospettiva” propria della riflessione politica³ o pedagogica⁴.

Non si intende certamente, in questa sede, mappare e ordinare tassonomicamente le diverse combinazioni e indicare come esse si possano ritrovare nella letteratura pedagogica. L’obiettivo della presente argomentazione è più modesto: dopo aver discusso, nel §2, in che senso la nozione di utopia sia considerata dalle riflessioni meta-teoriche un elemento essenziale del dispositivo della pedagogia in quanto disciplina, ci si soffermerà, nel §3, su una particolare declinazione dell’utopia come metodo – ossia l’idea di utopia come “esperimento mentale” – e si cercherà di mostrare come essa possa essere

¹ R. Levitas, *Utopia as Method. The Imaginary Reconstruction of Society*.

² L. Mortari, *La pratica dell’aver cura*.

³ J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*.

⁴ Nella vasta letteratura, cfr. V. Boffo (a cura di), *La cura in pedagogia. Linee di lettura*; L. Mortari, *Filosofia della cura*; M. Giosi, *Le radici pedagogiche della cura. Empatia, vulnerabilità, dolore*.

intrecciata con una considerazione della cura intesa, per ragioni che verranno elucidate nel prosieguo, come *minding*. In questo senso, il congegno concettuale che si verrà delineando culmina nell'idea di un allaccio strutturale delle due dimensioni, per cui l'utopia in quanto esperimento *mentale* è una forma di *minding* e, al contempo, il *minding* ha in sé un costitutivo vettore utopico.

Allaccio strutturale non significa, però, indistinzione, come indugiare sul genitivo dell'espressione da cui si è preso l'abbrivio (= utopia *della* cura) chiarirebbe: in quanto genitivo oggettivo, l'accento ricade su come la postura utopico-metodica abita e definisce il processo dell'aver cura come *minding*; in quanto genitivo soggettivo, invece, l'attenzione si sposta sul fatto che accostarsi all'idea di utopia come esperimento mentale dalla prospettiva della cura possa riscattare la postura sperimentalmente utopica da esiti scientifico-ingegneristici.

La nozione che permetterà di indagare tale allaccio strutturale sarà quella di *science fiction* (SF) in quanto "speculative fabulation"⁵, che a sua volta sarà distinta in due accezioni, una in ultima istanza estranea all'orizzonte della cura e collusa con una visione scientifica dell'utopia e un'altra che, invece, in tale orizzonte è radicata.

2. L'utopia nel congegno del discorso pedagogico

Nella teorizzazione pedagogica si possono individuare due tradizioni di istituzione e strutturazione del campo disciplinare, ossia del modo in cui si pensa alla pedagogia come disciplina: quella an-

⁵ D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*. Kindle edition.

glosassone e quella continentale⁶. Senza esplorare più nel dettaglio tale dimensione metateorica, ci si limita qui a notare che solo nella seconda possiamo riscontrare una tematizzazione dell'utopia quale *elemento costitutivo* della teoria dell'educazione⁷.

Quattro decadi fa, in un volume che è una pietra miliare della riflessione metateorica in Italia, Franco Cambi ha parlato di ideologia, scienza e utopia come le tre componenti dello stemma epistemologico della pedagogia moderna:

Per riassumere: 1) i modelli dell'ideologia, della scienza e dell'utopia stanno oggi al fondo del dibattito pedagogico (*come anche in altre aree disciplinari*), lo alimentano e lo strutturano; 2) essi vengono pensati, generalmente, secondo una logica di privilegiamento o dell'*aut-aut*, che si rivelano [sic] però come incomplete e criticamente inadeguate; 3) si fa strada una *interpretazione dialettica che punta sulla compresenza/interazione dei tre parametri*, la quale, a tutt'oggi, è percepita piuttosto come un compito e non è stata portata a precisa esecuzione⁸.

Due punti interessa sottolineare in tale impostazione: anzitutto, l'enfasi sull'esigenza di considerare l'interazione e integrazione delle tre componenti, senza cedere alla tentazione di vederne all'opera solo una (o un paio) a esclusione delle altre; in secondo luogo, il fatto che, scrivendo a valle di un ventennio di intensi dibattiti epistemologici nell'area delle discipline sociali, Cambi consideri detta compresenza

⁶ G.J.J. Biesta, *Disciplines and Theory in the Academic Study of Education: A Comparative Analysis of the Anglo-American and Continental Construction of the Field*.

⁷ Ciò non significa che non vi siano, anche nell'area anglosassone, indagini sui legami fra educazione e utopia e, anzi, esse sono particolarmente fiorenti negli ultimi anni. Ma tali indagini non arrivano a postulare una appartenenza intrinseca della questione dell'utopia al congegno del discorso pedagogico.

⁸ F. Cambi, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, p. 139. Corsivi aggiunti.

non limitata alla sola pedagogia ma la estende ad altre aree disciplinari.

Nella presente riflessione, si accoglie l'accento sulla interazione ma, andando (forse) al di là di Cambi, si intende sostenere che la dimensione utopica è co-essenziale alla pedagogia in quanto scienza dell'educazione più che ad altre scienze umane e sociali, com'è stato ribadito di recente anche all'interno del dibattito tedesco:

Nella scienza dell'educazione si può sempre ritrovare una dimensione utopica, che tuttavia, per lo più, non viene esplicitamente tematizzata. Invece, l'utopia rimane o del tutto celata o molto aperta e vaga. [...] Per questo motivo la scienza dell'educazione [...] non può più, a mio avviso, evitare il concetto di utopia e non può distogliersi da una comprensione di tipo utopico individuale e che guidi l'azione. Anzi, proprio questa dimensione dovrebbe essere tematizzata e indagata⁹.

Si può arrivare a sostenere che la presenza di un vettore utopico è un criterio che permette di distinguere quando un discorso è genuinamente pedagogico e quando – pur trattando di educazione – non lo è.

Per comprendere tale asserzione è necessario lumeggiare due punti: da un lato, accanto alla pedagogia vi sono altre scienze dell'educazione (si pensi alla psicologia dell'educazione, alla sociologia dell'educazione, all'antropologia dell'educazione etc.) e – questa è la proposta teorica qui avanzata – uno dei modi in cui poter differenziare lo specifico pedagogico da altro tipo di indagine sul fenomeno educativo è proprio la presenza (fosse anche implicita e potenziale) di un vettore utopico; dall'altro, il fenomeno educativo è complesso e si riferisce a una serie di compiti, alcuni dei quali investigabili (anche) dalle scienze dell'educazione, laddove uno solo di essi implica la

⁹ S. Schorr, *Utopie*, pp. 447-448.

possibilità di porre domande pedagogiche (e non meramente psicologiche, sociologiche, filosofiche etc.) sull'educazione¹⁰.

È opportuno approfondire quest'ultimo punto. Benché non si riferisca mai alla questione dell'utopia, si intende qui adattare un'indicazione di Gert Biesta, il quale suggerisce che, quando parliamo di "educazione", la riferiamo ad (almeno) tre compiti distinti: la *qualificazione*, ossia l'acquisizione certificata di determinate conoscenze e competenze; la *socializzazione*, che consiste nell'apprendere ed essere iniziati ai valori e i saperi di un determinato gruppo (fosse anche semplicemente una comunità di pratiche all'interno di un'organizzazione); e, infine, quella che Biesta chiama *soggettivazione*, ossia l'impegno a «suscitare in un altro essere umano il desiderio di voler essere nel mondo in modo adulto»¹¹.

Senza dover sottoscrivere la specifica interpretazione che il pedagogista olandese fornisce del compito dell'educazione (= la soggettivazione), che è l'*oggetto precipuo dell'indagine pedagogica* in quanto distinta da quelle condotte nelle scienze dell'educazione, interessa il suo dispositivo di pensiero: i primi due compiti sono imperniati sulla questione dell'identità (=dell'essere/diventare sé stessi), rimandano a quello che Biesta chiama il "paradigma della coltivazione", ossia della promozione di conoscenze, attitudini e abilità necessarie per il commercio con l'ambiente, e beneficiano dei risultati delle altre discipline che si occupano di educazione; invece, vi è una sfera della indagine sull'educazione che è appannaggio della riflessione squisitamente pedagogica e si occupa del *come* si intende esistere (per questo Biesta parla di un "paradigma dell'esistenza").

¹⁰ G.J.J. Biesta, *Disciplines and Theory in the Academic Study of Education*.

¹¹ G.J.J. Biesta, *The Rediscovery of Teaching*; trad. it. *Riscoprire l'insegnamento*, p. 32.

Curvando, non senza una qualche torsione ermeneutica, tale approccio alla presente argomentazione, si intende sostenere che nelle indagini *specificamente pedagogiche* la compresenza del vettore utopico si rivela come intrinseca e non avventizia. Questo, si può aggiungere, è iscritto nella storia stessa del sapere pedagogico in occidente, così come sorge con la rottura socratica, nella scia di quello che si è altrove definito «big bang paidetico-filosofico»¹².

Appropriandosi, con una qualche inflessione idiosincratica, di una traccia di Jan Patočka¹³, si può asserire che qualificazione e socializzazione sono la controparte educativa dei movimenti di «accettazione» e «conservazione della vita», laddove il compito squisitamente pedagogico è connesso al «movimento della verità», della scoperta della problematicità del reale, che trova il suo correlato nella socratica cura dell'anima, che egli perseguì soprattutto nel suo rapporto con i giovani, ossia con i potenziali portatori del nuovo e dell'inedito¹⁴. Socrate comprese che lo spazio della *polis* ridefiniva in modi inediti la questione della continuità generazionale, nella misura in cui quest'ultima si affermava come questione aperta e non già risolta in riferimento al *nomos basileus*, ossia al regime delle norme tradizionali (si pensi a *Le nuvole* di Aristofane).

Arpeggiando su intuizioni di Hannah Arendt, Patočka rimarca con parole altamente evocative la transizione dalla continuità 'naturale' delle generazioni (e, quindi, dal regime della sola accettazione e

¹² S. Oliverio, *The Philosophical and Educational Big Bang. An Aristophanic-Deweyan Archaeology*.

¹³ J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*; trad. it. *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cap. II.

¹⁴ Riprendo qua riflessioni sviluppate più ampiamente in S. Oliverio, *Beyond Learning, back to the Care of the Soul? Socrates, Patočka and the 'Worldward' Movement of Education*.

conservazione della vita) al rischio che la discontinuità generazionale (e l'esigenza di ritessere costantemente la comunicazione fra generazioni) pone e rispetto a cui la cura dell'anima rappresenta la risposta, che istituisce un dominio precipuamente pedagogico:

La vita in questo caso [= in quanto vita politica, ossia nella *polis*] non riposa sulla solida base della continuità delle generazioni, non è addossata alla terra oscura, ma ha quest'oscurità – e cioè la finitezza e la continua precarietà della vita – sempre *davanti a sé*. Questa libera vita si può sviluppare come tale unicamente in questo suo affrontare la minaccia senza cedervi, perché la sua libertà sta, nella sua più vera fondazione, nel non cedere alla minaccia¹⁵.

In questo senso, è interessante la lettura che Patočka¹⁶ offre di un particolare della biografia di Socrate, così come egli la ricostruisce, dividendola in due periodi: nel primo, la cerchia del pubblico di Socrate era composta dai suoi *hetaïroi*, i suoi compagni, persone che si raccoglievano attorno a lui perché vedevano nel suo insegnamento una difesa dell'eredità attica e un baluardo contro l'individualismo dilagante; questi amici tendevano a fraintendere la novità dell'approccio socratico, considerandolo un propagatore di un insieme di dottrine tradizionali ossia, possiamo dire con il vocabolario di Biesta, il suo insegnamento veniva visto come una forma di socializzazione e forse persino, lungo *démarche* para-sofistiche (si pensi di nuovo, da prospettiva avversa, ad Aristofane), di qualificazione, sia pur non nell'accezione contemporanea del termine. Non riuscivano, quindi, a cogliere il significato rivoluzionario del “sapere di non sapere”.

¹⁵ J. Patočka, *op. cit.*, p. 44. Mentre Patočka, via Arendt, si concentra sulla vita politica, ho argomentato altrove (cfr. nota precedente) che in realtà il movimento della verità è intrinsecamente politico-educativo.

¹⁶ J. Patočka, *Sócrates. Přednášky z antické filosofie*; trad. it. *Socrate*.

Socrate invece si rendeva conto sempre più che insistere sull'*ethos* tradizionale non era sufficiente, e che la cura per la *polis* si fondava su una cura dell'anima, da realizzare attraverso un incessante interrogarsi. In questo compito, Socrate si rivolse ai giovani, che rappresentavano la sua seconda cerchia educativa. Con loro, il richiamo di Socrate alla cura dell'anima assumeva una nuova tonalità: era un appello al risveglio, un invito a canalizzare le potenti energie timoriche ed erotiche dei giovani verso un rinnovamento dell'esistenza etico-politica.

In questo senso, andando con Patočka oltre Patočka, si potrebbe dire che nell'impegno educativo coi giovani, in quanto segnato dal riconoscimento della possibilità di nuovi inizi, vi è un costitutivo vettore utopico che rinvia all'esigenza e compito di ricostruire l'esistente (e non sarebbe quindi una semplice casualità che *La Repubblica* – forse la prima opera del canone della pedagogia occidentale – sia anche una “utopia”, anche se quest'ultimo è concetto tipicamente moderno).

In questo orizzonte, si comprende perché si sia sopra suggerito di espandere al massimo l'indicazione di Cambi, considerando la *dimensione utopica come intrinseca al discorso pedagogico in quanto pedagogico*. Al contempo, non si deve sottacere come tale richiamo all'utopia non vada senza criticità. Nella cultura pedagogica tedesca, Jürgen Oelkers ha sottolineato come il nesso di utopia ed educazione sia tipicamente moderno e «non ovvio»¹⁷, in quanto sorge al crocevia di due fenomeni: da un lato, il superamento della visione circolare del tempo e l'introduzione di una concezione lineare e, peraltro, 'ascensivo-progressiva' della temporalità; dall'altro, un riadattamento della teoria cristiano-agostiniana dei due mondi, per cui si oppone

¹⁷ J. Oelkers, *Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie*, p. 79.

la condizione presente, segnata da un'ingiustizia inaccettabile, a un mondo a venire, nel quale si realizzerà il pieno potenziale dell'umanità. Nella modernità, «il chiliasmo [...] si rafforzò in una direzione socio-rivoluzionaria e collegò l'educazione a un'idea politica di salvezza»¹⁸. Ne deriva che «il rapporto classico tra utopia e realtà in pedagogia è semplice: il miglioramento del mondo è fatto dipendere dalla giusta educazione. [...] Per questa ragione, il progetto europeo della modernità è stato eminentemente pedagogico nel nucleo della propria autolegittimazione»¹⁹. Infatti, l'educazione è intesa come una «forza plasmatrice»²⁰ – sia a livello individuale che sociale – e come «una strada diritta verso un obiettivo prevedibile»²¹.

In siffatta lettura, non è sorprendente che il pedagogista tedesco – che scrive nell'epoca del crollo delle metanarrazioni²² e all'inizio dell'era che sembrava segnare la/il «fine della storia»²³ – diagnostichi uno scemare della tensione utopica (anche) in pedagogia. Ciononostante, Oelkers riconosce che vi è bisogno di «un'utopia dell'utopia»²⁴ e si propone qui di interpretare tale espressione nel senso di una conferma del fatto che l'utopia è coordinata fondamentale della teoria dell'educazione.

Riprendendo una distinzione sopra introdotta, la scomparsa dell'utopia segnalata da Oelkers riguarda l'utopia intesa come «oggetto», laddove permane l'esigenza dell'utopia come «metodo»²⁵; o,

¹⁸ Ivi, p. 81.

¹⁹ J. Oelkers, *Utopie und Wirklichkeit. Ein Essay über Pädagogik und Erziehungswissenschaft*, p. 2.

²⁰ J. Oelkers, *Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie*, p. 78.

²¹ J. Oelkers, *Utopie und Wirklichkeit*, p. 7.

²² J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*.

²³ F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*.

²⁴ J. Oelkers, *Utopie und Wirklichkeit*, p. 1.

²⁵ S. Schorr, *Utopie*, p. 448.

per dispiegare una sagace indicazione di un altro pedagogista tedesco, dobbiamo transitare da una visione sostanziale dell'utopia all'utopia come stile di pensiero, vale a dire «una forma di pensiero creativo e produttivo»²⁶, per cui la sfida è quella di promuovere «le competenze per generare concretamente modelli utopici»²⁷. Harten disegna molto efficacemente i lineamenti dell'utopico come stile di pensiero, profilandolo di contro tanto al meramente «fantastico» – ossia a ciò che esclude in linea di principio ogni «verificabilità pratico-empirica»²⁸ – quanto all'«assurdo», ossia a ciò che contrasta coi principî della logica e del discorso razionale²⁹.

In questo orizzonte, Raymond Ruyer ha parlato del «metodo utopico» come di «una *sperimentazione mentale* [geistige] *con le possibilità*, [ossia] un esercizio o gioco con le possibili estensioni della realtà»³⁰.

L'interpretazione dell'utopia come una forma di “esperimento mentale” è, quindi, uno degli approdi dei tentativi contemporanei di salvaguardare il ruolo costitutivo del vettore utopico all'interno del congegno del discorso pedagogico, pur prendendo commiato dalle concezioni sostanziali dell'utopia e dai metaracconti che le sorreggono.

Ma come intendere la nozione di “esperimento mentale”? Non rinvia essa anzitutto a un orizzonte epistemologico in cui predomina il discorso scientifico? O possiamo individuare uno spazio di ridefinizione di detta nozione che la collochi extra-scienza? E come questa riconfigurazione interagisce con la questione della cura intesa come “prospettiva epistemica”?

²⁶ H.-Ch. Harten, *Utopie*, p. 1078.

²⁷ Ivi, p. 1073.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ R. Ruyer, *Die utopische Methode*, p. 339.

3. *Esperimento mentale come fabulazione speculativa e la cura come minding*

Nella tradizione teorico-pedagogica italiana, l'idea dell'utopia come "esperimento mentale" è sicuramente legata anzitutto a un orizzonte scientifico. In un volume ambizioso degli anni '60 dello scorso secolo, Carmela Metelli di Lallo³¹ intraprese un vigoroso tentativo di riscattare il discorso pedagogico dalla presa del dominio dell'ideologia e istradarlo su traiettorie scientifiche, ossia intersoggettivamente verificabili. Operavano, in tale tentativo, due correnti: da un lato, l'affermarsi dello studio scientifico dei fenomeni educativi (in primo luogo attraverso la psicologia, almeno nel caso degli interessi premienti dell'autrice) e, dall'altro, un'intelligente appropriazione degli strumenti predisposti dalla filosofia analitica, che Metelli di Lallo mobilitava per sondare i classici del canone pedagogico moderno (Locke, Rousseau, Pestalozzi, Fichte, Dewey, Montessori etc.) al fine di setacciare all'interno dei loro testi quanto fosse riconducibile a proposizioni osservative (e, quindi, a teorie empiricamente verificabili e trasferibili oltre il contesto storico di enunciazione) e quanto, invece, pur presentandosi come 'oggettivo', era ipotecato da presupposti ideologici, da condizionamenti storico-sociali.

È significativo come, perseguendo tali obiettivi, Metelli di Lallo non escluda, però, la dimensione utopica ma anzi la mobiliti come alleata nel suo impegno a rendere scientifico il discorso pedagogico. Infatti, nel suo approccio

l'utopia può risultare contrapposta all'ideologia se ed in quanto è portata da un discorso che, al di là del gioco con cui la fantasia costruisce il suo "pays de

³¹ C. Metelli di Lallo, *Analisi del discorso pedagogico*.

chimères”, si caratterizza come discorso teorico, enunciativo di sistemi di relazione fra dati che, pur se assunti in via prettamente congetturale, assolvono nell’argomentazione funzioni analoghe a quelle riservate ai dati osservativi e sperimentali³².

Ma l’utopia può adempiere questo compito di supportare l’atteggiamento scientifico nella misura in cui venga riconcettualizzata come “esperimento mentale”:

[I]l congegno dell’esperimento mentale è questo: le condizioni in cui esso si svolge sono affatto congetturali, corrispondenti ad eventi che l’esperimento operativo non è in grado di produrre fattualmente, ma è in grado di suggerire come idonei a mettere in gioco variabili decisive per rispondere a impellenti interrogativi teorici. Tali condizioni non coincidono, pertanto, né con quelle reperibili nel laboratorio, né con quelle della comune esperienza [...] Le direzioni e i traguardi sono quelli che puntano alle zone ancora inesplorate del sapere scientifico [...]; d’altra parte, queste zone corrispondono anche a temi ricorrenti nella pedagogia di tutti i tempi, non trascurabili senza danno per l’eshaustività di un discorso sulla condotta umana individuale e comunitaria [...].³³

Così intesa, l’utopia non è il contrario della scienza bensì la condizione per preservare una postura scientifica anche quando si affrontano quelle aree in cui ancora non si dispone di dati sperimentali sufficienti e, quindi, si opera in vista di future indagini scientifiche:

La ricerca scientifica precede l’esperimento mentale e lo suggerisce ad integrazione e a superamento dei risultati settoriali, non di rado controversi, via via raggiunti nelle condizioni parzialmente obbligate dell’indagine sul

³² Ivi, p. 593.

³³ Ivi, pp. 664-665.

campo o in laboratorio. Ma l'esperimento mentale, dopo aver raccolta la suggestione, la rilancia alla scienza in vista di ulteriori progressi nel sapere. La funzione della congettura utopistica è, pertanto, elettivamente una funzione di mediazione e di provocazione euristica; senza il recupero nella compagine della scienza il suo disegno resta un *divertissement* raffinato [...].³⁴

È da rilevare come, al fine di esemplificare la propria idea di utopia in quanto esperimento mentale, Metelli di Lallo prenda come illustrazione *Walden Two* di Burrhus Skinner e *The Island* di Aldous Huxley e, quindi, testi narrativi: è solo una casualità o non si può leggere in questa scelta – ovviamente andando oltre le esplicite dichiarazioni della pedagogista italiana – l'indicazione che l'esperimento mentale si dà in maniera privilegiata nel medio della narrazione? E si può quindi avanzare l'ipotesi che la *science fiction* (SF) – o, più prudentemente, *certe forme di SF* – siano da considerarsi forme eminenti di esperimenti mentali e, quindi, di utopie? Più in particolare, non è forse vero che lo sono (o possono esserlo) nella misura in cui siano ridescritte come forme di *speculative fabulation*, per dirla con Donna Haraway?

Per indagare questo plesso di questioni, si vuole anzitutto partire da un'ingegnosa proposta teorica del filosofo francese Quentin Meillassoux, che suggerisce di distinguere tra SF e finzioni extra-scienza. Nella prima tipologia,

si tratta di immaginare un futuro fittizio della scienza che modifica – spesso accresce – le sue possibilità di conoscenza e padronanza del reale. Il rapporto dell'uomo [sic!] al mondo ne viene cambiato in virtù di una modificazione della conoscenza scientifica che gli apre delle possibilità inedite. I futuri possibili, quali che siano i loro sconvolgimenti, si mantengono dunque, in seno alla *science fiction*, nell'orbita della scienza. Ogni *science fiction* sostiene impli-

³⁴ Ivi, pp. 673-674.

citamente questo assioma: nel futuro preconizzato ci sarà *ancora* la possibilità di sottomettere il mondo a una conoscenza scientifica³⁵.

Tale descrizione della SF si sovrappone quasi completamente con quanto Metelli di Lallo chiamerebbe esperimento mentale. Ma la mossa più interessante di Meillassoux è di segnalare l'esistenza di un altro tipo di narrazione, che battezza come "extra-scienza" (*hors-science*):

Per mondo extra-scienza intendiamo dei mondi in cui *la scienza sperimentale è impossibile in linea di diritto* e non già semplicemente sconosciuta *di fatto*. La finzione extra-scienza definisce dunque quel regime particolare dell'immaginario nel quale si tratta di concepire dei mondi strutturati – o piuttosto destrutturati – in maniera tale che la scienza sperimentale non vi possa spiegare le sue teorie né costituire i suoi oggetti³⁶.

Ora, annota il filosofo francese, un racconto di finzione fuori-scienza

deve obbedire a due esigenze: a) vi si producono eventi che nessuna 'logica' – reale o immaginaria – può spiegare; b) la questione della scienza vi è ben presente, *benché in modo negativo*. Si deve avere a che fare con un mondo nel quale la scienza diviene improvvisamente – o sta per diventare – impossibile, o interamente o parzialmente (nella tal disciplina, chimica, fisica, biologica [...])³⁷.

Le preoccupazioni di Meillassoux sono ontologico-speculative e la distinzione che introduce gli serve ai fini del suo progetto di una

³⁵ Q. Meillassoux, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science, suivi de "La Boule de billard"* d'Isaac Asimov, p. 9.

³⁶ Ivi, p. 10.

³⁷ Ivi, pp. 58-59. Corsivi aggiunti.

filosofia che esca dalle secche correlazionalistiche della modernità, ossia dal predominio dell'idea epistemologica che il mondo non esista senza essere umani e gli esseri umani senza mondo: in tal senso è emblematico come la differenza tra i due tipi di narrazione – pur sondata anche con una competente esplorazione nel campo della letteratura di genere – sfoci in una geniale rivisitazione della risposta kantiana a Hume, contrapponendosi all'interpretazione popperiana di tale confronto. In questo senso, la sua proposta teorica non può essere estesa *sic et simpliciter* al discorso pedagogico.

Tuttavia, alla luce di quanto argomentato, attraverso Biesta, nel paragrafo precedente, ossia che la riflessione squisitamente pedagogica sull'educazione si dovrebbe porre a un livello differente rispetto agli altri 'trattamenti' scientifici di questo fenomeno e che è in questo dominio che il vettore utopico si manifesta come costitutivo, l'idea di distinguere fra SF e finzione extra-scienza è stimolante sia pur *per analogiam*. Avremmo così delle utopie – come quella di Skinner – che sono esperimenti mentali 'fantascientifici', ossia che rimangono completamente nell'ambito della scienza, e che ipotizzano realtà al momento non osservabili ma che potranno in un futuro più o meno vicino essere studiate pienamente dalle scienze dell'educazione quali la psicologia o, per fare un esempio più aggiornato, le neuroscienze. In questa logica (ispirata, come detto, da alcune posizioni di Biesta) tali utopie, pur occupandosi di fenomeni educativi, ossia collegati all'educazione, non colgono lo specifico pedagogico.

D'altro canto, l'analogia con la prospettiva di Meillassoux non dovrebbe portarci ad escludere totalmente la scienza dalle utopie pedagogiche, se accettiamo il principio di Cambi per cui si debba mantenere nello stemma epistemologico del discorso pedagogico la compresenza di tutte e tre le componenti (ideologia, scienza e utopia). In questo senso, si potrebbe ridescrivere quanto il filosofo francese sottolinea nel passo sopra citato (ossia che nelle finzioni extra-scienza

«la questione della scienza ci è ben presente, benché in modo negativo») nel senso che nelle utopie pedagogiche extra-scienza la dimensione scientifica non è assente ma vive di una presenza negativa, un po' come nelle immagini bistabili della *Gestaltpsychologie* l'immagine non percepita in una determinata configurazione non è assente, pur essendo al momento non percepibile. Ne deriva che, mentre gli esperimenti mentali alla Skinner, in quanto 'fantascientifici', si manterrebbero unidimensionali (termine che va preso senza alcuna connotazione valutativa), le utopie pedagogiche extra-scienza richiederebbero una visione capace di una forma di *Gestalt switch*.

Tale interpretazione è sicuramente legittima e anche promettente ma qui si propone di investigare un'altra possibile accezione di fabulazione speculativa extra-scienza, collegandola esplicitamente alla questione della cura. Soccorrono alcune potenti intuizioni di Ursula Le Guin circa la *science fiction* letta nei termini di una *Carrier Bag Theory of Fiction*³⁸. Il punto di partenza della scrittrice statunitense è la contrapposizione di due teorie dell'evoluzione umana. Quella dominante si focalizza sull'invenzione di strumenti aggressivi (bastoni, lance, spade etc.), ossia arnesi per colpire e infilzare (si pensi alle memorabili scene iniziali di *2001: Odissea nello spazio* di Stanley Kubrick). In vista della sua distinzione di due tipi di teoria della narrazione, Le Guin sembra pensare anzitutto alle armi ma, alla luce della sua argomentazione complessiva, non sarebbe inesatto annoverare fra questi mezzi di aggressione anche arnesi come l'aratro, che affonda nella terra e la solca. Infatti, ciò che – in tale concezione dell'evoluzione umana – contrassegna tali strumenti è il fatto di consentire un dominio sulla natura da parte dell'essere umano (ma forse

³⁸ U.K. Le Guin, *The Carrier Bag Theory of Fiction*.

in questo caso non sarebbe errato adoperare il maschile sovraesteso e parlare di “uomo”).

Ora, la controparte ‘narrativa’ di tale approccio è la centralità dell’eroe: «[L]a forma propria della narrazione [è] quella della freccia o lancia che parte *qui* e va dritto *lì* e THOK! colpisce il suo bersaglio (che cade a terra stecchito)»³⁹. Ciò ben corrisponde al fatto che, in tale tipo di narrazione, il tema fondamentale sia quello del «conflitto»⁴⁰.

Su questo sfondo, Le Guin, ella stessa autrice di SF, descrive come la SF classica si conformi a tale concezione dell’evoluzione e della narrazione:

‘Tecnologia’ o ‘scienza moderna’ (usando le parole come lo sono di solito, ossia come inesaminata stenografia per scienze ‘dure’ ed elevata tecnologia fondata su una crescita economica continua), sono un’impresa eroica, erculeale, prometeica, concepita come trionfo, e quindi in ultima istanza come tragedia. La *fiction* che incarna questo mito sarà, ed è stata, trionfalistica (l’Uomo conquista la terra, lo spazio, gli alieni, la morte, il futuro etc.) e tragica (apocalisse, olocausto, allora oppure ora)⁴¹.

Sia pur con un vocabolario diverso – in cui ricorrono anche tonalità emozionali e valutative più esplicite – tale visione della SF è accostabile per molti versi a quella delineata da Metelli Di Lallo (soprattutto se si pensa ad autori come Skinner e Huxley) e Meillas-soux. Ad essa, tuttavia, Le Guin oppone una differente visione della SF, che promana da una diversa concezione dell’evoluzione umana, che in poche ma efficaci pennellate la scrittrice così delinea:

³⁹ Ivi, p. 169.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ivi, pp. 169-170.

Se è una cosa umana da fare mettere qualcosa – perché è utile, commestibile, o bello – in una borsa, in una cesta o in un po' di corteccia arrotolata, o in una rete intessuta dei tuoi capelli o in qualcosa che hai, e poi portarlo a casa con te – e la casa è un altro, più ampio, genere di marsupio o borsa, un contenitore per persone – e poi, dopo, lo porti fuori e lo mangi o lo condividi o lo conservi per l'inverno in un contenitore più solido o lo metti in uno scrigno o nel museo, il luogo sacro, l'area che contiene ciò che è sacro, e poi il giorno dopo fai di nuovo più o meno lo stesso – se fare questo è umano, o se è ciò che occorre, allora sono un essere umano dopo tutto [...] ⁴².

Dalle pratiche di aggressione e dominio – e dagli strumenti che le rendono possibili e le perfezionano – l'attenzione si sposta a quelle di conservazione, cura e condivisione e ai mezzi di contenimento e custodia che preservano le cose perché preziose, perché riconosciute nel loro valore e non solo reificate e manipolate. A tale concezione del *carrier bag* dell'evoluzione umana corrisponde una specifica visione della narrazione in generale:

[L]a forma naturale, propria, adatta del romanzo potrebbe essere quella di un sacco, di una borsa. Un libro contiene parole. Le parole contengono cose. Esse recano significati. Un romanzo è un involto di medicina rituale [*medicine bundle*], che contiene cose in una relazione particolare, potente, fra di loro e con noi ⁴³.

Ne deriva una visione della SF completamente diversa e – si deve aggiungere – chiaramente ispirata alla prospettiva della cura:

Se, tuttavia, si evita il modo tecno-eroico del tempo, lineare, progressivo, che procede come una freccia (che uccide il tempo) e si ridefiniscono tecnologia e scienza come principalmente borse piuttosto che armi di dominazione, un

⁴² Ivi, p. 168.

⁴³ *Ibidem*.

effetto piacevole è che si può vedere la *science fiction* come un campo molto meno rigido, angusto, non necessariamente prometeico o apocalittico, e in effetti meno come un genere mitologico che come un genere realistico. È uno strano realismo, ma è una strana realtà. La *science fiction* propriamente concepita [...] è un modo di tentare di descrivere che cosa sta di fatto accadendo, quando le persone agiscono e sentono di fatto e come le persone si relazionano con qualsiasi altra cosa nella sacca vasta, nella pancia dell'universo, questo utero [*womb*] delle cose che sono e tomba [*tomb*] delle cose che furono, questa storia senza fine⁴⁴.

Come anticipato, si suggerisce di leggere tale impostazione come una teoria della fabulazione speculativa extra-scienza ma non nel senso che escluda del tutto il riferimento a tecnologia e scienza (come sarebbe in un'ottica à la Meillassoux) bensì nel senso che si prende commiato da una certa configurazione dell'impresa tecno-scientifica – quella che si ispira al modo eroico-prometeico di sottomissione del mondo – e, per contro, la si considera come l'insieme dei modi *accurati* (e accorati?) di entrare in una rete di transazioni.

Si tratta di una visione che beneficerebbe di un dialogo fra John Dewey e Donna Haraway (quest'ultima dichiaratamente influenzata dalle teorie di Le Guin)⁴⁵. Benché sia spesso – e in maniera sbrigativa e superficiale – rubricato come filosofo scienziato, Dewey ha cercato di approntare vocabolari teorici che ci permettessero di evadere da una visione estrinseco-appropriativa del rapporto con la natura. In *The Quest for Certainty*, il suo volume più centrato su una lettura dell'autentico lascito della scienza moderna, Dewey invoca una vera rivoluzione copernicana, completamente diversa da quella kantiana, e osserva:

⁴⁴ Ivi, p. 170.

⁴⁵ Riprendo qui riflessioni che ho svolto in maniera più ampia in S. Oliverio, *Reconstructing Pragmatism in the New Climate Regime: Education after the Intrusion of Gaia*.

Il nuovo centro sono le interazioni indefinite che hanno luogo all'interno di un corso della natura che non è fisso e completo. [...] C'è una totalità in movimento di parti che interagiscono; *un centro emerge ovunque ci sia uno sforzo di modificarle in una particolare direzione*. [...] *La mente è nel mondo come una parte del processo in atto di quest'ultimo*. [...] Dal conoscere come un contemplare dall'esterno al conoscere come attivi partecipanti nel dramma di un mondo in movimento, questa è la transizione storica [...]⁴⁶.

Tale mente non è più la mente come “sostantivo”, che è specchio della natura, bensì la mente come verbo, ossia come *mindng*: lavorando sul senso quotidiano del verbo “to mind” (prendersi cura, badare a), Dewey nota che la mente come *mindng* è «un atto di attenzione, un atto di *prendersi cura di*, che implica fare qualcosa con le o per le circostanze»⁴⁷. Siffatto atto di cura implica ciò che Haraway efficacemente chiama *response-ability*, la capacità di (ac)cogliere le connessioni e continuità con i più diversi compagni mondani e di co-divenire con essi. Infatti, il co-divenire è

il modo in cui i compagni sono [...] resi capaci. Compagni ontologicamente eterogenei diventano chi e che cosa sono in un mondeggiare relazionale material-semiotico. Nature, culture, soggetti e oggetti non pre-esistono ai loro mondeggiamenti intrecciati⁴⁸.

Il *mindng* come *response-ability* – e quindi contrapposto alla «thoughtlessness»⁴⁹, alla mancanza di cura, di attenzione, all'assenza del dar(sì) pensiero – è il modo in cui veniamo componendo «pezzo a pezzo un mondo comune vivibile»⁵⁰, con quella cura del (r)acco-

⁴⁶ J. Dewey, *The Quest for Certainty*, p. 232. Corsivi aggiunti.

⁴⁷ J. Dewey, *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, p. 207.

⁴⁸ D. Haraway, *op. cit.*, pos. 583.

⁴⁹ Ivi, pos. 1009.

⁵⁰ Ivi, pos. 1094.

gliere che è il cuore della concezione del *carrier bag* dell'evoluzione umana.

Si viene così disegnando una costellazione completamente diversa di che cosa intendere con utopia in quanto esperimento mentale e fabulazione speculativa, con una curvatura peraltro molto acclimatata alle emergenze della nostra epoca. Si tratta di un'utopia e fabulazione speculativa che possono definirsi extra-scientifiche, se per scienza intendiamo il baconiano dominio della natura; ma, a differenza che in Meillassoux, non si interrompe ogni legame con la scienza ma si "inclina"⁵¹ quest'ultima alla prospettiva della cura. Ed è proprio siffatto esercizio di sperimentazione del *minding* che preserva il vettore utopico e che rappresenta l'orizzonte di senso di un'utopia pedagogica della cura nei cimenti dell'Antropocene.

Non c'è niente di rassicurante e pacificatorio in questa prospettiva. Anzi, alcune questioni destinali si aprono. Tale orizzonte si manterrebbe interno alla tradizione del progetto paidetico occidentale, come lo si è tratteggiato nel paragrafo precedente? O non ne rappresenta una contestazione di fondo? Se il progetto paidetico occidentale sorge insieme con il movimento della verità e trova nella socratica cura dell'anima la sua manifestazione epocale, non si inaugura con esso anche quel regime di relazioni che sembra escludere i mondeggiamenti intrecciati che la fabulazione speculativa ambisce invece a custodire? Se, come attestato da *La Repubblica* di Platone, la *paideia* (occidentale) è *he hēmetera physis, la nostra natura* (*Rep.* VII 514a), il "noi" depositato (peraltro in un aggettivo emblematicamente possessivo) in tale definizione non è forse un noi che segrega gli esseri

⁵¹ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Non posso qui esplorare oltre come le posizioni di Cavarero possano essere (r)accolte nella riflessione dipanata in questo saggio.

umani dai mondeggiamenti di partner ontologicamente eterogenei? Non siamo forse chiamati a ricostruire completamente il senso della *paideia* in quanto *periagōgē holēs tēs psuchēs*, *conversione dell'anima nel suo complesso* (Rep. VII 518d e 521c)? Ricordando che *psuchē* è anzitutto il principio della vita, la *paideia* dell'era in cui dobbiamo dimorare nel disagio e nell'essere intricati nel mondo (*staying with the trouble*) non dovrebbe divenire un rivolgimento della vita nel suo complesso, che renda così possibile la composizione di un mondo vivibile in comune? Non è forse questa l'utopia dell'utopia (della cura) che permane compito necessario?⁵²

E se il primo gesto pedagogico di *response-ability* fosse proprio custodire e prendersi cura di queste domande e tesserle in una nuova fabulazione speculativa?

Bibliografia

- G.J.J. Biesta, *Disciplines and Theory in the Academic Study of Education: A Comparative Analysis of the Anglo-American and Continental Construction of the Field*, in «Pedagogy, Culture & Society», XIX, 2, pp. 175-192. <https://doi.org/10.1080/14681366.2011.582255>
- G.J.J. Biesta, *The Rediscovery of Teaching*, New York-London, Routledge, 2017; trad. it. *Riscoprire l'insegnamento*, Milano, Raffaello Cortina, 2022.
- V. Boffo (a cura di), *La cura in pedagogia. Linee di lettura*, Bologna, Clueb, 2006.
- F. Cambi, *Il congegno del discorso pedagogico. Metateoria, ermeneutica e modernità*, Bologna, Clueb, 1986.
- A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2013.

⁵² Sia pur non in riferimento ai temi dell'utopia e della cura, ho indagato tali tematiche nei seguenti lavori, cui mi permetto di rinviare: S. Oliverio, *La transizione pedagogica e il dono di Chirone*; *Hunting for Education: 'Archaeological' Speculations on Critique and Paideia*.

- J. Dewey, *The Quest for Certainty*, in *The Later Works of John Dewey. Volume 4: 1929*, edited by J.A. Boydston, Carbondale (IL), Southern Illinois University Press, 1984.
- J. Dewey, *Unmodern Philosophy and Modern Philosophy*, edited by Ph. Deen, Carbondale (IL), Southern Illinois University Press, 2012.
- F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.
- M. Giosi, *Le radici pedagogiche della cura. Empatia, vulnerabilità, dolore*, Roma, Anicia, 2022.
- U.K. Le Guin, *The Carrier Bag Theory of Fiction*, in *Dancing at the Edge of the World*, New York, Grove Press, 1989, pp. 165-170.
- D. Haraway, *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chtulucene*, Durham (NC), Duke University Press, 2016. Kindle edition.
- H.-Ch. Harten, *Utopie*, in *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*, herausgegeben von D. Benner – J. Oelkers, Wilhelm – Basel, Beltz Verlag, 2004, pp. 1071-1090.
- R. Levitas, *Utopia as Method. The Imaginary Reconstruction of Society*, London, Palgrave Macmillan, 2013.
- J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- Q. Meillassoux, *Métaphysique et fiction des mondes hors-science, suivi de "La Boule de billard" d'Isaac Asimov*, Paris, Éditions Aux forges de vulcain, 2013.
- C. Metelli di Lallo, *Analisi del discorso pedagogico*, Padova, Marsilio, 1966.
- L. Mortari, *La pratica dell'aver cura*, Milano, Bruno Mondadori, 2006.
- L. Mortari, *Filosofia della cura*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- J. Oelkers, *Utopie und Wirklichkeit. Ein Essay über Pädagogik und Erziehungswissenschaft*, in «Zeitschrift für Pädagogik», XXXVI, 1, 1990, pp. 1-13. <https://doi.org/10.25656/01:14060>.
- J. Oelkers, *Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie*, in *Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit. Pädagogische Beiträge zur Moderne*, herausgegeben von J. Oelkers, Wilhelm – Basel, Beltz Verlag, 1992, pp. 77-98.
- S. Oliverio, *The Philosophical and Educational Big Bang. An Aristophanic-Deweyan Archaeology*, in *Philosophy of Education Society Yearbook 2016*, edited by N. Levinson, Urbana-Champaign (IL), Philosophy of Education Society, 2018, pp. 362-371.
- S. Oliverio, *Beyond Learning, back to the Care of the Soul? Socrates, Patočka and the 'Worldward' Movement of Education*, in *Philosophy of Education Society Yearbook 2019*, edited by K. Stemhagen, Urbana-Champaign (IL), Philosophy of Education Society, 2020, pp. 260-272.

- S. Oliverio, *Reconstructing Pragmatism in the New Climate Regime: Education after the Intrusion of Gaia*, «Educational Theory», LXXIV, 4, pp. 433-454. <https://doi.org/10.1111/edth.12540>
- S. Oliverio, *La transizione pedagogica e il dono di Chirone*, in *Muoversi tra le cose. Pedagogia ecologica e relazionalità*, a cura di M. Cagol – A. Ferrante, Bergamo, Zeroseiup, 2024, pp. 21-29.
- S. Oliverio, *Hunting for Education: 'Archaeological' Speculations on Critique and Paideia*, in «Teoría de la educación», XXXVII, 1, 2025, pp. 25-44. <https://dx.doi.org/10.14201/teri.31485>
- J. Patočka, *Kacířské eseje o filosofii dějin*, 1973-1975; trad. it. *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Torino, Einaudi, 2008.
- J. Patočka, *Sókratés. Přednášky z antické filosofie*, 1947; trad. it. *Socrate*, Milano, Bompiani, 1999.
- R. Ruyer, *Die utopische Methode*, in *Utopia: Begriff und Phänomen des Utopischen*, herausgegeben von A. Neusüss, Neuwied, Campus Verlag, 1986, pp. 339-360.
- S. Schorr, *Utopie*, in *Schlüsselbegriffe der allgemeinen Erziehungswissenschaft. Pädagogische Vokabular in Bewegung*, herausgegeben von M. Feldmann *et al.*, Weinheim – Basel, Beltz Juventa, 2022, pp. 444-450.
- J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York-London, New York University Press, 2013.

Stefano Oliverio

Università di Napoli “Federico II”

stefano.oliverio@unina.it

<https://orcid.org/0000-0001-9440-5516>

ELENA CUOMO

*Laddove la cura diventa dominio.
Distopie contemporanee al femminile*

Abstract: This essay explores the relationship between dystopia and care, and the potential philosophical and political outcomes of the grave anthropological and political-institutional crisis currently underway. It draws on the reinvigorated debate on the issues of care within this form of global economy and in a contemporary world ravaged by inequality, violence, and degradation. It focuses on the contribution of two dystopian novels by women, expressions of both a catastrophic imagination rooted in current American society and the sensibility of a new generation of authors who take a dystopian view of the inhospitable and tragic present and an apocalyptic future.

Keywords: political philosophy, human degradation, institutional crisis, female dystopia, care, domination.

1. *Incipit*

Le condizioni di vita sul pianeta create dal neocapitalismo contemporaneo e i rapporti di sfruttamento e di gerarchizzazione sociale, talvolta violenti, da esso instaurati, a partire dalla distribuzione diseguale delle risorse¹, se da un lato hanno contribuito al configurarsi della “crisi della cura”², dall’altro hanno senz’altro rinvigorito il dibattito nella direzione di una presa di distanza da una sempli-

¹ L. Re, *Democrazie vulnerabili. L’Europa dall’identità alla cura*, p. 105 ss.

² N. Fraser, *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*.

ficazione dell'etica della cura stessa³, in favore di una sua variegata tematizzazione politica, che, nella prospettiva di Judith Butler ad esempio, tenga conto della vulnerabilità, quale "caratteristica delle relazioni sociali"⁴ anche e soprattutto dentro questa forma di economia globale⁵.

Gruppi di studio interdisciplinare, sotto la guida di Maria Pia Paternò⁶, hanno declinato la cura nel suo senso più pieno e politico a partire dall'ampia definizione di Joan Tronto, che la riconosce in tutte quelle attività atte a mantenere e riparare il mondo, in modo da continuarci a vivere nel modo migliore possibile; intendendo per mondo una categoria che inglobi noi stessi e i nostri corpi e l'ambiente, inteso come una rete a favore della vita⁷.

Uno degli approdi, che poi si è trasformato in una nuova esplorazione, è stato configurare "le utopie quale punto di osservazione privilegiato per riflettere sulla cura", specie in una contemporaneità devastata dall'iniquità e dall'incuria⁸, universo spesso percepito inumano e in frantumi dalle nuove generazioni⁹, ma anche da parte di quella

³ C. Gilligan, *In a different voice: Psychological theory and women's development*.

⁴ J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*; trad. it. *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, p. 182.

⁵ G. Serughetti, *Democratizzare la cura/curare la democrazia*.

⁶ I gruppi di studio che fanno capo al Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università di Napoli Federico II hanno prodotto diversi volumi nella prospettiva politica della cura per i tipi della ESI.

⁷ J. C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*; trad. it. *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, p. 118; cfr. Ead., *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, pp. 34-43.

⁸ M. P. Paternò, *Utopia e cura del futuro: l'anno duemila di Edward Bellamy tra solidarietà e gerarchia*, in *Cura e Politica*, p. 147.

⁹ Per i rapporti tra disumanità e cura, E. Cuomo, *Oltre l'amicizia e la compassione. Riflessioni sulla disumanità e sulla cura a partire da una traccia di Hannah Arendt*, in *Cura e politica cit.*, pp. 167 ss.

letteratura che, nutrita e confermata dai rivolgimenti sociali come dai nuovi assetti geopolitici, ha assunto uno sguardo distopico sul presente inospitale e configura un futuro imminente ancor più gravido di tragicità. Proprio nel laboratorio di pensiero critico, angosce e paure che il microcosmo contemporaneo della distopia incarna, specie nei suoi rapporti con l'utopia e con l'immaginario antropologico e politico, nel suo serrato confronto con le storture dell'esistente¹⁰, va prendendo forma, inoltre, una distopia al femminile. Una vera e propria distopia femminista, come sostiene Martina Marras, che la definisce genere autonomo, con le caratteristiche di focalizzare l'attenzione sulla riproduzione e sul controllo del corpo delle donne, nonché di puntare il dito contro l'utilizzo del linguaggio quale strumento di dominio¹¹. La scrittura femminile, in tempi recenti, ha contribuito altresì per Manuela Ceretta a rinnovare dal di dentro il filone delle distopie critiche, in alcuni casi intersecando le tematiche inerenti alla crisi dell'Antropocene e all'esaurimento delle risorse del pianeta¹².

Su questo segmento mi vorrei soffermare e, in particolare, su due romanzi al femminile molto diversi tra loro, ma entrambi, a mio modo di vedere, espressione significativa di un immaginario catastrofico, evidentemente radicato nella società statunitense, immaginario apocalittico che trova il suo fulcro nella disgregazione per incuria della società democratica e nel disfacimento del sostrato antropologico che lo aveva espresso. Questo, purtroppo, alla luce della rinnovata violenza frammentata e disgregatrice, che attraversa oggi il mondo globalizzato e non solo la società nordamericana, conferma

¹⁰ P. Chiantera Stutte - M. P. Paternò, *Introduzione. Distopia Europa?*, pp. 25-44.

¹¹ M. Marras, *Distopia Femminista. Analisi di un genere*, 2023, p. 12 ss.

¹² M. Ceretta, *Immaginario distopico e crisi europea. Riflessioni a partire da Soumission di Houellebecq*, p. 82.

la sua gravidanza e i legami con il presente storico, che lo ha configurato. In particolare, mi riferisco a Christine Dalcher, *Vox* (2018) e a Octavia E. Butler, *La parabola del seminatore*, (1993) essi, sebbene in due prospettive diverse, coltivano un rapporto con il concetto di cura, in chiave distopica¹³.

2. *Distopia e cura*

A partire dal concetto di utopia e dalla sua declinazione distopica nella letteratura contemporanea femminista¹⁴, con particolare riguardo a questi due romanzi, si vuole indagare il rapporto tra distopia e cura e i possibili esiti filosofico-politici per la società contemporanea, nel futuro imminente di una grave crisi politico-istituzionale e antropologica in atto.

In *prima facie* versione negativa dell'utopia, le distopie sembrano oggi reinventarla e proiettare sull'orizzonte temporale un altrove carico di paradosso, dando voce a un'angoscia crescente nella società del rischio percepito ovunque¹⁵. Esse si declinano spesso nel ribaltamento del concetto filosofico-politico di cura¹⁶ nell'ottica della sollecitudine e dell'aver cura di, con i suoi nessi con la vulnerabilità¹⁷, l'interdipendenza dei soggetti, l'assunzione di responsabilità¹⁸, sia

¹³ C. Dalcher, *Vox* ; O. E. Butler, *Parable of the Sower*.

¹⁴ Per una recente problematizzazione sul pensiero utopico di T. More, E. Bloch e H. Blumenberg e il concetto di catastrofe, G. Bonaiuti, *Una teoria politica della finzione. Saggio sul pensiero utopico*.

¹⁵ U. Beck, *Risikogesellschaft*.

¹⁶ M. P. Paternò, *Cura dell'altro*.

¹⁷ Sull'ampia bibliografia in merito, e a titolo esemplificativo, L. Re, *op. cit.*

¹⁸ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*.

per quanto attiene al punto di vista del soggetto, sia per quanto riguarda il già citato punto di vista più specificamente politico dell'aver cura, nel senso di Tronto¹⁹. La scrittura distopica sembra adottare, inoltre, toni forti per denunciare l'insufficienza del concetto liberale di autonomia, esasperandolo e rovesciandolo come una catastrofe sui corpi e sulla relazionalità, sul degrado umano e ambientale²⁰, talvolta adombrando un ribaltamento del concetto di cura nella sua versione di esercizio del dominio. Prima di enucleare brevemente alcuni snodi tematici significativi dei due romanzi distopici presi in considerazione, mi preme sottolineare come, inevitabilmente, questo discorso vada inserito in più di una cornice di senso, oltre la qualità a volte discutibile del genere letterario o dell'efficacia o meno del linguaggio emozionale, quasi epico, di cui parla Beatrice Battaglia²¹; linguaggio delle emozioni che le autrici adoperano, riuscendo spesso ad agganciare il lettore oltre il controllo di un'interpretazione strettamente razionale dei temi adombrati²².

In una prospettiva di simbolica politica, non posso non sottolineare la riemergenza, anche in questo ambito, di una ragione più complessa, feconda, quella che Pierangelo Sequeri chiama ragione affettiva, capace di dialogare con l'immaginazione, le paure o i desideri, riaccendendo, a mio avviso, le facoltà capaci di bucare la prigio-

¹⁹ Cfr. J.C. Tronto, *I confini morali*, e *Cura e politica democratica*.

²⁰ Per l'attualità di una catastrofe relazionale tra neoliberalismo e individualismo, *La corruzione oltre il fatto economico. Prospettive e percorsi di liberazione*; per il concetto di individualismo autoreferenziale e orfano di relazioni, L. Bazzicalupo, *Superbia. La passione dell'essere. I 7 vizi capitali*; cfr. P. Sequeri, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*.

²¹ B. Battaglia, *La critica alla cultura occidentale nella letteratura distopica inglese*, 2006, p. 13 s.

²² *Ibid.*; cfr. A. Heller, R. Mazzeo, *Il vento e il vortice. Utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*.

ne della materialità e di restituire al mondo contemporaneo quell'orizzonte di senso, desiderio o tensione verso la pienezza dell'umano, oltre lo scenario disumanizzante odierno²³.

Tensione verso la pienezza dell'umano forse nel senso polisemantico di un'*u-topia*, al netto delle accuse di derive totalitaristiche formulate verso le utopie del Novecento, intesa quale ideale politico "in alcun luogo conosciuto, realizzabile completamente"²⁴, quindi un'*u-topia* lontana dai mondi perfetti di ispirazione messianica o scientista²⁵, ma in grado di accendere il desiderio di un mondo migliore²⁶; utopia prospettiva aperta dell'agire intorno all'asse della possibilità e della libertà, come sostiene Carlo Altini²⁷; oppure utopia in senso moderno, nel suo duplice volto di utopia e ucronia, orientata in modo flessibile all'idea di progresso, collocato nel tempo futuro²⁸; e

²³ *Per le strade della disumanizzazione. Profili filosofico-politici, etici, giuridici.*

²⁴ Per la molteplicità di senso del termine utopia, che designa una comunità ideale in un luogo inesistente (*ou-topos*); un non luogo o luogo senza luogo, inesistente (*a-topos*); e luogo ottimo (*eu-topos*), C. Altini, *Utopia, Introduzione. Appunti di storia e teoria dell'utopia*, in *Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, p. 22.

²⁵ Per la pericolosità dell'utopia che ai problemi dell'universo politico suggerisce terapie violente, D. Antiseri, *Il pensiero utopico tra acute diagnosi e infauste terapie*, in *Utopia* cit.; per i mondi perfetti adombrati nelle utopie di stampo elitario, H. G. Wells, *A modern Utopia*; per la corrente del messianismo nel mondo dell'utopia, sia religioso che razionalista L. Baraldi, *Attendere l'inatteso. Utopia ebraica e fermento messianico tra Medioevo e Rinascimento*, in *Utopia* cit., p. 127.

²⁶ A titolo esemplificativo, E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*; più specificatamente sul desiderio, R. Levitas, *Concept of Utopia*; F. Jameson, *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and other Science-Fictions*. Per un'elaborazione critica del desiderio nel genere utopico in R. Levitas, tra H. G. Wells e E. Bloch, cfr. A. Barberi, B. Poggio, *Una società senza genere? Il potere trasformativo dell'utopia*, pp. 59-69.

²⁷ C. Altini, *Introduzione* cit., p. 9.

²⁸ M. P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, p. 56.

capace – nella ricostruzione di Paternò – di denunciare con diversi registri narrativi gli eccessi del potere e le sue storture²⁹. In questo contesto, ufficialmente almeno dagli anni Ottanta³⁰, si staglia per Ceretta il profilo della distopia, cui è riconosciuto proprio il merito di “aver precocemente individuato i limiti delle narrazioni utopistiche” e anche responsabilità culturali sottese al totalitarismo³¹. In ambito specialistico, infatti, distinta dalla categoria dell’anti-utopia³², volta a smascherare responsabilità di utopie, che poggiano sulla pensabilità di imporre all’umanità modelli meticolosi di società perfette e coltivano la forzatura violenta di un’unica radicale prospettiva; la distopia si configurerebbe, invece, come quella forma letteraria che descrive imminente una società che non esiste, ma che con “il mezzo della narrazione romanzesca vuole contribuire ad evitare”³³, perché proiezione di quella in cui vive, dei suoi mali sottaciuti o sottovalutati dal dibattito contemporaneo³⁴, mali che si vogliono denunciare e stigmatizzare.

I romanzi distopici raccolgono evidentemente fatti, cronache, sensibilità, che raccontano di incuria, mancata considerazione e rispetto per l’umano e, contemporaneamente, nel registrare lo stato delle cose, convogliano “*paure-per*” come le cose potrebbero diven-

²⁹ Ead., *Edward Bellamy e l’invenzione del futuro. Organizzazione del futuro e limiti della libertà utopica*, p. 2 ss.

³⁰ Cfr. B. Bacsko, *Utopia*, in *Enciclopedia Einaudi*, XIV, Torino 1984, pp. 856-920.; V. Verra, *Utopia*, in *Enciclopedia del 900*, VII, Treccani, Roma 1985, pp. 988-1006.

³¹ M. Ceretta, *Sulla distopia*, p. 298 ss.; cfr. Ead., *George Orwell. Antistalinismo e critica al totalitarismo. L’utopia negativa*, pp. 143-159.

³² M. Ceretta, *Sulla distopia*, p. 302; cfr. *Voce Dystopia*, in *A Supplement to the Oxford English Dictionary*, I, Oxford 1972, p. 894.

³³ M. P. Paternò, *Il confine interno. Distopie del controllo nel cuore d’Europa*, p. 63 ss.

³⁴ M. Ceretta, *Sulla distopia*, p. 302 s.

tare, proiettano nell'immaginario preoccupazione e timori, legati ai fatti reali, e li esasperano, esprimendo nell'esagerazione la loro "altruistica" *paura-per* il mondo, *paura-per* il bene comune, *paura-per* le sorti dell'umanità e, in alcuni casi, nei romanzi di genere come questi, *paura-per* la condizione delle donne³⁵. Allora, forse, in linea con Elena Pulcini, si può sostenere che, dinanzi al degrado, alla disumanizzazione contemporanea, alla catastrofe, le autrici cerchino un modo per esercitare responsabilità verso la società in declino e verso l'umanità in pericolo. Esasperando, cioè, le paure che serpeggiano nell'opinione comune, con l'ausilio dell'ibridazione dei registri narrativi e con un linguaggio emozionale, le autrici distopiche starebbero esercitando una forma di cura per l'umanità e, in particolare, per quella porzione di mondo, di vita, che dipende dal rispetto per il femminile e, concretamente, per le donne, per quello che sono e non per ciò che si ritiene dovrebbero essere.

In altri termini, in luogo della speranza o del desiderio di una società migliore, la distopia – come è stato detto con un'espressione efficace – fa leva sulla paura "scatenata dalla rappresentazione di una piena maturazione di tossicità" dell'*humus* presente³⁶. La grande diffusione delle opere distopiche dal dopoguerra a oggi ha reso, inoltre, necessario per Patricia Chiantera la ridefinizione di distopia, oltre la distinzione tra utopia e anti-utopia, nella direzione di un *genre blurring* con Raffaella Baccolini e Tom Moylan, nel quale si mescolano spazi e tempi, ma anche generi letterari dai confini porosi e che tracima i confini di posizioni rassegnate o militanti³⁷. Sulla soglia di

³⁵ E. Pulcini, *La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile*, p. 22.

³⁶ P. Chiantera Stutte- M. P. Paternò, *Introduzione. Distopia Europa?*, p. 10.

³⁷ P. Chiantera Stutte, *Geografie dell'oblio. Geopolitica e memoria della letteratura distopica durante la guerra fredda*, p. 25 ss.; cfr. R. Baccolini, *Gender and Genre in the Feminist Critical Dystopias of Katherine Burkedin, Margaret Atwood, and*

generi letterari che si contaminano, in una sorta di espansione del *campo letterario* che, a sua volta, subisce continui assestamenti³⁸, si incontrano scritti distopici, i quali contengono e mescolano le tecniche narrative come le diverse spinte provenienti dalla costellazione utopica e anti-utopica, distopica, sia nella sua accezione critica, sia quando adombra acriticamente una catastrofe senza via di uscita. Così, accanto alla distopia, nel suo senso propriamente politico, si apre per Chiantera la possibilità di riflettere in modo radicale sul mondo che si abita e di rendersi conto di alcune crepe fino a quel momento sottaciute che, invece, attraverso una narrazione di una storia futura si ergono con il profilo di una tragicità radicale³⁹. Probabilmente siamo, allora, dinanzi a una forma di scrittura che, nel reinventarsi, raccoglie nelle società occidentali quella tensione che Elsa Morante chiamava “occulta tentazione di disintegrarsi” e cerca di sgretolarne la consistenza⁴⁰. Tuttavia la sfocatura dei confini tra letteratura e realtà che, a volte, per quanto attiene all’opacizzazione di riferimenti culturali e gnoseologici, si presenta nell’estensione a macchia di leopardo di zone di degrado antropologico e sociale, desta non poche preoccupazioni circa una letteratura non sempre di alto profilo, la quale affronta, invece, temi di fondamentale importanza, offrendo al senso critico del lettore medio un crogiuolo di visioni apocalittiche, frammentazione del reale, annientamento della politica e dell’etica. Non è detto, infatti, che panorami violenti nel micro e nel macrocosmo, in particolare, violenza di genere, dominio dei corpi e disgregazione della società a favore di piccole comunità di

Octavia Butler, in Future Females, The next Generation: New Voices and Velocities in Feminist Science Fiction, pp. 13-34.

³⁸ P. Bourdieu, *Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*.

³⁹ P. Chiantera Stutte, *Geografie dell’oblio*, p. 26.

⁴⁰ E. Morante, *Pro e contro la bomba atomica e altri scritti*, p. 110.

sopravvivenza, possano sempre essere assorbite dal lettore per quello che sono, cioè un sovrabbondare di immagini catastrofiche e violente, anche di genere. Al contrario, esse potrebbero indurre un lettore acritico a immaginare le situazioni descritte come probabili soluzioni al caos di un presente, che egli non riesce a decodificare.

Questo grado di ibridazione di generi letterari e stili narrativi⁴¹, potrebbe, tuttavia, corrispondere alla complessità della società contemporanea e alle sue zone di disgregazione, spesso frammiste a elementi di positività e di tenuta; dall'altro, sfumando anche gli stili e le tecniche narrative, mi pare si dia ulteriore vigore alla presa del linguaggio emozionale di cui parla Battaglia, conferendo a testi letterari a volte di poco rilievo, un impatto notevole sull'opinione pubblica, anche sulla maturazione di pensiero critico, ma anche per altri versi, interferendo con quella zona simbolica del linguaggio della coscienza, oggi così sguarnita di strumenti di ragione e, pertanto, più esposta a distorsioni estranee a una logica razionale espressa dalla cultura condivisa⁴².

Sebbene utopie e distopie siano state a lungo prerogativa di autori maschili, tanto che per decenni le proiezioni di mondi migliori non contemplavano un miglioramento del ruolo delle donne⁴³, dagli anni Settanta, attraverso il gancio della fantascienza, per Baccolini ha inizio un intenso rapporto tra femminismo e utopia e distopia, che li vede tutt'oggi connessi, in particolar modo circa i temi dei diritti delle donne, in tutto il loro arco, dall'espressione di sé,

⁴¹ Per l'ibridazione dei generi letterari nelle distopie anglosassoni, A. Arciero, *L'immaginario distopico di Burgess negli anni della guerra fredda*, pp. 45-62.

⁴² E. Cuomo, *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, pp. 7-177.

⁴³ Cfr. E. Hoffman Baruch, *A Natural and Necessary Monster: Women in Utopia*, pp. 29-48.

all'istruzione, alla sessualità⁴⁴. Le distopie femministe si soffermano in modo speciale, poi, sulla violazione dei diritti riproduttivi delle donne e il controllo sul loro corpo⁴⁵. Asse significativo ancora oggi di un'analisi di genere sui temi scottanti del femminile, diventa il corpo delle donne, perno di riflessione critica da un punto di vista filosofico-politico in Marras⁴⁶: esso consente al lettore che acceda a un livello di lettura critico, di connettere la narrazione con alcuni nodi dolenti dell'essere donna attualmente, nelle società occidentali, come lo spazio dedicato alla voce e alla capacità di espressione e partecipazione alla società civile; o con i diversi spunti sul corpo di donna, nei suoi nessi con il potere, specie per quanto concerne i diritti sessuali e riproduttivi e la loro compressione e negazione da parte di un potere forte, il quale voglia strumentalizzare e forzare la generatività naturale dell'essere umano verso una direzione o verso il suo opposto. Così accade che, in alcuni romanzi distopici, come in un altro romanzo di Dalcher, *La sorellanza*⁴⁷, il ruolo delle madri generatrici venga sopraffatto dalla dignità dei feti, vita in potenza, a scapito della vita di individui con pieni diritti, così come accade che le donne vengano sfruttate proprio per la loro capacità di generare⁴⁸.

Tuttavia, se da un lato la distopia critica vuole denunciare possibili sviluppi totalitaristici della pretesa di dominio dei corpi e della loro oggettivazione, concretamente già presenti nella realtà contem-

⁴⁴ R. Baccolini, *Corpo, diritti riproduttivi e rapporti di genere nelle distopie delle donne del terzo millennio*, pp. 1-10.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ M. Marras, *Distopia femminista*, p. 75 ss.; per la narrazione femminista nei romanzi fantascientifici di ispirazione distopica, M. Barr, *Feminist Fabulation: Space/Postmodern Fiction*.

⁴⁷ C. Dalcher, *Femlandia*.

⁴⁸ Per una riflessione critica sul corpo di donna come contenitore biologico a partire dalle distopie femministe, M. Marras, *Distopia femminista*, pp. 95-99.

poranea, talvolta addirittura in grado di trasformare persone in beni fungibili, come ad esempio accade nella realtà della tratta degli esseri umani, divenuti beni di consumo⁴⁹; dall'altro, il linguaggio emozionale di alcune distopie al femminile dà evidentemente voce ad angosce vive nel tessuto sociale dell'Occidente. Le terribili derive di società distopiche adombrate sembrano, allora, non solo paura di un ritorno a un passato patriarcale di sottomissione⁵⁰, bensì proiezioni di urla soffocate, di un terrore già percepito in forma collettiva come fondato, in alcune zone della società globale⁵¹. In tal senso, e per accedere a un livello profondo di lettura, mi pare particolarmente significativo sottolineare con Paternò la necessità di mettere in relazione i temi della catastrofe politica e antropologica configurati dalle autrici con il contesto storico in cui esse scrivono.

3. *Laddove la cura diventa dominio*

La distopia, così, sembra originata dalle piaghe del mondo, amplificate e proiettate su di uno schermo che mostri le contraddizioni e le negazioni di umanità, esacerbandole, a volte fino al paradosso. Talvolta, appello dai toni gravi e quasi esorcizzanti, affinché la storia devii e non continui la corsa autodistruttiva. Comun denominatore, il ritratto di una società malata, che ha volto le spalle al dolore o espungendolo dalle sue capacità di decodificazione e di ascolto attivo e dell'esperienza umana o, addirittura, riversandolo tutto, con operazioni disperate, su di un'unica categoria di sacrificabili o rite-

⁴⁹ E. Cuomo, *Solo lo sguardo salva. Sulla mercificazione delle donne schiave nelle democrazie occidentali*, pp. 137-151.

⁵⁰ Cfr. C. Carmina, *Di nuovo schiave. Donne e distopia*, pp. 33-47.

⁵¹ M. Marras, *Distopia femminista*, p. 14.

nuti tali⁵². Le distopie contemporanee sembrano descrivere, dunque, una gestione repressiva del potere, una sua pervasività totalizzante e pervicace fin dentro i corpi, gli affetti, le esistenze e la cosiddetta ontologia relazionale⁵³.

Sarebbe interessante approfondire il carattere dualistico-oppositivo con il quale l'umanità del futuro imminente sembra incarnare l'exasperazione della dimensione conflittiva del numero due, della logica amico-nemico – contrapposta al paradigma della vulnerabilità⁵⁴ – descrivendo con toni distopici “la lotta per la salvezza o per la sopravvivenza” come un confronto violento tra due categorie: i difensori e i nemici; i conservatori e gli innovatori; i propriamente umani e gli schiavi; l'élite di genere e i fuchi o i riproduttori⁵⁵.

Più propriamente nei romanzi di Dalcher e di O. Butler presi in esame, l'incuria per il Politico e per la società produce, dunque, degrado, variamente configurato e rende necessario un intervento: per ristabilire un ordine perduto, in *Vox* di Dalcher; per la sopravvivenza alla visione apocalittica in Butler, ne *La parabola del seminatore*⁵⁶.

In entrambe le autrici, ma molto più chiaramente in Dalcher, la distorsione della cura, concepita da un'élite di maschi “intelligenti” e di alcune donne con un alto grado di istruzione, diventa potente relazione di dominio, diversamente declinata, intorno ai temi della

⁵² Per una società indifferente alla disumanizzazione e al dolore, J. Bergoglio, *Fratelli tutti*, n.65; cfr. E. Cuomo, *Indifference towards Dehumanization. A political-Philosophical Approach to the Trafficking of Women*, pp. 631-645; per una categoria di sacrificabili, R. Girard, *Le bouc émissaire*.

⁵³ A. Cavarero, *Ontologia dell'inclinazione*, in *Vita, Politica, Contingenza*, pp. 69 ss.

⁵⁴ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*; L. Mortari, *Filosofia della cura*, pp. 47 ss.

⁵⁵ C. Dalcher, *Femlandia*, cit., pp. 323 ss.

⁵⁶ Ead., *Vox* cit., pp. 238 ss.; O. E. Butler, *Parable* cit., pp. 128 ss.

centralità del corpo nella società e nella politica, corpo sul quale si proiettano le paure e i disagi, che ruotano intorno ad esso, e, con maggiore evidenza, intorno al corpo delle donne. Non si può fare a meno di richiamare la ripresa, in chiave distopica, del tema ormai classico dell'efficacia delle biopolitiche di stampo foucaultiano, che nel contesto di un potere diffuso, penetrano le coscienze, giungendo al dominio dei corpi, fin dentro la loro sessualità⁵⁷.

In particolare, nei romanzi di Dalcher, l'etica della cura mostrebbe le sue distorsioni in diversi snodi cruciali. In *Vox*, si ripropone il degrado, generato dall'indifferenza politica o incuria e la presenza di una categoria maschile di "salvatori" o difensori, che interpreta il proprio ruolo di *care giver* collettivo e stravolge ancora una volta la cura, trasformandola in dominio, e in dominio di genere. *Focus* la cura per la società statunitense o occidentale *tout court* affinché le donne non sovvertano definitivamente i ruoli e le tradizioni, mettendo in pericolo il ritorno a un equilibrio sociale e politico di tipo patriarcale⁵⁸. La cura viene evidentemente intesa sì, nell'ottica della responsabilità verso la collettività, ma è elargita da una posizione dogmatica di verità, impermeabile alle categorie dell'ascolto, del dialogo e della vulnerabilità⁵⁹. È interessante come si adombri una potente paura delle donne e della loro voce, simbolo fisico, corporeo e insieme intangibile, del rimbalzo negativo della lotta per la parità di genere e per il riconoscimento del contributo culturale e politico del femminismo e più ampiamente della prospettiva al femminile⁶⁰;

⁵⁷ M. Foucault, *La volonté de savoir*.

⁵⁸ C. Dalcher, *Vox*, pp. 176 ss.

⁵⁹ *Contra*, E. Cuomo, *Cura e cittadinanza. Prospettive possibili per la vita in comune*, in *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, pp. 128 ss.

⁶⁰ P. Santori, *Careocracy or isocracy? A feminist alternative to the neoliberal meritocratic discourse*. Per il legame tra utopia, distopia e riflessione femminista, A.

qui campeggia il silenzio, cifra della negata libertà d'espressione e della pretesa scarsa rilevanza sia della credibilità sia della capacità di espressione stessa delle donne⁶¹. In quest'ottica, "prendersi cura" della società nordamericana, che avrebbe deragliato dai canoni della tradizione, paradossalmente, diventa per un'élite di maschi imbastire le donne, a cui non è consentito di esprimere più di cento parole al giorno. Simbolo del dominio sui loro corpi e sulla loro psiche è il fatidico bracciale conta parole. Sembra che Dalcher voglia proprio mostrare come chi non è sereno nell'espressione delle proprie emozioni, chi non ha un buon rapporto con il proprio corpo e con quello dell'altra, probabilmente non ne abbia ricevuto il linguaggio nella sua interezza e complessità e perciò lo tema. La scrittrice espone, in tal senso, tutta la fragilità di coloro che sentono la voce delle donne – si tratti di canto, narrazione, dialogo, argomentazioni razionali agganciate a emozioni e fisicità, non importa – come minacciosa. Essi la percepiscono come un potere pericoloso, non controllabile, che li sovrasta perché eccede, tracima i binari rassicuranti di ciò che facilmente si può controllare e dirigere, come gli oggetti, un intelletto senza emozioni, un linguaggio povero, un corpo concepito come oggetto.

Più semplicemente, in questa distopia al femminile, la voce delle donne simboleggia la forza delle emozioni e della creatività, è percepita come pericolosa perché in grado di orientare scelte e di sovvertire talvolta persino il potere della forza bruta, che nelle società occidentalizzate e capitalistiche può assumere il volto del potere de-

Barberi, B. Poggio, *Una società senza genere? Il potere trasformativo dell'utopia* cit., p. 66 ss.

⁶¹ Per una discriminazione della testimonianza delle donne o delle stesse donne come vittime fino a casi estremi, E. Cuomo, *L'ingiustizia epistemica può contribuire a spiegare il diffondersi della tratta delle donne?*, pp. 1-14.

gli oggetti, di una tecnologia usata male, usata per il dominio, per sopraffare corpi ed emozioni, coscienze libere e creative, che non si possono facilmente etichettare. Pertanto, in Dalcher la voce delle donne diventa simbolo della differenza positiva di genere, quella che intesse un rapporto fertile tra emozioni, affetti, paure e ragione e che propizia dissenso critico e originalità di pensiero. Differenza pericolosa per un potere non dialogante, non democratico, che voglia imporre il suo schema di dominio, lasciandolo percepire etico e rassicurante.

In ordine alla sfocatura di generi e alla commistione delle categorie oltre la distopia, poi, in *Vox* si configurano toni di *retrotopia*, in cui dichiaratamente le donne avrebbero sovvertito l'ordine del passato, determinando la reazione di rigetto della parità di genere, percepita come minaccia identitaria⁶². Questo tipo di sensibilità si rinviene anche ne *La parabola* di O. Butler, in cui la devastazione apocalittica di una disumanizzazione diffusa e violenta, priva di riferimenti politici o etici, configura il ritorno a un passato perduto, in cui la violenza avesse un senso, almeno legato alla dimensione amico-nemico o alla solidarietà: essa si rappresenta addirittura come una possibilità di salvezza, una *retrotopia*, appunto.

Interessante è evidenziare come la protagonista di *Vox*, femminista, istruita e madre, sia una donna bianca, esponente di un ceto privilegiato, vicino alla fonte del potere maschile; e come, invece, la protagonista del racconto di O. Butler sia di colore o comunque con la pelle scura e sia una figlia e una giovane donna, soggetto vulnerabile. La configurazione delle protagoniste sembrerebbe offrire due diverse prospettive: la prima vicina al potere e presunta privilegiata; la seconda ai margini e presunta fragile, ma entrambe travolte dall'e-

⁶² Z. Bauman, *Retrotopia*.

splosione violenta della società neoliberista statunitense, la quale, in ordine all'autodeterminazione e autoreferenzialità dell'individuo, nega la tematizzazione della cura, fatta salva la prospettiva di un *care giver* saldo nella sua posizione di verità e superiorità⁶³. Sempre in *Vox*, sono presenti in forma attenuata altri elementi distopici, molto più sviluppati in altri romanzi dalla Dalcher: ne *La Classe* (2020), ad esempio, la cura che si trasforma in dominio passa per la corporeità, per la gestione del corpo delle donne, ma il tema appena adombrato in *Vox*, dell'eugenetica, diventa qui la chiave centrale del discorso distopico. Mentre l'asse del racconto si dipana intorno al quoziente intellettuale che può separare gli affetti e discriminare tra i bambini, ponendo le basi per una società rigidamente strutturata in classi, secondo il binomio sapere-potere; ne *La Classe* il vero nucleo distopico è il delirio eugenetico di poter eliminare gli idioti dalla società e privilegiare coloro che sono ritenuti più favorevoli allo sviluppo di quel modello di dominio. Dunque, in questo libro, la cura dell'*élite* maschilista alla crisi fa ricorso al binomio sapere-potere: le nuove istituzioni scolastiche lavorano per selezionare un quoziente intellettuale più elevato, con criteri settoriali e con la conseguenza della creazione di una categoria di scartati, ritenuti *riutilizzabili* come cavie⁶⁴. In questo frangente, la cura si trasforma in dominio attraverso il riaffiorare dell'eugenetica. Accanto a questo tema, la denuncia della società percepita come una valutazione continua, alienante. L'utiliz-

⁶³ J. Butler, *Interpretare la non violenza*, pp. 9-32.

⁶⁴ C. Dalcher, *Masterclass*; per la dimensione degli scartati, F. M. Di Sciullo, *I confini della cura. La sovranità, il territorio e i senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna*, in *Cura e cittadinanza*, cit., pp. 17 ss.; cfr. A. Martone, *Il tecnocapitalismo e la produzione dell'immondo*, in *Per le strade della disumanizzazione*, pp. 30 ss.

zo esasperato e l'intreccio di questi temi segnala una preoccupazione diffusa e non metabolizzata e in tal senso⁶⁵.

Sempre in Dalcher, nel romanzo *La sorellanza* (2022), l'interpretazione distopica della cura che si trasforma in dominio è più elaborata: essa presenta inizialmente una soluzione al femminile all'auto-distruzione in corso, alla sopravvivenza della società occidentale, che è giunta ad una dimensione esacerbata di violenza di tutti contro tutti, a causa del modello maschile oppositivo, ma anche a causa del modello economico da questo prodotto, il quale ha generato una grave carestia e quasi la sua stessa eclissi. La premessa, dunque, è in comune con *Vox*, mentre la trama della distopia si differenzia profondamente. In questo libro, il rifiuto del passato e del modello antropologico e culturale colpevole della rovina in atto, si configura attraverso un reinventarsi del rapporto madre-figlia, in fuga dalla devastazione e dal quel tipo di femminismo, che riproduce il binomio del conflitto, incarnato dalla prima generazione, cioè dalla nonna, assente dalla scena e di cui si rifiuta il modello materno, fortemente impositivo delle logiche femministe più radicali. La salvezza fisica si profila possibile qui solo approdando all'isola di genere, fortificata, la quale rievoca la civiltà delle amazzoni e la loro autarchia. In questo contesto, il femminile e il materno trovano nuova declinazione in una cura che si snatura perché portata ai suoi estremi, passando per il corpo della donna e le sue caratteristiche, ma avvalendosi sia di strumenti filosofico-politici tradizionali, come la finzione ideologica e il potere della persuasione, fino all'uso della forza; sia di strumen-

⁶⁵ Per i legami dell'eugenetica con utopia e distopia, G. Cerro, *Migliorare l'umanità. Teorie dell'eugenetica italiana tra Ottocento e Novecento*, in *Utopia*, cit., pp. 279 ss; cfr. A. La Vergata, *Il serpente nell'Eden. Utopie e distopie eugenetiche fra scienza e letteratura*, in IVI, pp. 303 ss.

ti più contemporanei come la pervasività del dominio, attraverso le biopolitiche del benessere e del desiderio riproduttivo, agganciato alla sopravvivenza della “città fortificata delle donne”⁶⁶. Ne *La sorellanza*, dunque, Dalcher con “la fabbricazione del figlio” non solo trasforma la cura in dominio, ma capovolge la salvaguardia dell’universo femminile dalla violenza maschile e, in ordine a una rinnovata eugenetica a favore delle donne, immagina un ordine distopico tutto al femminile, fondato su un meccanismo esecrabile di riproduzione⁶⁷. Sembrerebbe quasi l’altro volto dell’erma bifronte del dominio di genere e, quindi, si può leggere come complementare a quello maschile configurato in *Vox*.

Alcuni elementi comuni si rinvencono nel romanzo di Octavia E. Butler, *La parabola del seminatore*. E esso, sebbene in un contesto del tutto differente, ripropone la questione della catastrofe ambientale e la piaga della sopravvivenza di bolle isolate del genere umano nel continente americano, devastato dal degrado inizialmente politico, ma poi esteso alle dimensioni economica e tecnologica, – che marca un brusco ritorno al passato – e a quella sociale ed etica, culturale e relazionale, con una massiccia vanificazione di tutti i punti fermi. Proprio l’estrema necessità di costruirsi almeno un personale sistema di riferimento, che travalichi quello incarnato dal padre stesso della protagonista, pastore della comunità sopravvissuta all’ombra del muro, conduce Lauren Olamina a elaborare una sorta di “religione personale”, legata alla stesura di un diario della maturazione di un proprio sguardo consapevole sulla realtà e di un dialogo interiore, unico testimone della dimensione tipicamente distopica dell’estra-

⁶⁶ C. Dalcher, *Femlandia* cit., pp. 140 ss.

⁶⁷ L’espressione è di F. Giacalone, *La fabbricazione del figlio tra genetica e diritto. Il corpo femminile quale laboratorio biopolitico*, pp. 63-86.

neamento⁶⁸, che le permette di diventare la voce narrante dell'intero romanzo di Butler. Si rinvencono notevoli punti di contatto con la Dalcher come, ad esempio, la questione del mondo comune, negato ai più o solo per pochi; e la riproposizione del materno e della sua negazione, anche se da diverse angolature e, in questo scenario, guardato da un femminile, voce narrante di un soggetto *in fieri*, il quale si confronta e si definisce con un paterno positivo.

Anche ne *La parabola*, come in *Vox*, l'amicizia sociale è negata come lo è la compassione⁶⁹, in un mondo di tutti contro tutti, anche dentro la diga di sopravvivenza al riparo di un "Muro" che protegge dalle paure e da un altrove di violenza senza confini. Proprio al di qua del muro – simbolo sgangherato di una qualche cura per la collettività – si va sì costruendo un mutuo soccorso, ma si è lontani dal tessuto di una comunità e la stessa voce narrante, la protagonista, che incarna il dissidio di una coscienza nell'abitare forme disumanizzanti di sopravvivenza, soffre in maniera molto significativa di un disturbo psichico "empatico"⁷⁰: ella soffre cioè di "violenti attacchi di empatia" che ne minano seriamente la sopravvivenza e che Lauren stessa deve imparare a dominare per non mettere in pericolo il gruppo di vicinato. Dunque, empatia *versus* amicizia sociale. Questo punto sembra essere una delle intuizioni più forti del romanzo stesso, dove il ribaltamento del concetto di cura viene elaborato dando risalto alla dimensione corporea; infatti, per contrasto a corpi dilaniati, violati, incendiati, l'empatia si trasforma in patologia.

La cura responsabile per la vita ne *La parabola* si incarna, invece, nel padre, il quale paradossalmente insegna alla figlia a gestire l'em-

⁶⁸ P. Chiantera Stutte, *Geografie dell'oblio*, p. 27.

⁶⁹ H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*.

⁷⁰ L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*.

patia, inconfessabile morbo. Lauren potrebbe infatti rivelarsi fatale per il gruppo, qualora ci si trovasse in presenza di un potenziale nemico o balordo in cerca di bottino oltre il muro. Dunque, sia sotto la guida del *care giver* e, sia in seguito quando la protagonista diviene responsabile di se stessa, la cura per la propria vita e per quella dei compagni di strada diventa dominio di sé al contrario: dominio dei propri sentimenti di empatia verso il genere umano e utilizzo strumentale della violenza, come tecnica di sopravvivenza, a sostegno della quale viene in aiuto la “nuova religione” o il diario interiore, testimonianza di una ricerca di principi trascendenti, o come di una traccia etica insita nella natura umana⁷¹, ma anche frutto di una rielaborazione scomposta e frammentaria di echi della cultura di prima che “vivessimo a ridosso di un muro”⁷².

4. Conclusioni

La distopia sembrerebbe, dunque, un monito all'essere umano affinché non si catapulti verso l'autodistruzione e l'annientamento. Indipendentemente dal loro valore letterario, questi romanzi al femminile amplificano e rappresentano la sofferenza del mondo reale per mostrarne le contraddizioni e le negazioni di umanità, esacerbando, a volte fino all'estremo della pensabilità. Tuttavia, ciò che alcuni anni fa poteva sembrare un paradossale appello dai toni gravi e quasi esorcizzanti, purtroppo a tratti trova conferma in gravi ferite di disumanizzazione nelle vicende a noi contemporanee⁷³.

⁷¹ Per una trattazione critica del dibattito neo aristotelico, T. Allodi, *Agire bene. La normatività della natura umana nella Virtue Ethics*.

⁷² O. Butler, *Parable* cit., pp. 24 ss.

⁷³ M. Maggioni, *Spettri*.

In particolare, le distopie femministe prese in considerazione incrociano la rappresentazione di una rinnovata società androcentrica, proiezione delle paure di uno strisciante ritorno alla soggezione delle donne, in varie forme, al potere del maschio, con altre tematiche di schiacciante attualità, quali il disastro ambientale, la violenza diffusa, l'abuso del corpo femminile a vario titolo e la forza simbolica del linguaggio. Comun denominatore il ritratto di una società malata, che ha volto le spalle al dolore come ne *La parabola del seminatore* di O. Butler, o espungendolo dalle sue capacità di decodificazione e di ascolto attivo dell'esperienza umana o, addirittura, riversandolo tutto, con operazioni disperate, su di un'unica categoria di sacrificabili o ritenuti tali, come paventato da Dalcher.

Si tratta di testi che denunciano l'incuria della politica neoliberista, sia dal punto di vista della mancanza di cura nella prassi, nel senso più politico di Tronto, sia come caduta di attenzione nei confronti dell'essere umano: questo vuoto si fa anticamera della disumanizzazione e della catastrofe più ampia che comprende anche la devastazione dell'ambiente. Le scrittrici distopiche di quest'inizio secolo descrivono, dunque, una gestione repressiva del potere, una sua pervasività totalizzante e pervicace fin dentro i corpi, gli affetti, le esistenze e la relazione. Emergono centrali concetti come il materno e la sua negazione; il mondo comune, addirittura declinato solo per pochi o poche, come in Dalcher; l'amicizia sociale negata come la compassione, fino all'estrema ipotesi di dichiarare pericolosa l'empatia in O. Butler. Per di più in quest'ultima l'amicizia sociale si rende possibile solo con i toni foschi della violenza per la sopravvivenza.

Uno spiraglio di speranza e una reale presa di coscienza sembra si possano profilare, infine, proprio a partire dalla forza distopica delle vicende narrate. Nel romanzo *Vox*, addirittura proprio nella drammaticità delle vicende del corpo di donna, negato nella sua dif-

ferenza attraverso il potente simbolo della voce, Dalcher sembrerebbe adombrare una possibilità flebile di rinascita. Infatti, attraverso le sofferenze del corpo stesso, proprio e della figlia, la neurolinguista protagonista, scienziata, donna e madre, riesce a riappropriarsi di un pensiero critico e della propria capacità intellettuale, prezioso strumento di riscatto. Ne *La parabola* di O. Butler le vicende sono più complesse e l'accento sembra cadere sulla vacuità dei corpi: essi si ammassano, cadono uno sull'altro per la violenza diffusa e spesso gratuita, che ha soppiantato ogni forma di relazionalità empatica. Infatti, proprio a partire dalla fisicità di un corpo, che la espone a gravi pericoli a causa della singolare malattia empatica di cui soffre, Olamina cerca una via interiore di riflessione, che la conduca a una sopravvivenza migliore. Resta sullo sfondo allora il tema di un *vulnus* di rinascita che, nella consapevolezza di un pericolo costante di morte, possa farsi varco verso un nuovo approccio alla vita, alla sua rifioritura⁷⁴.

Snodo cruciale il confine tra cura e dominio, più volte adombrato con i toni della difesa della società o addirittura della lotta per la salvezza o per la sopravvivenza. Descritto come un confronto dualistico violento tra generi o semplicemente tra difensori e nemici; conservatori e innovatori, esso giunge a denunciare la paura di discriminazioni tra propriamente umani e schiavi, come ad esempio avverrà in Dalcher con un'élite di genere femminile e i fuchi o riproduttori⁷⁵. Al fondo di queste tematizzazioni, a mio modo di vedere si configura la criticità del legame della cura del *care giver* con la sua visione del mondo, con il suo immaginario e il rapporto che questo intesse con la ragione. Una ragione irrigidita sulle sue posizioni veri-

⁷⁴ Cfr. A. Cavarero, *Editoriale*, pp. 3-12.

⁷⁵ C. Dalcher, *La sorellanza* cit., pp. 282 ss.

tative rischia, purtroppo, con ogni probabilità di trasformare la cura in dominio e in dominio violento, a prescindere dalla prospettiva dalla quale si consideri la realtà umana e politica.

Una ragione affettiva, permeabile alla vulnerabilità propria e altrui, in relazione con un immaginario dinamico, che si lasci contaminare da quello dell'altro, può, invece, sostenere la consapevolezza che l'attitudine alla cura del bene comune⁷⁶, del vivere insieme in società, di ogni singolo essere umano sia gravida di senso in ogni suo gesto, non solo per le dimensioni più politiche nella prospettiva di Tronto, ma anche per dimensioni psicologiche, linguistiche e simboliche difficilmente misurabili, le quali, tuttavia, assumono uno spessore profondamente politico nel concorrere a configurare l'immaginario condiviso. Come sostiene Caterina Botti, affinché la cura non degeneri in violenza sarebbe auspicabile, dunque, una ragione "umile" che sviluppi consapevolezza della vulnerabilità della comune condizione umana e della forza simbolica insita nell'etica della cura; nella direzione di uno sforzo congiunto di cultura e politica verso una rappresentazione dell'umano, il quale, a sua volta, non neghi la molteplicità delle sue dimensioni e – si può aggiungere – non si chiuda in rassicuranti recinti identitari, non abdichi mai all'istanza etica del volto dell'altro, di cui parla Lévinas⁷⁷.

Nel rapporto tra distopia e cura, mi rimbalza, infine, un richiamo alla responsabilità di ognuno di fronte all'altro e alla sua fragi-

⁷⁶ J. Maritain, *La personne et le bien commun*; R. D'Ambrosio, *Come pensano e agiscono le istituzioni*.

⁷⁷ C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, pp. 205 ss; 211 ss.; cfr. E. Cuomo, *Un noi coeso, ma non escludente. Note sul concetto di estraneità nell'Enciclica Fratelli tutti*, in *Nuevas epistemologías de viejos saberes*, Navarra 2022 pp. 103 ss.; cfr. E. Lévinas, *Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi?*

lità, ma anche alla responsabilità di partecipazione politica alla cosa comune⁷⁸. Una responsabilità cui mi inchiodi sì il volto dell'altro o la sua fragilità, ma anche un modo di agirla che tenga a freno ogni autoreferenzialità o, per dirla con Iris Murdoch, l'egoismo del *care giver*⁷⁹.

Bibliografia

- T. Allodi, *Agire bene. La normatività della natura umana nella Virtue Ethics*, Trieste, EUT, 2020.
- C. Altini (a cura di), *Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- C. Altini, *Utopia, Introduzione. Appunti di storia e teoria dell'utopia*, in C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- D. Antiseri, *Il pensiero utopico tra acute diagnosi e infauste terapie*, in C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- A. Arciero, *L'immaginario distopico di Burgess negli anni della guerra fredda*, in «Storia del pensiero politico», I, (2022), pp. 45-62.
- R. Baccolini, *Corpo, diritti riproduttivi e rapporti di genere nelle distopie delle donne del terzo millennio*, «Cosmopolis», Rivista di Filosofia e Teoria Politica, XV,1-2 (2018), pp. 1-10.
- R. Baccolini, *Gender and Genre in the Feminist Critical Dystopias of Katherine Burkedin, Margaret Atwood, and Octavia Butler*, in Marleen S. Barr (eds.), *Future Females, The next Generation: New Voices and Velocities in Feminist Science Fiction*, Lanham, Lowman & Littlefield, 2000.

⁷⁸ E. Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*; trad. it. *Totalità e infinito*, Milano 2021 (ed. or. Parigi 1961), p. 266; cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, Torino 2009, p. 228.

⁷⁹ J.I. Murdoch, *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, Milano 2014, p. 350; per una riflessione critica su responsabilità e cura, L. Mortari, *Filosofia della cura*, pp. 117 ss.

- L. Baraldi, *Attendere l'inatteso. Utopia ebraica e fermento messianico tra Medioevo e Rinascimento*, in C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- A. Barberi - B. Poggio, *Una società senza genere? Il potere trasformativo dell'utopia*, «Cambio», XII, 24 (2022) pp. 59-69.
- M. S. Barr (a cura di), *Future Females, The next Generation: New Voices and Velocities in Feminist Science Fiction*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- M. Barr, *Feminist Fabulation: Space/Postmodern Fiction*, Iowa City, Iowa Press, 1992.
- B. Battaglia, *La critica alla cultura occidentale nella letteratura distopica inglese*, Ravenna, Longo Angelo, 2006, p. 13 s.
- Z. Bauman, *Retrotopia*, Cambridge, Polity, 2017; trad. it. *Retrotopia*, Bari, Laterza, 2017.
- L. Bazzicalupo, *Superbia. La passione dell'essere. I 7 vizi capitali*, Bologna, il Mulino, 2008;
- U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986; trad. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2013.
- J. Bergoglio, *Fratelli tutti*, Città del Vaticano, edizioni Paoline, 2020.
- E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (3 vols.: Suhrkamp, Frankfurt am Maine 1954-59; trad. it. *Il principio di Speranza*, Milano 2005).
- L. Boella (ed.), H. Arendt, *L'umanità in tempi bui*, Milano, Raffaello Cortina 2018.
- L. Boella, *Empatie. L'esperienza empatica nella società del conflitto*, Milano, Raffaello Cortina, 2018.
- G. Bonaiuti, *Una teoria politica della finzione. Saggio sul pensiero utopico*, Verona, ombrecorte, 2023.
- C. Botti, *Cura e differenza. Ripensare l'etica*. Milano, LED edizioni universitarie, 2018.
- P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992; trad. it. *Le regole dell'arte. Genesi e struttura del campo letterario*, Milano, Il Saggiatore, 2022.
- J. Butler, *Interpretare la non violenza*, in «aut-aut», *Pensare la violenza. Nuove forme di sorveglianza*, CCCLXXXIV, (2019), p. 9-32.
- J. Butler, *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*, *La forza della non-violenza. Un vincolo etico-politico*, Milano 2020 (ed. or. London-New York, Verso 2020).
- O. E. Butler, *Parable of the Sower*, New York, Four Walls Eight Windows, 1993; trad. it. *La parabola del seminatore*, Roma, Fanucci Editore.

- C. Carmina, *Di nuovo schiave. Donne e distopia (2007-2022)*, in «Narrativa», XLIV, (2022), pp. 33-47.
- A. Cavarero, *Editoriale*, in «Filosofia politica», I (2009), pp. 3-12.
- A. Cavarero, *Ontologia dell'inclinazione*, in L. Bazzicalupo - S. Vaccaro *Vita, Politica, Contingenza*, Macerata, Quodlibet, 2016.
- M. Ceretta (a cura di), *George Orwell. Antistalinismo e critica al totalitarismo. L'utopia negativa*, Firenze, Olschki, 2007.
- M. Ceretta, *Immaginario distopico e crisi europea. Riflessioni a partire da Soumission di Houellebecq*, in «Storia del Pensiero Politico», I, (2022), p. 82.
- M. Ceretta, *Sulla distopia*, in «Storia del pensiero politico», II, (2012). pp. 297-310.
- G. Cerro, *Migliorare l'umanità. Teorie dell'eugenetica italiana tra Ottocento e Novecento*, in C. Altini (a cura di), *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- P. Chiantera Stutte, *Geografie dell'oblio. Geopolitica e memoria della letteratura distopica durante la guerra fredda*, in «Storia del pensiero politico», I, (2022),
- P. Chiantera Stutte - M. P. Paternò, *Introduzione. Distopia Europa?*, in «Storia del Pensiero Politico», I (2022), pp. 25-44.
- E. Cuomo (a cura di), *Per le strade della disumanizzazione. Profili filosofico-politici, etici, giuridici*, Roma, Studium, 2021.
- E. Cuomo, *Un noi coeso, ma non escludente. Note sul concetto di estraneità nell'Enciclica Fratelli tutti*, in *Nuevas epistemologías de viejos saberes*, in A. J. Chica Nunez - A. C. Tomás López - D. Navas Carrillo, Navarra, Aranzadi, 2022.
- E. Cuomo, *Indifference towards Dehumanization. A political-Philosophical Approach to the Trafficking of Women*, in «Annali di Studi Religiosi», XXV, (2024), pp. 631-645;
- E. Cuomo, *L'ingiustizia epistemica può contribuire a spiegare il diffondersi della tratta delle donne?*, in «European Public & Social Innovation Review», Innovando en concepto de género, IX, 1, (2024).
- E. Cuomo, *Solo lo sguardo salva. Sulla mercificazione delle donne schiave nelle democrazie occidentali*, in «Rassegna di Teologia», I, (2021), pp. 137-151.
- E. Cuomo, *Tutta colpa di Ismene? Interrogativi e questioni simbolico-politiche sulla tratta delle donne nella società contemporanea*, Milano-Udine, Mimesis, 2019.
- R. D'Ambrosio, *Come pensano e agiscono le istituzioni*, Bologna, EDB, 2011.
- C. Dalcher, *Femlandia*, New York HQ 2021; trad. it. *La sorellanza*, Cles Ed. Nord 2022.
- C. Dalcher, *La classe*, Milano 2022. *Masterclass*, New York. Penguin P.G. 2020;
- C. Dalcher, *Vox. Silence can be deafening*, New York, Harper, 2018; *Vox*, Varese, Nord. Ed., 2018.

- F. M. Di Sciullo, *I confini della cura. La sovranità, il territorio e i senza fissa dimora all'inizio dell'età moderna*, in C. Faraco, M. P. Paternò, *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Napoli, Esi, 2021.
- C. Faraco - M. P. Paternò (a cura di), *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto*, Napoli, Esi, 2021.
- M. Foucault, 1. *La volonté de savoir*, Gallimard, Parigi 1976, trad. it. *La volontà di sapere. Storia della sessualità*, vol. I, Milano, Feltrinelli, 2013.
- N. Fraser, *Crisis of Care? On the Social-Reproductive Contradictions of Contemporary Capitalism*, in Tithi Bhattacharya (ed.), *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. Chicago, University Press, 2017; trad. it. *La crisi della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*, Milano-Udine, Mimesis, 2017.
- F. Giacalone, *La fabbricazione del figlio tra genetica e diritto. Il corpo femminile quale laboratorio biopolitico*, in «Etno Antropologia», 7,1 (2019), pp. 63-86.
- C. Gilligan, *In a different voice: Psychological theory and women's development*, Harvard, University Press, 1982; *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano, Feltrinelli, 1987.
- R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982; trad. it. *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi, 1987.
- O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS, 2012;
- A. Heller - R. Mazzeo, *Il vento e il vortice. Utopie, distopie, storia e limiti dell'immaginazione*, Trento, Erickson 2016.
- E. Hoffman Baruch, *A Natural and Necessary Monster: Women in Utopia*, in «Alternative Futures», II, 1 (1979). pp. 29-48.
- F. Jameson, *Archaeologies of the Future: the Desire Called Utopia and other Science-Fictions*, London New York, Verso, 2005); *Il desiderio chiamato Utopia*, Milano, Feltrinelli, 2007.
- A. La Vergata, *Il serpente nell'Eden. Utopie e distopie eugenetiche fra scienza e letteratura*, in C. Altini, *Utopia. Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica*, Bologna, il Mulino, 2013.
- E. Lévinas, *Philosophie de l'Autre ou philosophie du Moi?*, Paris, Editions L'Harmattan, 2006.
- E. Lévinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*; trad. it. *Totalità e infinito*, Milano 2021; ed. or. Martinus Nijhoff, La Haye 1961.
- R. Levitas, *Concept of Utopia*, New York, Syracuse University Press, 1990.
- M. Maggioni, *Spettri*, Milano, Longanesi, 2024.
- C. Manunza (a cura di), *La corruzione oltre il fatto economico. Prospettive e percorsi di liberazione*, Cagliari, PFTS University Press, 2024.

- J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Brescia 2009 (ed. or. Bruges Desclée de Brouwer 1947).
- M. Marras, *Distopia Femminista. Analisi di un genere*, Milano, Meltemi, 2023.
- A. Martone, *Il tecnocapitalismo e la produzione dell'immondo*, in *Per le strade della disumanizzazione*, cit., pp. 30 ss.
- E. Morante, *Pro e contro la bomba atomica e altri scritti*, Milano, Adelphi, 1987.
- L. Mortari, *Filosofia della cura*, Milano, Raffaello Cortina, 2015.
- I. Murdoch, *Existentialists and Mystics: Writings on Philosophy and Literature*, ed. or. Londra Chatto & Windus 1997, trad. ital. *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, il Saggiatore, 2014.
- M. P. Paternò, *Cura dell'altro*, Napoli ESI, 2017.
- M. P. Paternò, *Edward Bellamy e l'invenzione del futuro. Organizzazione del futuro e limiti della libertà utopica*, in «Storia del Pensiero Politico», I (2020), p. 2 ss.
- M. P. Paternò, *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Napoli, ESI, 2020.
- M. P. Paternò, *Il confine interno. Distopie del controllo nel cuore d'Europa*, in «Storia del Pensiero Politico», I, (2022), p. 63 ss.
- E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- E. Pulcini, *La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile*, in «I castelli di Yale» online, VIII, 2 (2020), p. 22. <https://cyonline.unife.it/article/view/2297>
- L. Re, *Democrazie vulnerabili. L'Europa dall'identità alla cura*, Quaderni de «L'altro diritto», Pisa 2020.
- P. Santori, *Careocracy or isocracy? A feminist alternative to the neoliberal meritocratic discourse*, in «Humanities & Social Sciences Communications», (2023) <https://www.nature.com/articles/s41599-023-02029-7>
- P. Sequeri, *La cruna dell'ego. Uscire dal monoteismo del sé*, Milano, Vita e pensiero, 2017.
- G. Serughetti, *Democratizzare la cura/curare la democrazia*, Milano, nottetempo, 2020.
- J. C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York, 1993; trad. it. *I confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Parma, Diabasis, 2006.
- J. C. Tronto, *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, in «La società degli individui», XXXVIII (2010/02), pp. 34-43.
- H. G. Wells, *A modern Utopia*, Nebraska Press 1967; in «Fortnightly Review», London, Ottobre-Aprile.

Elena Cuomo

Elena Cuomo

Università degli Studi di Napoli “Federico II”

elena.cuomo@unina.it

<http://orcid.org/0000-0001-7526-2353>

DIANA THERMES

*Ayn Rand e la cura dell'anima.
Per un Rinascimento intellettuale dell'umanità*

Abstract. Can rational egoism, the core of Ayn Rand's objectivist ethics, be reconciled with the ethics of care, which rests on the principle opposite to egoism—namely, altruism, involving self-sacrifice for the good of others? If so, how and under what conditions? Since rational egoism means pursuing one's self-interest according to rational principles, caring for others' interests is justifiable when self-sacrifice—in terms of attention, work, money, or time—brings pleasure proportionate to the value of the person cared for. Therefore, acting for the good of a loved one is not a sacrifice but a form of rational egoism aimed at personal happiness, which increases in proportion to the love felt for that person. Moreover, a particular kind of care serves rational egoism: "the care of the soul", which consists in caring for the mind, the constitutive and defining element of man *qua* man. The Randian man, inspired by Aristotle, is a rational being who finds his self in his mind and strives for his own happiness under the impulse of rational egoism. Hence the importance of constant care of the mind, in order to avoid falling into brutality and unhappiness, thereby preserving both himself as man *qua* man and the entire Western civilization that has been built over time upon Aristotelian rationalism.

Keywords: egoism, altruism, man, mind, care.

«L'uomo è la sua anima [...], non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima»

SOCRATE¹

«Lottate per ciò che è l'essenza dell'uomo: per la sua sovrana mente razionale»

AYN RAND²

1. *L'Oggettivismo: una filosofia contro la cura*

Accostare il nome di Ayn Rand alla parola “cura” è un paradosso e lei stessa avrebbe definito tale abbinamento una provocazione. Perché la cura è proprio ciò che Rand si propone di confutare secondo la sua visione dell'uomo: un essere razionale e indipendente, che mira alla propria felicità sotto l'impulso dell'egoismo.

Tutta la sua produzione letteraria, dalla narrativa alla saggistica, all'editorialistica, alla drammaturgia sia teatrale che cinematografica, che occupa più di quarantacinque anni di attività, si può leggere lungo il filo della lotta dell'egoismo, ossia l'interesse per il proprio benessere, contro l'altruismo, ossia l'interesse per il bene altrui che alimenta pratiche di cura.

Infatti l'*Oxford English Dictionary*, citato comunemente da Rand, definisce il termine *care* come “the act of looking after someone or something”, che si traduce in pratica nel “process of providing

¹ Socrate cit. in Platone, *Alcibiade I*, 130 c e *Apologia di Socrate*, 30 a; trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 35.

² A. Rand, *Atlas Shrugged*; trad. it. *La rivolta di Atlante*, vol. III, p. 406, con le parole di John Galt.

for someone or something, ensuring their well-being and protection, or delivering essential services". Il termine *care* è infatti la radice del termine *careful*, che annovera tra le sue definizioni quella di "attentive of the interest of (others)".

La lotta di Rand contro l'altruismo, ossia la predilezione per il bene altrui, scaturisce verosimilmente dal suo vissuto personale. Ayn Rand nasce nel 1905 a San Pietroburgo nella Russia zarista, sotto un regime autocratico che perseguita la sua famiglia in quanto ebrea – e anche se lei è atea, sempre ebrea rimane per i suoi persecutori. Il suo nome di nascita è Alisa Rosenbaum, che una volta in America cambierà con quello di Ayn Rand. Nel 1917 subisce la persecuzione del regime comunista in quanto borghese: i bolscevichi requisiscono la farmacia del padre ed è costretta a rifugiarsi con la famiglia in Crimea, che si trova ancora sotto la protezione dell'Armata Bianca, dove vivrà la sua adolescenza in gravi ristrettezze economiche. Rientrata a San Pietroburgo, nel frattempo ridenominata Pietrogrado, subisce censure e imposizioni all'Università, patendo l'ascesa del totalitarismo leninista-staliniano.

Di spirito innato indipendente e volitivo, matura già in giovane età il concetto di *individualismo*, che diventa la sua ossessione:

Se una vita può avere un motivo ricorrente, e credo che ogni vita di valore ne abbia uno, il mio è una religione, un'ossessione, o una mania o tutte queste cose espresse in una sola parola: individualismo. Sono nata con questa ossessione e [...], chiamatelo fato o ironia, ma sono nata, tra tutti Paesi della terra, in quello meno adatto a un fanatico dell'individualismo, la Russia³.

E in contrapposizione ad esso matura il concetto di collettivismo, il principio basilare di ogni forma associativa (dalla famiglia,

³ A. Rand, *Autobiographical Sketch*, p. 1.

alla tribù, alla società e allo Stato), sulla base della conoscenza del principio del comunismo:

Quando, all'età di dodici anni, all'epoca della Rivoluzione sovietica, sentii per la prima volta il principio comunista secondo cui l'Uomo deve esistere per lo Stato, mi resi conto che questo era il problema centrale, che questo principio era il male e che poteva portare soltanto al male. [...] Questa fu allora la ragione della mia opposizione al comunismo: e lo è ancora⁴.

Ama scrivere. A sette anni scrive la sua prima sceneggiatura e a nove decide di fare la scrittrice. Ama il cinema e dopo la laurea in storia, con forti studi di filosofia sotto la guida del filosofo Nicolaj Losskij⁵, conseguita presso l'Università statale di Pietrogrado, s'iscrive all'Istituto statale di Cinematografia di Leningrado, il nuovo nome di Pietrogrado. Attraverso il cinema di Hollywood conosce l'America, un mondo contrapposto a quello sovietico, dove sono protagonisti la libertà, il benessere, l'individualismo, l'ottimismo, la felicità.

Per scrivere ha bisogno di libertà e nel 1926 si esilia negli Stati Uniti, dove si dà il nuovo nome di Ayn Rand, sposa l'attore Frank O'Connor e si naturalizza statunitense nel 1929. Diventa una romanziera di successo e una filosofa, fondatrice di una filosofia che chiamerà Oggettivismo.

⁴ A. Rand, *We the Living*; trad. it. *Noi vivi*, p. 9.

⁵ Nikolaj Losskij: filosofo fondatore dell'intuitivismo-personalismo, neo-idealista, spiritualista, mistico cristiano ortodosso, slavofilo, fu esiliato nel 1922 come contro-rivoluzionario per "schiavitù ideologica della borghesia" e imbarcato su una delle due Navi dei Filosofi che trasportarono da Riga a Stettino 160 critici del marxismo e del regime bolscevico, tra cui Nikolaj Berdjaev, Sergej Bulgakov e Ivan Il'in. L'epurazione intellettuale di Lenin, fortemente suffragata da Trockij, colpì filosofi, teologi, religiosi, professori, scienziati, insomma tutta l'intelligenza russa eterodossa.

Pubblica quattro romanzi: una pseudo-autobiografia ambientata nella Russia sovietica: *Noi vivi* (*We the Living*, 1936); una prima distopia: *Antifona* (*Anthem*, 1938), ambientata in un regime totalitario, metafora della Russia staliniana; una seconda distopia: *La rivolta di Atlante* (*Atlas Shrugged*, 1957)⁶, ambientata negli Stati Uniti in un tempo indeterminato, tra gli anni Trenta e un futuro catastrofico preannunciato da politiche “socialiste”, ossia collettivistiche; e *La fonte meravigliosa* (*The Fountainhead*, 1943), ambientata nella New York dell'epoca, che può considerarsi il manifesto dell'individualismo in forma letteraria.

Con la pubblicazione de *La fonte meravigliosa*, è consacrata madre del libertarismo americano, benché non ami essere chiamata tale. Il “suo” libertarismo – ve ne sono varie forme, la più estrema delle quali è l'anarco-capitalismo di Murray Rothbard – consiste in una radicalizzazione del liberalismo classico che ha per caposaldi: l'individualismo; la libertà dall'ingerenza dello Stato nella sfera privata; la libertà economica, ovvero il libero mercato e il capitalismo; la libertà politica, ovvero la libertà dal potere coercitivo dello Stato; il minarchismo, ovvero la riduzione dello Stato al minimo dei poteri, delle funzioni e delle istituzioni – la polizia per l'ordine pubblico, l'esercito per la difesa dei confini, la magistratura per la difesa dei diritti individuali; la difesa dei diritti individuali quale unica legittimazione del governo; l'elezione a padri spirituali di John Locke, dei Padri Fondatori degli Stati Uniti d'America, della Dichiarazione d'indipendenza e della Costituzione degli stessi.

⁶ *La rivolta di Atlante* è l'opus magnum che le assicura un enorme successo, più americano che internazionale, tuttora duraturo. Nel 1991, da un'inchiesta condotta per conto della Library of Congress e del Book of the Mount Club, *Atlas Shrugged* è risultato il libro più importante per l'influenza culturale sulla società americana dopo la Bibbia.

Il libertarismo si sviluppa in contrapposizione al liberalismo di Franklin Delano Roosevelt allorché nel 1933 vara il New Deal, un ampio programma di riforme economiche e sociali volto a contrastare la Grande Depressione susseguente al crollo di Wall Street nel 1929: è l'inizio di un'alleanza tra il *government* e il *business*, che si rafforzano a vicenda in un sistema che vira dall'originario liberalismo americano al socialismo.

È allora che Rand focalizza lo spirito dell'individualismo (libertario) e del collettivismo (socialista): l'*egoismo* del primo e l'*altruismo* del secondo. E lei, che aveva deciso di dedicare la sua vita alla difesa dell'individualismo contro il collettivismo fin già dal 1936⁷, elabora una filosofia in supporto dell'egoismo quale molla dell'agire umano in vista della felicità, che è il fine supremo della vita dell'uomo.

Chiama la sua filosofia Oggettivismo, dall'assioma di base che "la realtà esiste" indipendentemente dall'esperienza o dalla percezione che può averne l'uomo, ispirandosi per la metafisica e l'epistemologia ad Aristotele, che considera «il più grande di tutti i filosofi»⁸ e suo unico maestro.

L'Oggettivismo è un sistema filosofico compiuto, strutturato in cinque branche: 1. Metafisica: è fondata sull'assioma che «la realtà esi-

⁷ In una lettera del 1936 aveva scritto: «Quella parola, individualismo, deve essere il motivo conduttore, l'obiettivo, l'unico scopo di tutta la mia scrittura. Se mai ho una reale missione nella vita, è questa» (*Letters of Ayn Rand*, p. 33). È quindi in tal senso da intendersi la sua dichiarazione: «Scrivere è la mia vita» (*A Letter from Ayn Rand: To the Readers of The Fountainhead*, p. 2).

⁸ A. Rand, *The Objectivist Ethics*, p. 18. Che Aristotele sia il suo maestro, lo dichiara espressamente Rand: «L'unico debito filosofico che posso riconoscere è nei confronti di Aristotele. Sono assolutamente in disaccordo con molti aspetti della sua filosofia, ma la sua definizione delle leggi della logica e dei mezzi della conoscenza umana è una conquista così grande che i suoi errori in confronto sono irrilevanti» (*About the Author*, p. 1070).

ste come un assoluto oggettivo»⁹ derivato dall'assioma aristotelico che «l'esistenza esiste», di cui sono corollari l'assioma «la coscienza esiste» e l'assioma «l'esistenza è identità»¹⁰, espresso dalla formula della logica aristotelica $A=A$; 2. Epistemologia: è basata sulla ragione intesa come «l'unico mezzo dell'uomo per percepire la realtà, la sua unica fonte di conoscenza, la sua unica guida all'azione e il suo mezzo di base per la sopravvivenza»¹¹; 3. Etica: detta «l'etica dell'egoismo razionale», è un codice di valori di guida all'azione costruito sul principio dell'«interesse personale»; 4. Politica: consiste nel capitalismo *laissez-faire*, un «sistema politico-economico ideale»¹² risultante dall'applicazione pratica sul piano sociale dell'etica dell'egoismo razionale; 5. Estetica: è sviluppata dalla concezione dell'arte come lo strumento indispensabile per la trasmissione di ideali etici, consistendo in una «ri-creazione selettiva della realtà secondo i giudizi di valore metafisici dell'artista [che] concretizza la visione fondamentale dell'uomo di sé e dell'esistenza»¹³.

Quanto al contenuto, Rand definisce l'Oggettivismo come «il concetto di uomo come essere eroico, con la propria felicità come scopo morale della sua vita, con la realizzazione produttiva come attività più nobile e la ragione come unico assoluto»¹⁴. E quanto allo scopo, lo definisce «una filosofia per vivere sulla terra»¹⁵. L'Oggettivismo è dunque una filosofia per l'uomo e per la sua felicità, da conseguire attraverso la piena realizzazione di sé come «uomo *in quanto* uomo», ossia come uomo aderente alla sua propria natura metafisica.

⁹ A. Rand, *Introducing Objectivism*, pp. 3 e 4.

¹⁰ A. Rand, *La rivolta di Atlante*, vol. III, p. 346.

¹¹ A. Rand, *Introducing Objectivism*, p. 4.

¹² *Ibid.*

¹³ A. Rand, *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature*, p. 45.

¹⁴ A. Rand, *About the Author*, p. 1070.

¹⁵ A. Rand, *Philosophy: Who Needs It*, p. 12.

Incentrata sulla metafisica dell'uomo, la filosofia oggettivista muove dalla domanda di base: che cos'è l'uomo?, di cui è corollario la domanda: in che si distingue dagli altri esseri viventi?, evase entrambe secondo i tre principi della logica aristotelica, ossia il principio di identità ($A \text{ è } A$), il principio di non contraddizione ($A \text{ non è non } A$) e il principio del terzo escluso ($A \text{ o non } A$)¹⁶.

La risposta di Rand, ispirata ad Aristotele, dice che l'uomo per sua natura è un «*animale razionale di coscienza volitiva*»¹⁷, che tende alla propria felicità come fine ultimo della sua vita.

La razionalità è la categoria essenziale dell'essere umano, la cui mente non può che essere individuale: «Il cervello è un attributo individuale, non è un patrimonio collettivo. L'atto principale – il processo della ragione – deve essere attuato individualmente. Nessun uomo può servirsi del proprio cervello per pensare per un altro»¹⁸. Corollario della razionalità è dunque l'individualità, da cui l'individualismo, che arricchisce la definizione di uomo come essere per natura libero, indipendente, autonomo.

È la natura che ha provvisto l'uomo di una mente raziocinante per la sua sopravvivenza, a differenza degli animali che ha dotato di attributi fisici adeguati, come fortissimi muscoli, zanne, corna, ecc.: «L'uomo non può sopravvivere che attraverso il suo pensiero. Giunge sulla terra disarmato. Il suo cervello è la sua unica arma»¹⁹. Per nutrirsi e difendersi ha bisogno di armi, per costruire armi ha bisogno di un processo di pensiero. Ogni cosa di cui necessita, la deve pro-

¹⁶ Così infatti Rand intitola le tre Parti di *Atlas Shrugged*: Part One: "Non-Contradiction"; Part Two: "Either- Or"; Part III: "A is A".

¹⁷ A. Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, p. 58; e *Atlas Shrugged*, p. 926 (cito dall'ed. or. perché la traduzione italiana non è a mio avviso rispondente).

¹⁸ A. Rand, *The Fountainhead*; trad. it. *La fonte meravigliosa*, p. 669.

¹⁹ *Ibid.*

durre. Ma la mente non è solo lo strumento per la sua sopravvivenza fisica, è anche lo strumento per la sua moralità e quindi per la sua felicità, conformemente alla sua natura di uomo.

La formula dell'etica oggettivista, che consta dell'egoismo razionale, sta nelle affermazioni di Rand, più volte ripetute con parole simili nei romanzi e nei saggi, che «L'uomo è fine a se stesso, non un mezzo per i fini degli altri; deve esistere per se stesso, senza sacrificare se stesso agli altri né sacrificare gli altri a se stesso», e che «il perseguimento del proprio *razionale* interesse personale e della propria felicità è il più alto scopo morale della sua vita»²⁰.

L'espressione "etica dell'egoismo razionale" è composta di tre termini: 1. egoismo; 2. razionale; 3. etica, così intesi da Rand: 1. l'egoismo, secondo la definizione dell'*Oxford English Dictionary*, che fa propria, significa "concern with one's own interest", "preoccupazione per i propri interessi" – ma il concetto di egoismo così definito, osserva Rand, «*non* comporta una valutazione morale, non ci dice se la preoccupazione dei propri interessi sia un bene o un male, né ci dice cosa costituisca l'interesse effettivo dell'uomo», essendo «compito dell'etica dare una risposta a tali domande»²¹; 2. razionale, perché «l'auto-interesse dell'uomo non può essere determinato da ciechi desideri o capricci casuali, ma dev'essere scoperto e raggiunto grazie alla guida di principi razionali»²²; 3. l'etica è «un codice di valori per guidare le scelte e le azioni umane, le scelte e le azioni che determinano lo scopo e il corso della vita»²³, costruito sulla base del valore primario che è la vita dell'uomo.

²⁰ A. Rand, *Introducing Objectivism*, p. 4.

²¹ A. Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*; trad. it. *La virtù dell'egoismo. Un nuovo concetto di egoismo*, pp. 11-12.

²² Ivi, p. 16.

²³ Ivi, pp. 17-18.

L'etica oggettivista è il rovescio dell'etica tradizionale, fondata sull'altruismo²⁴, che regola i rapporti umani da ben oltre duemila anni, prima ancora dell'avvento del Cristianesimo, prima ancora dell'avvento di altre religioni, tutte comunitariste e altruistiche, poiché risale al tempo primordiale del tribalismo, del cui principio di fondo, il collettivismo, è l'espressione sociale.

Secondo l'etica tradizionale, l'altruismo, proiezione del collettivismo, sostiene che «l'uomo non ha il diritto di esistere per se stesso, il servizio agli altri è l'unica giustificazione della sua esistenza e l'autosacrificio è il suo più alto dovere morale, virtù e valore»²⁵. Così che il perseguimento dell'interesse altrui, con dedizione, cura e sacrificio di sé, è una virtù, mentre l'egoismo, ossia il perseguimento del proprio interesse a spese altrui, è un vizio.

Invece, secondo l'etica oggettivista, fondata sul principio dell'egoismo, proiezione dell'individualismo, l'altruismo è un vizio mentre l'egoismo è una virtù, purché sia inteso come egoismo razionale, ossia un egoismo regolato dalla ragione e non dominato da impulsi passionali, che persegue il proprio interesse senza recare danno ad altri. Anzi, il “nuovo concetto di egoismo”, come recita il sottotitolo della raccolta di saggi etici pubblicata da Rand nel 1964 col titolo *La virtù dell'egoismo*, è giusto, perché regola le relazioni umane attraverso lo scambio, evitando il conflitto d'interessi e la violenza:

L'etica oggettivista propugna e sostiene orgogliosamente l'egoismo razionale. [...] Sostiene che il bene dell'uomo non richiede sacrifici umani e non può essere raggiunto per mezzo del sacrificio di qualcuno a vantaggio di

²⁴ Sul punto, mi permetto di rinviare al mio *La Rivoluzione etica di Ayn Rand: la virtù dell'egoismo*, in *Rivoluzione & Rivoluzioni II: Rivoluzioni dello spirito*, pp. 217-280.

²⁵ A. Rand, *Faith and Force: The Destroyers of the Modern World*, p. 74.

chicchezza. Sostiene che gli interessi razionali degli uomini non confliggono; che tra uomini che non desiderano ciò che non è guadagnato, che non fanno sacrifici né li accettano, che si comportano l'un l'altro come soggetti che scambiano, dando valore per valore, non può esistere nessun conflitto d'interessi. Il principio dello scambio è il solo principio etico razionale per tutte le relazioni umane, personali e sociali, private e pubbliche, spirituali e materiali. È il principio di giustizia²⁶.

2. L'etica dell'egoismo razionale e la cura

L'etica dell'egoismo razionale escluderebbe logicamente la cura, in quanto espressione pratica dell'altruismo, che comporta un sacrificio di sé, che sia per il bene di un'altra persona, di un gruppo, della società, dello Stato. Ma è proprio così? o vi sono alcune specie di cura che non confliggono con l'egoismo razionale? o che magari gli sono addirittura funzionali?

A ben leggere le dichiarazioni di Rand sul tema della cura, se ne possono individuare due specie che si conciliano con l'etica oggettivista: 1. la cura dell'altro, in genere; 2. la cura della madre per il figlio, nello specifico. Ma la visione della cura di Rand risulterà più chiara se vagliata dalla prospettiva dello stimolo propulsore della cura, ossia l'amore.

Premesso che l'amore ha diversi gradi di intensità, che variano a seconda della valutazione che si dà dell'oggetto amato e che vanno dal livello inferiore della sottocategoria della simpatia a quello di livello superiore della sottocategoria dell'affetto fino al livello più alto dell'amore romantico²⁷, anche l'amore è fondato sul principio dello

²⁶ A. Rand, *L'etica oggettivista*, p. 42.

²⁷ Cfr. A. Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, p. 34.

scambio: l'amore dell'uno per l'altro nasce dalla stima del primo in cambio della virtù del secondo. E lo scambio non è espressione di altruismo, piuttosto è espressione di egoismo. Spiega Rand:

Amore, amicizia, rispetto, ammirazione sono le risposte emotive di una persona alle virtù di un'altra, il *compenso* spirituale dato in cambio dell'egoistico piacere personale che si trae dalle virtù del carattere di un altro. [...] Nelle questioni spirituali, chi scambia è un uomo [o una donna] che non cerca di esser amato per le proprie debolezze o i propri difetti, ma solo per le proprie virtù, e che non accorda il suo amore alle debolezze o difetti degli altri, ma solo alle loro virtù²⁸.

Lo scambio nei rapporti d'amore risulta ancora più chiaro nel caso dell'amore romantico²⁹:

L'amore romantico, nel senso pieno del termine, è un'emozione possibile solo all'uomo [o alla donna] con una autostima intatta: è la sua risposta ai propri valori più alti nella persona di un altro – una risposta integrata di mente e di corpo, di amore e di desiderio sessuale. Un tale uomo o una tale donna è incapace di provare un desiderio sessuale slegato dai valori spirituali³⁰.

Nella famosa intervista rilasciata a «Playboy» nel marzo 1964 alla domanda di Alvin Toffler di come l'amore si rapportasse alla felicità, quale fine più alto, e alla immoralità del sacrificio di sé, Rand ha risposto in modo inequivocabile:

Quando sei innamorato, ciò significa che la persona che ami è di grande importanza personale ed egoistica per te e per la tua vita. Se tu fossi altruista,

²⁸ A. Rand, *L'etica oggettivista*, p. 43.

²⁹ Per amore romantico Rand intende «la *passione* profonda, sublime e duratura che unisce mente e corpo nell'atto sessuale» (*Of Living Death*, pp. 55-56).

³⁰ Ivi, p. 54.

ciò significherebbe che tu non trai alcun piacere personale o felicità dalla compagnia e dall'esistenza della persona che ami, e che sei motivato solo dalla pietà altruistica per il bisogno che quella persona ha di te. [...] L'amore non è sacrificio di sé, ma l'affermazione più profonda dei tuoi bisogni e dei tuoi valori. È per la *tua* felicità che hai bisogno della persona che ami, e questo è il più grande complimento, il più grande tributo che puoi rendere a quella persona³¹.

Già l'anno precedente, nel saggio *L'etica dell'emergenza*, l'unico dedicato specificamente al tema della cura, aveva legato la cura all'amore e questo all'egoismo razionale, affermando che «la preoccupazione per il benessere di coloro che ci sono cari costituisce una parte razionale dei propri interessi egoistici»³². E aveva addotto ad esempio il comportamento del marito innamorato della moglie di fronte alla sua grave malattia. Le spese di cura, per quanto assai onerose, non avrebbero significato per lui un sacrificio altruistico per il bene della moglie bensì un'azione egoistica in vista della felicità derivante dalla sopravvivenza della moglie. Altruistico sarebbe stato da parte del marito lasciare morire la moglie per destinare il proprio denaro alla cura di altre dieci donne di nessuna importanza per lui, dalla cui sopravvivenza non avrebbe tratto nessuna felicità. In sostanza:

Qualsiasi azione intrapresa per il bene di coloro che si amano *non è un sacrificio* se in seguito a tale azione una persona ottiene quanto, nella gerarchia dei propri valori, nel contesto globale delle scelte possibili, è *per essa* della massima importanza *personale* (e razionale)³³.

³¹ «Playboy» Interview: Ayn Rand, 24 March 1964, <www.playboy.com/articles/playboy-interview-ayn-rand>.

³² A. Rand, *The Ethics of Emergencies*; trad. it. *L'etica dell'emergenza*, p. 51.

³³ Ivi, p. 52.

In conclusione, la cura di una persona amata, lungi dall'essere un sacrificio, è una forma di egoismo. Ovvio che lo sia anche nel caso specifico che la persona amata sia un figlio. Ma la questione della cura si complica alla luce del parametro del lavoro produttivo, che rappresenta il valore immediatamente derivato dal valore ultimo della vita. Alla domanda di Alvin Toffler se considerasse immorali coloro che trovano maggiore soddisfazione nel calore dell'amicizia e dei legami familiari piuttosto che nel lavoro produttivo, Rand non ha esitato a rispondere che sì, li considerava immorali perché «l'amicizia, la vita familiare e le relazioni umane non sono primarie nella vita di un uomo», aggiungendo che un uomo che antepone altri al proprio lavoro creativo è un «parassita emotivo»³⁴.

Anche una donna che scegliesse di dedicarsi alla casa e alla famiglia invece che alla carriera sarebbe immorale? Non immorale ma poco pratica, perché la casa può essere un'occupazione a tempo pieno fintanto che i bambini sono piccoli. E comunque, dovrebbe scegliere la casa e la famiglia come una carriera, studiando l'argomento e definendo lei stessa le regole e i principi che intende adottare per allevare i figli, insomma svolgendo il suo compito «con intelletto».

In sostanza, nella gerarchia dei valori, Rand pone al primo posto il lavoro produttivo, che è espressione pratica della ragione, e a seguire l'amore romantico, che è «espressione dell'autostima, dei valori più profondi del carattere di un uomo o di una donna», perché solo chi è guidato dalla passione per il proprio lavoro può provare un profondo amore romantico nei confronti della persona che condivide i suoi stessi valori. Amore contro valore. Ma nella reciprocità dello scambio amore contro valore, non è la ragione, verrebbe da pensare, a condurre il gioco, se, come sostiene Rand, l'amore romantico è «la

³⁴ «Playboy» Interview.

più grande ricompensa» della passione per il lavoro produttivo? – che come detto è espressione pratica della ragione.

Resta ora da esaminare la cura di un estraneo. È un sacrificio, e come tale è immorale? Oppure è un sacrificio dovuto, e come tale è morale? E se è un sacrificio dovuto, è sempre dovuto o solo in casi particolari? Il criterio della risposta sta ancora una volta nell'egoismo razionale:

Il metodo più giusto per valutare se e quando sia il caso di aiutare un'altra persona consiste nel fare riferimento al proprio interesse razionale e alla propria gerarchia di valori: il tempo, il denaro e il lavoro che si concedono o il rischio che ci si assume dovrebbero essere proporzionati al valore della persona soccorsa in relazione alla propria felicità³⁵.

Il valore da attribuire alla persona soccorsa, nel caso che si tratti di un estraneo, è solo il valore potenziale che egli rappresenta come essere umano, meritevole di non più che di «generico rispetto e benevolenza», un valore che comunque ha una valenza egoistica, essendo una proiezione secondaria del valore primario rappresentato dal soccorritore. Rand lo spiega con le parole dello psicanalista Nathaniel Branden:

Il rispetto e la benevolenza che gli uomini dotati di stima nei confronti degli altri esseri umani sono profondamente egoistici; essi pensano, in effetti: "Gli altri rappresentano un valore perché appartengono alla mia stessa specie". Nell'onorare le entità viventi, questi uomini onorano la *propria* vita. Questo è il fondamento psicologico di qualsiasi sentimento di simpatia e di "solidarietà di specie"³⁶.

³⁵ A. Rand, *L'etica dell'emergenza*, p. 52.

³⁶ N. Branden, *Benevolence versus Altruism*, p. 55. Con l'inserire il saggio del giovane psicanalista Nathaniel Branden, Rand ne sottoscrive il pensiero. Ma nel 1968, quattro anni dopo la pubblicazione de *La virtù dell'egoismo*, avverrà la clamorosa e incompionibile rottura tra Rand e Branden, per cause ancora non

La solidarietà di specie, che scaturisce dal rispetto per la vita umana in genere, giustifica sì l'altruistico sacrificio di sé, ma entro certi limiti e a certe condizioni imposte dal valore ultimo della propria vita: allorché si verifichi un'emergenza, un evento inatteso, non scelto, limitato nel tempo, che rende impossibile la sopravvivenza, come un incendio, un naufragio, un terremoto, un'alluvione, ecc.; purché non ne vada della propria vita, essendo immorale la cessione di un valore massimo, la propria vita, in cambio di un valore minimo, la vita di un estraneo; e purché si tratti di un'eccezione e non di una regola, di un atto di generosità marginale e incidentale, limitato nel tempo, e non di un dovere morale continuativo.

Ad esempio, il salvataggio di un naufrago non comporta il suo sostentamento a vita, così come la malattia e la povertà non giustificano cure mediche e sostegni economici a vita. In conclusione: «Il principio di aiutare il prossimo in un'emergenza non può estendersi fino a considerare qualsiasi sofferenza umana alla stregua di un'emergenza e fino a volgere la sfortuna di alcuni in un'ipoteca sulla vita di altri»³⁷.

3. *La cura dell'anima*

Vi è poi una terza specie di cura, del tutto funzionale all'egoismo razionale, che è il tema centrale del "discorso di John Galt", l'appel-

chiare, dopo un lungo e complesso rapporto iniziato nel 1954 all'interno del Collective, il circolo di adepti, ammiratori e allievi creato da Rand nella sua casa a Manhattan. Inizialmente allievo, poi collaboratore, infine amante, nonostante fosse sposato al pari di Rand, Branden era stato un grande divulgatore dell'Ogettivismo attraverso il Nathaniel Branden Institute da lui appositamente fondato nel 1958, che nel 1968, con la rottura del rapporto con Rand, verrà chiuso.

³⁷ A. Rand, *L'etica dell'emergenza*, p. 57.

lo che John Galt, l'eroe de *La rivolta di Atlante*, lancia via radio ai potenziali ascoltatori, «quelli che hanno conservato la parte migliore della loro anima»³⁸, perché riscattino la loro coscienza dal torpore intellettuale che l'affligge da tempo: è la cura della mente, ovvero la cura della coscienza o dello spirito o dell'anima, essendo i termini alternativamente usati da Rand – ad esempio: «Il sé dell'uomo è la sua mente»³⁹, «Il vostro io è la vostra mente»⁴⁰, «L'uomo è un'entità indivisibile, un'unità integrata di materia e coscienza [...] che non può permettere rottura tra corpo e mente»⁴¹; «L'uomo si fa da sé la sua anima»⁴².

Preferisco usare l'espressione “la cura dell'anima” per l'eco socratica che la sorregge. È stato Socrate il primo a introdurre nella cultura occidentale il concetto di uomo come “anima” con l'affermazione che «l'uomo è la sua anima», intendendo per “anima” la psiche, ovvero la mente umana, e non più lo spirito vitale del corpo come da tradizione, senza però negare la componente del corpo nella conformazione dell'uomo⁴³. Ma spettando all'anima la guida del corpo, essa veniva ad assumere la dignità superiore di rappresentante della totalità umana.

³⁸ A. Rand, *La rivolta di Atlante*, vol. III, p. 403.

³⁹ A. Rand, *Selfishness Without a Self*, p. 60.

⁴⁰ A. Rand, *La rivolta di Atlante*, vol. III, p. 362.

⁴¹ Ivi, p. 349.

⁴² Ivi, p. 351.

⁴³ Dice Giovanni Reale in merito: «Il concetto di psiche è stato inventato da Socrate e codificato da Platone: Socrate diceva che il compito dell'uomo è la cura dell'anima: la psicoterapia, potremmo dire. Che poi oggi l'anima venga interpretata in un altro senso, questo è relativamente importante. Socrate per esempio non si pronunciava sull'immortalità dell'anima, perché non aveva ancora gli elementi per farlo, elementi che solo con Platone emergeranno. Ma, nonostante più di duemila anni, ancora oggi si pensa che l'essenza dell'uomo sia la *psyche*» (*Storia della filosofia antica*, vol. I: *Dalle origini a Socrate*).

Così la cura dell'anima diventava la cura dell'uomo, in ottemperanza al comando del dio di Delfi "conosci te stesso", ossia "conosci la tua psiche", al fine di migliorarla costantemente rendendola sempre più virtuosa e meritevole della felicità, il sommo bene dell'uomo virtuoso: «Non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né di alcun'altra cosa prima e più che l'anima, sì che ella diventi ottima e virtuosissima. [...] Ché questo, voi lo sapete bene, è l'ordine del dio»⁴⁴.

La virtù consisteva nella conoscenza del bene e del male, e suo strumento era la filosofia. Di qui la ricerca filosofica della verità di Socrate per ordine del dio Apollo, che di lui aveva detto tramite la Pizia all'amico e discepolo Cherefonte, recatosi a Delfi per chiedergli se esistesse qualcuno più sapiente di Socrate, che era il più sapiente degli uomini. E una volta compreso che la sua sapienza secondo il dio consisteva nel sapere di non sapere, Socrate si era dato la missione di svelare la nullità o la pochezza della sapienza umana, ritenuta erroneamente vera, vera essendo solo la sapienza divina, e di rinvenire per mezzo della filosofia dialogica, la maieutica, la conoscenza del bene e del male nella interiorità della sua psiche. Come Socrate ha detto nel *Carmide*: «Non è il vivere secondo scienza [tecnica] che permette di agire bene e di essere felici, né il vivere secondo tutte le altre scienze, ma secondo una soltanto, quella del bene e del male»⁴⁵.

L'obbedienza al comando divino non solo faceva di Socrate «l'inviato della divinità»⁴⁶, ma addirittura lo accomunava alla divinità dato che "conoscere se stesso" significava "conoscere dio", per la co-

⁴⁴ Platone, *Apologia di Socrate*, 30 a; trad. it. p. 35.

⁴⁵ Platone, *Carmide*, 174 c.

⁴⁶ J. Patočka, *Platone e l'Europa*, in G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, p. 66. Di Giovanni Reale si vedano, oltre alle pp. 51-78 del volume citato, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone e Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*. Di Jan Patočka si veda anche *Socrate. Lezioni di filosofia antica*.

mune presenza del divino negli dei e nella parte razionale dell'anima, ossia l'intelletto, sia secondo Platone che secondo Cicerone⁴⁷. E trasmetteva ad Aristotele l'invito all'uomo ad elevare se stesso attraverso la cura dell'anima, come si legge nell'*Etica nicomachea*:

Non bisogna, assecondando coloro che esortano in tal senso, pensare cose umane perché si è uomini, né cose mortali perché si è mortali, ma per quanto è possibile bisogna credersi immortali e fare ogni cosa al fine di vivere secondo quella che delle parti che sono in noi è la migliore; infatti essa [l'anima], anche se è piccola per massa, è di molto superiore per potenza e per dignità⁴⁸.

Rand lo conosceva bene Socrate, sia da Platone, tanto a lei noto quanto più stigmatizzato come padre del misticismo totalitario, sia da Nietzsche, suo mentore giovanile, che aveva addossato al razionalismo socratico la colpa del decadimento dell'uomo per l'imporsi dello spirito apollineo sullo spirito dionisiaco. E al di là delle innumerevoli e incommensurabili differenze con Socrate, alcuni punti di contatto sono ravvisabili nella reciproca visione dell'uomo: la primarietà assoluta dell'anima, che si chiami psiche con Socrate o mente/ragione con Rand; il ruolo della virtù nel conseguimento della felicità; la felicità come meta suprema dell'uomo; la partecipazione alla divinità, che in Rand diventa identificazione dell'uomo con Dio allorché l'uomo scopre il proprio Io/Ego e si fa Dio a se stesso, come il Prometeo di *Antifona*⁴⁹; la necessità della filosofia come guida salvifica dell'uomo; l'etica

⁴⁷ Sul punto, si vedano Platone, *Timeo*, 90 a, dove l'uomo è raffigurato come una pianta che affonda le sue radici nel cielo, e Cicerone, *Tusculanae disputationes*, V, 70, dove, nel solco dell'interpretazione platonica, è sottolineato lo stretto vincolo tra lo spirito umano e lo spirito divino.

⁴⁸ Aristotele, *Etica nicomachea*, 1177 b 31 - 1178 a 2; trad. it., p. 484.

⁴⁹ L'eroe di *Antifona*, che da Uguaglianza 7-2521, membro indistinto di una società totalitaria si evolve in un individuo libero e indipendente lungo un viaggio

dell'egoismo razionale come motore dell'agire, se si considera che in Socrate, come pure in Aristotele⁵⁰, la pratica della virtù è finalizzata al raggiungimento della *propria* felicità. Conoscere se stessi significa conoscere l'uomo *in quanto* uomo, ossia l'uomo nella sua vera natura di essere razionale che aspira – egoisticamente – alla *propria* felicità.

L'Oggettivismo, che nelle intenzioni di Rand è «una filosofia per vivere sulla terra», ha quindi il suo core nell'etica. L'etica oggettivista, come detto, è l'etica dell'egoismo razionale, che affonda le sue radici nella ragione umana, la quale a sua volta le affonda nella metafisica, ossia nella realtà del mondo e dell'uomo che ne è parte. Di qui l'importanza per l'uomo della cura costante della sua mente perché non si ammali trascinandolo nell'abisso della brutalità e dell'infelicità.

iniziatico nella propria coscienza alla ricerca di sé, dopo aver scoperto il proprio Io quale centro d'imputazione dei propri pensieri, giudizi e valori, in base ai quali dirigere la propria vita in direzione della propria felicità, sospinto dal proprio egoismo, assume il nuovo nome di Prometeo e si proclama Dio: «Io vedo il volto di dio, e innalzo questo dio sopra la terra [...]. Questo dio, questa singola parola: "Io"» (*Anthem*; trad. it. *Antifona*, p. 90).

⁵⁰ Sull'«egoismo virtuoso» di Aristotele ha richiamato l'attenzione Nicola Iannello, rilevando nell'*Etica nicomachea* la compresenza di due tipi di egoismo, uno negativo, che ricerca l'utile compiacendo le passioni e la parte irrazionale dell'anima, e uno positivo, che ricerca il bello attraverso la virtù e vivendo secondo ragione: «Colui che è buono – scrive Aristotele – deve essere egoista (così infatti trarrà godimento dal fare ciò che è bello e procurerà dei vantaggi agli altri), mentre non lo deve il malvagio: egli danneggerà se stesso e coloro che gli sono vicini seguendo cattive passioni. [...] È evidente pertanto che in tutte le cose degne di lode l'uomo virtuoso attribuisce a sé una parte maggiore di ciò che è bello. Si deve dunque essere «amanti di se stessi» in questo modo, come è stato detto; ma non bisogna nel modo in cui lo è la moltitudine» (*Etica Nicomachea*, 1169 a 11-15 e 1169 a 34 -1169 b 1-2; trad. it. pp. 454-455). Secondo Iannello, lo stesso nesso tra egoismo e virtù si ritrova in Rand, per la quale «la cura di sé è un compito morale dell'individuo che coinvolge la parte più elevata della personalità e procura l'autentico bene tanto del singolo che della comunità» (*La ribellione dell'individuo*, p. 134).

In generale, curare la mente per salvare l'uomo da se stesso, ovvero da ogni forma di irrazionalità (passioni, capricci, false credenze, false dottrine, ignoranza, superstizione, ecc.) sempre in agguato da che mondo è mondo. Nello specifico, curare la mente per salvare l'uomo dall'altruismo del collettivismo, che da circa centocinquanta anni si era imposto in America e si andava radicalizzando sempre più. L'America non era più la Terra promessa della libertà, come lei l'aveva conosciuta dallo specchio hollywoodiano, e come era stata dalla creazione degli Stati Uniti sui due principi dei Padri Fondatori, i diritti individuali e un capitalismo potenzialmente di *laissez-faire*. Tra il 1926, quando era sbarcata a New York, e il 1933, quando Roosevelt aveva lanciato il primo New Deal, aveva visto l'America colorarsi di rosso. Dal socialismo sarebbe caduta anch'essa nel totalitarismo nazista o bolscevico. Il processo illiberale andava fermato. La colpa di tanta degenerazione era delle dottrine filosofiche di matrice kantiana, irrazionali, altruistiche e collettivistiche, che avevano trionfato sulle filosofie razionalistiche di matrice aristotelica (la tomista e la lockiana, praticate dai Padri Fondatori).

«Questa è davvero l'era della crisi morale», perché è l'era di una «morale invertita»⁵¹, quella dell'altruismo sacrificale, dice John Galt, l'ingegnere geniale che ha inventato un motore rivoluzionario ad energia elettrica pressoché perpetuo, e non sopportando più l'oppressione e lo sfruttamento dei pescecani governativi e dei *second handers*, i parassiti profittatori, organizza uno sciopero degli uomini di mente – i motori primi della società, ossia gli imprenditori, gli industriali, gli ingegneri, gli scienziati, insomma i produttori e i creativi – per far collassare la società e ricostruirne una nuova sui principi dell'Oggettivismo: una società fondata sull'etica dell'egoismo razio-

⁵¹ Rand, *La rivolta di Atlante*, vol. III, pp. 341 e 382.

nale e strutturata secondo i principi del capitalismo *laissez-faire*, in cui l'uomo nuovo sarà finalmente quale deve essere secondo la sua natura, ovvero libero e felice sotto la guida della sua mente.

Perché il capitalismo *laissez-faire* è molto più di un sistema economico, è una filosofia di vita, essendo basato su principi filosofici:

È un sistema in cui gli uomini trattano tra loro non come vittime e carnefici, né come padroni e schiavi, ma come *commercianti*, tramite uno scambio libero e volontario a reciproco vantaggio. È un sistema cui nessun uomo può ottenere alcun valore dagli altri ricorrendo all'uso della forza fisica, e *nessun uomo può iniziare la forza fisica contro gli altri*. Il governo agisce solo come un poliziotto che protegge i diritti dell'uomo, usa la forza fisica *solo* per rappresaglia e *solo* contro coloro che iniziano il suo uso, come i criminali e gli invasori stranieri. In un sistema di capitalismo pieno dovrebbe esserci (ma storicamente, non c'è ancora stata) una completa separazione tra Stato ed economia, nello stesso modo e per le stesse ragioni della separazione tra Stato e Chiesa⁵².

Al di fuori di questo sistema, come la storia insegna e l'esperienza comprova, non c'è libertà, né felicità, né benessere. Solo quando sarà instaurato, l'America, dice John Galt, diventerà ancora una volta il «santuario di una specie che va scomparendo: l'essere razionale»⁵³.

È la scomparsa della razionalità che ha provocato la bancarotta intellettuale da cui è scaturita la crisi morale. Di qui la proposta di Rand di andare alla radice del male, curando la mente con la filosofia vera della razionalità in sostituzione della filosofia falsa dell'irrazionalità.

Non firmate «l'istanza di bancarotta intellettuale», raccomanda John Galt, e prendetevi cura della vostra anima:

⁵² A. Rand, *Introducing Objectivism*, pp. 3-4.

⁵³ A. Rand, *La rivolta di Atlante*, vol. III, p. 404.

L'io che avete tradito è la vostra stessa mente; la stima in se stessi poggia sulla capacità di pensare. L'ego che cercate, quell'io essenziale che non riuscite a esprimere o a definire, non consiste nelle vostre emozioni o nei vostri sogni inarticolati, ma nel vostro intelletto, quel giudice del vostro tribunale supremo che avete denunciato per mettervi nelle mani di un falso avvocato che chiamate "sentimento"⁵⁴.

Quindi l'appello finale: «Accettate il fatto irrevocabile che la vostra vita dipende dalla mente. [...] Accettate, come ideale morale, il compito di diventare uomini»⁵⁵.

Solo la cura dell'anima con la filosofia oggettivista potrà salvare l'uomo dall'attuale bancarotta intellettuale, tanto grave da compromettere la tenuta della civiltà occidentale, e dare inizio a «una battaglia per realizzare il Rinascimento intellettuale dell'umanità»⁵⁶.

Bibliografia

- Aristotele, *Etica nicomachea*; trad. it. *Etica nicomachea*, Torino, Utet, 1996.
N. Branden, *Benevolence versus Altruism*, in «The Objectivist Newsletter», July 1962.
Cicerone, *Tusculanae disputationes*.
N. Iannello, *La ribellione dell'individuo*, in «Ideazione», IV, 6, 1997.
J. Patočka, *Platón a Evropa* (přednášky 1973), Praha 1979; trad. it. *Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, Milano, Vita e Pensiero, 1997.
J. Patočka, *Sókratés: přednášky z antické filosofie*, Praha, Státní pedagogické nakladatelství, 1991; trad. it. *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, Milano, Rusconi, 1999.
Platone, *Alcibiade I*.
Platone, *Apologia di Socrate*; trad. it. Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁵⁴ Ivi, pp. 392-393.

⁵⁵ Ivi, pp. 393-394.

⁵⁶ A. Rand, *The Nature of Government*; trad. it. *La natura del governo*, p. 138.

Platone, *Carmide*.

Platone, *Timeo*.

- A. Rand, *About the Author*, in *Atlas Shrugged*, the 35th Anniversary Edition, New York, New American Library, 1992 (1st ed., New York, Random House, 1957), p. 1070; trad. it. *La rivolta di Atlante*, 3 voll., Milano, Corbaccio, 2016, p. 1070.
- A. Rand, *Anthem*, London, Cassell, 1938; trad. it. *Antifona*, Macerata, Liberilibri, 2018.
- A. Rand, *Atlas Shrugged*, the 35th Anniversary Edition, New York, New American Library, 1992 (1st ed., New York, Random House, 1957); trad. it. *La rivolta di Atlante*, 3 voll., Milano, Corbaccio, 2016.
- A. Rand, *Autobiographical Sketch*, 1936, in A.C. Heller, *Ayn Rand and the World She Made*, New York, Doubleday, 2009, p. 1.
- A. Rand, *The Ethics of Emergencies*, 1963, in *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York, New American Library, 1964, pp. 43-49; trad. it., *L'etica dell'emergenza*, in *La virtù dell'egoismo. Un concetto nuovo di egoismo*, Macerata, Liberilibri, 2017, pp. 49-59.
- A. Rand, *Faith and Force: The Destroyers of the Modern World*, 1960, in *Philosophy: Who Needs It*, Introduction by L. Peikoff, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill, 1982 pp. 70-92.
- A. Rand, *The Fountainhead*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1943; trad. it. *La fonte meravigliosa*, Milano, Corbaccio, 2020.
- A. Rand, *Introducing Objectivism*, 1962, in *The Voice of Reason: Essays on Objectivist Thought*, edited by L. Peikoff, New York, New American Library, 1989, pp. 3-5.
- A. Rand, *Introduction to Objectivist Epistemology*, edited by H. Binswanger, New York, Meridian, 1990 (2nd exp. ed.; 1st ed., New York, New American Library, 1979).
- A. Rand, *A Letter from Ayn Rand: To the Readers of The Fountainhead*, 1945, in appendice a *Letters of Ayn Rand*, edited by M.S. Berliner, New York, Dutton, 1995, <<https://aynrand.org/archives/letters/letter-591/>>.
- A. Rand, *Letters of Ayn Rand*, edited by M.S. Berliner, Introduction by L. Peikoff, New York, Dutton, 1995.
- A. Rand, *The Nature of Government*, 1963, in *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York, New American Library, 1964, pp. 107-115; trad. it. *La natura del governo*, in *La virtù dell'egoismo. Un nuovo concetto di egoismo*, Macerata, Liberilibri 2014, pp. 127-144.
- A. Rand, *The Objectivist Ethics*, 1961, in *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York, New American Library, 1964, pp. 10-31; trad.

- it. *L'etica oggettivista*, in *La virtù dell'egoismo. Un nuovo concetto di egoismo*, Macerata, Liberilibri, 2014, pp. 11-48.
- A. Rand, *Of Living Death*, 1968, in *The Voice of Reason: Essays on Objectivist Thought*, edited by L. Peikoff, New York, New American Library, 1989, pp. 46-63.
- A. Rand, *Philosophy: Who Needs It*, 1974, in *Philosophy: Who Needs It*, Introduction by L. Peikoff, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill, 1982, pp. 1-13.
- A. Rand, «Playboy» Interview: Ayn Rand, 24 March 1964, <www.playboy.com/articles/playboy-interview-ayn-rand>.
- A. Rand, *The Romantic Manifesto: A Philosophy of Literature*, New York, New American Library, 1975 (2nd rev. ed.; 1st ed., New York, The World Publishing Company, 1969).
- A. Rand, *Selfishness Without a Self*, 1973, in *Philosophy: Who Needs It*, Introduction by L. Peikoff, Indianapolis-New York, Bobbs-Merrill, 1982, pp. 56-62.
- A. Rand, *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New York, New American Library, 1964, *Introduction*, pp. vii-xi; trad. it. *La virtù dell'egoismo. Un concetto nuovo di egoismo*, Macerata, Liberilibri, 2017, *Introduzione*, pp. 11-16.
- A. Rand, *We the Living*, New York, Macmillan, 1936 (2nd ed., New York, Random House, 1959, *Preface*; trad. it. *Noi vivi*, Milano, Longanesi, 1990, *Prefazione*).
- G. Reale, *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- G. Reale, *Radici culturali e spirituali dell'Europa*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- G. Reale, *Socrate. Alla scoperta della sapienza umana*, Milano, Rizzoli, 2000.
- G. Reale, *Storia della filosofia antica*, vol. I: *Dalle origini a Socrate*, Milano, Vita e Pensiero, 1975.
- D. Thermes, *La Rivoluzione etica di Ayn Rand: la virtù dell'egoismo*, in *Rivoluzione & Rivoluzioni II: Rivoluzioni dello spirito*, a cura di D. Thermes, Lanciano, Carabba, 2024, pp. 217-280.

Diana Thermes
Università degli Studi della Calabria
thermesdiana@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-0287-2078>

ALESSANDRO DIVIDUS

La relazione tra cura e meritocrazia attraverso la distinzione tra professional e non-professional jobs

Abstract: This paper explores the complex relationship between the ethics of care and the principles underpinning meritocratic discourse through the conceptual distinction between professional and non-professional jobs. Drawing on the political theories of Iris M. Young and Joan C. Tronto, the study examines how merit-based systems shape social hierarchies and affect the recognition of care-related labor. Iris M. Young's critique of meritocracy, particularly in *Justice and the Politics of Difference* (1990), reveals how the ostensibly neutral evaluation of merit perpetuates class divisions by privileging certain types of work over others. Tronto's reflections on the politics of care further illuminate how meritocratic societies undervalue and exploit non-professional workers, who perform essential yet poorly recognized forms of care labor. To complement these theoretical insights, the paper engages with Michael D. Young's dystopian novel *The Rise of Meritocracy* (1958), which anticipates the emergence of a self-justifying elite grounded in moralized merit. Through this comparative analysis, the paper argues that the meritocratic pursuit of self-realization – originally conceived within liberal and Aristotelian traditions as a moral and social ideal – has been distorted into an instrument of power and exclusion. The study concludes that a society oriented toward the ethics of care, rather than merit, fosters a more inclusive and equitable conception of individual and collective flourishing, redefining self-realization as a shared, relational process rather than a competitive achievement.

Keywords: care, meritocracy, job, dystopia, politics

1. *Introduzione*

L'obiettivo di questo lavoro è di mettere in risalto, analizzando un elemento specifico, il rapporto che intercorre tra l'etica della cura e i

principi alla base del discorso meritocratico. Questo elemento, vale a dire la distinzione che intercorre tra le figure dei lavoratori professionali e non professionali, è indagato attraverso le letture fornite da due teoriche della politica, quali Iris M. Young e Joan C. Tronto, che hanno indagato la natura e i risvolti politico-sociali di questa distinzione all'interno dei loro studi sulle cause e i possibili rimedi alla disuguaglianza sociale. Le loro osservazioni sono poi utilizzate per evidenziare le possibili implicazioni della differenza tra lavoratori professionali e non professionali all'interno di una società dai toni marcatamente meritocratici. A tale proposito, il modello utilizzato per rappresentare i meccanismi di una società meritocratica è quello elaborato nelle pagine del celebre romanzo distopico di Michael D. Young, *The Rise of Meritocracy* (1958). Nella trama di quest'opera, con l'esplicito intento di criticare la deriva politica di una società che utilizza il merito come strumento per perpetrare nuove dinamiche discriminatorie, è possibile rintracciare sia elementi di continuità che di rottura con le interpretazioni fornite da Iris M. Young e Tronto. Particolare attenzione è riservata al principio di autorealizzazione – nella forma aristotelica ripresa dai teorici del liberalismo sociale di matrice anglosassone¹ – e al ruolo che esso riveste nelle democrazie liberali occidentali.

Questa ricerca non esaurisce – e non è suo obiettivo farlo – tutti gli argomenti che riguardano i sempre più ampi e approfonditi temi della cura e della meritocrazia, ma offre una lettura del rapporto tra

¹ In particolare Thomas H. Green e quella che uno dei suoi interpreti, Colin Tyler, chiama con il nome di *ethics of flourishing*. Come Tyler afferma: «The Aristotelian aesthetic conception derives the conditions of that agent's own flourishing. [...] For ethics as flourishing [...], ultimately agent x has a duty to person y to perform action z because honouring that duty develops or expresses some excellence of x». C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, p. 145. Cfr. A. Dividus, *Politica e coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, p. 230.

queste due aree di studio attraverso uno dei molti elementi che le unisce. Inoltre, la scelta di dare priorità all'opera distopica di Michael D. Young, piuttosto che alla letteratura contemporanea in tema di meritocrazia, è derivata da due ragioni principali. In primo luogo, le analisi di Michael D. Young si differenziano metodologicamente rispetto a quelle di Iris M. Young e Tronto, poiché trattasi di speculazioni letterarie che immaginano le possibili evoluzioni di una società in senso unicamente meritocratico. Una comparazione tra le loro idee può mettere in luce lo scarto esistente – qualora dovesse esserci – tra l'immaginario collettivo e la reale presenza di fattori discriminanti fondati sull'idea del merito. In secondo luogo, la scelta dell'opera di Michael D. Young segue ragioni di carattere storico. La figura dell'autore, infatti, si inserisce all'interno di un dibattito culturale dominato da un periodo di profonde trasformazioni sociali, durante le quali le rivendicazioni socialiste cominciano ad arretrare in favore di una visione sempre più orientata verso logiche individualistiche, tradendo così il progetto di una democrazia sociale².

2. Lavori professionali e non professionali nel pensiero di Iris M. Young e Joan C. Tronto

La relazione che intercorre tra principio meritocratico³ ed etica del-

² Per ulteriori approfondimenti vedi A. Fox, *Class and equality*; A. Briggs, *Michael Young: Social Entrepreneur*; L. Butler, *Michael Young, Social Science, and the British Left, 1945-1970*; S. Cingari, *La meritocrazia*.

³ Per principio meritocratico s'intende la logica secondo cui, in una determinata società, il valore viene redistribuito in base a criteri legati a un'aleatoria definizione di merito. Il merito, secondo la definizione fornita da Michael D. Young, è il prodotto della somma tra il QI e l'impegno personale. Come egli afferma: «In-

la cura⁴ ha radici concettualmente molto profonde. Nella sua critica ai modelli di giustizia distributiva, la filosofa statunitense Iris M. Young, nel suo ormai celebre *Justice and the Politics of Difference* (1990), dedica un intero capitolo (7), intitolato “Affirmative Action and the Myth of Merit”, al rapporto tra merito e cura. Come afferma Young:

For the merit principle to apply it must be possible to identify, measure, compare, and rank individual performance of job-related tasks using criteria that are normatively and culturally neutral. For most jobs, however, this is not possible, and most criteria of evaluation used in our society, including educational credentials and standardized testing, have normative and cultural content. Since impartial, value-neutral, scientific measures of merit do not exist, I argue that a major issue of justice must be who decides what are the appropriate qualifications for a given position, how they will be assessed, and whether particular individuals have them⁵.

Applicare il principio del merito equivale a identificare e misurare le *performance* individuali, ma classificare il valore di ciascuna pre-

telligence and effort together make up merit ($I+E=M$)». M. D. Young, *The Rise of Meritocracy: 1870 – 2033. An Essay on Education and Equality*, p. 94.

⁴ Per etica della cura si fa riferimento, in modo specifico, alla definizione fornita da Berenice Fisher e Joan C. Tronto in *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*. Come afferma Tronto: «When I say “care,” I don’t mean only healthcare, childcare, and caring for the elderly. I don’t mean only finding a babysitter on a website called Care.com. I mean, as Berenice Fisher and I defined it some time ago, “in the most general sense, care is a species activity that includes everything we do to maintain, continue, and repair our world so that we may live in it as well as possible. That world includes our bodies, our selves, and our environment, all of which we seek to interweave in a complex, life-sustaining web”». J. C. Tronto, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, p. 3. Cfr. B. Fisher – J. C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, in *Circles of Care: Work and Identity in Women’s Lives*; J. C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*.

⁵ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 193.

stazione lavorativa all'interno di una determinata società è il frutto di un'operazione arbitraria il cui risultato è determinato dal contesto storico e culturale di riferimento. Una valutazione oggettiva del merito, continua Young, è un compito difficile, se non impossibile⁶. Uno degli ambiti sul quale si ripercuotono maggiormente gli effetti di una classificazione meritocratica è quello che riguarda la distinzione tra *professional* e *non-professional jobs*. Così, infatti, afferma ancora Young:

I do not argue that any division among tasks and function is wrong, but only the division between task design and task execution, which appears in the social class division between professional and non-professional jobs. This division allows only relatively few to develop and exercise their capacities⁷.

Il problema principale che riguarda la distinzione tra lavori professionali e non professionali non risiede tanto nel riconoscimento del merito attribuito a ciascun individuo sulla base dei suoi risultati e del suo impegno, quanto nella classificazione, dovuta appunto al contesto sociale di riferimento, di lavori più o meno meritevoli di riconoscimento. È la gerarchizzazione delle mansioni basata su criteri legati a una visione dei lavori più o meno meritevoli, secondo Young, a causare una disuguaglianza di trattamento e una conseguente distinzione in classi sociali. Per Young, ogni società adotta un determinato tipo di moralità pubblica per sostenere i principi dell'uguaglianza e delle pari dignità, formulando giudizi individuali in merito alla superiorità o all'inferiorità delle persone. La difficoltà maggiore, però, subentra nel momento in cui, inconsciamente, una forma di pregiudizio verso una determinata categoria si mescola con la valutazione del merito e sminuisce la portata del valore individuale

⁶ Ivi, p. 202.

⁷ Ivi, p. 193.

in ragione del fatto che quel determinato individuo appartiene a una classe o a un gruppo sociale considerato come inferiore⁸. In questo modo Iris M. Young, pur senza fare alcun riferimento alle affermazioni di Michael D. Young, giunge alle medesime conclusioni: «The unjust hierarchy of caste is to be replaced by a “natural” hierarchy of intellect and skill»⁹. L'ingiusta gerarchia della casta è sostituita da una altrettanto ingiusta gerarchia meritocratica.

La divisione sociale basata su criteri ‘naturali’ – legati al merito – segue un astratto principio di imparzialità, cioè un’allocazione di posizioni di rilievo all’interno della società svincolate da qualsiasi riferimento a vantaggi pregressi. Tuttavia, questo principio di imparzialità, alla luce dei valori di equità e giustizia, si rivela un ideale irraggiungibile poiché, in sintesi, ogni giudizio sul merito si riduce sempre a una valutazione soggettiva, priva dunque di quel carattere di oggettività che lo stesso principio di imparzialità presuppone¹⁰. Inoltre, una simile ripartizione dei ruoli, inserita all’interno di un contesto sociale già di per sé discriminante, rischia di trasformarsi in uno strumento di ulteriore discriminazione per almeno due ragioni. Da un lato, legittima le differenze sulla base di nuovi criteri discriminatori (talenti naturali), dall’altro, invece, favorisce la creazione di nuove élite, fornendo loro la giustificazione morale necessaria per mantenere il potere¹¹.

⁸ I. M. Young, *Moral Judgments and Unconscious Prejudice*. Cfr. I. M. Young, *Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism and Homophobia*, trad. it., *Abiezione e oppressione. Le radici inconse del razzismo*.

⁹ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 200. Cfr. M. D. Young, *The Rise of Meritocracy*, p. 21.

¹⁰ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, pp. 202-205.

¹¹ Il pericolo al quale si va incontro è quello descritto da Michael Sandel, cioè la creazione di nuove élite di potere che utilizzano il merito come mezzo per rag-

Le osservazioni di Iris M. Young inerenti alle difficoltà intrinseche della nozione di merito adoperata come strumento utile per riconoscere e applicare distinzioni sociali ha ripercussioni notevoli anche in altri ambiti. Infatti, alla luce della distinzione tra *professional* e *non-professional jobs* e a partire dal presupposto di una società che conferisce un valore relativo alle prestazioni individuali in base a criteri legati al merito, è possibile dedurre almeno due implicazioni riguardanti il rapporto con il tema della cura. In primo luogo, nella categoria dei lavori non professionali¹² rientrano molte delle attività inerenti all'ambito della cura nel senso generale con il quale lo intendono Fisher e Tronto nella loro celebre formulazione¹³, cioè tutte quelle attività che contribuiscono alla creazione di un tessuto sociale formato da relazioni di interdipendenza. All'interno di questa categoria rientrano, ad esempio, i lavori in ambito sanitario che non richiedono una particolare formazione, il *babysitting*, il *dog sitter*, gli assistenti ospedalieri o i cuochi¹⁴. Come afferma Tronto: «Care is about meeting needs, and it is always *relational*: the skinned knee of a child who fell off his bike isn't only about scrapes and germs, it is also about creating the conditions for him to feel safe in the world»¹⁵. La maggior parte delle persone che svolgono lavori non professionali, sostiene ancora Tronto in *Who Cares?* (2015), sono inoltre

giungere e mantenere posizioni privilegiate all'interno della società. Vedi M. J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*.

¹² Secondo la definizione fornita dal *Cambridge dictionary*, un *non-professional job* corrisponde a un lavoro che «not needing special training or education». (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/nonprofessional>).

¹³ Vedi nota 4.

¹⁴ Un altro esempio, in epoca recente, può essere quello del *rider* che, mettendo spesso a rischio la propria salute e incolumità, si muove in sella alla sua bicicletta per consegnare i pasti nelle abitazioni delle grandi città.

¹⁵ J. C. Tronto, *Who Cares?*, p. 4.

spesso costrette a svolgere più di una mansione per provvedere al proprio e familiare sostentamento.

Ponendo dunque in relazione i principi di una società meritocratica con quelli che sono i presupposti di una democrazia che tiene in considerazione i valori di un'etica della cura e che, come sostenuto da Fisher e Tronto, identifichi e ponga rimedio a «the unequal distribution of power that usually is found in care practices»¹⁶, è possibile mettere in risalto un'evidente incongruenza di fondo tra meritocrazia e democrazia della cura. Infatti, chi svolge lavori non professionali, quindi tutti e tutte coloro che impegnano le proprie energie per costruire un complesso sistema di relazioni sociali, sono proprio coloro che, in una società ordinata gerarchicamente in base a logiche meritocratiche, godono di un minore senso di riconoscimento collettivo – che si riflette spesso in un abbassamento delle prospettive di carriera, salario minore e precarietà della vita¹⁷ – per il lavoro svolto attraverso le proprie attività.

In secondo luogo, la relazione che intercorre tra cura, merito e lavori professionali e non professionali prospetta esiti addirittura paradossali. Oltre a subire una mancanza di riconoscimento sociale, infatti, chi svolge lavori non professionali è la stessa persona che può permettersi in maniera minore il livello di cura che ha contribuito a produrre. Così afferma Tronto:

Over time, a market-foremost democracy creates an undemocratic, uncaring hierarchy among citizens. The most important resource for caring is time.

¹⁶ J. C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, p. 148.

¹⁷ Per un approfondimento delle conseguenze discriminatorie messe in atto da logiche meritocratiche – molto spesso avvalorate da visioni patriarcali della società –, vedi S. J. McNamee – R. K. Miller Jr., *The Meritocracy Myth*; J. Littler, *Against Meritocracy. Culture, power and myths of mobility*.

Alas, time is not equally available to everyone. Professionals work many hours, but so do workers who are employed at close to the minimum wage and who hold down several jobs. Lower-paying jobs also come with fewer benefits, fewer sick days, and fewer personal days. Although the professional worker may be short on time, he has greater resources to employ in addressing his care needs¹⁸.

La gerarchia sociale creata dal modello meritocratico ha delle ricadute anche nell'ambito della cura e l'organizzazione gerarchica della cura contribuisce alla produzione di un élite simile a quella meritocratica, tale da poter affermare che le due sfere si alimentano vicendevolmente. Infatti, sostiene ancora Tronto: «[...], students who have tutors will likely do better on standardized tests than students who do not»¹⁹. Se il merito è il risultato della somma tra intelligenza e impegno personale, è evidente che, per potersi impegnare maggiormente in qualsiasi ambito, una delle variabili indispensabili è necessariamente il tempo. Chi dispone di più tempo da poter dedicare esclusivamente a se stessi è la persona che, con grande probabilità, ottiene risultati migliori in termini di efficienza e produttività. Le grandi aziende *high-tech*, per citare l'esempio fornito da Tronto, hanno già iniziato ad adottare politiche volte a massimizzare l'efficienza del proprio personale delegando a terzi semplici operazioni di cura per mezzo di «takeout dinners, dry cleaning services, bike repair, and workout facilities on location»²⁰. Insieme alla disuguaglianza di tempo e denaro accresce, proporzionalmente, la disuguaglianza in termini di cura. L'ambito della cura e coloro che se ne occupano, come già affermato in precedenza, sono quindi penalizzati in due

¹⁸ J. C. Tronto, *Who Cares?*, p. 25.

¹⁹ *ibid.*

²⁰ Ivi, pp. 25-26.

modi differenti. Da una parte, non essendogli attribuito il dovuto riconoscimento, le mansioni e le azioni di cura sono soggette a un declassamento all'interno della società. Dall'altra, invece, date le variabili temporali ed economiche, le prestazioni di cura assumono un carattere esclusivo ed escludente.

La critica che viene rivolta dalle due autrici, in particolar modo Iris M. Young, nei confronti di una deriva meritocratica della società e della sempre minore attenzione ai principi di una democrazia della cura sembra essere incentrata principalmente sull'organizzazione gerarchica alla quale il principio del merito dà origine. Non è tanto il principio del merito in sé a essere problematico, quanto il ruolo discriminante che si trova a ricoprire all'interno della struttura sociale²¹. Questa sottile distinzione è colta opportunamente da una delle interpreti del pensiero di Young, Eleonora Piromalli. Come afferma Piromalli riportando le posizioni di Young riguardanti la distinzione tra *task design* e *task execution*²²: «[...], la validità teorica del principio del merito (precedentemente posto, insieme ad altri principi, alla base delle differenze retributive), è di fatto affermata; quelle che Young vuole giustamente attenuare sono le enormi sprequazioni che, più che dal principio in sé, risultano dal suo uso strumentale», e ancora: «Il criterio di merito, contrariamente alle dichiarazioni programmatiche di Young, viene quindi affermato come valido, purché applicato nel contesto di politiche che operino per ridurre le disuguaglianze [...]»²³.

In sintesi, la posizione di Young non sembra critica nei confronti della nozione di merito in sé. È la struttura di potere che si instaura

²¹ E. Piromalli, *Una democrazia inclusiva. Il modello di Iris Marion Young*, p. 100.

²² Vedi nota 7.

²³ E. Piromalli, *Una democrazia inclusiva*, p. 103.

applicando politiche discriminatorie fondate sul potere del merito a essere problematica. Ciò equivale a riconoscere il valore del merito come fattore vincolante per il corretto funzionamento della società ma, al contempo, a condannarne il suo utilizzo come strumento per la perpetuazione di politiche a sostegno della disuguaglianza.

3. *Lavori professionali e non professionali nell'opera di Michael D. Young*

L'analisi svolta da Young e Tronto sulla relazione che intercorre tra cura, merito e *professional* e *non-professional jobs* offre, alla luce dell'ormai ben consolidata svolta neoliberista delle democrazie occidentali, un quadro abbastanza accurato delle realtà sociali e politiche contemporanee. Le dinamiche che hanno condotto a questa condizione possono essere studiate, però, anche attraverso un punto di vista differente rispetto a quello teorico-politico adottato dalle due autrici. Un'analisi molto rigorosa sulla genealogia del rapporto tra cura, merito e ripartizione del lavoro è contenuta, infatti, all'interno del celebre romanzo distopico di Michael D. Young, *The Rise of Meritocracy*.

In particolare, per ciò che concerne il carattere esclusivo ed escludente delle prestazioni di cura – la seconda delle implicazioni derivate dalla distinzione introdotta da Iris M. Young e Tronto – Michael D. Young, nella parte finale del settimo capitolo del suo racconto, cita le parole del discorso tenuto da un certo Mr Gulliver intitolato “The Élite’s Work is Never Done”:

We are the thinkers, he said, are we not? We are paid to think. Well, what do we need to do our work well? We need quiet – no man who is disturbed by noise can devote himself to single-minded concentration. We need

comfort – no man who is forced to consider little physical irritations can scale the heights of achievement. We need ample holidays – history shows that scientists have often hit upon the missing link in a chain of thought quite unexpectedly when they were bathing in the sea, walking in the mountains, or drowsing by the Caribbean. A brilliant man can do a full year's work in eight months but not in twelve. We need secretaries at work and domestic servants at home – the chores of life exact energy from the talented which should be devoted to higher things. Just as a carpenter needs a chisel or a mechanic a spanner, we must have books to enlighten, pictures to stimulate, wine to soothe. It is not for ourselves we ask. It is for the good of society, to whose service our brains are dedicated. No jealousy, no vanity, no selfishness must stand in the way of human achievement and social progress²⁴.

In questo passaggio, Michael D. Young mette chiaramente in evidenza il rapporto che intercorre tra cura, merito e lavori professionali. Coloro che svolgono determinate tipologie di lavori all'interno della società, in questo caso specifico coloro adibiti a mansioni di tipo intellettuale e, dunque, considerati superiori, migliori, più meritevoli rispetto alle altre persone, devono impiegare il loro tempo unicamente alla produzione, massimizzando qualsiasi sforzo. Ne consegue, quindi, che queste persone debbano godere di tutti i comfort possibili per aumentare il loro livello di efficienza. Essi hanno bisogno di segretarie e domestici che sacrificino il loro tempo e le loro energie; hanno bisogno di maggior tempo libero per dedicarsi a lunghe vacanze ricostituenti e, inoltre, devono evitare ogni piccola fatica, perché l'azione non orientata all'efficienza e alla produttività è considerata una perdita di tempo.

Sebbene l'opera di Michael D. Young non possa considerarsi a tutti gli effetti un lavoro che analizza in maniera approfondita il tema della cura, le sue rappresentazioni di una futura società merito-

²⁴ M. D. Young, *The Rise of Meritocracy*, pp. 157-158.

cratica sono molto utili per interpretare le osservazioni avanzate da Iris M. Young e Tronto. Particolare rilevanza assumono due conclusioni deducibili dal ragionamento condotto da Michael D. Young, cioè l'importanza della variabile temporale (Tronto) e la possibilità di sviluppare le proprie capacità personali esprimendo potenzialità pratiche e intellettuali (Iris M. Young)²⁵. Da un lato, infatti, anche nel racconto di Michael D. Young, è possibile osservare come l'atto di svolgere azioni che rientrano all'interno dell'ambito della cura sia considerato una mera perdita di tempo che le persone più meritevoli non possono permettersi. Dall'altro, invece, pur rimarcando l'importanza della cura, è messo in risalto soltanto quel servizio di cura da parte di terzi nei confronti di coloro che usufruiscono – di diritto – di tutti quei benefit derivanti dal loro status superiore. Questo processo è infine guidato da un unico obiettivo: il progresso sociale. Ai più meritevoli, dunque, è riconosciuto un salario superiore affinché si possano permettere i lussi a cui gli altri devono rinunciare e tutto ciò, ovviamente, avviene per un ipotetico bene generale. I lavoratori professionali, per utilizzare le parole di Iris M. Young, traggono beneficio dallo sfruttamento delle prestazioni lavorative (di cura) svolte dai lavoratori non professionali²⁶.

²⁵ «The division with which I am concerned is that between, in Philip Green's words, "those who plan their own or other's work routines, however carried out; and those who follow routines that have been planned for them". Roberto Unger calls this a distinction between task definition and task execution, "between the jobs that allow for the open exercise of reconstructive practical intelligence and the jobs that are supposed to involve the routinized exercise of a well defined task playing a limited role in a plan that practical intelligence has devised». I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 216. Cfr. P. Green, *Retrieving Democracy*, p. 81; R. Unger, *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, p. 76.

²⁶ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 217.

Per il fine di questo lavoro, però, è la seconda delle conclusioni deducibili dal ragionamento condotto da Michael D. Young nella sua opera, vale a dire la possibilità di sviluppo delle capacità personali, ad avere un'importanza specifica, soprattutto se comparata con la lettura fornita da Iris M. Young. Difatti, la posizione subalterna dei lavoratori non professionali produce un effetto negativo chiamato da Iris M. Young *powerless*, che definisce proprio quella mancanza di potere – intesa come capacità di autorealizzazione personale – necessaria affinché ciascun individuo realizzi le sue intrinseche potenzialità. Secondo la definizione fornita dall'autrice, le persone senza potere sono coloro sulle quali: «power is exercised without their exercising it; the powerless are situated so that they must take orders and rarely have the right to give them. Powerlessness also designates a position in the division of labor and the concomitant social position that allows persons little opportunity to develop and exercise skills»²⁷. Il *powerless* è dunque l'impotente, colui o colei che, data la sua posizione di subalternità lavorativa e, di riflesso, sociale, non ha alcuna (o minima) opportunità di sviluppare ed esercitare le proprie abilità. La realizzazione personale si trasforma in un ideale raggiungibile solo da coloro che 'meritevolmente' ricoprono posizioni di prestigio.

Il principio di autorealizzazione svolge quindi un ruolo molto importante all'interno di una società che opera secondo i principi del potere del merito. Questo principio, inoltre, è uno di quei fondamenti teorici imprescindibili del liberalismo moderno e una delle ragioni che, se mal interpretata, può essere utilizzata come giustificazione teorica della sua deriva competitiva ed efficientista contemporanea. Meritocrazia e democrazie liberali condividono così uno stesso elemento dal significato complesso e poliedrico. Anche

²⁷ Ivi, p. 56.

Michael D. Young, riprendendo l'ultimo passaggio del suo brano, pone in risalto il valore dell'autorealizzazione affermando che: «No jealousy, no vanity, no selfishness must stand in the way of human achievement and social progress»²⁸. La realizzazione umana, per Michael D. Young, è un principio svincolato da componenti egoistiche. Questo tipo di interpretazione, dato anche il contesto storico e culturale nel quale Young opera, risente fortemente dell'idea filosofica di autorealizzazione avanzata dagli esponenti dall'idealismo britannico e, in generale, da tutti coloro che hanno abbracciato le loro idee sostenendo una visione del liberalismo in chiave sociale. Come afferma D. Weinstein, uno dei maggiori interpreti contemporanei del cosiddetto *new liberalism*:

For Green, Ritchie, Hobhouse and Hobson, moral self-realization was, unconditionally good. Realizing oneself morally meant being fully free by being both 'outward[ly]' and 'inward[ly]' free. It meant having the enabling 'positive power or capacity of doing [...] something worth doing' and actually 'doing [...] something worth doing'. As Hobhouse put it, self-realization consists in 'social' as well as 'moral' freedom. Whereas the former concerns external harmony between citizens or 'freedom of man in society', the latter is 'proportionate to the [self's] internal harmony'. For new liberals, as well, rights indirectly promoted everyone's self-realization by enabling each to flourish²⁹.

Lo stesso Michael D. Young dimostra, infatti, di aver letto e apprezzato le idee di Leonard T. Hobhouse lodandolo espressamente nelle pagine del suo racconto³⁰.

²⁸ M. D. Young, *The Rise of Meritocracy*, p. 158.

²⁹ D. Weinstein, *English Political Theory in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in *Handbook of Political Theory*, p. 415. Cfr. T. H. Green, *Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, p. 199; pp. 234-235; L. T. Hobhouse, *The Elements of Social Justice*, p. 58.

³⁰ M. D. Young, *The Rise of Meritocracy*, p. 159.

Il principio di autorealizzazione si ricollega dunque alla componente morale dell'individuo scevra da forme unicamente egoistiche di *ethics of flourishing*. Questo tipo di autorealizzazione, però, è possibile solamente in una società nella quale esiste un livello di moralità individuale tale da permettere un'unione armonica tra interessi e visioni del mondo differenti, senza che l'autorealizzazione di un individuo minacci, o privi, la libertà dell'altro. Solo in questo senso il principio di autorealizzazione può essere considerato un alleanza valido per il conseguimento di un benessere sociale inclusivo, contribuendo alla realizzazione di un progetto di *welfare state*. Inoltre, un principio di autorealizzazione che tenga conto di tutti questi parametri – componente morale, libertà individuale e armonia delle differenze –, coadiuvato da uno stato di diritto garantisce, secondo l'ipotesi formulata (e condivisa) di Jonathan Riley, una feconda evoluzione simbiotica tra benessere individuale e stato di benessere generale³¹.

Tuttavia, il principio di autorealizzazione e l'obiettivo di creare uno stato di benessere generale subiscono delle rilevanti deformazioni all'interno di una società strutturata secondo una logica meritocratica. A tal proposito, è utile citare un passaggio in particolare del romanzo di Michael D. Young, nel quale il narratore afferma che: «The holders of power and possessors of wealth need, in all societies, to have the assurance of the best of moral titles to their fortune. [...] In feudal times blood was the unchallenged title to power. In capitalist times wealth was its own title»³². In una società capitalistico-democratica, il benessere è la misura del potere e i loro detentori

³¹ Vedi J. Riley, *Liberal Utilitarianism. Social choice theory and J. S. Mill's philosophy*. Cfr. D. Weinstein, *English Political Theory*, p. 413.

³² M. D. Young, *The Rise of Meritocracy*, pp. 130-131.

devono giustificarne moralmente il possesso. Si crea così uno strano intreccio tra moralità (intesa come autorealizzazione), benessere e potere, o meglio, il principio di autorealizzazione diventa funzione del benessere in vista del raggiungimento del potere. Quindi, in una società meritocratica come quella descritta da Michael D. Young, l'autorealizzazione, e dunque anche il benessere, si trasformano in strumenti atti a perpetrare la creazione di élite di potere.

È proprio nella concezione strumentale che assume la nozione di autorealizzazione in una società meritocratica che si intravedono la differenza e l'innovazione del pensiero di Michael D. Young rispetto, ad esempio, all'interpretazione proposta da Iris M. Young. Mentre Iris M. Young denuncia la mancanza di opportunità all'autorealizzazione per coloro che svolgono lavori non professionali, non rinnegando la centralità del merito, ma denunciando unicamente il suo contributo nella creazione di una gerarchia sociale basata sul suo potere discriminatorio, Michael D. Young, invece, mette in evidenza la trasformazione del principio di autorealizzazione, da aristotelico potenziale a oggetto che può subire, ed effettivamente subisce, tutte le distorsioni del potere politico. L'autorealizzazione non è più aristotelicamente intesa come potenza, ma come potere e, in quanto tale, esercitabile per dominare. Il principio dell'autorealizzazione si trasforma, in una società meritocratica, in uno strumento per il raggiungimento del potere e per la dimostrazione pubblica del proprio status attraverso il benessere.

4. Conclusioni

Ciò che si evince da quest'analisi comparativa tra alcune delle osservazioni di Iris M. Young e Tronto con l'opera distopico-meritocratica di Michael D. Young, interpretata alla luce delle consi-

derazioni riguardanti il rapporto tra merito e cura, è il profondo cambiamento che subisce uno dei principi fondamentali del liberalismo, cioè l'autorealizzazione. In una società meritocratica, l'autorealizzazione si trasforma, da un lato, in elemento funzionale al raggiungimento del benessere sociale, dall'altro, invece, in quanto divenuta oggetto attraverso il quale esercitare forme di potere, l'autorealizzazione si trasforma in veicolo per la perpetuazione di logiche elitarie e classiste. Inoltre, essendo concepita in un'ottica puramente individualistica e strumentale, l'autorealizzazione assume anche un carattere limitato e limitante. Difatti, data la sua natura strumentale fortemente dipendente dal raggiungimento di uno scopo – in questo caso il conseguimento del benessere – essa perde un carattere essenziale relativo, in modo particolare, alle logiche di una società fondata sull'etica della cura, vale a dire la rinuncia di una parte di benessere personale in funzione di un accrescimento del benessere sociale (attraverso azioni che spesso richiedono sacrificio, abnegazione personale o semplicemente rinuncia del proprio tempo). La differenza con il benessere sociale ottenuto in una società meritocratica senza cura è evidente. Infatti, in una società meritocratica, seguendo logiche tipiche dell'utilitarismo classico, l'accrescimento del benessere generale equivale all'incremento e alla somma del benessere individuale. In questo modo, una larga parte della popolazione è automaticamente esclusa dal conteggio. In una società della cura, invece, l'accrescimento del benessere sociale è ottenuto attraverso una redistribuzione del benessere generale che si ottiene anche grazie alla rinuncia – da parte di chi ne possiede in eccedenza – di una parte di benessere personale, per creare un benessere sociale più inclusivo e che, quindi, tenga conto del principio di autorealizzazione di tutte le componenti sociali.

Bibliografia

- A. Briggs, *Michael Young: Social Entrepreneur*, London, Palgrave Macmillan, 2001.
- L. Butler, *Michael Young, Social Science, and the British Left, 1945-1970*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- S. Cingari, *La meritocrazia*, Roma, Futura Editrice, 2020.
- Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*, edited by E. K. Abel – M. Nelson, Albany, SUNY Press, 1990.
- A. Dividus, *Politica e coscienza. Thomas Hill Green e il Liberalismo Sociale*, Genova, Genova University Press, 2020.
- A. Fox, *Class and equality*, in «Socialist Commentary», 1956, pp. 11-13.
- P. Green, *Retrieving Democracy*, Totowa, Rowman & Allanheld Publishers, 1985.
- Handbook of Political Theory*, edited by G. F. Gaus – C. Kukathas, London, SAGE, 2004.
- L. T. Hobhouse, *The Elements of Social Justice*, New York, Henry Holt and Company, 1922.
- Lectures on the Principles of Political Obligation and Other Essays*, edited by P. Harrys – J. Morrow, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- J. Littler, *Against Meritocracy. Culture, power and myths of mobility*, London–New York, Routledge, 2018.
- S. J. McNamee – R. K. Miller Jr., *The Meritocracy Myth*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, 2014.
- E. Piromalli, *Una democrazia inclusiva. Il modello di Iris Marion Young*, Milano – Udine, Mimesis, 2017.
- J. Riley, *Liberal Utilitarianism. Social choice theory and J. S. Mill's philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- J. C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York – London, New York University Press, 2013.
- J. C. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, New York, Routledge, 1993.
- J. C. Tronto, *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Ithaca – London, Cornell University Press, 2015.
- M. J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, New York, Penguin Books, 2020.
- C. Tyler, *The Metaphysics of Self-realisation and Freedom*, Exeter, Imprint Academic, 2010.
- R. Unger, *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Alessandro Dividus

- I. M. Young, *Abiezione e oppressione. Le radici inconscie del razzismo*, Milano, Meltemi Editore, 2021.
- I. M. Young, *Abjection and Oppression: Dynamics of Unconscious Racism, Sexism and Homophobia*, in «Selected Studies in Phenomenology and Existential Philosophy. Crises in Continental Philosophy», 16, 1990, pp. 201-214.
- I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
- I. M. Young, *Moral Judgments and Unconscious Prejudice*, in «Social Philosophy Today», 3, 1990, pp. 297-310.
- M. D. Young, *The Rise of Meritocracy: 1870 – 2033. An Essay on Education and Equality*, Harmondsworth, Penguin Books, 1961.

Alessandro Dividus

Università degli Studi di Parma

alessandro.dividus@unipr.it

<https://orcid.org/0000-0003-4481-7939>

GIOVANNI SCARPATO

*La “logica dell’ipermercato”.
Intorno a Michel Houellebecq
e la distopia del presente*

Abstract: The article examines Michel Houellebecq’s dystopian novels. The French writer often uses this narrative strategy, which is very similar to science fiction. According to Houellebecq, science fiction is one of the most important aspects of 20th-century culture. In his dystopian novels, the French writer shows us a world left to decay, dominated by a culture of competition and social atomism, summarised in the expression “hypermarket logic”

Keywords: Dystopian novels; Houellebecq

La tradizione filosofica e letteraria francese ha attribuito grande rilevanza al carattere conoscitivo dell’introspezione. Michel de Montaigne, scrisse che i suoi *Essais* nascevano dall’osservazione costante del proprio sé e delle proprie azioni. La pagina rifletteva l’autore con la sincerità di uno specchio, senza maschere e senza pose: «Così, lettore sono io stesso la materia del mio libro».

In Rousseau, erede di questa tradizione, il soggetto si conosce mentre cammina, poiché camminare costituisce la condizione ineludibile per attivare il pensiero. Nelle *Confessions* il filosofo ginevrino valica a piedi le alpi, agitato da un incessante furore conoscitivo. Nell’atto del camminare sperimenta il fatto stesso che la sua identità è in movimento, conosce la propria incostanza, l’essere costituito da un flusso di tensioni contraddittorie. Le *Rêveries du promeneur solitaire* non costituiscono forse l’ultima amara meditazione del camminatore sconfitto?

George Steiner, annovera tra gli elementi che formano l’identità culturale europea, la presenza di spazi che possono essere attraversati

a piedi. La geografia europea si presenta come uno spazio umanizzato dal piede dell'uomo, quindi molto diversa da quella della Russia o degli Stati Uniti: «L'Europa è stata, e viene ancora, camminata. È un elemento fondamentale. La cartografia dell'Europa è il frutto delle possibilità del piede umano, degli orizzonti che ci può far percepire»¹.

In un ritratto fotografico per la copertina di *Cahier* Michel Houellebecq è colto in strada mentre cammina. Indossa una giacca sgualcita che gli conferisce un certo non so che di trasandato, tra le dita l'immane sigaretta, senza la quale la riflessione sembra essere interdetta. La dipendenza dalla nicotina serve, oltre che ad eccitare il pensiero, a tenere costantemente viva una certa pulsione di morte. Allo stesso tempo richiama l'appartenenza alla cultura francese del secolo scorso. La riflessione di Houellebecq sul fumo è costante e ai limiti dell'ossessivo, al punto da formare una ragnatela di meditazioni che mettono in comunicazione diversi suoi romanzi. Lo stesso Houellebecq ha considerato il vizio del fumo come l'espressione più autentica di una impoliticità imposta. Fumare vuol dire porsi ai margini della società, dover accettare lo stigma dell'esclusione, poiché le leggi sempre più repressive che si sono succedute in materia non consentono più al fumatore accanito di avere una vita pubblica, ma lo costringono a transitare da uno spazio privato all'altro². Il fumatore appartiene alla minoranza più perseguitata nei paesi liberi e non dispone di strumenti per uscire da questa persecuzione, esercitata in maniera concorde da governi di orientamento politico diverso³. Ciò dimostrerebbe lo scollamento sempre più evidente che

¹ G. Steiner, *Una certa idea d'Europa*.

² M. Houellebecq; B.H. Levy, *Nemici pubblici*, p. 87.

³ Soprattutto in *Serotonina* dove le norme sempre più stringenti sul tabacco sono messe in relazione con la rabbia dei contadini del Nord contro le politiche del governo francese e le norme comunitarie sull'agricoltura.

nelle democrazie europee si sarebbe prodotto tra cittadini e classi dirigenti.

I personaggi di Houellebecq camminano per le città, letteralmente consumandole. Praticano una sorta di nomadismo turistico, attività che sembrerebbe essere diventata il principale *divertissement* dell’uomo europeo. Un recente libretto sui mali della “turistificazione” ricorda la rilevanza della riflessione di Houellebecq su questo tema⁴. Vi sarebbe nelle pagine dell’autore di *Piattaforma* e *Lanzarote*, una critica della società del turismo, ovviamente presentata attraverso lo schermo del suo solito sarcasmo indecifrabile. Il turismo sarebbe l’unica attività economica possibile per i paesi mediterranei, poiché è molto difficile immaginare che essi possano diventare all’avanguardia in un qualunque settore dell’economia dell’innovazione. Attraverso l’analisi dell’io-nomade lo scrittore francese affina la sua ambizione di essere un “recorder”, di limitarsi a registrare ciò che vede, con lo sguardo smalzato e impassibile del moralista⁵. Secondo Giovanni Macchia, storico delle origini di questa tradizione inaugurata da Machiavelli e proseguita in Montaigne e Leopardi, il moralista può essere “pratico” o “puro”. Lo scrittore francese può essere annoverato tra questi ultimi. «Al piacere non di rado acre dell’osservazione quest’ultimo unisce la volontà di dare un senso allo spettacolo cui assiste (e non è raro il caso che egli diventi un filosofo, o una grande anima religiosa)»⁶.

Lodierno turismo di massa offre notevoli stimoli alle riflessioni del moralista, poiché delinea un rapporto tra nazioni ricche e

⁴ R. Christin, *L’usure du monde. Critique de la déraison touristique*.

⁵ Su Houellebecq come moralista si vedano le considerazioni di G. Genovese, *La “verità scandalosa”. Note sul “caso” Houellebecq*.

⁶ G. Macchia, *I moralisti classici da Machiavelli a La Bruyère*, p. 24.

povere, tra quelle emergenti e dinamiche e quelle anziane e musealizzate. I villaggi vacanze sono luoghi d'elezione per i personaggi di Houellebecq, che hanno perso qualsiasi rapporto con il loro contesto sociale, lavorativo, politico. Vivono in una condizione di totale sradicamento. La loro vita è in bancarotta, cosa che di solito avviene già attorno ai quaranta anni. «La vita comincia a cinquant'anni, è vero; a parte che finisce a quaranta», scrive lo scrittore francese in uno dei suoi lapidari apoftegmi⁷. Paradossalmente l'economia del turismo renderebbe auspicabile un ritiro dalla vita lavorativa già attorno ai cinquanta anni. In *The Great Escape*⁸ l'economista Angus Deaton riflette sul modo in cui le diseguaglianze incidono sulle aspettative di vita: l'uomo occidentale dispone di una vita in più rispetto a quelli che vivono nei paesi più poveri. Nei romanzi di Houellebecq questo privilegio diviene una mera eccedenza, un qualcosa che non si sa bene come gestire. In *Annientare* lo scrittore francese riflette a suo modo sui dilemmi posti dalla malattia e dall'invecchiamento di massa, rispetto ai quali non è possibile individuare soluzioni definitive, fermo restando il disprezzo che lo scrittore professa per il business del fine vita.

Michel Houellebecq potrebbe essere annoverato in quella categoria di scrittori che hanno scritto sempre lo stesso libro, o se si preferisce, tra quelli i cui romanzi sembrano costituire altrettanti capitoli di un unico soliloquio. I protagonisti dei suoi libri si somigliano, tendono ad occupare l'intero spazio della narrazione, parlano in prima persona, meditano su se stessi e sul mondo, offrendoci costantemente una visione desolata dell'esistente. Sono degli sradicati assoluti che

⁷ M. Houellebecq, *La possibilità di un'isola*, p. 23.

⁸ A. Deaton, *The Great Escape. Health, Wealth, and the Origins of Inequality*, Princeton, 2013.

s'interrogano sul nulla che continuamente ci corrode, invitando il lettore a diffidare dai pensieri che non ci sono venuti camminando.

Ma tornando al ritratto fotografico di Houellebecq da cui eravamo partiti, in esso compare anche una *shopper* alquanto dimessa che denota anche nello scrittore nichilista e di successo l'appartenenza alla categoria del consumatore. Questo aspetto è quanto mai prezioso per avvicinarsi al mondo di Houellebecq che rappresenta i protagonisti dei suoi romanzi come dei *flâneurs* tristi, le cui vite ruotano attorno all'ipermercato, dove hanno a disposizione prodotti sempre più abbondanti, sofisticati ed elaborati ma che sembrano aver perso la loro aura di seduzione. Partecipano a quella che lo scrittore chiama, in uno dei suoi *Interventions*, la "logica dell'ipermercato". Passano ore in diversi supermercati, che differenziandosi per qualità dei prodotti e fasce di utenza, rappresentano altrettante possibilità di esistenza. Il protagonista di *Serotonina*, depresso in maniera radicale, prolunga la sua esistenza solo grazie a un potente antidepressivo che però gli inibisce qualsiasi desiderio annullando la sua libido. Ma anche il solo trascinare questo residuo di vita comporta l'esigenza di procurarsi una gamma abbastanza ampia di prodotti. Essi li soppesano, ne comparano le caratteristiche e i prezzi e questa attività di consumatori non è una tra le altre, ma la principale ragione d'essere della loro vita. Il destino di queste figure non potrebbe davvero interessarci se non fosse anche il nostro. Con la sua tipica ironia Houellebecq arriva a professarsi ammiratore della grande distribuzione: come Borges sognava una biblioteca capace di contenere tutti i libri del mondo, quelli già scritti e quelli che lo saranno in futuro, lo scrittore francese sogna un supermercato universale dove ogni desiderio dell'uomo possa essere appagato⁹. Il supermercato as-

⁹ M. Houellebecq, *La carta e il territorio*, p. 134.

sume sempre più le caratteristiche di uno spazio impersonale, di un autentico non-luogo, ma anche per questa ragione finisce per rappresentare un rassicurante rifugio. La metafora però sottende la critica alla società neocapitalista che tutto ingloba nella logica di mercato, e dove tutti sono soggetti a un meccanismo di perenne competizione che regola anche i nostri desideri, in particolare le pulsioni sessuali. Questa idea è al fondo del romanzo *Estensione del dominio e della lotta*, pubblicato nel 1999, dove si legge: «Il liberalismo economico è l'estensione del dominio della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società. Altrettanto, il liberalismo sessuale è l'estensione del dominio della lotta, la sua estensione a tutte le età della vita e a tutte le classi della società»¹⁰.

Le esistenze impolitiche dei personaggi di Houellebecq rimandano alla profezia che Francis Fukuyama consegnò nel 1992 al suo *The End of History and Last Man*¹¹. Dopo la fine del socialismo reale, il liberalismo politico e il libero mercato avrebbero rappresentato l'unico possibile orizzonte di riferimento per i cittadini delle democrazie occidentali. La politica avrebbe avuto un'importanza sempre più marginale e gli individui si sarebbero realizzati esclusivamente come consumatori soddisfatti. Nel corso degli anni Novanta, gli stessi partiti laburisti europei avrebbero adottato il consumatore come nuovo soggetto delle loro rivendicazioni. Alla centralità del lavoro si sarebbe sostituita quella del consumo.

Ma – per tornare a Houellebecq – anche quando siamo disposti a frenare la nostra inquietudine e a riconoscerci come consumatori, ecco riaffiorare l'insoddisfazione, perché il mondo delle merci si trasforma continuamente, al punto da non dare al soggetto nessun

¹⁰ M. Houellebecq, *Estensione del dominio e della lotta*, p. 98.

¹¹ F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*.

ancoraggio, nessun orizzonte di riferimento. Il prodotto al quale ci siamo legati come ad un feticcio è destinato a sparire rapidamente dalla produzione per essere rimpiazzato da una sua versione aggiornata. L'imperativo dell'innovazione al quale sono sottoposti gli oggetti di uso comune, ne accorcia irrimediabilmente il tempo di vita e produce una forma di disorientamento, poiché essi non possono più rappresentare per noi, come pensavano gli esistenzialisti, un appiglio emotivo contro il passare del tempo. Così Houellebecq protesta contro questo “processo di rinnovamento permanente” che rende avara la vita e superficiale l'esperienza artistica, e in particolare contro il *bougismo*, l'idea secondo cui tutto ciò che è nuovo è buono¹².

Le narrazioni distopiche tornano spesso ad indagare sul nostro rapporto con il mondo delle cose. La scrittrice giapponese Yoko Ogawa, ambienta il suo *L'Isola dei senza memoria*¹³, in un luogo funestato prima dalla sparizione di alcuni oggetti di uso comune (profumi, nastrini, *carillon*), poi di altri più importanti. Le cose spariscono per sempre dal mondo materiale per poi essere cancellate dalla memoria stessa, assieme ai ricordi e alle emozioni alle quali sono legate. Le sparizioni sono dovute a una sorta di regime poliziesco e totalitario che ha preso il potere sull'isola. Ma gli abitanti dell'isola avvertono questi eventi con un senso di fatalismo, come se fossero delle catastrofi silenziose e inevitabili; vivono un tempo grigio, portano dentro di sé un perenne senso di lutto, mentre il mondo intorno a loro diviene sempre materialmente e spiritualmente più povero: «Tutti, me compresa, riuscivano a dimenticare un sacco di cose con grande facilità. Era come se quest'isola non potesse stare a galla che

¹² M. Houellebecq, *Interventions 2*, p. 24.

¹³ Y. Ogawa, *L'Isola dei senza memoria*.

su un mare di vuoto dilagante»¹⁴. La protagonista del romanzo nasconde dalla polizia segreta un uomo che fa parte di una ristretta minoranza che non avverte le sparizioni ed è in grado di serbare la memoria emozionale degli oggetti scomparsi. Per questa ragione essi sono incessantemente cercati e perseguitati: «Come ci si sente non perdere mai niente di quello che si ha nel cuore?»¹⁵.

L'immaginario letterario romantico avvertiva negli oggetti qualcosa di sinistro perché il loro tempo di vita era superiore a quello concesso agli uomini. Come gli oggetti di remote civiltà necrofile che arredavano le case vittoriane, o il ritratto che Dorian Gray nasconde in soffitta, alcuni oggetti sopravvivono alle generazioni con il solo scopo di tramandare le maledizioni che vi sono state impresse. Al contrario, nella nostra società del consumo vige una sorta di orrore per l'obsolescenza: tutto deve essere sostituito prima ancora di diventare vecchio. Gli oggetti nel nascere recano già il marchio dell'eccedenza. Non a caso il romanzo di Ogawa, nella sua capacità di evocazione, ispira le riflessioni di Byung-Chul Han su *Le non cose*.¹⁶ Secondo Han la nostra società, pianificando la perdita di materialità degli oggetti, ne produce di nuovi, la cui condizione di esistenza è data dal loro legame con l'infosfera. Le *non-cose* lasciano intatta la trama intima del ricordo per collegarsi al labirinto impersonale dei dati. Le *non-cose* sono il cavallo di Troia che consente l'estrazione di dati relativi alle nostre abitudini e alle nostre preferenze con lo scopo di alimentare una nuova frontiera del mercato. Lo smartphone, nostro onnipresente doppio, se non proprio sostrato della imminente riproducibilità della nostra anima secondo i profeti

¹⁴ Ivi, p. 12.

¹⁵ Ivi, p. 54.

¹⁶ Byung-Chul Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*.

della tecnobarbarie, testimonia questa rivoluzione, inimmaginabile fino a qualche decennio fa.

Shoshana Zuboff nel suo *Capitalismo della sorveglianza*, riflette sugli effetti della casa smart, dove ogni elettrodomestico immagazzina dati sulle nostre abitudini quotidiane¹⁷. Promettendoci l’utopia dell’assoluto confort, il capitalismo entra nello spazio della nostra intimità domestica, richiedendoci un consenso basato su un contratto del tutto asimmetrico al quale non possiamo sottrarci. Le *non-cose* assumono allora una valenza sinistra perché esaudiscono pienamente i nostri desideri ma restano pur sempre sofisticati strumenti di sorveglianza.

Secondo Houellebecq, la logica dell’ipermercato sottopone i soggetti a una dittatura del desiderio il cui sbocco inevitabile è la frustrazione: «Aumentare i desideri fino all’insopportabile, rendendo la loro realizzazione sempre più inaccessibile, è il principio su cui poggia la società occidentale»¹⁸. Su questo aspetto il capitalismo seguirebbe una direzione opposta rispetto alla tradizione utopica che suggeriva la possibilità di accordare le passioni individuali con l’organizzazione sociale:

Di per sé il desiderio – contrariamente al piacere – è fonte di sofferenza, di odio e di infelicità. E, questo, tutti i filosofi – non solo i buddisti, non solo i cristiani, ma tutti i filosofi degni di questo nome – l’hanno capito e insegnato. La soluzione degli utopisti – da Platone a Huxley passando per Fourier – consiste nell’annientare il desiderio, e le sofferenze connesse, organizzandone l’immediata soddisfazione. All’opposto, la società erotico-pubblicitaria in cui viviamo si accanisce a organizzare il desiderio, a svilupparlo fino a dimensione inaudite, al tempo stesso controllandone la soddisfazione nel

¹⁷ S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell’umanità nell’era dei nuovi poteri*.

¹⁸ M. Houellebecq, *La possibilità di un’isola*, p. 177.

campo della sfera privata. Affinché la suddetta società funzioni, affinché la competizione continui, occorre che il desiderio cresca, si allarghi e divori la vita degli uomini¹⁹.

In un *pamphlet* del 2002, Daniel Lindeberg inserì Houellebecq assieme a Maurice Dantec, Alain Badiou, Alain Finkielkraut, Philippe Muray, tra i “nuovi reazionari”²⁰. Da allora il termine “néoréac” ha goduto di una certa fortuna nel dibattito pubblico d’oltralpe. Houellebecq replicò a Lindeberg respingendo tale qualifica ma ribadendo la propria distanza dall’idea dell’intellettuale *engagé* che aveva monopolizzato la scena culturale del secondo Novecento francese, con effetti a suo dire nefasti: filosofi come Sartre e Camus, sarebbero stati celebrati soprattutto per la loro postura seriosa e per le loro idee politiche che corrispondevano allo spirito del tempo. Ma essi quasi ostentavano il loro disinteresse per le questioni scientifiche e tecnologiche. Si ricordi che Houellebecq è laureato in ingegneria agraria e ritiene che lo scrittore debba andare ben oltre il perimetro dei saperi “umanistici”, non a caso egli rivaluta l’eredità del positivismo, in particolare di Auguste Comte. Con il consueto gusto per il paradosso egli arriva ad affermare che l’autentica filosofia del secondo Novecento si trova negli scrittori di *science-fiction*: «Di fatto, ritengo ben poco esagerato affermare che, sul piano intellettuale, della seconda metà del XX secolo, se non ci fosse stata la letteratura di fantascienza, non resterebbe un bel nulla»²¹.

¹⁹ M. Houellebecq, *Le particelle elementari*, pp. 149-150.

²⁰ D. Lindeberg, *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. L'autore, di antica osservanza marxista, è noto anche in Italia per il suo *Le Marxisme introuvable* (1975), trad. it., *Il marxismo introvabile. Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, pubblicato nel 1978 per la collana einaudiana “Nuovo Politecnico”. La polemica è ricostruita in C. Authier, *Houellebecq politique*.

²¹ M. Houellebecq, “Uscire dal XXI secolo”, in Id., *Interventi*, p. 174.

Questa apologia della *science-fiction* può risultare decisiva per comprendere uno dei motivi essenziali della narrativa dello scrittore francese, vale a dire lo sviluppo di storie distopiche che nascono da un qualche trauma collettivo recente.

Nel luglio del 1996 avviene la prima clonazione di un mammifero da una cellula somatica. Le immagini della “pecora Dolly” sono proposte incessantemente nei notiziari di tutto il mondo, innescando un intenso dibattito sugli scenari futuri di quell’evento. Si realizza un autentico cortocircuito tra il mondo degli scienziati e quello dell’opinione pubblica che per la stragrande maggioranza non dispone delle conoscenze necessarie per capire cosa stia realmente accadendo, limitandosi a vivere nell’ondata emotiva prodotta dai media. Un’atmosfera simile si ripropone nel 1999 con l’attesa del *millenium bug*. Anche in questo caso l’angoscia sociale che si produce muove da una paura quanto mai distopica, quella della “esplosione del tempo”, già al centro del romanzo *L’agente segreto* di Joseph Conrad. Ma l’ansia millenaristica si rivelerà ben presto una bolla mediatica destinata a sgonfiarsi. La possibilità della clonazione umana, invece, costituisce un aspetto di distopia futuribile in grado di incidere più profondamente. Ma si tratta davvero di una distopia?

Il dibattito scientifico e mediatico sul primo animale clonato senza fecondazione è alla base de *Le particelle elementari*, uscito nel 1998, uno dei lavori di maggior successo dello scrittore francese²². Il romanzo segue le vicende di due fratelli: Michel, brillante genetista, incapace però di vivere una vita emotivamente normale, e Bruno, insegnante di letteratura, emotivamente frustrato e ossessionato dal sesso. I due fratelli condividono il trauma dell’abbandono da parte di una madre narcisista che si è disinteressata di loro per vivere da

²² M. Houellebecq, *Le particelle elementari*.

hippy in una comune. Non a caso il romanzo offre all'autore la possibilità di polemizzare contro quelli che ritiene essere i falsi ideali della generazione del '68, in cui la ricerca della libertà sessuale non sarebbe altro che l'espressione dell'ascesa dell'individualismo di massa. La generazione della contestazione non avrebbe fatto altro che preparare quella complementarità tra liberalismo economico e liberismo sessuale, pensati come mercati interdipendenti. L'abbandono materno è alquanto attutito in Michel dal fatto che la nonna paterna si prenderà cura di lui, mentre Bruno crescerà in un orfanotrofio esposto a ogni genere di vessazione. Ma le diverse strade intraprese dai due fratelli li portano soltanto a sperimentare diverse forme di infelicità esistenziale. Ma Michel vive la propria infelicità come una sfida, un enigma intellettuale da mettere in relazione con i risultati delle sue ricerche genetiche. Il risultato di questa riflessione saranno i suoi *Prolegomeni alla replicazione perfetta* che consentiranno, molti anni dopo la sua morte, di scindere per sempre il rapporto tra sessualità e procreazione, ponendo la condizione per la nascita di un uomo nuovo, finalmente libero dai limiti inerenti alla propria condizione. Gli uomini del futuro che s'intravedono nelle ultime pagine del romanzo riconosceranno in Michel il padre di un'umanità nuova, il profeta che è riuscito a migliorare radicalmente l'esistenza umana così come la conosciamo, superando l'infelicità, il dolore, la malattia, probabilmente la morte. La tecnica crea una società distopica, anzi dovremmo dire eutopica, nel suo presentare aspetti di desiderabilità. Non a caso Houellebecq affida al personaggio di Bruno una lunga meditazione sul *Il mondo nuovo* di Huxley:

Da allora la società ha tentato costantemente di raggiungere quel modello: sempre più accurato controllo della procreazione, che un giorno porterà alla sua completa dissociazione dal sesso e alla riproduzione della specie umana in laboratorio in condizioni di sicurezza e di affidabilità genetica totali; conseguente collasso dei rapporti di parentela, del concetto di paternità e di

filiazione; eliminazione, grazie ai processi farmaceutici, della distinzione tra età della vita...Nel mondo descritto da Huxley, gli uomini di sessant'anni hanno la stessa apparenza fisica, lo stesso dinamismo, gli stessi desideri dei ventenni. Poi, quando non è più possibile lottare contro l'invecchiamento, ci si congeda tramite eutanasia liberamente consentita; con grande discrezione, rapidamente, senza drammi. Tutta la società descritta in *Il mondo nuovo* è una società felice, da cui sono scomparsi tragedie e sentimenti estremi. La libertà sessuale e assoluta, non vi è più alcun ostacolo al piacere e al godimento. Permangono piccole sacche di depressione, di tristezza, di dubbio; ma vengono facilmente curate per via farmacologica, la chimica degli antidepressivi e degli ansiolitici avendo fatto considerevoli progressi. «Con 1 cl guarisci dieci sentimenti». È esattamente il mondo cui aspiriamo oggi, il mondo nel quale attualmente desidereremmo vivere.

“So bene (...) che in genere l'universo di Huxley viene descritto come una specie di incubo totalitario, è che si tenta di far passare il mondo nuovo per una violenta presa di posizione contro questo genere di regimi; ma è ipocrisia bella e buona. Sotto tutti i punti di vista - controllo genetico, lotta contro l'invecchiamento, ottimizzazione del tempo libero- per noi il mondo nuovo è un paradiso, è esattamente il mondo che ci sforziamo, sin qui invano, di raggiungere. Oggigiorno vi è soltanto una cosa che contrasta un po' col nostro sistema di valori egualitario - o, più precisamente, meritocratico- ed è la divisione della società in caste, adibite a diversi compiti a seconda della loro natura genetica. Ma è praticamente l'unico punto su cui Huxley si sia rivelato cattivo profeta; è praticamente l'unico punto che, con lo sviluppo della robotizzazione e della meccanizzazione, sia diventato sostanzialmente inutile. Aldous Huxley è senza dubbio un pessimo scrittore, le sue frasi sono pesanti e sgraziate, i suoi personaggi sono insulsi e meccanici. Nondimeno egli ebbe l'intuizione- fondamentale- che l'evoluzione e delle società umane fosse ormai da secoli- e sempre più sarebbe stata- pilotata esclusivamente dall'evoluzione scientifica e tecnologica. Sarà pur stato privo di finezza, di psicologia, di stile, ma tutto ciò non inficia minimamente l'esattezza della sua intuizione di partenza; primo tra tutti gli scrittori, ivi compresi quelli di fantascienza, capì che dopo la fisica sarebbe stata la biologia a fare da principio motore²³.

²³ *Le particelle elementari* cit., *Ivi*, pp. 145-146.

Anche il romanzo *La possibilità di un'isola* torna sull'idea di un futuro prossimo in cui sessualità e procreazione saranno ambiti del tutto distinti, al punto che la genetica consentirà all'umanità di raggiungere un nuovo stadio della sua evoluzione. Il mondo sarà allora abitato da replicanti ai quali il progresso scientifico consentirà persino di conservare la memoria delle vite precedenti. Ma questa utopica forma di immortalità immanente si scontra con la persistenza di una infelicità che appare come una condizione inscindibile dall'esistenza umana.

Da questo punto di vista Houellebecq può essere collocato in un filone della letteratura utopico/distopica che riflette sul desiderio di superare le attuali forme della generazione umana, per sottrarle al sentimento e alla spontaneità e affidarle completamente al controllo tecnico-scientifico. Su questo versante il discrimine tra utopia e distopia, tra desiderabilità del perfezionamento e incubo tecnico scientifico appare molto labile.

Bibliografia

- C. Authier, *Houellebecq politique*, Paris, Flammarion, 2022.
R. Christin, *L'usure du monde. Critique de la déraison touristique*, Paris, L'Échappée, 2014.
A. Deaton, *The Great Escape. Health, Wealth, and the Origins of Inequality*, Princeton, 2013.
F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, trad. it., Torino, Rizzoli, 2020.
G. Genovese, *La "verità scandalosa". Note sul "caso" Houellebecq*, in «L'Acropoli», 2007, 3, pp. 347-359
B.-C. Han, *Le non cose. Come abbiamo smesso di vivere il reale*, trad. it., Torino, Einaudi, 2023.
M. Houellebecq, *Le particelle elementari*, trad. it., Milano, Bompiani, 1999.
M. Houellebecq, *Estensione del dominio e della lotta*, trad. it., Milano, Bompiani, 2000.
M. Houellebecq, *La possibilità di un'isola*, trad.it., Milano, Bompiani, 2005.

- M. Houellebecq, *La carta e il territorio*, trad. it., Milano, Bompiani, 2010.
- M. Houellebecq, *Interventi*, trad. it., Milano, La Nave di Teseo, 2022.
- M. Houellebecq; B.H. Levy, *Nemici pubblici*, trad. it. di F. Ascari, Milano, Bompiani, 2009.
- D. Lindeberg, *Il marxismo introvabile. Filosofia e ideologia in Francia dal 1880 a oggi*, trad. it., Torino, Einaudi, 1978.
- D. Lindeberg *Le Rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*, Paris, Editions du Seuil et La République des Idées, 2002.
- G. Macchia, *I moralisti classici da Machiavelli a La Bruyère*, Milano, Adelphi, 1988.
- Y. Ogawa, *L'Isola del senza memoria*, trad. it. di L. Testaverde, Milano, Il Saggiatore, 2018.
- G. Steiner, *Una certa idea d'Europa*, trad. it., Milano, Rizzoli, 2006.
- S. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, trad. it., Milano, Luiss University, 2023.

Giovanni Scarpato
Università degli Studi di Napoli “Federico II”
giovanni.scarpato@unina.it.
<https://orcid.org/0000-0001-6238-9574>

AGOSTINO CERA

Il dilemma Techno-care.

La questione della cura nella cornice dell'Antropocene

1. *Premessa*

Assumendo, a mo' di parametro, una "definizione filosofica standard" del concetto di cura – secondo la quale con essa va intesa «una tipologia di attività che include tutto ciò che facciamo per: mantenere, contenere e riparare il nostro "mondo" in maniera tale da poter vivere in esso nel miglior modo possibile. Questo mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente»¹ – obiettivo di queste pagine sarà *misurare la cura in regime antropocenico*. Vale a dire: valutare l'effettiva agibilità di essa nel contesto dell'Antropocene. Dal canto suo, quest'ultimo verrà interpretato non solo (non più) come un'aspirante epoca geologica, bensì come il più serio candidato a fungere da *métarécit* del nostro tempo, la più fedele incarnazione dello *Zeitgeist* attuale.

Nel sostenere questa tesi, non intendiamo sminuire la portata del cosiddetto *care turn*: «questo nuovo arrivo nella storia della filosofia»². Più precisamente, non disconosciamo l'emergenza di un paradigma della cura nella cornice della odierna filosofia morale; paradigma consistente nell'idea per cui «l'etica della cura sia una teoria

* Le presenti pagine rappresentano l'integrazione e lo sviluppo alternativo di un testo recente: A. Cera, *Geoengineering as Techno-care: Ethical Issues in/for the Anthropocene*. Per ragioni di brevità, rimandiamo a questo lavoro per un più completo repertorio bibliografico sui *Care Studies*.

¹ B. Fisher - J. C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Caring*, p. 40.

² Cfr. J.-Ph. Pierron, *Care: A New Arrival in the History of Philosophy?*

morale distinta o un approccio alla teorizzazione morale, non una preoccupazione che possa essere aggiunta o inclusa in altri approcci maggiormente consolidati»³. Quanto ci preme, piuttosto, è mettere in guardia dal rischio di un'apertura indiscriminata (a-critica) all'idea di cura, di una interpretazione di essa alla stregua di un'inedita panacea morale. Ciò significa che queste pagine potranno essere lette anche come un'indiretta *apologia della scepsti* quale "giusto abito" per la filosofia, la sua divisa d'ordinanza in ogni tempo e in ogni contesto. Non solo il suo *habitus* naturale, ma il suo *ethos* necessario/essenziale⁴.

Concretamente, renderemo conto di un singolare cortocircuito etico – il *paradosso della omni-responsabilità* – che, a nostro avviso, coinvolge il paradigma della cura nel contesto dell'Antropocene e che si rivela particolarmente evidente al cospetto delle *soluzioni geo-ingegneristiche* ai problemi ecologici. Per caratterizzare in maniera adeguata tale paradosso, al quale riteniamo vada ascritta la metamorfosi della responsabilità (e della stessa cura) da risorsa a potenziale rischio, abbiamo coniato il neologismo "*techno-care*", veicolando per suo tramite l'idea più generale che la crasi tra "cura" (*care*) e "tecnica" (*technology*) si stia candidando a incarnare il baricentro dell'attuale rapporto tra uomo e mondo, il nucleo dell'odierna connessione tra l'*anthropos* e il suo *oikos*.

Così procedendo, non sposteremo però una piena equivalenza tra responsabilità e cura, "limitandoci" a considerare la prima una parte fondamentale di quel "dispositivo cura" formulato più di trent'anni fa da Berenice Fisher e Joan Tronto, in ossequio al quale la responsa-

³ V. Held, *The Ethics of Care*, p. 3.

⁴ Su questo tema, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*.

bilità rappresenta un elemento costitutivo della cura, soprattutto nella fase del «*caring for*» (prendersi cura di)⁵. Quanto ci proponiamo, è far emergere l'aporia strutturale che abita il concetto di *techno-care* ovvero il fatto che detto neologismo rappresenta un ossimoro, una *contradictio in adiecto*. Espresso in una formula: “dove si dà tecnica, dove si impone cioè il suo *modus operandi*, lì non può darsi autentica cura”. Da ultimo, rinverremo l'esito più significativo del paradosso della omni-responsabilità in quanto *techno-care* nella messa in mora del principio responsabilità di Hans Jonas, quale standard per la riflessione etico-ecologica degli ultimi decenni.

Nell'esporre la nostra tesi faremo uso di un'argomentazione comparativa, illustrando cioè due possibili accezioni del neologismo *techno-care*. Cominceremo presentando l'interpretazione che di esso offre – avrebbe offerto, per meglio dire – Bruno Latour, facendole seguire una lettura alternativa e critica (la nostra) del medesimo termine/concetto. Così operando, avremo da un lato la *techno-care* intesa come *la cura che l'essere umano dovrebbe esercitare nei confronti della tecnica*; dall'altro, la *techno-care* intesa come *la cura che la tecnica stessa – in proprio, per sé – dovrebbe esercitare nei confronti di tutto quanto necessita di cura* (ecosistema/biosfera, in primis). Pertanto, la medesima locu-

⁵ Com'è noto, Fischer e Tronto individuano quattro fasi nel processo di cura (*care*), ovvero: “curarsi di” (*caring about*), “prendersi cura di” (*caring for*), “prestare cura” (*caregiving*) e “ricevere cura” (*care receiving*) (cfr. B. Fisher - J. C. Tronto. *Toward a Feminist Theory of Caring*). In particolare, la fase del “prendersi cura di” è definita come «la fase della cura (*caring*) in cui qualcuno si assume la responsabilità di soddisfare un bisogno che è stato individuato. Il semplice fatto che esista un bisogno di cura non è sufficiente a far sì che la cura si realizzi; qualcuno deve assumersi la responsabilità di organizzare, mobilitare risorse o personale, e finanziare il lavoro di cura (*care work*), necessario a soddisfare i bisogni individuati. La dimensione morale del *caring for* consiste proprio nell'assumersi e nel prendere sul serio una tale responsabilità» (J. C. Tronto, *An Ethic of Care*, pp. 16-17).

zione – “cura *della* tecnica” – verrà intesa nella prima occorrenza come genitivo *oggettivo*, nella seconda come genitivo *sogettivo*.

Un’ultima puntualizzazione. Accodandoci a un’efficace suggestione latouriana, impiegheremo la figura di *Prometeo* quale escamotage narrativo per veicolare il nostro argomento. La nostra comparazione consisterà perciò nell’accostamento fra un *prometeismo* (*neo-faustiano*) e un *prometeismo aidosiano*.

2. *Prometeo (a ciascuno il suo)*

Come anticipato, l’escamotage narrativo delle considerazioni che andremo a svolgere assumerà le sembianze di *Prometeo in quanto archetipo della conditio humana*: il «mitologema greco dell’esistenza umana», come lo ha definito Károly Kerényi⁶. Nel corso dei secoli, Prometeo (il prometeismo) si è configurato alla stregua di uno scrigno nel quale hanno potuto accomodarsi molte e tra loro assai diverse sfumature attestanti, ciascuna a suo modo, l’assoluta peculiarità di quello “(strano) animale che dunque siamo”.

È per questo che Prometeo ha potuto rappresentare il simbolo della tracotanza e della mancanza di limiti (il titanismo del Prometeo «violatore dell’Olimpo» nella lettura esiodea), ma al tempo stesso dell’ingegno e dell’avvedutezza: della *pre-videnza*, a fronte dell’impulsività del suo alter ego fraterno *Epi-meteo*⁷. Egli incarna

⁶ K. Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*. In italiano si può vedere: Id., *Die Mythologie der Griechen (Die Götter- und Menschheitsgeschichten – Band 1; Die Heroengeschichten – Band 2)*; trad. it. *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*.

⁷ Significativamente, Bernard Stiegler incentra sulla figura, in genere trascurata, di Epimeteo il primo volume della sua trilogia dedicata alla filosofia della tecnica:

la scaltrezza fino alla capacità di inganno e raggiro (rispetto al tema della *polymechania*, Prometeo va considerato un progenitore diretto di Ulisse, archetipo antropologico a sua volta), ma al tempo stesso l'impulso al sacrificio di sé. È infatti la sua irresistibile filantropia – il suo attaccamento alla creatura più debole e più esposta – a spingerlo a gabbare il padre degli dèi, pagandone poi il dolorosissimo fio (il prometeismo nella lettura eschilea)⁸.

Ancora, annoveriamo Prometeo nel ruolo di vero padre della specie umana, secondo una lettura antropologico-filosofica che fonda il topos ermeneutico del *Mängelwesen* (essere carente) e che vede nell'avvento della *techné* – dono prometeico *par excellence* – la chiave di volta del successo evolutivo della nostra specie. Si tratta dell'equazione tra antropogenesi e tecnogenesi, sulla quale insiste la lettura platonica del mito prometeico (*Protagora*, 321a-322a), le cui eco, passando per Pico della Mirandola e Herder, giungono fino alla novecentesca «antropologia elementare» di Arnold Gehlen. Non va dimenticata, peraltro, un'interpretazione meno benevola (rousseauiana e, in parte, già bruniana), che vede nel Titano ribelle colui che, per mezzo del suo dono, avrebbe corrotto la stirpe umana.

Nel capitolo XII del *Leviatano*, dedicato alla religione, Hobbes usa la figura di Prometeo, «uomo prudente» per antonomasia, per spiegare il nesso consustanziale tra prudenza/previdenza e ansietà: un'euristica della paura *ante litteram*, dai contorni quasi patologici⁹. A questa lettura “negativista” può essere ricondotta anche la decostru-

La Technique et le Temps, 1. *La Faute d'Épiméthée*; trad. it. *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo vol. I*. Nel 2017, Stiegler ha dedicato un saggio al tema della *care* nell'Antropocene: *What is Called Caring? Thinking Beyond the Anthropocene*.

⁸ Nel suo: *Il giogo. Alle origini della ragione: Eschilo*, Emanuele Severino offre un'interpretazione eterodossa, e come sempre assai suggestiva, del Prometeo eschileo.

⁹ Th. Hobbes, *Leviathan*; trad. it. *Leviatano*.

zione ironica, a tratti grottesca, che del mito prometeico fa Leopardi ne *La scommessa di Prometeo* (1824), ospitata nelle *Operette morali*, laddove il figlio di Giapeto è costretto a rimangiarsi con gli interessi tutto il vanto che aveva sciaguratamente riposto nella “sua” creatura. Si tratta di un’ermeneutica critica del mito prometeico, che talvolta funge da grimaldello a una più generale critica della modernità. Impareggiabile epigrafe di un simile approccio è la scelta di Mary Shelley di definire il suo *Frankenstein* (1818) «the Modern Prometheus»: una svolta paradigmatica, che sancisce l’ingresso dell’archetipo prometeico nell’epoca della tecnica¹⁰.

Al netto di qualsiasi valutazione di merito, tuttavia, quello prometeico va considerato un archetipo oltremodo resiliente: più che un singolo archetipo buono per ogni tempo, esso si dimostra un archetipo sommamente plastico, che ogni tempo riesce a rimodellare secondo le proprie specifiche esigenze. Quantomai icastico, in tal senso (e con ciò ci approssimiamo al contesto contemporaneo), il lavoro di Günther Anders, che proprio attraverso una serie di variazioni sul canone prometeico plasma la propria «antropologia filosofica nell’era della tecnocrazia»¹¹, culminante in due formule folgoranti, capaci di restituire l’assoluta peculiarità della *conditio humana* nell’epoca della «tecnica soggetto della storia»¹²: il «dislivello prometeico» e la «vergogna prometeica»¹³. Più in generale, Anders definisce l’antiquatezza

¹⁰ Cfr. M. Shelley, *Frankenstein: Or, the Modern Prometheus*; trad. it. *Frankenstein ossia il moderno Prometeo*.

¹¹ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*; trad. it. *L’uomo è antiquato, vol. II. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, p. 3.

¹² Ivi, pp. 251-276.

¹³ Il «dislivello prometeico» caratterizza «l’incapacità della nostra anima di rimanere *up to date* [...] con la nostra produzione» (Id., *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*; trad. it.

dell'uomo – cifra antropologica della sua intera filosofia – come la conseguenza del dato di fatto epocale per cui noi, «i figli di Prometeo», non siamo più «all'altezza del "Prometeo che è in noi"»¹⁴.

Una *nuance* ermeneutica, quest'ultima, non lontana da quella adottata da Albert Camus nel suo brevissimo, ma assai intenso, *Prometeo agl'inferi*¹⁵. Composte all'indomani del secondo conflitto mondiale (1946), quelle pagine, che richiamano il *Prometeo o il Caucaso* di Luciano di Samosata, ribadiscono che il vero lascito del Titano all'umanità è averle donato «al tempo stesso il fuoco e la libertà, le tecniche e le arti». Scrive Camus: «più della ribellione contro gli dèi», per noi «ha un senso quella sua lunga ostinazione. E quella ammirevole volontà di non separare né escludere nulla di ciò che ha sempre riconciliato e riconcilierà ancora il cuore doloroso degli uomini con le primavere del mondo»¹⁶. A discriminare la via camusiana da quella andersiana è l'appello alla speranza, piuttosto che alla disperazione, quale strumento di un'auspicata, da entrambi, «rivolta» dell'uomo.

Nel suo *Eros e civiltà* (1955), Herbert Marcuse scorge invece in Prometeo «il briccone, il (dolorante) ribelle contro gli Dei», ossia «l'eroe archetipo del principio di prestazione [...] l'eroe civilizzatore della fatica, della produttività e del progresso per mezzo della repressione»¹⁷, al quale contrappone Orfeo e Narciso, esponenti di un diverso principio di realtà, ispirato all'eros e alla dimensione estetica. In

L'uomo è antiquato, vol. I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale, p. 23), mentre la «vergogna prometeica» è quella «che si prova di fronte all'umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi» (ivi, p. 31).

¹⁴ Ivi, p. 266.

¹⁵ Cfr. A. Camus, *Prométhée aux enfers*; trad. it. *Prometeo agl'inferi*.

¹⁶ Ivi, p. 985.

¹⁷ H. Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*; trad. it. *Eros e civiltà*, pp. 184-185.

apertura del suo libro più celebre (1979), Hans Jonas fa del «Prometeo irresistibilmente scatenato», al quale «la scienza conferisce forza senza precedenti e l'economia imprime un impulso incessante»¹⁸, il simbolo di una crisi etica parimenti inaudita. Al cospetto di tale crisi, generata dall'inestricabile groviglio di promesse e minacce caratterizzante la tecnica moderna, il suo principio responsabilità – perno di un'etica dell'auto-restrizione, che per la prima volta si orienta su un orizzonte ecologico e intergenerazionale – si propone di fornire una risposta all'altezza della sfida. Più recentemente, Byung-Chul Han evoca, in chiave *kulturkritisch*, l'immagine di un «Prometeo stanco», spassato. «L'aquila, che si ciba del suo fegato è il suo alter ego con cui egli è in guerra. Così inteso, il rapporto tra Prometeo e l'aquila è un rapporto di auto-sfruttamento». E in quanto soggetto di auto-sfruttamento, Prometeo «viene colto da una stanchezza senza fine», che ne fa l'icona di una «società della stanchezza», a sua volta esito naturale di una «società della prestazione»¹⁹.

A chiudere questa panoramica dalla funzione meramente orientativa, menzioniamo il fisico dell'atmosfera Hans Joachim Schellnhuber – nome autorevole nel campo delle ESS (Earth System Sciences) e degli Anthropocene Studies – il quale si domanda: «perché Prometeo non dovrebbe affrettarsi a soccorrere Gaia?»²⁰, in tal modo

¹⁸ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*; trad. it. *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, p. xxvii. Detto per inciso, è proprio di «*Prometheus unbound*» che parlava nel 1969 David Landes, nella sua ormai classica genealogia della rivoluzione industriale: D. S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*; trad. it. *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*.

¹⁹ B.-Ch. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*; trad. it. *La società della stanchezza*, p. 5.

²⁰ H. J. Schellnhuber, «*Earth System*» *Analysis and the Second Copernican Revolution*, p. 23.

introducendo la novità di un *prometeismo umanista ed ecologista*. Un «Prometeo tecnocratico», come lo definisce Erle Ellis, «guidato da una “sapiente sfera del pensiero umano”, la noosfera, che userebbe i suoi poteri senza precedenti per cancellare il danno ambientale che ha causato e per costruire un futuro migliore per il pianeta che possa durare milioni di anni»²¹. Si tratta di una prospettiva molto prossima a quella per la quale opta Bruno Latour.

Dal canto nostro, ci muoveremo sulla falsariga degli esempi sin qui illustrati, forzando ulteriormente la plasticità di questo archetipo antropologico. Ne attesteremo la tenuta fino al limite estremo della sua stessa sconfessione: quella di un esito prometeico (nel senso di: titanico, tracotante, impositivo, antropocentrico) a partire da premesse esplicitamente anti-prometeiche (accorte, temperanti e soprattutto responsabili). In ciò sta il senso della formula *prometeismo aidosiano*, che vale come sintesi della nostra critica al concetto di *techno-care*.

Tuttavia, ogni cosa a tempo debito. Come dichiarato in apertura, la nostra argomentazione procederà per via comparativa. Pertanto, prima di esporre la nostra prospettiva, illustreremo quella di Bruno Latour: il suo prometeismo (neo-)faustiano, la sua idea di *techno-care* come “cura *per* la tecnica”.

3. *Love Your Monsters (da Prometeo a Frankenstein)*

È alla decisiva torsione impressa da Mary Shelley all’archetipo antropologico prometeico, attraverso la definizione del suo Frankenstein quale «moderno Prometeo», che si appoggia Bruno Latour – il

²¹ E. C. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*; trad. it. *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell’uomo?* p. 191.

critico per antonomasia del paradigma moderno – in un suo saggio del 2011: *Love Your Monsters*, che dà anche il titolo al volume collettaneo nel quale viene ospitato²². Dato tutt'altro che trascurabile, quest'ultimo, visto che il volume in questione è espressione diretta ed eminente di un *ecologismo post-ambientalista*, in particolare nella sua versione *eco-modernista*. Ne sono infatti curatori Ted Nordhaus e Michael Schelleneberg, tra i fondatori e gli animatori del Breakthrough Institute di Berkeley: il *think tank* dell'Ecomodernismo²³. In questa sede ci limitiamo a ricordare che, guidati dal principio, espresso e argomentato all'interno del loro *Manifesto*, del «disaccoppiamento tra sviluppo sociale e impatto ambientale» ovvero dalla convinzione che «la chiave di volta» per la soluzione della crisi ecologica «è costituita nell'intensificazione di molte attività umane [...] al fine di impiegare meno suolo e contenerne l'impronta ecologica»²⁴, gli ecomodernisti si accreditano come i più convinti sostenitori dell'adozione di soluzioni geo-ingegneristiche (tecno-invasive) per i problemi ecologici.

Latour propone una suggestiva, e provocatoria, “meta-interpretazione” del mito prometeico già re-interpretato da Mary Shelley, funzionale a una riflessione su ragioni e scopi dell'*ecologia politica*. Frankenstein, scrive Latour, «vive nell'immaginario popolare come un racconto di ammonimento contro la tecnica. Usiamo il mostro come

²² B. Latour, *Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children* [ebook]. Si veda anche: T. Nordhaus - M. Schellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*. In italiano è disponibile l'autobiografia di Schellenberger, un significativo resoconto della sua conversione ecomodernista: *Apocalypse Never: Why Environmental Alarmism Hurts Us All*; trad. it. *L'apocalisse può attendere. Errori e falsi allarmi dell'ecologismo radicale*.

²³ Cfr. <https://thebreakthrough.org/>

²⁴ Cfr. Aa. Vv., *An Ecomodernist Manifesto*; trad. it. *Il manifesto degli ecomodernisti*.

un convertitore universale per indicare i crimini tecnologici commessi contro la natura»²⁵. A suo avviso, però, la nostra lettura di questo apologo morale poggerebbe su un equivoco di fondo, cristallizzatosi col tempo: quello di «riferirsi al mostro del dottor Frankenstein come a Frankenstein». E come abbiamo dimenticato che Frankenstein era l'uomo, non il mostro, «*abbiamo anche dimenticato il vero peccato di Frankenstein*». Il crimine del dottor Frankenstein non è stato quello di «aver inventato una creatura attraverso una combinazione di *hybris* e alta tecnologia, ma di *aver abbandonato la creatura a se stessa*»²⁶. A sostegno di questa interpretazione, Latour richiama le pagine dell'opera in cui lo scienziato incontra la sua creazione su un ghiacciaio delle Alpi. Dopo averla apostrofata, in maniera reiterata e sprezzante, come «mostro» e «demonio», dovrà ascoltare la seguente replica: «ricorda che sono la tua creatura; dovrei essere il tuo Adamo, ma sono piuttosto l'angelo caduto, che tu scacci dalla gioia senza alcuna colpa [...] Ero buono e benevolo, l'infelicità mi ha reso un demonio. Fammi felice, e sarò di nuovo virtuoso»²⁷. Scritta all'alba delle rivoluzioni tecnologiche che avrebbero segnato il XIX e il XX secolo, la novella di Mary Shelley rivela che «i giganteschi peccati che sarebbero stati commessi, nascondono in realtà un peccato molto più grande». Il nostro peccato, continua Latour, non è quello «di aver creato tecnologie, ma di non averle amate e curate. È come se avessimo deciso di non essere in grado di seguire l'educazione dei nostri figli»²⁸.

Lo scopo, o quantomeno l'auspicio, finale di questa audace rilettura è che la denuncia del “vero peccato” del dottor Frankenstein

²⁵ B. Latour, *Love Your Monsters*, § 0.

²⁶ Ibidem.

²⁷ M. Shelley, *Frankenstein*, p. 124.

²⁸ B. Latour, *Love Your Monsters*, § 0.

serva da monito per l'ecologia politica, la quale non deve «smettere di innovare, inventare, creare e intervenire», ma deve dimostrare «lo stesso tipo di pazienza e di impegno verso le nostre creazioni che ha avuto Dio Creatore. E il paragone non è blasfemo: abbiamo preso sulle nostre spalle l'intera Creazione e siamo diventati coestensivi con la Terra»²⁹. Alla domanda: «quale dovrebbe essere, allora, il lavoro dell'ecologia politica?», Latour risponde: «*modernizzare la modernizzazione*», riprendendo una formula di Ulrich Beck. Questa sfida ci chiede qualcosa in più «che semplicemente abbracciare tecnica e innovazione». Essa esige di «scambiare il concetto *modernista* di modernità con quello che ho definito “*compositivo*”, il quale considera il processo di sviluppo umano non come una liberazione dalla Natura né come una caduta da essa, ma piuttosto come un processo di crescente attaccamento e intimità con una panoplia di nature non umane»³⁰. Espresso nei termini di Donna Haraway, la cui interpretazione «tentacolare» dell'Antropocene come Chthulucene appare per più aspetti compatibile con queste posizioni, il compito al quale siamo chiamati è «generare parentele (*makin' kin*)» – tanto con gli altri viventi quanto con gli stessi artefatti tecnologici – «non bambini»³¹. Nel caso di Latour, si tratterebbe di pensare alle nostre tecno-parentele esattamente come fossero legami filiali.

Sia concessa a questo punto una breve divagazione, a scopo di chiarimento. Clive Hamilton, che di Latour è stato per molti anni amico e soprattutto stimolante interlocutore, sottolinea che quello del saggio

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Cfr. D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*; trad. it. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, in particolare pp. 143-149.

qui discusso fosse un Latour temporaneamente sedotto dalle istanze ecomoderniste, a causa di una sua certa sprovvedutezza politica³². Di lì a poco, resosi conto di quale fosse il punto di caduta ideologico e culturale di quelle premesse, rompe ogni rapporto con gli ecomodernisti. Se, ciò posto, appare doveroso precisare che la tecnolatria emergente dalla sua rilettura del mito prometeico non lo rappresenta in toto, non meno vero è che la “tecnofilia spinta” costituisce un *Leitmotiv* della sua intera attività; se è vero, come è vero, che già nel 1993 era stato autore di un testo – come sempre suggestivo, peraltro – come *Aramis, ou l’amour des techniques*, con il quale si proponeva persino di inaugurare un nuovo genere saggistico-letterario: la *scientifiction*³³.

Tornando al tema principale, nell’interpretazione latouriana “*techno-care*” equivale a “prendersi cura della tecnica (dei suoi prodotti) in quanto nostra creazione”. Una tale *cura per la tecnica* coincide con l’assunzione piena e consapevole di quella responsabilità che di fatto abbiamo già assunto, dal momento che nel contesto dell’Antropocene – come scrive Paul Crutzen, il padre dell’ipotesi antropocenica – «le attività umane sono divenute talmente profonde e pervasive da rivaleggiare con le grandi forze della natura, tanto da spingerla verso una “*terra incognita*” planetaria»³⁴.

Latour ci esorta a prendere atto, una volta per tutte e *de iure*, di un ruolo che, *de facto*, ci è già stato assegnato dalla storia e rispetto

³² Da una conversazione privata. Ringraziamo il Prof. Hamilton per averci consentito di riportarla in questa sede.

³³ Cf. B. Latour, *Aramis, ou l’amour des techniques*, La Découverte, in particolare p. 8 ss. Peraltro, come vedremo tra poco, Latour si esprime del tutto a favore del nesso fra «theology» e «technology».

³⁴ W. Steffen - P. J. Crutzen, et al., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, p. 614.

al quale non abbiamo più modo – cioè, diritto – di tirarci indietro. Dal suo punto vista, rinunciare a una simile responsabilità significherebbe nulla meno che *desertare dal nostro imperativo morale epocale*. Emendarci dal “peccato modernista” significa per lui abbracciare l’idea di un «dominio» (*mastery*) umano sulla natura all’insegna del «coinvolgimento» (*attachment*), piuttosto che della «emancipazione» (*emancipation*). Con le sue parole: «senza alcuna blasfemia» dovremmo invertire il senso di un celeberrimo passo evangelico ed «esclamare: “Che giova all’uomo guadagnare la propria anima, se poi perde il mondo intero?”»³⁵.

4. *L’Antropocene tra discorso e dispositivo (l’altra techno-care)*

Passiamo così alla seconda lettura del neologismo *techno-care*: la “cura *della* tecnica” verrà ora interpretata come *genitivo soggettivo* ovvero come espressione di un *prometeismo aidosiano*.

A premessa di quanto stiamo per argomentare, puntualizziamo che si tratterà della restituzione, inevitabilmente parziale, di un lavoro ormai pluriennale dedicato alle implicazioni filosofiche dell’Antropocene³⁶. L’assunto ermeneutico di detto lavoro è che l’Antropocene abbia dimostrato sul campo di essere qualcosa di più e di altro rispetto a una nuova epoca geologica, essendosi assai presto contraddistinto come una “idea ambigua”, dotata cioè di un’intrinseca – e insopprimibile – tendenza a travalicare i propri confini epistemici originari: quelli delle scienze naturali (geologia). Con un’efficace

³⁵ B. Latour, *Love Your Monsters*, § 4.

³⁶ A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incongnita*. Al di là dei richiami specifici, è a questo lavoro che rimandiamo il lettore per un’esaustiva esposizione delle posizioni qui presentate.

espressione del politologo Jeremy Baskin, risalente al 2015, l'Antropocene equivale non tanto a un concetto scientifico quanto al «fondamento ideativo di una particolare visione del mondo», persino a un'ideologia o a «un paradigma mascherato da epoca»³⁷. Qualcosa a metà strada tra un “discorso” e un “dispositivo”, secondo l'accezione foucaultiana dei due termini.

Ciò premesso, quello a cui facciamo riferimento è un *Antropocene post-geologico*, i cui primi cinque lustri di esistenza – com'è noto, la formulazione dell'ipotesi antropocenica risale al 2000, mentre la sua bocciatura geologica data marzo 2024 – vanno rubricati alla stregua di un prodromo: una preistoria che marca la sua graduale uscita da una “cattività geologico-stratigrafica” e il conseguente avvento della sua storia vera e propria: quella che dovrebbe condurlo a “divenire ciò che è”. Come detto, il più credibile candidato al ruolo di *métarécit* della nostra epoca³⁸. Più in dettaglio, dalla nostra prospettiva l'Antropocene vale come il compimento definitivo del *technisches Zeitalter* teorizzato dalla prima generazione di filosofi della tecnica (Heidegger, Anders, Ellul, Jonas, Mumford...). Per dirla con Günther Anders: se l'avvento dell'epoca della tecnica coincide con la presa d'atto che essa incarna l'attuale «soggetto della storia», l'avvento dell'Antropocene – ossia, l'incontrovertibile evidenza per cui la *agency* umana è ormai in grado di influenzare persino il destino geologico del Sistema Terra – stabilisce che la tecnica si impone anche come “soggetto della natura”, in tal modo assurgendo al rango di un *fenomeno epocale integrale*. Da qui l'idea che la denominazione più appropriata a circoscrivere una tale movenza non sia *Antropocene*

³⁷ J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene*, p. 9.

³⁸ Sull'Antropocene post-geologico cfr. A. Cera, *Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico*.

(nel senso di: “Età dell’uomo”, “*Human Era*”, “*Menschenzeit*”...), ma piuttosto *Tecno-cene*.

Valutato dalla prospettiva ermeneutica tecnocentrica adottata in queste pagine, il carattere ideologico dell’Antropocene coincide col fatto che esso assume del tutto acriticamente – alla stregua di una datità epocale – la completa *naturalizzazione della tecnica*. L’elemento normativo implicito nel discorso/dispositivo antropocenico risiede nella sua accettazione incondizionata della metamorfosi della *techne* in *physis*; qui e ora, la tecnica ha assunto un ruolo talmente pervasivo da poter essere percepita soltanto come (neo-)natura. Come *physis*, appunto. Tuttavia, a uno sguardo più approfondito, questa metamorfosi si rivela l’effetto di una causa ulteriore. La *techne* può essere percepita come *physis* solo in quanto ha previamente e surrettiziamente scalzato la *physis* tanto nel suo significato quanto nella sua funzione. Ne segue che la metamorfosi della *techne* in *physis* (la *naturalizzazione della tecnica*) vale come un *epifenomeno*, in riferimento al fenomeno principale consistente invece nella *metamorfosi preliminare della physis in techne* (la *tecnicizzazione della natura*) ovvero in quel lungo processo di de-cosmizzazione della natura – il weberiano «disincanto del mondo» o la löwithiana «de-mondificazione del mondo» – con cui si identifica lo spirito della modernità. A un simile processo diamo il nome di *Urphänomen antropocenico*, nell’accezione goethiana del termine³⁹.

Ciò comporta che l’unica visione per noi attualmente disponibile sia quella di una «Tecno-natura»⁴⁰, nel senso di «una fisica senza

³⁹ Su questo tema cfr. Id, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, pp. 50-51.

⁴⁰ Ch. Schwägerl, *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*, pp. 127-149. Sull’idea di una *technophysis* cfr. A. Le Moli, *Technophysis. Le tecniche della natura*.

physis e una natura senza *logos*»⁴¹. Come afferma lo stesso Crutzen, in una sorta di lapsus quantomai rivelatore, con l'avvento della nuova epoca «non siamo più noi contro la natura», ma solo perché «[ora] la natura siamo noi»⁴².

4.1 La pet-tificazione della natura

A questo punto possiamo rivolgerci a quello che, a nostro avviso, rappresenta l'esito maggiormente *unheimlich* dell'Antropocene/Tecnocene da un punto di vista filosofico. Si tratta dell'assoluta peculiarità che il concetto di cura viene assumendo in regime antropocenico: quella che abbiamo definito *techno-care*.

Una delle principali difficoltà legate alla comprensione dell'Antropocene nella sua accezione post-geologica – ovvero in quanto fenomeno epocale – sta nel cercare di tenere insieme le sue diverse, e non di rado divergenti, “componenti discorsive”. Tra esse: la crescita esponenziale della tecnica, lo sviluppo economico, la giustizia sociale, le ansie ecologiche... componenti generalmente – e confusamente – accorpate nel concetto onnicomprensivo di “*sostenibilità*”. Ebbene, l’“insostenibile leggerezza della sostenibilità” produce una decisiva metamorfosi nelle immagini dell'essere umano e della natura, così come della loro relazione. Nel contesto antropocenico/tecnocenico, l'essere umano comincia infatti ad abbandonare il tradizionale ruolo di soggetto/signore di una natura concepita come oggetto o «fon-

⁴¹ K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*; trad. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, p. 62.

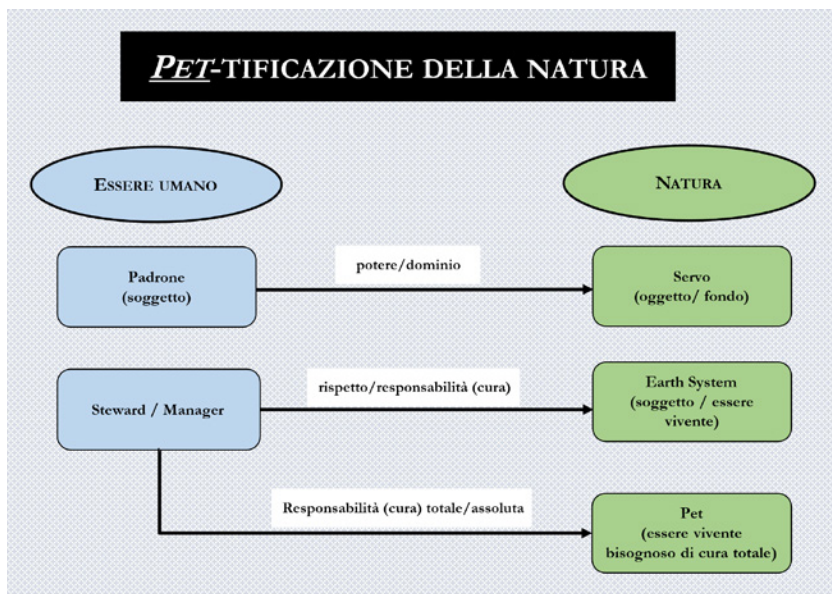
⁴² P. J. Crutzen - Ch. Schwägerl, *Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos*.

do»⁴³ – un *topos* della modernità – per assumere quello di “steward del sistema terra”, ossia di “manager planetario” di una natura concepita nei termini di un essere vivente. Esempio emblematico di un tale passaggio è la celebre *ipotesi Gaia*, formulata negli anni Settanta da James Lovelock e Lynn Margulis. Più precisamente, la natura viene assumendo gli inediti caratteri di un *pet*: un’entità vivente, ma completamente dipendente dalla nostra capacità di prendercene cura (di rispondere per essa) e dunque qualcosa nei cui confronti dobbiamo sentirci *totalmente responsabili*. Questo passaggio jonasiano si presta bene a rendere l’idea: «È il suo [dell’uomo] eccesso di potere che gli conferisce questo dovere [...] Accade così che la tecnica, quest’opera freddamente pragmatica dell’astuzia umana, insedi l’uomo in un ruolo che soltanto la religione gli ha talvolta assegnato: quello di custode o guardiano del creato»⁴⁴.

Proprio all’interno di questa movenza si radica la peculiarità assunta dal concetto di cura in regime antropocentrico. Nella misura in cui viene producendosi il suddetto cambiamento nell’immagine della natura, è la stessa relazione tra uomo e mondo a mutare di segno: non più sotto l’egida del potere e del dominio, bensì del rispetto, della responsabilità e, appunto, della cura. Caratterizziamo un tale fenomeno nel suo complesso come *pet-tificazione della natura*: una sua *reificazione trans-oggettuale*.

⁴³ Qui, ovviamente, il riferimento è al concetto heideggeriano di «Bestand» (cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*; trad. it. *La questione della tecnica*, in particolare p. 12 ss.).

⁴⁴ H. Jonas, *Technology as a Subject for Ethics*, pp. 894-895.



L'ambiguità etica emergente da questo scenario senza precedenti risiede nel fatto che la gestione del Sistema Terra⁴⁵ – ovvero la nostra cura del pet planetario – si traduce in un «*active planetary management*»⁴⁶, nel senso del nostro diritto assoluto – persino dovere – a

⁴⁵ Crutzen e Steffen definiscono il sistema terra (*Earth System*) «l'insieme di cicli fisici, chimici e biologici su larga scala, interagenti fra loro, e di flussi energetici, i quali forniscono il sistema di supporto vitale per la vita sulla superficie del pianeta [...] lo *Earth System* include gli esseri umani, le nostre società e le nostre attività» (W. Steffen - P. J. Crutzen et al., *The Anthropocene*, p. 615. Più in generale, il sistema terra (o geosfera) viene definito come un sistema integrato, composto da quattro sfere: *atmo-sfera*, *lito-sfera*, *idro-sfera*, *bio-sfera*. L'avvento dell'Antropocene segnerebbe una «seconda rivoluzione copernicana» (Schellnhuber), con la comparsa di una sfera ulteriore: la «*antroposfera*» (Schellnhuber) o «*tecnosfera*» (Haff).

⁴⁶ J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch*, p. 10.

una *protezione integrale della natura*. All'interno degli Anthropocene Studies diverse sono le modalità di affrontare tale questione. Gli ecomodernisti, insieme gli altri esponenti di un *Good, Great* e persino *Beautiful Anthropocene* (tra essi possiamo annoverare lo stesso Latour), sostengono che la nostra auspicata *stewardship* planetaria dovrebbe tradursi in un programma capillare di geoegegneria. Il motto/dogma tecnolatrato inferibile dal già menzionato *Manifesto ecomodernista* suonerebbe all'incirca così: «contro la tecnica (i suoi eccessi), ci vuole più tecnica». Un approccio, questo, che esprime una *visione* radicalmente *farmacologica della tecnica* (nel senso stiegleriano del termine), in ossequio alla quale essa incarna tanto il problema quanto la potenziale soluzione, con ciò confermando il suo attuale statuto totale e totalizzante: qualcosa a cui non è possibile sottrarsi. Letteralmente un «destino», per citare di nuovo Jonas.

Solitamente, la geoegegneria viene suddivisa in due gruppi di attività: (1) *Carbon Dioxide Removal techniques* (CDR), le quali si occupano di rimuovere la CO₂ dall'atmosfera; (2) *Solar Radiation Management techniques* (SRM), deputate alla gestione della radiazione solare (SRM), cioè «a riflettere una piccola percentuale della luce e del calore del sole nello spazio»⁴⁷. Uno degli esempi più incisivi e controversi di questo «techno-fix»⁴⁸ è «l'aggiunta artificiale di aerosol ovvero l'iniezione di aerosol stratosferico», quale soluzione al riscaldamento globale. Obiettivo delle tecniche SRM è raffreddare il

⁴⁷ The Royal Society, *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*, p. ix. In italiano è disponibile un volume del fisico americano David Keith, uno degli esponenti di punta della causa geo-ingegneristica: *A Case for Climate Engineering*; trad. it. *L'alternativa razionale. I pro e i contro dell'ingegneria climatica*.

⁴⁸ E. C. Ellis, *Antropocene*, op. cit., p. 187. La traduttrice italiana rende «techno-fix» con «correzione tecnologica».

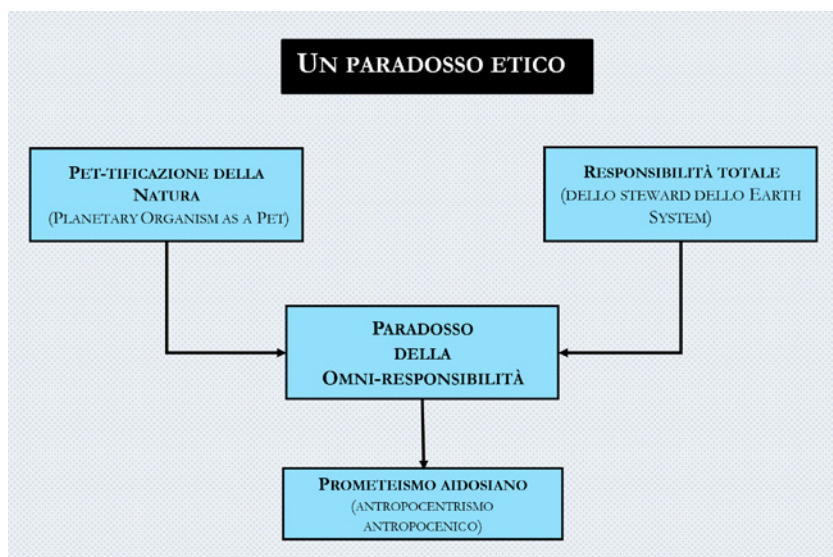
pianeta, «bilanciando il riscaldamento causato dalle emissioni di gas serra, anch'esse causate dall'azione umana»⁴⁹.

Orbene, questo tipo di soluzioni dimostra che colui il quale si sente gravato da una *responsabilità integrale* avverte il conseguente obbligo (l'imperativo morale) di esercitarla appieno. In altri termini: l'unica colpa ancora vigente nell'epoca della responsabilità/cura integrale è l'astensione, nel senso della *mancanza di agency*. A nostro avviso, ciò implica che la geoingegneria non possa essere definita (liquidata) come “mera” *techno-fix*, ma che le spetti a tutti gli effetti la caratterizzazione di *techno-care* e come tale qualcosa di intrinsecamente ambiguo, un ossimoro dal punto di vista etico-morale. A fungere da forza trainante per le pulsioni geo-ingegneristiche non può più bastare neppure il «*Love Your Monsters*» latouriano; qui ne va, piuttosto, di un «*Worship Your Monsters*»: una loro feticizzazione e idolatria. Si tratta, più precisamente, della definitiva metamorfosi della tecnica in un idolo, del suo assurgere a uno *statuto e funzione soteriologici*: quelli di un ente che esige fede e promette salvezza. Le soluzioni geo-ingegneristiche sono, *de facto*, altrettante attestazioni di questo neo-fideismo. Ne segue che il presupposto fondamentale della *techno-care* è la tecno-*latria*, persino la tecno-*dicea*: la tecnica come surrogato secolarizzato, disincantato dei tradizionali “oggetti di fede”; una forza planetaria capace di espugnare, razionalizzandola, finanche la dimensione del sacro⁵⁰.

⁴⁹ W. Steffen - P. Crutzen et al., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, p. 858.

⁵⁰ Come anticipato, Latour si muove in piena sintonia con questi assunti, rivendicando il nesso fra «theology» e «technology» all'insegna dell'idea di una «*mastery*» dell'uomo sulla natura. *Mastery* reinterpretata, però, come indice di «attachment», anziché «emancipation» (cfr. B. Latour, *Love Your Monsters*, § 4).

È il caso di indugiare su questo passaggio chiave della nostra argomentazione. Il combinato disposto tra pet-tificazione della natura (la caratterizzazione dell'organismo planetario nei termini di un pet) e assolutizzazione della responsabilità da parte dello steward del Sistema Terra, dà origine al *paradosso etico della omni-responsabilità*: una sorta di *entelechia del dispositivo techno-care*.



Nella misura in cui l'Antropocene sancisce la transizione dell'essere umano da "signore della natura" a "steward del Sistema Terra", ne deriva l'impressione che l'antropocentrismo possa liberarsi della sua tradizionale connotazione negativa per acquisirne una nuova, potenzialmente e paradossalmente positiva. Questo termine potrebbe smettere di connotare il cieco egoismo di una singola specie a

Su questi temi, in particolare su quello di una «*soteriologia prometeica*», cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, pp. 126-130.

scapito della cornice (mondo, ecosistema, biosfera...) che la ospita, per riferirsi invece alla presa di coscienza, da parte di quella stessa specie, delle reali implicazioni causate dalla propria condotta. In tal modo il *pendant* naturale dell'antropocentrismo cesserebbe di essere la *hybris*, ovvero arroganza e tracotanza, per diventare *ananke*, ovvero necessità, responsabilità e persino dovere morale. Di qui in avanti, "antropocentrismo" corrisponderebbe al nostro dovere di prenderci cura e gestire l'organismo-mondo di cui siamo diventati interamente responsabili, poiché «la Terra [è] nelle nostre mani», nel senso che di qui in avanti «siamo noi a decidere cos'è e cosa sarà la natura»⁵¹. Descrivendo la sua proposta di un «*new anthropocentrism*», Clive Hamilton afferma: «la lezione essenziale della scienza dell'Antropocene» è che ormai è troppo tardi «per abbandonare un punto di vista antropocentrico [...] ora abbiamo una responsabilità verso la Terra nella sua interezza e fingere il contrario è di per sé una forma di irresponsabilità». Ergo, la questione non è «se gli esseri umani si trovino al centro del mondo, bensì quale tipo di essere umano si trova al centro del mondo e qual è la natura di un tale mondo»⁵².

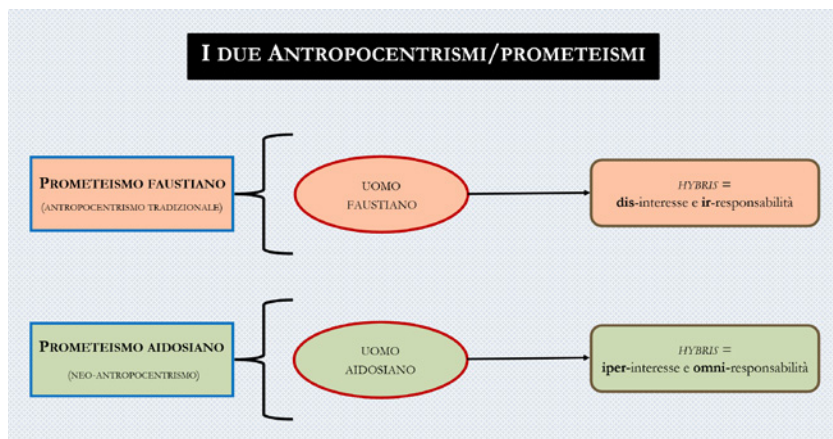
Sebbene, all'apparenza, tutto ciò possa risultare incoraggiante, rassicurante addirittura, a nostro avviso le cose stanno in maniera ben diversa. In forza del suo dovere etico-ecologico di cura totale nei confronti del proprio ambiente (vale a dire: una situazione nella quale la capacità tecnica di fare qualcosa si trasforma *ipso facto* nell'obbligo morale di farlo), l'essere umano dà sì vita a una nuova forma di antropocentrismo, che si rivela però non meno problematico di quello tradizionale. All'interno dello scenario antropocenico/tecno-

⁵¹ P. J. Crutzen, Ch. Schwägerl, *Living in the Anthropocene*.

⁵² C. Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, pp. 42-43.

cenico ci ritroviamo così al cospetto di due tipologie di prometeismo o antropocentrismo.

- 1) Da un lato, abbiamo il *Prometeismo/antropocentrismo tradizionale*, espressione di un “uomo faustiano”, il quale percepisce se stesso come signore/soggetto di una natura concepita come oggetto o fondo. In questo caso, dunque, la *hybris* prometeica corrisponde al coerente esito un *dis*-interesse e di una *ir*-responsabilità (ovvero *in*-curia) verso l’alterità della natura.
- 2) Dall’altro lato, abbiamo il *Prometeismo/antropocentrismo antropocentrico*, espressione di un “uomo aidosiano” (da Aidos: dea greca della modestia e dell’umiltà), il quale percepisce se stesso soltanto come custode di una natura finalmente vivente. Vivente e tuttavia ritenuta incapace di prendersi cura di sé, interamente ridotta alla sua vulnerabilità e dunque in permanente bisogno di cura. In questo secondo caso, la *hybris* prometeica emerge come il paradossale esito di un *iper*-interesse e di una *omni*-responsabilità (un eccesso di cura) verso l’alterità della natura, in tal modo dando vita a un classico caso di eterogenesi dei fini.



5. Earthmasters ovvero caregivers: *il paradosso della omni-responsabilità*

Prima di trarre alcune conclusioni, ricapitoliamo i passi compiuti finora. L'esito principale dell'Antropocene interpretato come aspirante *métarécit* – ossia come Tecnocene – è la *pet-tificazione della natura*, nel senso di una metamorfosi dell'idea/immagine della natura da oggetto/fondo a nostra disposizione (*qualcosa* da sfruttare) a pet (*qualcuno* che necessita di cura totale/integrale). A sua volta, la pet-tificazione si rivela una *reificazione trans-oggettuale della natura* – un disconoscimento preterintenzionale della sua alterità, che non avviene però attraverso la sua trasformazione in “oggetto” – e come tale l'entelechia del dispositivo *techno-care*, l'espressione di una *tecnodicea*, a sua volta indice di una sopraggiunta *tecnolatria*: la nostra attuale disposizione fideistica, soteriologica nei confronti della tecnica. Di fatto siamo già oltre la prospettiva auspicata da Latour: non ci limitiamo più ad *amare* i nostri mostri. I nostri mostri, noi, li *veneriamo*.

Queste considerazioni suggeriscono che l'avvento di un Antropocene post-geologico comprometta, in maniera forse irreversibile, la tenuta del “principio responsabilità” formulato Jonas ovvero la sua funzione di standard etico-ecologico degli ultimi decenni. In altri termini, se questo principio ha potuto essere la pietra angolare di una «etica per la civiltà tecnologica»⁵³, verosimilmente non potrà svolgere il medesimo ruolo nella nascente “civiltà antropocenica/tecnocenica”. A conclusione del presente contributo, cercheremo di chiarire tale aspetto.

⁵³ Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, op. cit.

Nel terzo capitolo della quarta parte del suo capolavoro, Jonas delinea una «teoria della responsabilità»⁵⁴, ovvero un dispositivo etico traducibile in situazioni di vita concrete. Una responsabilità applicata, per così dire. A tal fine, traccia un parallelo tra responsabilità privata e pubblica: tra i casi emblematici della responsabilità dei genitori per la propria prole e dello statista per i propri cittadini. A suo giudizio, essi rappresentano i due «paradigmi eminenti» di una «responsabilità totale», nel senso che queste due fattispecie «abbracciano [si fanno carico de] l'essere totale dei loro oggetti». In particolare, egli sostiene che quello genitoriale incarni «l'archetipo di ogni responsabilità»⁵⁵.

Tradotta nel lessico jonasiano, la nostra idea di una omni-responsabilità corrisponderebbe all'evoluzione di questa responsabilità *totale* in una responsabilità *assoluta*. Con “assoluta” facciamo riferimento al significato etimologico del termine: il latino *absolutus*, participio passato del verbo *absolvere*: “sciogliere”, “liberare”, “svincolare”. A nostro avviso, giusto in forza delle sue nobili e nobilissime intenzioni, questo tipo di responsabilità si considera sciolta, liberata, svincolata da ogni reale considerazione/rispetto per l'alterità del proprio “oggetto”. La omni-responsabilità espressa nell'idea di una techno-care è una responsabilità che, proprio in virtù del suo dovere morale di totale cura (*caretaking*) dell'altro, finisce per diventare cieca all'alterità, *in-differente alla differenza*. Ciò vuol dire che, paradossalmente, la responsabilità assoluta (nel senso di una responsabilità concretamente, cioè tecnicamente, in grado di realizzare tutte le proprie aspirazioni) emerge come l'anticamera della *proprietà*: quel tipo di relazione all'interno della quale l'alterità dell'altro viene

⁵⁴ Ivi, p. 124 (più in generale, cfr. pp. 124-135).

⁵⁵ Ivi, p. 128.

completamente negata, in cui l'altro viene trasformato in un oggetto di possesso: nell'occasione/pretesto per l'espressione della propria volontà di cura. Guardando allo scenario antropocenico/tecnocenico, il rischio è che, una volta resasi assoluta, la nostra attuale responsabilità *cosmica/totale* possa trasformarsi in una responsabilità *totalitaria*, ovvero dare origine a un *totalitarismo della responsabilità* (totalitarismo della cura), esattamente nella forma di quel «*planetary management*» con cui gli ecomodernisti sperano di realizzare la loro utopia ecologica post-ambientalista.

Con riferimento all'esempio paradigmatico di Jonas menzionato in precedenza, si potrebbe sostenere che un genitore omni-responsabile – che lo sia, cioè, in modo assoluto e non solo totale – equivale alla figura del «padre-padrone»⁵⁶; vale a dire un genitore che, esercitando una protezione eccessiva (ovvero una responsabilità completa, una cura integrale), soffoca letteralmente la propria prole, inibendo lo sviluppo della sua autonoma personalità. Qui il genitore finisce per schiavizzare il proprio figlio, trasformandosi così da tutore in padrone. Dalla *stewardship* alla *mastery*, dal *management* allo *enslavement*.

Sul piano politico della responsabilità pubblica, la situazione appare grossomodo identica. Quello appena esposto, è esattamente il tipo di argomento impiegato da qualsiasi “padre della patria” o “timoniere del popolo” per giustificare le proprie derive totalitarie. Costui afferma che, proprio per il bene dei suoi “figli” (il popolo), è suo dovere assumersi una responsabilità totale/assoluta. Così operando, egli presume di rendere un servizio al corpo collettivo in un gesto di

⁵⁶ Com'è noto, questo è il titolo tanto del romanzo pubblicato nel 1975 da Gavino Ledda, quanto del film dei fratelli Taviani, tratto dal libro e vincitore della *palma d'oro* al *Festival di Cannes* del 1977.

supremo altruismo, persino di auto-sacrificio. Tuttavia, funzionale a una tale istanza è la irricevibile premessa (o meglio: irricevibile, se non all'interno di un esplicito paradigma totalitario) che vede nel popolo un insieme di infanti perpetui, del tutto incapaci di prendersi cura di se stessi. Come tali, essi non possono in nessun caso venir abbandonati a loro stessi, ovvero consegnati alla propria responsabilità, affidati alla propria "cura di sé". In questo caso la pet-tificazione avviene a scapito non della *physis* ma della *polis*, la quale si trasforma in una *nursery* o, meglio, in uno *zoo*. Qui la politica diventa in tutto e per tutto una *zoo-politica*: una versione hard della ben più nota bio-politica⁵⁷.

Fatti salvi i paradigmi eminenti evocati da Jonas, è anzitutto la nostra esperienza quotidiana, in particolare quella delle nostre relazioni più intime, a insegnarci che "il lato oscuro della responsabilità/cura" alligna nell'inerzia del prendere possesso dell'altro, nel trasformarlo in qualcosa che non è più *con* noi, ma *per* noi ovvero nella nostra disponibilità, in funzione nostra⁵⁸. Da ciò si potrebbe evincere una sorta di regola generale, secondo la quale quanto più una relazione riesce a rispettare l'autonomia dell'altro (quanto più resiste all'impulso naturale di appropriarsi dell'alterità dell'altro), tanto più può essere considerata "sana", non tossica, ovvero "completa". Nella

⁵⁷ Sul concetto di zoopolitica, sia consentito il rinvio a: A. Cera, *Il tecnocosmo zoopolitico. Per un'ermeneutica del fenomeno pandemico*, in particolare pp. 171-173.

⁵⁸ Detto per inciso, da un punto di vista fenomenologico-relazionale il passaggio dall'essere-con (l'altro) all'essere-per (l'altro) coincide esattamente con il passaggio dalla condizione di vivo a quella di morto, con la transizione dall'"esserci" al "non esserci più". Morire significa non poter più essere "con" qualcuno, ma solo "per" qualcuno (custodito/intrappolato nel suo ricordo). Vale a dire: non essere più nulla "per sé". Di questi temi ci siamo occupati nell'ambito della caratterizzazione di un paradigma antropologico-relazionale – la *Mitanthropologie* – all'interno della riflessione di Karl Löwith (cfr. A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*).

cornice di una tale relazione nessun “tu” può diventare “io”; perché nello stesso momento in cui lo fa, si trasforma in “mio” e in tal modo cessa di essere un “tu”, comportando il conseguente declassamento dell’intera relazione in un rapporto di potere e di possesso.

In quanto epoca della nostra responsabilità assoluta – ovvero totale e potenzialmente totalitaria – nei confronti della natura, l’Antropocene/Tecnocene rappresenta il caso limite in cui il principio/imperativo di Jonas si fa inconsapevole strumento di una nuova forma di antropocentrismo. E lo fa, esattamente perché diventa del tutto attuabile/realizzabile, esattamente perché cessa di essere un’utopia o un’idea regolativa. Il prometeismo aidosiano è il figlio inatteso, la sorprendente *kinship* nata dall’abbraccio tra Prometeo e Gaia auspicato da Schellnhuber e, indirettamente, dallo stesso Latour. La omni-responsabilità – la realizzazione di tale imperativo – funge da cavallo di Troia per un neo-antropocentrismo che, sentendosi in dovere verso ogni cosa (sentendosi sempre più in grado di rispondere *di* ogni cosa), finisce per prendersi cura di ogni cosa (rispondere *per* ogni cosa), ovvero per misurare ogni cosa in base alla propria pretesa di responsabilità totale e assoluta.

Sul piano etico, ciò significa che la richiesta più urgente della nostra epoca è riconoscere i *limiti della responsabilità/cura*, nel senso delle conseguenze potenzialmente perniciose delle nostre migliori intenzioni una volta che esse diventino interamente realizzabili. È importante sottolineare che, in questo inedito quadro epocale, la capacità tecnica di produrre qualcosa si traduce in un obbligo morale; in regime antropocenico/tecnocenico, *la tecnica assume la funzione di un trascendentale etico*: la condizione di possibilità dell’etica stessa. Una tale dinamica viene magistralmente restituita da quella «legge di Gabor», nella quale Günther Anders e Jacques Ellul, l’uno indipendentemente dall’altro, rinvenivano l’imperativo categorico dell’epoca della tecnica. Nella sua formulazione andersiana, essa recita:

«ciò che può essere fatto, deve essere fatto [...] ciò che si deve fare è ineluttabile»⁵⁹. Vale a dire: “nella misura in cui possiamo (tecnicamente) farlo, dobbiamo (moralmente) farlo”. È il nostro onni-potere tecnico a originare la nostra omni-responsabilità etica, la nostra cura totale sotto forma di *planetary management*.

Sicché, in nome e per conto di intenzioni non meno che nobilissime, il mondo/natura potrebbe essere posto completamente sotto la nostra protezione e con ciò annientato in quanto tale, negato nel suo essere per se stesso. Ciò significa che non è più lo *homo faber*, al culmine della sua arroganza prometeica, a realizzare una tale domesticazione integrale (una sottomissione dell’oggetto-natura in nome di un puro egoismo), bensì un coscienzioso steward o manager planetario, il quale agisce esclusivamente per il bene della natura, in nome di un encomiabile (eco-)altruismo. Lo sprezzante signore della natura si trasforma nel docile custode del pet planetario. Eppure, sorprendentemente, è proprio in questo ruolo rassicurante che l’essere umano sembra in grado di realizzare il suo *progetto pan-antropico* (la costituzione di un mondo interamente antropo-centrato) come mai prima, nemmeno al culmine della sua *hybris* faustiana. Il paradosso, ciò che a nostro giudizio rende l’idea stessa di *techno-care* un ossimoro, risiede nel fatto che potremmo diventare «*earthmasters*» (signori/padroni della Terra)⁶⁰ in veste di *caregivers*, ossia non per mezzo della tradizionale «volontà di potenza», ma di un’inedita e insospettabile *volontà di cura*.

Così, la nostra epoca ci impone di prendere coscienza di un problema etico del tutto nuovo: la *potenziale aporia tra la responsabilità*

⁵⁹ G. Anders, *L’uomo è antiquato*, vol. II, p. 11.

⁶⁰ Traiamo l’espressione da: C. Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*.

per l'altro e il rispetto della sua alterità, ovvero il fatto che nessuna autentica *Verantwortung* – o *care/cura* – è possibile senza *Gelassenheit*⁶¹. Diversamente, la responsabilità/cura diventa nient'altro che *management*: una versione ingentilita, quantata, di controllo e dominio. Tutte le forme di cura – non solo quella assoluta e totale – dovrebbero imporsi preliminarmente di salvaguardare l'essere altro dell'altro, cedendo a quella che, in maniera volutamente provocatoria, potremmo definire *una superiore forma di ir-responsabilità o in-curia*. Va da sé, non quella del nudo dis-interesse, ma quella del superiore interesse insito nel concetto di *Gelassenheit*. Tale superiore ir-responsabilità/in-curia è quella che riconosce il valore della *differenza come autentica e insurrogabile epifania di alterità*. La stessa autonomia del destinatario della cura andrebbe considerata una funzione della sua alterità/differenza. In altri termini: non c'è modo di produrre, creare, causare, provocare... la differenza; possiamo soltanto: accoglierla, riconoscerla, preservarla, offrirle ospitalità. Tutto ciò che ci compete è lasciare che accada, tutelando (non ostruendo) quel vuoto necessario al suo statuto evenemenziale ed epifanico.

Di nuovo, la "semplicità" della nostra esperienza vissuta – la *Lebenswelt* in versione *alltätlich* – ci viene incontro a chiarire questo tema in apparenza così astratto. La parte più difficile dell'essere genitori – qualcosa che Jonas, giustamente, definisce «archetipo di ogni responsabilità» – è imparare che l'apoteosi dell'amore per il proprio figlio è lasciargli vivere la sua vita: lasciarlo andare, lasciarlo essere. Questa

⁶¹ Scontato, ma inevitabile, il rimando a: M. Heidegger, *Gelassenheit*; trad. it. *L'abbandono*. Com'è noto, nell'«abbandono di fronte alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen*)» Heidegger rinviene il «contegno» necessario per dire al «tempo stesso sì e no al mondo della tecnica» (ivi, p. 39) ovvero per (cor)rispondere adeguatamente all'appello proveniente dall'essenza della tecnica in quanto «modo del disvelamento».

dolorosa astensione consiste nel soffocare l'impulso naturale di proteggere a oltranza, ossia integralmente, la propria prole, di rispondere costantemente per essa. Dalla *Repubblica* di Platone all'*Emilio* di Rousseau, sappiamo che al fondo anche dei progetti pedagogici più evoluti e nobilmente ispirati si cela la tentazione del controllo e del dominio. Ogni *Bildung/paideia* rischia di costruire una gabbia. Per evitarlo, ogni genitore – ma, più in piccolo, ogni aspirante “educatore” – deve comprendere e accettare che persino il sangue del proprio sangue è un altro sangue – un sangue diverso. Qualsiasi genitore deve imparare che dare la vita a qualcuno significa anche, forse soprattutto, a un certo punto, lasciargliela. Perché rispondere sistematicamente per qualcuno significa rubargli la voce, ridurlo al silenzio.

La sola misura affidabile della responsabilità/cura è (deve essere) il nostro “gusto per l'altro”⁶². La *techno-care* equivale a un ossimoro e a un'aporia, in quanto la tecnica risponde esclusivamente ai valori della razionalizzazione e del disincanto: due parametri incompatibili con il riconoscimento della differenza, con la valorizzazione dell'alterità. Per realizzare una «mobilitazione totale», ovvero per diventare una forza planetaria e un fenomeno epocale integrale, la tecnica deve ricondurre tutto entro la propria disponibilità e per farlo deve operare una *preliminare omologazione ontologica universale*, rendendo tutti gli enti tra loro intercambiabili. Ma per rendere tutto intercambiabile, deve ridurlo a un minimo comune denominatore, abolendo qualsiasi tipo di differenza. Essa deve organizzare una realtà che sia indifferente alla differenza, o meglio, che percepisca la differenza/alterità come un difetto e un disvalore. Ecco perché una responsabilità/cura – che nella difesa e valorizzazione della differenza/alterità pone una propria non

⁶² È grossomodo nello stesso senso che, come vedremo tra poco, Pulcini parla di «passione per l'altro».

negoziabile preconditione – misurata sul *logos della techne* non può che essere un nonsenso, una contraddizione in termini.

D'altro canto, la consapevolezza di questo dilemma etico (l'aporia tra responsabilità per l'altro e rispetto della sua alterità), insieme inedito e di ogni tempo, potrebbe anche suggerire la prima tappa per il suo superamento: il primo passo filosofico verso l'edificazione di un paradigma etico/morale adeguato a una congiuntura epocale così "nuova". Questa prima tappa corrisponde a un rinnovato incontro tra *Verantwortung* e *Gelassenheit*, ovvero a un rinnovato dialogo, su base etica, tra Jonas e Heidegger. Mentre la *Gelassenheit* rappresenta la garanzia fondamentale per il darsi, l'accadere della differenza/alterità, quest'ultima incarna la condizione di possibilità per praticare una responsabilità autentica. Qui e ora, accanto al *Prinzip Verantwortung* urge la formulazione di un *Prinzip Gelassenheit*⁶³. È questo il contrappeso aggiuntivo, a prima vista controintuitivo, di cui la responsabilità – in quanto potenziale omni-responsabilità – necessita per bilanciare gli eccessi di quell'onni-potere tecnico del quale, volenti o nolenti, ci troviamo ormai già investiti. Può essere questo il *pharmakon* adatto a contrastare la nuova *hybris aidosiana*: quella dell'iper-interesse e della cura totale.

6. *Appendice. Da Prometeo a Prometeo*

A consuntivo di queste pagine presentiamo un brevissimo confronto tra la prospettiva sin qui esposta e le posizioni di Elena Pul-

⁶³ Sul concetto di «principio o imperativo *Gelassenheit*» cfr. A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene*, pp. 165-167. Di «imperative of release-ment» parla anche Ian Alexander Moore, nel suo *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*.

cini, che intende essere anzitutto un omaggio al prezioso lavoro da lei svolto sul tema della cura; un lavoro bruscamente interrotto dalla prematura scomparsa durante la pandemia da COVID-19.

Il tipo di cura che può condurre al paradosso della omni-responsabilità, cioè la *techno-care*, è quella che muove da una relazione radicalmente *asimmetrica*. In effetti, finché ci si trova in una condizione paritaria/simmetrica in termini di bisogni, la cura può essere gestita in maniera più “semplice”, nel senso che si trova meno esposta a certe tentazioni capaci di corromperla, pervertendone le pur buone e buonissime intenzioni. Il discorso si complica, invece, in caso di asimmetria di bisogni: sia essa reale (di fatto), sia, soprattutto, apparente (o meglio, indotta). La fattispecie ecologica della quale ci siamo occupati, la pet-tificazione della natura, risulta emblematica proprio di una *asimmetria indotta*, artatamente ingigantita, in quanto non fondata interamente sull’effettivo bisogno di cura dell’altro a cui ci si rapporta, bensì sul proprio personale bisogno di prendersi cura, sulla propria necessità di esercitare tutela. Come visto, in un caso del genere la volontà di cura emerge come una forma occulta – e dunque più subdola – di volontà di potenza.

A questo dispositivo fa da innesco la “variabile tecnica”, il cui vertiginoso sviluppo ci pone nell’inedita condizione di ergerci a badanti planetari, ad aspiranti *curatori del mondo*. Ebbene, proprio il compiacimento dell’immaginarci investiti di un tale ruolo sembra indurci a produrre l’annichilimento dell’alterità naturale, completamente ridotta a un ente bisognoso di cura (pet-tificata), del quale (per il quale) dobbiamo rispondere interamente. In questo caso l’altrui bisogno di cura – l’emergenza ecologica – viene assolutizzato, totalizzato per favorire un investimento totalitario da parte di chi si propone in veste di badante/curatore.

È evidente a quale critica si esponga siffatta argomentazione. Per scongiurare il rischio della pet-tificazione della natura, dovremmo

minimizzare l'emergenza ecologica. Se così stessero le cose, si avrebbero tutte le ragioni di definire la pezza peggiore del buco. Il nostro argomento si muove invece su un registro diverso. Esso consiste nella proposta di «*dis-accoppiare*» – prendendo a prestito, una volta tanto non in senso negativo, un termine caro agli ecomodernisti – *l'emergenza ecologica e la soluzione dei concreti problemi a essa legati*, riconoscendo che questi rappresentano soltanto il punto di caduta (il sintomo) di una più radicata tossicità concernente il nostro rapporto con la natura e, in ultima istanza, la nostra immagine di noi stessi. Senza mettere mano a quel livello, la crisi ecologica non solo non potrà dirsi risolta, ma neppure affrontata.

E qui ricompare la tentazione/perversione della *techno-care*, incarnata dall'opzione geo-ingegneristica. Il prometeismo aidosiano – ovvero la “cura per la tecnica” auspicata da Latour – corrisponde a uno scenario, quello antropocenico/tecnocenico, del tutto inedito, all'interno del quale prende forma la possibilità di pervenire – almeno in linea di principio – alla completa soluzione dei concreti problemi ecologici senza mettere mano in alcun modo alla crisi ecologica; mantenendo cioè intatto nella sostanza (ma solo ingentilito nella forma, attraverso l'immagine-*maquillage* del management planetario), il rapporto tossico tra uomo e mondo, continuando a disconoscere, reificandola (non più in maniera oggettuale), l'alterità naturale.

A questo punto si innesta il nostro dialogo con il lavoro di Pulcini, la quale evidenzia il legame strutturale esistente tra il prometeismo e una rappresentazione tossica della soggettività tipicamente moderna. Quella dettata dai sedicenti valori di: autosufficienza, non dipendenza, egocentricità, etc. Più che di antropocentrismo, qui bisognerebbe parlare di *androcentrismo*, visto e considerato che questo soggetto “che non deve chiedere mai” risulta ispirato a un modello palesemente maschile. Frattanto, argomenta Pulcini, nella cornice

della modernità è stato Rousseau a conferire alla donna «un nuovo statuto e una dignità di soggetto che fino ad allora le era di fatto precluso»⁶⁴. Tuttavia, lo ha fatto «sancendone l'esclusione dalle vicende del mondo e dall'agire razionale, nonché l'identificazione con quell'immagine oblativa e materna che sarà destinata a diventare un vero e proprio pilastro della modernità. La donna, moglie e madre, diventa il soggetto di cura per eccellenza»⁶⁵. Sulla scorta di questi assunti, “pensare la cura”, come ci invita a fare Pulcini, non può che implicare «ripensare il soggetto», sottoponendo a una critica radicale «il mito dell'autosufficienza cioè la figura del soggetto autonomo e sovrano, per svelare l'unilateralità di un Sé svincolato appunto da relazioni e contesti, come è quello maschile-patriarcale»⁶⁶.

Ciò detto, il passaggio argomentativo di Pulcini più interessante ai fini del nostro discorso ci sembra un altro. Il seguente. Interpretata addirittura come una «*scelta di vita*», la cura equivale alla «capacità di sentire e scoprire l'altro a partire dalla consapevolezza della *propria* bisognosità e vulnerabilità»⁶⁷. Dunque: per valorizzare adeguatamente l'alterità, per rispettare e tutelare quella differenza che l'altro in quanto altro incarna, a sua volta necessario passaggio preliminare per esercitare in modo “sano” responsabilità e cura; ebbene, a tale

⁶⁴ E. Pulcini, *La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile*, p. 6. Data la brevità di questo confronto con il lavoro di Pulcini, abbiamo preferito utilizzare questo saggio, una sorta di compendio della sua ricerca, anziché scritti più sistematici, quali: Id., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*; Id., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*; Id., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*.

⁶⁵ Id., *La cura, le emozioni*, p. 6.

⁶⁶ Ivi, p. 8. A nostro parere la sola “pecca” dell'analisi di Pulcini consiste in una sopravvalutazione del principio responsabilità jonasiano (cfr. ivi, pp. 8-11 e 21-23), le cui vulnerabilità in regime antropocenico/tecnocenico abbiamo cercato di evidenziare nel paragrafo precedente.

⁶⁷ Ivi, p. 24.

fine occorre valorizzare *bisognosità e vulnerabilità*. Tuttavia, non solo quella altrui, ma anzitutto la propria. È questo il momento chiave, il chiasma che intreccia la *destituzione di una soggettività autosufficiente* e la *contro-istituzione di una soggettività nuova*, che potremmo definire *inter-sufficiente*. A questo scopo occorre una *gymnasia* della propria vulnerabilità, occorre pensare alla propria bisognosità come a una *askesis*; occorre allenare il proprio bisogno di cura, sabotando le pulsioni verso l'autosufficienza e l'invulnerabilità.

Ebbene, nel praticare questa *askesis* può forse venirci ancora una volta in aiuto – differentemente da quanto ritiene Pulcini, che in esso non vede se non la «incarnazione mitica dell'*homo oeconomicus*» ovvero un «soggetto esposto alla deriva della dismisura e dell'illimitatezza»⁶⁸ – la figura di Prometeo: il più resiliente tra gli archetipi antropologici. Nei diversi impieghi del mito prometeico quale specchio della *conditio humana*, dei quali abbiamo sommariamente dato conto in apertura, vige una fondamentale distinzione interpretativa. Una sorta di bivio ermeneutico. In tutte le circostanze in cui l'essere umano si identifica direttamente con Prometeo, lì viene celebrato il mito dell'auto-sufficienza e dell'invulnerabilità (un essere umano immunizzato nei confronti della cura); laddove, invece, il rispecchiamento risulta indiretto e Prometeo vale come benefattore dell'umanità, lì, al contrario, l'essere umano emerge come l'emblema della vulnerabilità: un essere talmente bisognoso, da muovere a pietà il Titano. Una pietà che, dal canto suo, forse potrebbe essere letta come empatia e compassione, ossia come *riconoscimento dell'altro a partire da una comune vulnerabilità*. Ecco, è questo il Prometeo di cui oggi abbiamo bisogno: quello che ci rammenta la nostra connaturata e irreversibile condizione di *Mängelwesen*. Non più nell'accezione biologistica herderiana e geh-

⁶⁸ Ivi, p. 8.

leniana, bensì in quella inter-sufficiente (interdipendente ed esposta) suggerita dal “paradigma cura” come descritto da Pulcini. Si tratta di quell’accezione che nell’umanità e nella sua connaturata vulnerabilità celebra una altrettanto inestinguibile «passione per l’altro»⁶⁹.

Bibliografia

- Aa. Vv., *An Ecomodernist Manifesto* (<https://www.ecomodernism.org/manifesto-english>); trad. it. *Il manifesto degli ecomodernisti* (<https://www.ecomodernism.org/italiano>).
- G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Beck, München, 2002; trad. it. *L'uomo è antiquato, vol. I. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Milano, il Saggiatore, 1963.
- G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Beck, München 2013; trad. it. *L'uomo è antiquato, vol. II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.
- J. Baskin, *Paradigm Dressed as Epoch: The Ideology of the Anthropocene*, in «Environmental Values» 24 (1), 2015, pp. 9-29 (<https://doi.org/10.3197/096327115X14183182353746>).
- A. Camus, *Prométhée aux enfers*, Sceaux Les tirages à part du Palimugre, 1947 ; trad. it. *Prometeo agl'inferi*, in: Id., *Opere. Romanzi, racconti, saggi*, Milano, Bompiani, 1988, pp. 982-985.
- A. Cera, *Da epoca (geologica) a paradigma (epocale). Verso un Antropocene post-geologico*, in «Stadium», 121 (3), 2025, pp. 539-566 (<https://www.edizionistudium.it/riviste/stadium-ricerca-n-3-2025>).
- A. Cera, *Geoengineering as Techno-care: Ethical Issues in/for the Anthropocene*, in: *Ethics of Care Theoretical and Practical Perspectives (Advancing Global Bioethics Volume 20)*, edited by J. Braga, Cham, Springer, 2024, pp. 187-205.
- A. Cera, *Il tecnocosmo zoopolitico. Per un'ermeneutica del fenomeno pandemico*, in «Shift. International Journal of Philosophical Studies», 1, 2023, pp. 163-176.

⁶⁹ Ivi, p. 11.

- A. Cera, *A Philosophical Journey into the Anthropocene: Discovering Terra Incognita*, Lanham, Lexington Books, 2023.
- A. Cera, *Per un ethos filosofico. Il caso Löwith*, in: *Vie della fenomenologia nella post-modernità. Confronto con la fenomenologia di Anna-Teresa Tymieniecka, Atti del Convegno di Roma, 13-15 gennaio 2011, Tomo I*, a cura di D. Verducci, Roma, Aracne, 2014, pp. 665-681.
- A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Napoli, Guida, 2010.
- P. J. Crutzen - Ch. Schwägerl, *Living in the Anthropocene: Toward a New Global Ethos*, in: «Yale Environment 360», January 24, 2011 (https://e360.yale.edu/features/living_in_the_anthropocene_toward_a_new_global_ethos).
- E. C. Ellis, *Anthropocene: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2018; trad. it. *Antropocene. Esiste un futuro per la Terra dell'uomo?*, Firenze/Bra, Giunti/Slow Food Editore, 2020.
- B. Fisher - J. C. Tronto. *Toward a Feminist Theory of Caring*, in: *Circles of care*, edited by E. Abel - M. Nelson, Albany, SUNY Press, 1990, pp. 35-62.
- C. Hamilton, *Defiant Earth: The Fate of Humans in the Anthropocene*, Cambridge and Malden, Polity Press, 2017.
- C. Hamilton, *Earthmasters: The Dawn of the Age of Climate Engineering*, New Haven and London, Yale University Press, 2013.
- B.-Ch. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010; trad. it. *La società della stanchezza*, Roma, nottetempo, 2012.
- D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*; Duhram, Duke University Press, 2016; trad. it. *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*, Roma, NERO, 2019.
- M. Heidegger, *Gelassenheit* [1955], in: Id., *Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main, Klostermann 2000 pp. 517-529; trad. it. *L'abbandono*, Genova, il melangolo, 2004.
- M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* [1953], in: Id., *Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2000, pp. 7-36; trad. it. *La questione della tecnica*, in: Id., *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1976, pp. 5-27.
- V. Held, *The Ethics of Care*, New York, Oxford University Press, 2006.
- Th. Hobbes, *Leviathan* [1651], London, Penguin, 2025; trad. it. *Leviatano*, Milano, BUR, 2011.
- H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979; trad. it. *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 2009.
- H. Jonas, *Technology as a Subject for Ethics*, in «Social Research» 49 (4), 1982, pp. 891-898.

- D. Keith, *A Case for Climate Engineering*, Cambridge, The MIT Press, 2013; trad. it. *L'alternativa razionale. I pro e i contro dell'ingegneria climatica*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015.
- K. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen (Die Götter- und Menschheitsgeschichten – Band 1; Die Heroengeschichten – Band 2)* [1951-1958], Stuttgart, Klett-Cotta, 2013; trad. it. *Gli dèi e gli eroi della Grecia. Il racconto del mito, la nascita della civiltà*, Milano, il Saggiatore, 2015.
- K. Kerényi, *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz*, Zürich, Rhein-Verlag, 1946.
- D. S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969; trad. it. *Prometeo liberato. Trasformazioni tecnologiche e sviluppo industriale nell'Europa occidentale dal 1750 ai giorni nostri*, Torino, Einaudi, 2017.
- B. Latour, *Love Your Monsters: Why We Must Care for Our Technologies as We Do Our Children*, in: *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, edited by M. Shellenberger - T. Nordhaus, Berkeley, The Breakthrough Institute, 2011 [ebook].
- B. Latour, *Aramis, ou l'amour des techniques*, Paris, La Découverte, 1993.
- A. Le Moli, *Technophysis. Le tecniche della natura*, Palermo, Palermo University Press, 2022.
- K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche* [1967], in: Id., *Sämtliche Schriften, Band 9*, Stuttgart Metzler, 1986, pp. 1-194; trad. it. *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*, Roma Donzelli, 2000.
- H. Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston, Beacon Press, 1955; trad. it. *Eros e civiltà*, Torino, Einaudi, 1978.
- I. A. Moore, *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*, New York, SUNY, 2019.
- T. Nordhaus - M. Shellenberger, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2007.
- J.-Ph. Pierron, *Care: A New Arrival in the History of Philosophy?* in: *Philosophy of Care: New Approaches to Vulnerability, Otherness and Therapy*, edited by J. Braga - M. S. de Carvalho, Cham, Springer, 2021. pp. 3-18.
- E. Pulcini, *La cura, le emozioni e il soggetto vulnerabile*, in «I castelli di Yale online» VIII, 2, 2020, pp. 3-24.
- E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020.

- E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009.
- E. Pulcini, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.
- H. J. Schellnhuber, «*Earth System*» *Analysis and the Second Copernican Revolution*, in «*Nature*», 402 (2), 1999, pp. 19-23.
- Ch. Schwägerl, *The Anthropocene: The Human Era and How It Shapes Our Planet*, Santa Fe, Synergetic Press, 2014.
- E. Severino, *Il gioco. Alle origini della ragione: Eschilo*, Milano, Adelphi, 1989.
- M. Shellenberger, *Apocalypse Never: Why Environmental Alarmism Hurts Us All*, New York, HarperCollins, 2020; *L'apocalisse può attendere. Errori e falsi allarmi dell'ecologismo radicale*, Venezia, Marsilio, 2021.
- M. Shelley, *Frankenstein: Or, the Modern Prometheus* [1818], London, Penguin, 1994; trad. it. *Frankenstein ossia il moderno Prometeo*, Milano, Mondadori, 1982.
- W. Steffen - P. Crutzen et al., *The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives*, in: «*Philosophical Transactions of The Royal Society A Mathematical Physical and Engineering Sciences*», 369 (1938), 2011, pp. 842-867 (<https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>).
- W. Steffen - P. J. Crutzen et al., *The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature?*, in: «*Ambio*», 36, 2007, pp. 614-621 ([https://doi.org/10.1579/0044-7447\(2007\)36\[614:TAAHNO\]2.0.CO;2](https://doi.org/10.1579/0044-7447(2007)36[614:TAAHNO]2.0.CO;2)).
- B. Stiegler, *La Technique et le Temps, 1. La Faute d'Épiméthée*, Paris, Galilée, 1994; trad. it. *La colpa di Epimeteo. La tecnica e il tempo vol. I*, Roma, LUISS University Press, 2023.
- B. Stiegler, *What is Called Caring? Thinking Beyond the Anthropocene* [2017], in: Id., *The Neganthropocene*, transl. by D. Ross, London, Open Humanities Press, 2018, pp. 188-270 (<http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/30171>).
- The Royal Society, *Geoengineering the Climate: Science, Governance and Uncertainty*, London, The Royal Society, 2009.
- J. C. Tronto, *An Ethic of Care*, in «*Generations: Journal of the American society on Aging*», 22 (3), 1998, pp. 15-20.

Agostino Cera
Università degli Studi di Ferrara
agostino.cera@unife.it
<https://orcid.org/0000-0002-4094-6066>

All'origine di questo libro vi è un interrogativo che riguarda il problema del rapporto tra politica e cura, intesa come *Care*, capacità di relazione e di ascolto, assunzione di responsabilità e consapevolezza della vulnerabilità umana. Un campo di studi che intende ripensare la sfera pubblica, includendo una serie di attività che, nel loro insieme, non soltanto impegnano molte persone (in particolare, ancora oggi, le donne), ma le occupano per gran parte del loro tempo. Tuttavia, non sono molto frequenti i riferimenti alla cura nell'ambito della riflessione politica, eccezion fatta per la tradizione utopica. Questo volume intende riflettere sui modi in cui l'utopia ha immaginato il lavoro di cura e, per converso, indagare gli scenari inquietanti tracciati dalle distopie, che pongono davanti ai nostri occhi situazioni di negligenza, disattenzione e incuria. L'inquietudine che in esse si annida evoca la paura piuttosto che la speranza: sono veri e propri *Scaring Futures*. Ma i binomi utopia/distopia e cura/incuria non sempre si prestano a una declinazione univoca, poiché esistono distopie che contemplano utopie e utopie che sono tali solo agli occhi di alcuni. Ma forse è proprio attraverso questa loro ambivalenza che gli scenari *uto-distopici* della cura ci aiutano ad immaginare il nostro futuro.

Maria Pia Paternò è Professoressa ordinaria di Storia delle Dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università "Federico II" di Napoli. Tra le sue ultime monografie: *Dall'eguaglianza alla differenza. Diritti dell'uomo e cittadinanza femminile nel pensiero politico moderno*, Giuffrè, 2006; *Donne e diritti. Percorsi della politica dal Seicento a oggi*, Carocci, 2012; *Uno sguardo dal futuro. Edward Bellamy e la cura della società solidale*, Editoriale Scientifica, 2020. Ha inoltre curato l'edizione di alcuni volumi sui temi della cura attorno ai quali ha coordinato un progetto "Jean Monnet". Tra questi: *Cura dell'Altro. Interdipendenza e disuguaglianza nelle democrazie contemporanee* (2017) e, con Cintia Faraco, *Cura e cittadinanza. Storia, filosofia, diritto* (2021) e *Cura e politica* (2022), pubblicati da Editoriale Scientifica.

Giovanni Scarpato è ricercatore in Storia delle Dottrine politiche presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università "Federico II" di Napoli. Ha pubblicato articoli e monografie sul pensiero politico italiano e francese, con particolare riferimento alla filosofia di Vico e alle tradizioni libertine. A questo tema è dedicato il suo ultimo libro *Occasioni di libertà. Percorsi del libertinismo politico tra Italia e Francia* (Mimesis 2024).

ISBN 978-88-6887-420-9

DOI 10.6093/978-88-6887-420-9

ISBN 978-88-6887-420-9

