



**Citation:** Leonard Mazzone (2021) Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini. *Società Mutamento Politica* 12(24): 143-152. doi: 10.36253/smp-13231

**Copyright:** © 2021 Leonard Mazzone. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Per una cura sconfinata. La filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini

LEONARD MAZZONE



**Abstract.** The article aims to summarize the main features of Elena Pulcini's social philosophy, starting with her latest work entitled *Between care and justice*. Passions as social resources. Empathy, compassion and indignation are just some of the moral sentiments that show the limits of the anthropological model of homo oeconomicus; at the same time, these sentiments are at the center of a new theoretical paradigm that combines care and justice in order to avoid the partiality of unilateral ethical-political models: just as justice can become unfair, if careless, care work can easily assume the unrecognizable semblances of exploitative relationships when conceived and practiced regardless of a fair material and symbolic recognition of its performances. The intellectual testament of Elena Pulcini is as an urgent invitation to overcome the widespread emotional illiteracy and proposes a promising strategy to face the challenges due to the space-time distance of the Other in the global age.

**Keywords.** Gift, Responsibility, Moral Sentiments, Emotions, Passions.

## INTRODUZIONE

Sono trascorsi solo pochi mesi da quando Elena Pulcini ci ha lasciato. Decisamente troppo pochi per attenuare il senso di incredulità trasmesso dalla sua scomparsa nell'ampia comunità di colleghi/e, amici/he e lettori/trici che si era venuta ampliando negli anni: la sua morte continua a sembrare inverosimile, soprattutto a chi ha avuto la fortuna di conoscerne e apprezzarne la vivacità intellettuale, l'elegante franchezza e l'infaticabile energia che investiva nel suo lavoro.

Quando nella primavera inoltrata del 2020 Elena mi chiese di leggere e commentare in anteprima le bozze del suo ultimo libro, non aveva esitato a preannunciare l'oggetto di studio che l'avrebbe tenuta impegnata negli anni successivi al suo imminente pensionamento: il libro che sarebbe seguito a quello che stavamo commentando assieme avrebbe dovuto esplorare le nuove figure del male apparse nell'età globale e le ipocrite strategie di diniego che consentono di eluderne la portata.

Nessuno avrebbe potuto immaginare che, a breve distanza di tempo, quella innocua anticipazione avrebbe assunto un'eco beffarda: sarebbe stata proprio la sindemia che da un anno e mezzo sta ricordando al mondo intero la costitutiva vulnerabilità della condizione umana e, con essa, l'assurdità di ogni ossessione immunitaria a trasformare *Fra cura e giustizia* nel testamento intellettuale di Elena Pulcini. È probabile che l'attualità duratura di questo lavoro, come delle opere che l'hanno preceduto, riuscirà a far prevalere ancora a lungo il senso di incredulità sul potere anestetico che il tempo esercita anche sulle forme più accanitamente riluttanti e sofferte di sopravvivenza che abbiamo sperimentato, nostro malgrado, nell'ultimo anno e mezzo.

UNA PASSIONE LUNGA UNA VITA:  
LA FILOSOFIA SOCIALE DI ELENA PULCINI

Anziché accodarsi alle mode filosofiche del momento, Pulcini non ha mai temuto l'isolamento a cui rischia inevitabilmente di essere condannato chi ha il coraggio di anticiparle e di perlustrare inediti percorsi di ricerca. A scongiurare un simile rischio è stata, forse, la sua mite determinazione, unita a una rara capacità di dialogare con autori e prospettive teoriche anche molto distanti dalle sue: elementi, questi, che spiegano l'ampia e benevola accoglienza che le fu riservata anche al di fuori dei dipartimenti di filosofia e di scienze politiche e sociali dell'Università di Firenze, dove ha insegnato per tutta la vita.

Il filo rosso del suo itinerario intellettuale sono sempre state le passioni. Non si trattava semplicemente di

ovviare alla loro rimozione teorica e di contrastare l'analfabetismo emotivo che affligge – pur con significative eccezioni – buona parte della moderna storia della filosofia occidentale: se le passioni possono essere arenatamente concepite come l'impronta sensibile dell'azione che il mondo – inteso non solo in senso fisico, ma anzitutto sociale e riflessivo – esercita ogni giorno sui soggetti, allora è a partire e attraverso di esse che può essere recuperato un rapporto con la natura, con gli altri e con noi stessi radicalmente alternativo a quello plasmato dalla megalomania distruttiva di un capitalismo neoliberale che non ammette limiti.

Questo interesse per il ruolo critico-trasformativo delle passioni risale alla tesi di dottorato di Elena Pulcini, pubblicata con il titolo *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno* (Pulcini 1990). Su questo autore sarebbe tornata a più riprese nel corso dei suoi lavori successivi, con l'obiettivo di restituire un'immagine del soggetto molto più complessa e sfaccettata di quella tramandata dal paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus* che ha dominato la modernità filosofica. In questa direzione si sarebbe mosso anche il profilo antropologico dell'*homo reciprocus* tratteggiato da Pulcini ne *L'individuo senza passioni* (Pulcini 2001).

All'indomani di questa ulteriore e fondamentale tappa della sua biografia intellettuale, Pulcini si è ulteriormente soffermata sulle passioni capaci di mobilitare i soggetti a prendersi cura del mondo: pubblicato da Bollati Boringhieri nel 2010, *La cura del mondo* metteva a fuoco le principali sfide globali che una filosofia sociale all'altezza del suo statuto disciplinare dovrebbe prepararsi ad affrontare. La diagnosi formulata in quel lavoro non concedeva alibi alle più svariate tentazioni di rimuovere i problemi connessi alla questione ecologica: dal cambiamento climatico al rischio nucleare, passando attraverso i conflitti planetari e l'erosione delle risorse rinnovabili dal pianeta. Queste sfide invertono per la prima volta nella storia dell'umanità i rapporti di sopravvivenza intergenerazionali, collocando i contemporanei di un'intera epoca nell'inedita condizione di poter sopravvivere alle future generazioni prima ancora che siano nate. La nostra tardo-modernità resta, a tutti gli effetti, un'età prometeica se si guarda alla tracotanza delle sue aspirazioni, seppur priva di quella (prometeica) lungimiranza progettuale che aveva scandito gli esordi discorsivi della modernità (Pulcini 2010).

Non deve stupire, dunque, che Elena Pulcini non si sia mai appassionata alla normatività astratta, disincarnata: il suo modo di concepire e praticare la filosofia non si concedeva il lusso di discussioni metaetiche. A differenza di discipline affini ma distinte come la filo-

safia morale e la filosofia politica, per Pulcini la filosofia sociale deve appellarsi anzitutto a una normatività immanente ed eretica (Pulcini 2016). Anziché affidarsi ad astratte virtù o principi che dovrebbero ispirare l'etica individuale o le istituzioni ideali di una società perfettamente giusta, le diagnosi critiche avanzate dalla filosofia sociale devono essere ancorate a risorse *immanenti* alla società e alla struttura emotiva dei soggetti: gettando luce sulle potenzialità inesprese del suo oggetto, la filosofia sociale attinge le fonti della sua funzione critica dagli sviluppi distorti della società che precludono la possibilità di una vita buona e, quindi, l'auto-realizzazione individuale.

Al tempo stesso, il carattere *eretico* della normatività della filosofia sociale risale alla sua aspirazione a *trasformare* l'oggetto delle sue diagnosi critiche. Da questo punto di vista, uno degli insegnamenti più originali di tutta la produzione di Pulcini consiste nell'aver messo in luce il *limite motivazionale* anche di quegli approcci teorici che aspirano a superare le astrazioni della filosofia politica di stampo normativo senza cimentarsi a sufficienza con le motivazioni alla base dell'agire sociale e individuale: è tale omissione ad assecondare l'illusione che le buone ragioni fornite da una critica immanente delle relazioni di dominio siano sufficienti a innescare le passioni per agire criticamente. Da questo punto di vista, neppure l'esibizione critica della contingenza del presente – il nucleo di quella che Foucault chiamava un'"ontologia dell'attualità" e che consiste nella sua problematizzazione, relativizzazione e de-fatalizzazione – non è sufficiente alla sua trasformazione pratica.

I ripetuti richiami di Pulcini alla "filosofia d'occasione" teorizzata da Günther Anders esprimono anzitutto l'esigenza di sintonizzarsi con le sfide più urgenti dell'attualità che intaccano la continuità stessa del vivente. Ed è proprio all'insegna della categoria di urgenza che potrebbe essere connotata tutta la sua filosofia sociale. Non si tratta del riflesso idiosincratico di una postura soggettiva: la filosofia dell'urgenza di Elena Pulcini allude piuttosto alla prontezza di riflessi teorico-politici richiesta dalle sfide epocali della cosiddetta età globale. Con queste parole, del resto, Pulcini aveva aperto la sua *Introduzione* al *Secondo manifesto convivialista* di cui era cofirmataria assieme ad Alain Caillé e ad altre autorevoli voci che da tutto il mondo hanno aderito al progetto di costruire una visione del mondo alternativa a quella neoliberale: «Non possiamo più permetterci i tempi lenti della speranza, la blochiana "passione d'attesa", che ha senso solo se sorretta da una fiducia nel futuro. Oggi quella fiducia non c'è più, perché per la prima volta nella storia dell'umanità il futuro non è più dato, non è più scontato; tanto che ormai non riusciamo neppure

a immaginarlo, se non nelle forme *noir* delle più cupe distopie» (Pulcini 2020: 7).

#### OLTRE L'HOMO OECONOMICUS

Pulcini ha sempre fatto dialogare le contraddizioni e le sfide del presente con la tradizione e la produzione filosofica più recente. *Fra cura e giustizia* è un affresco coinvolgente di questa sua brillante capacità di combinare pensiero critico, passione civile e storia della filosofia: un connubio, questo, che mira ad affinare strategie in grado di affrontare le sfide più urgenti dell'attualità che minacciano di relegare l'idea stessa di futuro a un cimelio del passato. In questo lavoro che ha scandito gli ultimi anni delle sue ricerche, il mondo – arendtianamente concepito come quello spazio relazionale che pone i soggetti in relazione con se stessi, gli altri, i loro prodotti tecnici e la natura – scompare solo dal titolo, essendo onnipresente in ogni sua pagina.

Questa assenza apparente è controbilanciata dalla comparsa nel titolo di un concetto che non era mai rientrato fra gli interessi di ricerca primari di Elena Pulcini: il suo ultimo lavoro si cimenta infatti in un'operazione di riconcettualizzazione dell'idea di giustizia che depone la forzata contrapposizione fra l'universalismo di questa categoria normativa e il particolarismo della cura in favore di una strategia improntata alla loro reciproca integrazione. Il punto di caduta di questa proposta filosofica si lascia facilmente cogliere non appena si volge lo sguardo ai paradossi generati dalla pretesa auto-sufficienza di una prospettiva incentrata sulla sola giustizia o sulla sola cura: così come la giustizia può sortire derive inique, se noncurante, il lavoro di cura può facilmente assumere le sembianze irricognoscibili di relazioni di sfruttamento quando viene concepito e praticato a prescindere da un equo riconoscimento materiale e simbolico delle sue prestazioni (Costa 2021).

Come lasciano presagire queste fugaci anticipazioni, *Fra cura e giustizia* è un testo esigente. Non certo per la presunta ricercatezza dello stile o l'eventuale tecnicismo dei contenuti. Un'altra delle grandi lezioni di stile impartite da Pulcini a chi ha avuto la fortuna di crescere come ricercatore o ricercatrice sotto la sua attenta supervisione, del resto, è stata quella di praticare in prima persona i contenuti della sua opera coniugando intelligenza argomentativa e chiarezza espositiva: ogni intelligenza che non osi condividere chiaramente i risultati del suo lavoro finisce per fare torto anzitutto a se stessa. L'autrice padroneggia troppo bene l'oggetto della sua indagine filosofica, le interpretazioni alternative dei problemi posti e la letteratura da cedere o anche solo avver-

tire la tentazione di riprodurre quei tecnicismi che consentono a ogni autore di rivendicare, certificare o ribadire la propria appartenenza a una comunità scientifica o a un suo specifico indirizzo teorico. Questo lavoro non fa che confermare, ancora una volta, la raffinata naturalezza con cui Pulcini sapeva trasmettere la sua passione al lettore, prima di accompagnarlo nei meandri labirintici della letteratura specialistica coinvolta nelle questioni problematiche affrontate di volta in volta.

Le sfida ambiziosa che il libro pone al lettore risiede, piuttosto, nella lunga serie di superamenti concettuali sollecitati nelle sue pagine: *Fra cura e giustizia* depone i presunti dualismi fra ragione e passione e fra universalismo della giustizia e particolarismo della cura, l'inconcludente (per non dire ideologica) pretesa di auto-sufficienza di una prospettiva critica che si limiti a rigettare una certa condizione del mondo senza preoccuparsi delle condizioni di possibilità della sua trasformazione pratica, le derive – opposte ma complementari – dell'individualismo illimitato e del comunitarismo endogamico che affliggono l'età globale.

Il calco rovesciato di questi superamenti filosofici è una rinnovata immagine del soggetto, capace di valorizzare la sua costitutiva dimensione relazionale: capovolgendo la battuta ormai celebre di una delle artefici della rivoluzione conservatrice del neoliberalismo, secondo Pulcini non esistono individui, ma soltanto relazioni (Raparelli 2021). Quello tratteggiato da Pulcini è un soggetto costitutivamente *coinvolto nel mondo*, capace di riconoscere la propria vulnerabilità a patto di conoscere e trasformare le passioni che ne scandiscono il vissuto. Così facendo, è come se Pulcini tentasse di scrivere il capitolo mancante della più straordinaria epopea narrativa della follia in cui rischia di incappare una razionalità astratta e irrelata come quella di Peter Kien, il protagonista di *Die Blendung*, il primo (e unico) romanzo di Elias Canetti: dopo aver fatto esperienza di un mondo acefalo, frantumato dalla forza centrifuga esercitata da patetici egocentrismi, la sua “testa senza mondo” finisce per pretendere di esaurirne la ricchezza nella totalità delle sue rappresentazioni mentali. Il delirio paranoico di una ragione che non ammette alcuna porzione di mondo al di fuori di quello che essa si rappresenta, però, non è la sola alternativa all'acosmismo della ragione e all'acefalia del mondo: parlare di un soggetto relazionale significa spodestarlo dalla posizione sovrana in cui l'ha collocato il discorso di auto-investitura pronunciato dalla filosofia moderna e ritagliargli una posizione decentrata, capace di fare spazio alle relazioni.

È attraverso un'attenta riconsiderazione della sfera emotiva che secondo Pulcini è possibile tracciare un profilo antropologico più realistico e promettente di

quello propagandato dall'individualismo moderno. Sono proprio i sentimenti morali a fornire la confutazione più efficace del paradigma egemone dell'*homo oeconomicus* introdotto dall'individualismo possessivo moderno, secondo cui la massimizzazione dell'utile personale fornirebbe il solo criterio affidabile per definire la razionalità umana.

#### DAL POSSEDERE AL SENTIRE

Emozioni, passioni e sentimenti morali sono le diverse forme di sentire scandagliate in un testo che aspira a integrare due paradigmi etici irriducibili ma complementari come quelli incentrati sulla giustizia e sulla cura, superandone le rispettive unilateralità<sup>1</sup>. La svolta relazionale sollecitata a più riprese dall'autrice rimette al centro le passioni umane senza per questo assecondare alcuna deriva irrazionalistica.

La prima e inaggirabile tappa di questo innovativo percorso di ricerca, semmai, consiste proprio nel denunciare l'irragionevole quanto inverosimile parzialità di un modello astratto di razionalità, esito di un artificioso processo di naturalizzazione teorica dell'individualismo possessivo. La fortuna pratica di questa finzione teorica è inversamente proporzionale alla raffinatezza delle operazioni concettuali su cui poggia. Identificando la razionalità umana con un calcolo strategico in funzione dell'interesse personale del soggetto, infatti, il paradigma dell'*homo oeconomicus* finisce anzitutto per trascurare le passioni da cui, in ultima istanza, esso stesso dipende. Lo “sciocco irrealismo” di questo artificio, per usare un'efficace formula coniata da Amartya Sen, può essere meglio decifrato anzitutto volgendo lo sguardo alle *passioni egoistiche* che si collocano a monte del perseguimento razionale dell'utile individuale. Siano esse orientate all'auto-affermazione sociale del soggetto (*passioni dell'io*) o all'acquisizione di beni materiali (*passioni dell'utile*), sono state queste passioni egoistiche a ispirare i moderni processi di legittimazione teorica del dominio politico (Hobbes) o dei meccanismi di concorrenza e competizione economica (Smith).

Più radicale ancora è la seconda obiezione che Pulci-

<sup>1</sup> È solo per ragioni di comodità espositiva che Pulcini usa indistintamente il termine *emozioni* dopo aver rimarcato la differenza fondamentale che le distingue dalle passioni. A rigor di termini, infatti, sono le passioni a condizionare processi cognitivi, relazionali ed etici dei soggetti: a differenza delle emozioni *transitorie* cagionate da un evento improvviso e contingente, le passioni rimandano a un'energia durevole e intensa che permea l'intera personalità di chi la esperisce. Entrambi i lemmi in questione sono inoltre caratterizzati da un'irriducibile ambivalenza etica che non si riscontra, invece, nella nozione di *sentimento*, soprattutto quando è connotata in termini morali.

ni muove al modello dell'*homo oeconomicus*, il cui individualismo fornisce una versione troppo parziale e riduttiva dell'individuo stesso, depurato dalla sua costitutiva dimensione relazionale. Beninteso, sottoporre a critica questo modello astratto e individualistico di razionalità non significa in alcun modo negare l'esistenza di passioni egoistiche, ma contestarne l'esclusività: è all'insegna di questa linea argomentativa che il sentimentalismo morale ha fatto valere le sue ragioni da David Hume a Max Scheler, passando attraverso l'Adam Smith della *Teoria dei sentimenti morali*, cui si deve la valorizzazione delle passioni empatiche.

La seconda tappa del testo consiste nel riconoscimento della dimensione *cognitiva* ed *etica* delle emozioni, definite come «forze motivazionali che presuppongono credenze e giudizi, le quali orientano il nostro agire e le nostre scelte, sia sul piano individuale che sociale» (Pulcini 2020: 15). A rivelare le potenzialità cognitive ed etiche delle emozioni è anzitutto l'*empatia*, definita come l'intrinseca e naturale capacità di condividere le emozioni dell'altro. Da questo punto di vista, l'*empatia* fornisce la *chiave emotiva per un accesso multiprospettico al mondo*.

L'"antenata filosofica" di questa emozione fondata sull'immedesimazione avalutativa nei sentimenti altrui è da rintracciare nella nozione settecentesca di *simpatia*, su cui si soffermarono David Hume e Adam Smith. Se questo termine oggi allude a un modo d'essere *per* l'altro, nella trattazione humeana e smithiana assumeva un significato più neutro e rimandava a un sentimento capace di sintonizzarsi *con* il modo d'essere dell'altro. Schierato in aperta polemica contro l'individualismo hobbesiano, il concetto in questione serviva anzitutto a Hume a ricalcare la costitutiva dimensione relazionale dell'umano e a Smith a enfatizzare la naturale tendenza degli esseri umani a mettersi nei panni altrui. Questa sorta di immedesimazione è il prodotto della nostra *immaginazione*, che ci consente di avvertire su di noi le emozioni altrui, anche se con un grado inferiore di intensità.

La qualità morale della nozione settecentesca di *simpatia* dipende inoltre da un certo grado di riflessività, come attesta la figura smithiana dello "spettatore imparziale" che consente di metterci nei panni dell'altro e, al tempo stesso, di adeguare l'intensità dei nostri sentimenti al suo sguardo. È proprio la *capacità inclusiva della riflessione* a controbilanciare la *dimensione costitutivamente prossemica della simpatia*, che viene innescata verso chi è più vicino, noto e familiare. È in questo passaggio che Pulcini registra, peraltro, il merito principale dell'etica della *simpatia* rispetto ad altri approcci teorici contemporanei, che giustamente enfatizzano il carattere riflessivo della moralità: questa prospettiva riconosce appieno «il *carattere relazionale della riflessività*, e

dunque, l'*origine relazionale della normatività*» (Pulcini 2020: 26).

A differenza dell'attuale nozione di *simpatia* il concetto di *empatia* si dimostra eticamente neutro, dato il suo mimetismo emotivo nei confronti di *qualsiasi* sentimento altrui. Come chiarisce Pulcini, «si può infatti empatizzare con il cattivo e il criminale, o provare risentimento e invidia verso colui di cui pure comprendiamo le passioni; si può sfruttare la capacità di comprendere le emozioni dell'altro per manipolarlo (lo psicopatico con la sua vittima) o per eliminarlo dalla competizione (per es. nel business)» (Pulcini 2020: 25). È per questa ragione, del resto, che Max Scheler distinse tra le forme fusionali della *simpatia* o *empatia* fondate sull'identificazione affettiva e il "co-sentire", che presuppone la capacità riflessiva di distinguere fra sé e l'altro.

Se, quindi, l'*empatia* non può essere annoverata fra i sentimenti morali per via della sua costitutiva ambivalenza, cionondimeno può essere considerata una *fonte* della moralità grazie a un processo riflessivo che si serve dell'immaginazione per rimediare alle sue parzialità e innescare sentimenti morali come la *simpatia* (nella sua attuale accezione) e la *compassione*. Se l'*empatia* ci consente di sentire *come* l'altro e la *simpatia* è un sentire *per* l'altro, la *compassione* denota la capacità di *soffrire assieme* all'altro. A questi sentimenti morali se ne possono ovviamente aggiungere altri come l'*indignazione*, che consiste nel sentire i torti altrui come se fossero propri e i propri come un'offesa comune alla dignità umana. È il disinteresse che innerva sentimenti morali come la *simpatia*, la *benevolenza*, la *generosità*, la *compassione* e le varianti *agapiche* dell'amore<sup>2</sup> a rendere il soggetto che li prova interessato alla sorte altrui. Il disinteresse che contraddistingue i sentimenti morali, pertanto, non va confuso con una forma ingenua di altruismo. In ciascuno di questi casi il bene degli altri diventa la premessa del benessere del soggetto, ispirando azioni, comportamenti e condotte che non sono egoistiche né puramente altruistiche.

È proprio questo *interesse per il benessere dell'altro* a individuare la differenza fondamentale fra sentimenti morali e passioni, che invece possono contemplare un attivo interesse per la sofferenza (l'*invidia* fa soffrire dinanzi al benessere altrui) o addirittura per la distruzione dell'altro, sia esso identificato nella fonte sociale del proprio malessere (è il caso dell'*odio*<sup>3</sup>) o in soggetti

<sup>2</sup> Tali varianti sono incondizionate, a differenza della *filia* e dell'amore erotico, entrambi condizionati – rispettivamente – da una relazione di reciprocità o dal *desiderio* di colmare la distanza con un oggetto pulsionale di cui avvertiamo la mancanza.

<sup>3</sup> Da questo punto di vista, l'ira può essere definita come una sorta di *odio astratto*, perché si palesa indipendentemente dallo status ricoperto dal soggetto e si esprime senza essere diretto contro un destinatario definito.

che occupano posizioni svantaggiate di potere contro cui canalizzare il *risentimento* nutrito verso dei superiori che non si ha il coraggio di sfidare apertamente (è il tipico caso della *vigliaccheria*<sup>4</sup>) (Pulcini 2011).

A differenza della tradizione del sentimentalismo morale, tuttavia, Pulcini sottolinea a più riprese come anche i sentimenti morali serbino un certo grado di ambivalenza. Non a caso, le derive auto-compiaciute di un sentimento morale come la compassione sono un tema ricorrente delle opere di Nietzsche. Pur contribuendo a mettere in luce la rimozione o la parzialità delle passioni su cui si fonda l'antropologia dell'*homo oeconomicus*, i sentimenti morali non sono dunque sufficienti a dettare il passaggio dal sentire all'agire: è per colmare questa lacuna che Pulcini mobilita il concetto di *impegno*. In gioco non c'è soltanto la ripresa di una filosofia dell'azione capace di cogliere le sfide connesse al coinvolgimento pratico del soggetto nel mondo: «l'impegno non allude solo alla nostra capacità di riconoscere l'importanza e la priorità dell'azione, ma anche alla nostra capacità di tradurre il sentire in un agire, di sottoporre le nostre emozioni alla prova della realtà e di mettersi in gioco attraverso l'azione, di testimoniare una coerenza tra la nostra vita emotiva e la nostra vita attiva» (Pulcini 2020: 25).

Con queste parole, Elena Pulcini non fa altro che invitare il lettore a riconcettualizzare una delle attività umane attualmente più denigrate: se la "politica" non è altro che la "cura in comune della polis", nell'età globale essa si configura come "cura in comune del mondo che abbiamo in comune" e che rischia di scomparire a causa dell'imperante individualismo di massa.

#### DAL SENTIRE ALL'AGIRE

È precisamente l'attenzione rivolta a questa dimensione prasseologica a ispirare il confronto dell'autrice con le etiche della cura e della giustizia. A *differenza delle etiche della virtù*, le etiche della cura non arrestano l'analisi alle motivazioni etiche del soggetto, ma la costringono a cimentarsi nelle concrete relazioni e pratiche in atto nelle diverse attività di cura. Un'ulteriore dif-

ferenza consiste nel ruolo attivo riconosciuto all'alterità: anziché insistere su un impianto individualistico, le etiche della cura pongono l'accento sul tessuto relazionale del soggetto.

Diversamente da quanto pretendono le teoriche della cura, però, Pulcini estende questa attenzione teorica per la pratica anche alla giustizia: «la domanda di giustizia non può, se vuole ottenere risposte, limitarsi alla reazione emotiva che pure ne è il movente insostituibile, o alla denuncia appassionata, ma deve prevedere un impegno, da intendersi in questo caso essenzialmente come *lotta* e disponibilità al *conflitto*: tradurre il sentire in capacità di agire vuol dire lottare per la giustizia, esporsi in prima persona, mettersi in gioco attraverso pratiche collettive e solidali» (Pulcini 2020: 26).

Non si tratta semplicemente di integrare due paradigmi distinti, come pure dichiara prudentemente l'autrice nella sua *Introduzione*. Non è sufficiente, in altri termini, combinare i valori della concretezza, dell'affettività, dell'interdipendenza e della relazionalità che connotano le etiche della cura con quelli tipici del paradigma della giustizia, incentrato su un individualismo astratto, sulla razionalità, sull'autonomia e sull'indipendenza del soggetto. Limitarsi a un'operazione simile significherebbe «schiacciare l'idea di giustizia sulla sua immagine prevalente e consolidata, precludendo la possibilità di una diversa teoria della giustizia» (Pulcini 2020: 10). Si tratta, invece, di procedere a un'operazione teorica ancora più radicale di quella raccomandata da teoriche del calibro di Joan Tronto, Virginia Held, Eva Kittay e Martha Nussbaum, che – con accenti diversi – combinano il paradigma astratto e razionalistico della giustizia con quello della cura sulla base della sua attenzione al coinvolgimento affettivo, alla singolarità e alle ricadute pratiche di certe scelte.

Le ambizioni inconfessate di questo testo consistono, a ben vedere, nel prefigurare silenziosamente un nuovo paradigma mentre le sue pagine si limitano prudentemente a far interagire modelli teorici già esistenti. Il cambio di paradigma sollecitato nel testo vuole ovviare ad alcune semplificazioni ricorrenti circa la natura delle passioni coinvolte nelle etiche della cura: si tratta non soltanto di *svincolare la cura dalle prestazioni di genere* (come sollecita Gilligan) e di *evidenziare la pluralità differenziata dei contesti in cui viene praticata* per estenderne l'analisi al di là della sfera privata (dove invece viene confinata da Gilligan, secondo la critica formulata da Tronto), ma di *sottrarla a una dimensione puramente altruistica*, distinguendo le buone dalle cattive pratiche di cura. Siano esse motivate da un precedente legame affettivo (*cura per amore* sotto forma di *eros* verso il partner, *philia* verso l'ami-

<sup>4</sup> Il risentimento «è una passione ferocemente relazionale che, come l'invidia, è alimentata dal confronto con l'altro: da un confronto che però nel caso del risentimento è sempre perdente e senza possibilità di riscatto. L'intollerabile percezione della propria inferiorità, dovuta al fatto che sentiamo di non potere accedere agli stessi beni e qualità che l'altro possiede, sfocia in una penosa tensione che trova appunto una soluzione, sia essa autolesionista o vendicativa, nel risentimento» (Pulcini 2020: 63). A differenza di una passione ambiziosa come l'invidia, dunque, potremmo qualificare il risentimento come una passione fondamentalmente vigliacca.

co, *agape* verso i figli<sup>5</sup>) o remunerate (cura assistenziale), le relazioni di cura presuppongono la consapevolezza della vulnerabilità della condizione umana e rimandano alla nozione weiliana di “attenzione”, che presuppone la «capacità di autosospensione del Sé che rappresenta un atto radicale di generosità [...]» (Pulcini 2020: 69).

Sul fronte della *cura per amore* Pulcini ribadisce l'insufficienza delle rivendicazioni per le pari opportunità fra generi in ambito professionale e nella sfera pubblica: se non si ripensa la natura stessa dell'amore a partire dall'*amor di sé*, avverte l'autrice, «le donne rischiano di rimanere imprigionate, nonostante l'acquisizione di diritti inediti, in una *soggezione emotiva* tanto più potente quanto più nascosta sotto il velo dell'uguaglianza giuridica e sociale» (Pulcini 2020: 75). Mobilitare l'*amor di sé* è la chiave per “liberare la cura dai suoi aspetti sacrificali e di dominio”: il discrimine fra buona e cattiva cura per amore passa proprio attraverso il rispetto e la consapevolezza di sé.

Benché remunerate, le *attività di cura assistenziale* (*care work*) non possono prescindere dalla spinta motivazionale della *compassione*. Questa dolorosa emozione consistente nel sentire su di sé il dolore degli altri presuppone non soltanto la *consapevolezza della distinzione fra sé e l'altro*, ma – a differenza della pietà – anche il *giudizio sull'immeritata sofferenza dell'altro*. È tale giudizio a fare della compassione un'emozione critica per definizione, essendo fondata sul riconoscimento della vulnerabilità costitutiva dell'umano e dal rifiuto delle disuguaglianze.

Neppure l'idea di giustizia esce indenne da questo confronto ponderato con i sentimenti morali coinvolti nelle etiche della cura. Non a caso Pulcini si ricollega alle analisi sviluppate da Emmanuel Renault in Francia per teorizzare la possibilità di articolare una teoria delle esperienze emotive dell'ingiustizia, capace di *prendere atto della vulnerabilità ontologica dell'umano* e di *porsi il problema delle motivazioni umane*. È a partire da questa impostazione che Pulcini contesta la sottovalutazione politica delle passioni da parte di Hannah Arendt, che estende le obiezioni rivolte contro la compassione e la sua politicizzazione sotto forma di pietà a tutte le emozioni in quanto tali.

Il punto di partenza della ridefinizione dell'idea di giustizia proposta da Pulcini consiste in un atteggiamento teorico di ascolto verso le concrete esperienze di

<sup>5</sup> «L'amore, inteso in senso altruistico e oblativo, ha finito in questo caso per diventare veicolo di disuguaglianza fra i sessi, di sacrificio e di dominio patriarcale. In nome dell'amore, le donne sono state non solo relegate alla funzione marginale di soggetti di cura, confinate nella sfera privata e costrette in una posizione di subalternità, ma private anche della dimensione passionale dell'eros e del desiderio, con la conseguente grave mutilazione di un aspetto fondamentale dell'identità» (74).

ingiustizia e le rivendicazioni di individui e gruppi che, in qualità di testimoni o subordinati<sup>6</sup>, ne chiedono il superamento pratico. Assecondare un'operazione di questo tipo non significa considerare legittimo qualsiasi sentimento di ingiustizia esperito da singoli o gruppi sociali e le annesse rivendicazioni; al contrario, è possibile dirimere fra rivendicazioni giustificate e ingiustificate proprio a seguito del *riconoscimento della dimensione etica delle passioni coinvolte nei conflitti sociali*.

Specularmente a questa mossa, le *passioni diventano il filtro epistemico che consente di riconoscere la legittimità delle istanze rivendicate* e la bontà delle pratiche di cura. Pulcini tenta di ricondurre i criteri utili a dirimere fra istanze giustificate e ingiustificabili a una teoria plurale dei sentimenti morali, capace di identificare il movente specifico sotteso alle lotte storiche per l'emancipazione: a fronte di questa opzione teorica, le rivendicazioni mosse dall'*indignazione*<sup>7</sup> non possono essere in alcun modo confuse e sovrapposte ai conflitti innescati dall'*invidia*<sup>8</sup>, come invece è solito fare un pensiero reazionario diventato di senso comune.

Si tratta di un punto cruciale: se Rawls elabora una teoria razionalistica delle motivazioni morali, Pulcini non si limita a sviluppare una teoria delle motivazioni alla base delle domande di giustizia, ma si affida a una *teoria motivazionale della giustizia tout court*. Un conto, infatti, è sostenere che una teoria che abbia a cuore il superamento delle ingiustizie non possa prescindere dal senso di ingiustizia socialmente diffuso, come accade per ogni concezione pragmatico-negativa della giustizia (Mazzone 2020); un altro è fare di questi sentimenti anche le lenti attraverso cui distinguere le pretese giustificate da assecondare da quelle ingiustificabili da respingere.

<sup>6</sup> È proprio alla rilevanza delle passioni della giustizia che altri autori come Amartya Sen hanno rivolto la loro attenzione, senza però distinguere a sufficienza tra i sentimenti di chi osserva dall'esterno l'ingiustizia e di chi la subisce in prima persona; egli sembra anzi più sensibile al primo caso in quanto teso a sottolineare, appunto, la presenza di sentimenti disinteressati. Questa mancata distinzione non è che la conseguenza coerente dell'assunto di Sen, secondo cui la figura dello spettatore imparziale può sempre fungere da filtro critico per distinguere i sentimenti di ingiustizia ingiustificati da quelli che invece sono giustificabili. In accordo con questa premessa, si può essere spettatori dell'ingiustizia subita in prima persona, oltre che di quella subita da terzi.

<sup>7</sup> A differenza dell'iracondia, «che finisce per produrre solo macerie, [...] un'ira giusta, [...] tende appunto a restaurare la dignità e l'autostima di coloro che hanno subito offesa e misconoscimento» (Pulcini 2020: 65).

<sup>8</sup> «Come l'invidia, il risentimento ha anch'esso origine da un sentimento di impotenza, di cui però si è progressivamente formata, nella persona, una più esplicita, e soprattutto duratura, consapevolezza. Esso insorge cioè quando sappiamo che in linea di principio potremmo avere accesso ai beni che desideriamo e che l'altro possiede, ma che non abbiamo di fatto alcuna chance di conquistarli. E reagiamo di conseguenza covando dentro di noi un rancore che si trascina e si acuisce nel tempo, finendo per intossicare l'intera personalità con sentimenti negativi come la vendetta, la perfidia, la gioia maligna per il male altrui» (Pulcini 2020: 63).

LE NUOVE FRONTIERE DELLA POLITICA:  
DALLA PROSSIMITÀ ALLA “TELETICA”

È a partire da questa riformulazione della cura e della giustizia che è possibile apprezzare la completezza delle etiche corrispondenti e l'efficacia di questa operazione rispetto alla sfida inedita di far fronte all'“altro distante” nello *spazio* (si pensi agli ultimi della terra colpiti da guerre, fame e carestie, catastrofi ambientali) e nel *tempo* (le future generazioni). In entrambi i casi si manifesta l'unilateralità dei paradigmi etici in questione e la necessità della loro integrazione teorica e pratica.

Se l'età globale facilita l'estensione della compassione al di là della dimensione prossimica, la disponibilità soggettiva alla contaminazione con l'altro, peraltro in un mondo in cui il confine statale e territoriale cede il passo a un *limes* indefinibile ma pur sempre escludente, è la precondizione per superare la paura allopatrica dell'immunizzazione quando si riduce la distanza che ci separa da lui. Esporsi a questa contaminazione è la chiave per trasformare l'angoscia immunitaria in relazioni di *ospitalità incondizionata*, capaci di convertire l'*hostis* (il nemico) in *hospes* (l'ospite) a partire da un *dono asimmetrico* che innesca nel beneficiario il desiderio di ricambiarlo in una dinamica di *reciprocità*. Pulcini elabora due strategie per trasformare questo modello di reciprocità asimmetrica in una pratica diffusa, oltre che in una modalità di sentire l'altro: alla giustizia come diritto e garanzia di diritto occorre abbinare sistematicamente il dono dell'ospitalità e della cura dell'altro che viene per restare.

Rischi globali come l'erosione delle risorse dell'ecosistema, il buco dell'ozono e l'impoverimento del suolo, la sovrapproduzione di scarti e lo smaltimento delle scorie nucleari, la minaccia di un conflitto nucleare globale, il riscaldamento climatico e le migrazioni che ne derivano attentano inoltre il diritto delle future generazioni a una vita degna di essere vissuta. Secondo Pulcini il neocontrattualismo rawlsiano e l'utilitarismo – che pure hanno riconosciuto il problema in questione – si rivelano incapaci di giustificare il nostro obbligo morale verso le future generazioni. È a una forma di “comunitarismo diacronico” che Pulcini rivolge la sua attenzione per attingere le risorse teoriche utili a sciogliere questo nodo: la nozione di “comunità transgenerazionale” estesa al futuro consente infatti di concepire il genere umano come il nuovo soggetto dell'età globale per via degli annessi rischi, sulla scia di quanto avevano già indicato Hans Jonas e Günther Anders.

È a questo punto che Pulcini si rivolge ai lavori di Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur per definire i con-

torni di una forma di soggettività capace di concepire se stessa come parte di un'unica umanità e di agire di conseguenza: sono questi autori, del resto, ad aver riconosciuto la centralità che l'alterità riveste per la costituzione stessa dell'identità dei soggetti. Anziché fare appello ad astratti imperativi etici o a sentimenti altruistici, Pulcini insiste sulla percezione soggettiva della propria *vulnerabilità* e sul riconoscimento della propria *interdipendenza*. Entrambi i gesti trovano la loro giustificazione nella struttura relazionale del soggetto colta da Ricoeur e, per riprendere la felice espressione utilizzata da Butler nel suo confronto con Emmanuel Lévinas, in un “lutto necessario”. A dover essere elaborata è la morte del soggetto sovrano che ha dominato la scena filosofica della modernità, da Cartesio in avanti.

Anche in questo caso Pulcini depone la tentazione di concepire la responsabilità verso le generazioni future in termini puramente altruistici come rischia di fare Jonas, «oscillando di fatto tra ragioni affettive che tuttavia richiedono un'operazione intellettualistica (l'euristica della paura) e ragioni deontologico-metafisiche (abbiamo il dovere di essere responsabili verso la vita futura poiché il valore dell'essere è superiore al nulla)» (Pulcini 2020: 115). Per Pulcini il Sé si costituisce a partire da un'intrusione originaria da parte dell'altro, che lo espone a una vulnerabilità costitutiva. È in questo terreno filosofico che affondano le radici della nozione di “debito ontologico” che ricorre in molte delle riflessioni sul dono, attente a inserire in circuiti di reciprocità asimmetrica i soggetti, nella duplice veste di donatori e donatari.

Questa presa in carico del futuro è sollecitata non soltanto dalle sfide urgenti e dall'interdipendenza degli eventi dell'età globale che trasformano l'umanità in una “comunità di destino”, per usare l'espressione di Beck. A imporla è la perdita di senso e di scopo del nostro stesso illimitato potere d'azione connesso alla tecnica, le cui conseguenze sono diventate imponderabili. *Il futuro riguarda i contemporanei* perché sono le loro azioni e decisioni a determinarlo, ma occorre indagare quali motivazioni possano indurli a farsene carico.

Passioni come l'indignazione e la compassione, che si attivano – rispettivamente – quando viene avanzata una richiesta di giustizia e in determinate forme di cura, tradiscono in questo caso i loro limiti, dal momento che presuppongono, se non la prossimità, almeno l'*esistenza attuale* dell'altro distante.

Non si può in altri termini contare sull'insorgere della compassione verso i non-ancora-nati, poiché la compassione scaturisce sempre dall'assistere, sia pure a distanza, alla sofferenza di un altro in carne e ossa, vittima di eventi concreti e localizzabili, di cui è possibile cioè verificare e misurare l'entità, il tempo e il luogo (quante vittime di



guerre o di catastrofi umanitarie? dove? quando?). La compassione è in altri termini quella che potremmo definire una passione del presente, suscitata sempre e comunque dall'essere spettatori di una situazione attuale di sofferenza. E ciò vale anche per l'indignazione, passione eminentemente re-attiva, che risponde e si ribella a un'attuale e ben identificabile situazione di ingiustizia, che può riguardare un popolo, una categoria sociale, un gruppo etnico, in ogni caso sempre e comunque qualcuno cui possiamo attribuire un nome, un volto, un corpo (Pulcini 2020: 126-127).

Troppo anonimo e indeterminato, l'altro distante nel tempo può essere attenzionato solo a seguito del risveglio di passioni spente o dall'attivazione di nuove passioni. Rientrano nel primo insieme le passioni auto-consapevoli, dotate di riflessività autocritica, come il *senso di colpa* e la *vergogna*, innescate proprio dal riconoscimento del nostro illimitato potere e dalla nostra condizione di debito reciproco. Pulcini esorta a fare un *uso positivo di queste emozioni negative*, a cominciare da una 'emozione socialmente e politicamente rilevante come la *paura*, definita come la "passione del limite": come osserva l'autrice, la sua valorizzazione da parte di Jonas assume una dimensione altruistica che non ha nulla a che vedere con la dimensione egoistica della paura hobbesiana, in quanto è dettata dal pericolo inedito dell'auto-distruzione della specie. «È una paura per il mondo e per coloro che verranno, che scaturisce dalla consapevolezza del nostro potere e dagli effetti negativi che le nostre azioni e le nostre scelte possono infliggere alle generazioni future» (Pulcini 2020: 124).

A disinnescare questa particolare forma di paura, tuttavia, può intervenire proprio il dislivello prometeico diagnosticato da Günther Anders a proposito della scissione tra la dimensione pratica (il fare) e i suoi effetti (il prevedere), tra la sfera cognitiva (il sapere) e quella emotiva (il sentire). Ricomporre questa scissione significa ricongiungere queste diverse facoltà umane per immaginare le conseguenze del nostro agire e tornare a provare paura. «È l'immaginazione infatti, che ci permette non solo, kantianamente, di emanciparci dalla datità del presente e di ampliar la nostra mentalità, ma anche di dar luogo, attraverso la rappresentazione del possibile, alla trasformazione dell'esistente» (Pulcini 2020: 160).

#### SOLO UNA METAMORFOSI CI PUÒ SALVARE

Pulcini non concede alibi alcuno alle posizioni di chi respinge ogni assunzione di responsabilità verso le future generazioni sulla base del fatto che ignoriamo il loro interesse: la questione dirimente, piuttosto, riguarda il tipo di mondo in cui immaginiamo che i posteri possano vivere. L'invito etico a prenderci cura del mondo

non può prescindere da una rinnovata sensibilità estetica verso la bellezza e, prima ancora, da un impegno istituzionale nei confronti della necessità di educare le passioni, data la loro natura *dinamica e contestuale*. Lungi dal poter essere ridotti a un dato naturale, i sentimenti morali rimandano sempre a strutture emotive calate in uno specifico contesto storico-sociale: essendo soggetti a trasformazioni, possono diventare materia di formazione. Espressione emotiva dei nostri stati cognitivi, le passioni possono essere praticamente modificate grazie ad altre passioni, capaci di far lavorare il soggetto su di sé.

È a questo punto che Pulcini riprende la ricerca foucaultiana sulle origini ellenistiche della cura di sé e le riflessioni di Peter Sloterdijk sulle pratiche ascetiche a cui risalgono i processi di soggettivazione:

protagonista di un'"estetica dell'esistenza" che si nutre di un esercizio quotidiano e incessante, il soggetto "maitre de soi" diventa la propria opera, formando se stesso per imparare l'arte dell'auto-governo e inventare il proprio stile di vita. Non si tratta, dunque, solo di una "resistenza" al dominio dei canoni vigenti, ma di un'autocostituzione che è insieme autotrasformazione. Insomma, un paziente e costante lavoro su di sé consente di "strappare il soggetto a se stesso" attraverso un processo di de-soggettivazione che infrange il limite essenzialistico del soggetto identitario e apre alla libertà della creazione e della trasformazione, per consentire l'irruzione di ciò che è altro da sé (Pulcini 2020: 150-151).

Pulcini guarda anche all'invito di Sloterdijk a recuperare la spinta acrobatica all'elevazione e la tensione verso il miglioramento che è costitutiva degli esseri umani grazie a esercizi ripetitivi e progressivi, capaci di restituire al soggetto la piena autonomia sul nuovo orientamento da dare alla propria vita. Soggetti si diventa, del resto, nel momento in cui viene deposta ogni forma di passività e si sceglie di dare forma a se stessi: «Soggetto è chi, incentrando la propria vita sull'esercizio, è capace di mettere in atto una serie di pratiche di auto-formazione e trasformazione che gli consentano di diventare superiore alle passioni, all'habitus e alle idee che influenzano la sua vita» (Pulcini 2020: 154).

D'altra parte, Pulcini si schiera apertamente a favore di una strategia filosofica alternativa rispetto a quella delineata da Foucault e Sloterdijk: anziché rinvenire le precondizioni per un'auto-trasformazione dei soggetti in una recuperata padronanza sulla sfera emotiva come suggeriscono questi autori, Pulcini torna nuovamente all'invito andersiano a trasformare la sfera emotiva e ad attivare nuove forme del sentire. Questa strada è in parte tracciata dalla stessa insistenza di Sloterdijk nei confronti delle passioni timotiche, di contro all'egemonia acquisita dalle passioni erotiche. Tuttavia, pur prendendo le

distanze dal soggetto sovrano tipico della modernità, in Sloterdijk l'alterità assume una funzione semi-ornamentale rispetto al miglioramento di sé: il filosofo tedesco lascia quindi inalterata l'immagine di un soggetto auto-centrato, incapace di instaurare una relazione dinamica e orizzontale con l'alterità.

È proprio su questo fronte che Pulcini recupera esplicitamente il concetto canettiano di metamorfosi quando coglie nella dimensione relazionale «il luogo sorgivo e aurorale nel quale può bastare una postura autoriflessiva dell'Io perché si avvii quel processo di consapevolezza che favorisce la coltivazione delle emozioni e tende a trasformarle in energie feconde e coesive» (Pulcini 2020: 170). Di contro a un approccio naturalistico o feticistico nei confronti delle emozioni, Pulcini non si limita a rivendicare la loro dimensione storica e cognitiva: valorizzarne la dimensione etica significa puntare a una vera e propria *paideia* delle passioni capace di produrre la metamorfosi del soggetto a partire dalla valorizzazione del suo costitutivo carattere relazionale. Raccogliere questo invito è forse il modo migliore per ricordare la filosofa che meglio ci ha trasmesso l'urgenza di conoscere e lavorare sulle nostre passioni per cambiare la nostra vita e il nostro rapporto con il mondo.

Raparelli F. (2021), *Elena Pulcini, la filosofa che ascoltava la vulnerabilità*, «il Manifesto», 11 aprile 2021, <https://ilmanifesto.it/elena-pulcini-la-filosofa-che-ascoltava-la-vulnerabilita/>.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Costa P. (2021), *Contro l'incuria e l'ingiustizia: un tributo a Elena Pulcini*, in «Le parole e le cose», 17 aprile 2021, <http://www.leparoleelecose.it/?p=41358&fbclid=IwAR0tJtplf4Eo8ASKHzk-VjS-yoQMzp76n-6JzjHiOPBK3hu4UYmyxh9V2Eks>.
- Mazzone L. (2020), *A Negative Theory of Justice: Towards a Critical Theory of Power Relations*, in «Theoria», 67 (164), pp. 86-117.
- Pulcini E. (1990), *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia.
- (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
  - (2010), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
  - (2011), *Invidia. La passione triste*, il Mulino, Bologna.
  - (2016), *Filosofia sociale: critica del presente e prospettive per il futuro*, «Politica e società», 3: 299-324.
  - (2020), *Per un'arte del vivere insieme*, in *Secondo manifesto convivialista. Per un'alternativa al neoliberalismo*, Feltrinelli, Milano.
  - (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.