

Federica Merenda

**Imparare dalla vulnerabilità.  
Le passioni come bonus  
epistemico e motivazioni  
all'agire politico nel  
contesto pandemico**

*Introduzione*

Con lo scatenarsi della pandemia globale da Covid-19, la malattia ha fatto prepotentemente irruzione nel dibattito pubblico sia nella sua componente istantanea, che ha trovato espressione negli scambi sui social media, sia nelle forme mediate dal giornalismo, dalla saggistica e dalla letteratura, con il risultato che una grossa fetta della produzione pubblicistica degli ultimi anni è stata dedicata al tema della comune vulnerabilità al virus.

Tra le prime reazioni alla percezione di comune vulnerabilità alla malattia, nei primissimi giorni del lockdown anti-pandemico, si è diffuso lo slogan “Siamo tutti uguali davanti al virus”,<sup>1</sup> una prospettiva che, negando il paradigma intersezionale (Creenshaw 1989), ha rischiato di oscurare il tema dell'impatto delle diseguaglianze sociali già esistenti sulla diversa distribuzione delle conseguenze del Covid-19 e parimenti il diverso impatto del Covid-19 sulle diseguaglianze sociali già esistenti,

---

<sup>1</sup> Questa frase a effetto è stata ripetuta da molti personaggi pubblici con la dichiarata finalità di esortare al rispetto delle norme di contenimento del contagio. Un articolo del 23 marzo 2020 di *Vanity Fair* riporta per esempio le parole della cantante Madonna che in una storia Instagram dalla sua vasca da bagno dichiara «Il Covid-19 non tiene conto di quanto sei ricca, quanto sei famosa, quanto sei simpatica, quanto sei intelligente, dove vivi, la tua età, le storie pazzesche che sai raccontare. È un grande livellatore [...] Per alcuni versi, infatti, è terribile che ci renda tutti uguali, per altri versi invece è meraviglioso ci renda tutti uguali» (Bambini 2020).

che è emerso poi sin dai primi studi e ricerche sul tema e che è stato presto attenzionato da riflessioni più argomentate.

Chomsky (2020), Žižek (2020), Morin (2020), Di Cesare (2020), Agamben (2020), sono solo alcune voci rilevanti del dibattito italiano e internazionale che con alterne fortune hanno scritto della pandemia, delle sue conseguenze, delle nuove condizioni di vita legate al lockdown antipandemico pubblicando saggi, interviste e monografie “a caldo”, che insieme a moltissime altre condivise a meno di due anni dall’insorgere dell’emergenza hanno orientato il modo in cui le prime fasi pandemiche sono state percepite e vissute a livello collettivo. In Italia, solo nel 2020 sono stati pubblicati ben 2295 titoli su virus e pandemia (Peresson 2021).

Rispetto alla prima dimensione, è risultato presto evidente come la differente tenuta dei sistemi sanitari dei diversi paesi del mondo abbia consentito un maggiore o un minore accesso tempestivo a vaccini e assistenza ospedaliera ai diversi individui in base al loro paese di residenza o di cittadinanza e, all’interno dello stesso paese, una rilevante difformità di situazioni tra chi si è potuto permettere di ricorrere all’assistenza sanitaria privata e chi non ha avuto alternative all’ingolfato sistema sanitario pubblico – ove questo esisteva (Cottarelli-Paudice 2021). Nel caso italiano, rilevanti differenze nell’accesso alle cure, ai vaccini e ai tamponi Covid si sono evidenziate anche tra gli abitanti di remote zone rurali e di meglio serviti centri urbani e tra i cittadini residenti nelle diverse regioni (INMP 2021).

Per quanto riguarda l’impatto dell’emergenza Covid-19 e delle politiche antipandemiche sulle disuguaglianze già esistenti, l’aumento della forbice sociale a svantaggio di soggettività già precedentemente discriminate è stato subito evidenziato dalle prime inchieste. Per menzionare qualche esempio tra molti possibili, secondo i dati Oxfam relativi all’anno 2020 (Oxfam 2022), il patrimonio dei 10 individui più ricchi del mondo è aumentato di 540 milioni di dollari – più di quanto servirebbe per garantire accesso universale al vaccino e impedire che nuovi individui finiscano sotto la soglia di povertà; per quanto riguarda le disuguaglianze di genere, in base ai dati ISTAT, a Febbraio 2021 il 98% dei licenziamenti avvenuti in Italia a causa della pandemia ha portato al licenziamento di donne (Poggio 2020; ISTAT 2021); in Italia le violenze contro le donne sono aumentate ed è aumentata altresì la difficoltà a denunciarle (Merenda 2020).

Nella consapevolezza della distanza tra l'affermazione "Siamo tutti uguali davanti al virus" e la realtà delle disuguaglianze sociali e della loro ulteriore esacerbazione nel contesto pandemico e postpandemico, non sembra tuttavia irragionevole supporre che un'esperienza di vulnerabilità che ha coinvolto anche individui e gruppi privilegiati possa avere costituito una preziosa risorsa potenziale per la comprensione di altre vulnerabilità e che pertanto essa, adeguatamente mobilitata, possa favorire un'azione politica che promuova la giustizia sociale.

Se le marcate disuguaglianze socio-economiche costituissero una caratteristica rilevantissima delle nostre società già prima del Covid-19, la forzata sospensione dei ritmi di vita e di lavoro frenetici delle società capitaliste contemporanee resa obbligata dall'irrompere del virus nell'opinione di Di Cesare ci ha infatti consentito di sottrarci, seppur brevemente, alla «vorticoso economia del tempo nell'era del capitalismo avanzato» (Di Cesare 2020) e così sfuggire alla «immanenza satura» (2018) di un sistema di organizzazione socio-politica che non lascia lo spazio – ma soprattutto il tempo – per riflettere sulle sue contraddizioni (Volpato 2019) e sulla sua – e nostra – vulnerabilità, che in una certa misura condividiamo tutti come esseri umani e dunque esseri mortali.

In questo saggio considererò pertanto tale prima reazione allo shock pandemico come spunto di riflessione per una filosofia d'occasione, come opportunità per mettere in esercizio su un caso concreto da un lato le riflessioni su giustizia e ingiustizia epistemica del dibattito analitico e dall'altro le teorie delle passioni come motivazioni all'agire politico di stampo più continentale, ponendole in dialogo reciproco nella convinzione che il piano epistemico e il piano delle passioni siano strettamente collegati, e che pertanto i due dibattiti possano proficuamente arricchirsi, e inoltre che alla base di tale esternazione ci sia qualcosa di reale: la percezione di comune vulnerabilità di tutto il genere umano a una stessa minaccia globale (Pulcini 2009), espressa e sentita anche da chi viene normalmente risparmiato da altre dimensioni di vulnerabilità.

Questa proposta si inserisce pienamente all'interno del paradigma femminista dell'etica della cura, una prospettiva introdotta da Carol Gilligan (1982) e che vuole innanzitutto svincolare i concetti di vulnerabilità e cura dalla sfera del femminile e del materno a cui sono stati tradizionalmente attribuiti, proponendoli come paradigmi dal forte portato politico che possono costituire un'importante risorsa pratica per tutti gli

esseri umani e per tutte le umane società, a cui particolarmente quelle democratiche non possono non ispirarsi (Tronto 2013).

La “forza dell’evento” (Pulcini 2009) dell’11 settembre ha stimolato, vent’anni fa, in studiosi come Judith Butler (2004) e Elena Pulcini riflessioni su paura globale e lutto collettivo provato da un Occidente contemporaneo che per decenni si era autopercepito come invulnerabile alle realtà della guerra e della perdita e che non sembrava comprendere empaticamente o mostrare vicinanza emotiva rispetto alle condizioni di altre collettività umane e individui specifici che nel frattempo continuavano a sperimentare guerre e perdite, ma che venivano perlopiù percepiti come altri e altrove distanti. Questo in parte non è cambiato, ma tale evento è stato visto come l’occasione per un’apertura dello sguardo al di là dei confini domestici e per una presa di coscienza rispetto all’interdipendenza globale, che certamente ha portato un maggiore interessamento del dibattito pubblico nei paesi occidentali rispetto ai conflitti combattuti in Medio Oriente.

Nel presente saggio, la forza dell’evento della pandemia da Covid-19 sarà considerata una simile occasione per elucidare alcuni meccanismi e movimenti epistemici “passionali” – si preferisce questo aggettivo a emotivi in quanto si adotterà la distinzione proposta da Pulcini tra emozioni e passioni e ci si concentrerà su quest’ultime (Pulcini 2020) – esaminati, oltre che nelle opere appena citate, nelle riflessioni di Martha Nussbaum su *L’intelligenza delle emozioni* (2004) e nelle filosofie classiche e moderne a cui queste autrici fanno riferimento (dallo stoicismo, ad Aristotele, Hume, Smith, Rousseau, e Spinoza), operanti negli individui e nelle società poste davanti alla minaccia della malattia.

Più specificamente, la tesi che si sostiene è che la percezione di comune vulnerabilità alla malattia possa costituire un bonus epistemico particolarmente prezioso per i soggetti appartenenti alle “élites privilegiate”, ovvero quegli individui normalmente più predisposti a essere accecati dai vizi epistemici evidenziati da José Medina nel suo scritto *The Epistemology of Resistance* (2013) e quindi a non comprendere empaticamente le condizioni di svantaggio di chi fa parte di gruppi oppressi, e che tale bonus epistemico possa essere generato non da processi cognitivi afferenti a un modello di fredda razionalità meccanica, ma dalla componente valutativa e cognitiva delle passioni.

Mettendo in dialogo proposte analitiche come l’epistemologia della resistenza di Medina e l’ingiustizia epistemica di Fricker con le riflessio-

ni di Butler e Pulcini sulla vulnerabilità, di Cavarero sulla soggettività inclinata e di Nussbaum su l'intelligenza delle emozioni, si considererà infatti la comune vulnerabilità e l'empatia autentica che da questa può essere generata come possibile origine del giudizio delle analoghe possibilità introdotto da Nussbaum e se ne evidenzierà il ruolo cruciale nello sviluppo di un tipo di compassione come passione empatica che possa attivare un potenziale di agire politico, rappresentando un'occasione per l'estensione del pensiero della soggettività inclinata (Cavarero 2013) a individui prima irraggiungibili da tale sguardo aperto, relazionale, sbilanciato al di fuori di sé. Si preciserà infine come tale potenziale motivazionale, per tramutarsi in agire politico vada allenato, tramite quella che Pulcini definisce una paideia delle passioni (Pulcini 2020), in quanto la cura che deriva dalla consapevolezza della comune vulnerabilità è innanzitutto una prassi (Tronto 1993; Held 2007; Pulcini 2020).

Se nel quadro della riflessione di Nussbaum il giudizio delle analoghe possibilità è considerato un elemento facilitatore ma non necessario allo sviluppo della compassione, in questo articolo si proporrà una sua valorizzazione in caso di individui affetti da vizi epistemici.

Da precisare è che con l'espressione "agire politico" si fa riferimento all'accezione arendtiana di potere e azione politica come allo "agire di concerto" di soggettività relazionali, che è la caratteristica principale della democrazia sorgiva concettualizzata da Cavarero (2019), in cui l'aggettivo politico è maggiormente vicino a ciò che nel linguaggio usuale della filosofia politica siamo più avvezzi ad associare alla sfera del sociale. La disposizione all'agire politico – che è inoltre condizione per sperimentare la "felicità pubblica" (Arendt 1994b; Guaraldo 2020) sarà pertanto in questo scritto sinonimo di tale disposizione relazionale e dell'etica della "posizione inclinata", a cui si farà altresì riferimento. Da disambiguare sarà inoltre il ruolo che le passioni possono rivestire in relazione all'azione politica e il loro rapporto con la componente epistemica nel pensiero di Arendt, la quale se nel saggio *Sulla rivoluzione* (1983) rifiuta di poter considerare la compassione come pietà come possibile scaturigine di un'azione politica, a nostro avviso negli scritti su giudizio, immaginazione e mentalità allargata con questi concetti risulta molto vicina alla prospettiva che adotteremo con Nussbaum, sebbene operando scelte terminologiche – come in altri casi della sua produzione – peculiari e che non corrispondono a quelle normalmente assunte dagli

altri studiosi e studiose che si occupano degli stessi temi. La definizione arendtiana di compassione verrà pertanto disarticolata per mettere in risalto le sue riflessioni sulla solidarietà e la sua prospettiva sul tema ricostruita in riferimento a una lettura organica dei suoi scritti che include e valorizza anche i saggi sul giudizio (1994a) e *La vita della mente* (2009).

Sempre nel riconoscimento pieno dell'ambivalenza ineludibile al movimento delle passioni, rispetto al caso della percezione di comune vulnerabilità causata dalle circostanze pandemiche, si evidenzieranno poi i diversi esiti a cui questa può portare a seconda che essa riesca ad abilitare il giudizio delle analoghe possibilità, e quindi la passione empatica della compassione in certi termini definita, o che essa dia origine a una carenza o eccesso di paura, i due aspetti patologici individuati da Pulcini rispetto alla paura globale della società del rischio (Pulcini 2009).

Sulla scorta delle riflessioni di Pulcini esposte in *Tra cura e giustizia* (2020) si segnaleranno infine quali ulteriori elementi possono essere considerati fattori favorevoli allo sviluppo della compassione come passione empatica e all'importante rapporto tra componente epistemica e pratiche di cura nello sviluppo delle passioni come motivazioni all'agire politico e si evidenzieranno quali condizioni possono al contrario costituire un ostacolo al ruolo costruttivo delle passioni per l'agire politico, riprendendo in particolare le riflessioni di Pulcini sulla paura.

Tale analisi sarà preceduta da una chiarificazione concettuale e terminologica che disartolerà il rapporto tra pensiero, emozioni e passioni nella prospettiva suggerita (paragrafo 1) e da una sintesi degli elementi rilevanti delle riflessioni di Fricker e Medina da un lato e di Arendt dall'altro che verranno qui considerate (paragrafo 2), volta a dare conto della proposta di coniugare le analisi di stampo analitico-politiche sulla giustizia e l'ingiustizia epistemica con l'indagine da parte di teoriche di tradizione più vicine alle sensibilità della filosofia continentale.

### 1. *Premessa definitoria: pensiero, emozioni, sentimenti morali e passioni*

Lo stretto legame tra il piano epistemico e il piano delle passioni trova fondamento nell'adozione della definizione di emozioni come «sommovimenti geologici del pensiero», che Nussbaum riprende da Proust (Nussbaum 2004, 17).

Rifiutando la classica dicotomia illuministica ragione/sentimento che a un'analisi superficiale sembra implicita anche ad alcuni passaggi di Arendt sulla compassione che analizzeremo, Nussbaum attribuisce alle emozioni la caratteristica costitutiva dell'irrazionalità e, riprendendo le riflessioni dello stoicismo antico, considera le emozioni come forme di giudizi di valore. In questa prospettiva, il giudizio delle analoghe possibilità, che è un giudizio di valore e una risorsa epistemica, può essere considerato tra gli elementi costitutivi della compassione come passione empatica.

Se fin qui abbiamo utilizzato i termini emozioni/passioni/sentimenti come sinonimi, nella nostra riflessione preferiremo tuttavia il termine "passione" ad "emozione", riprendendo in questo la differenza tra emozioni, passioni e sentimenti morali suggerita da Pulcini (2000; 2020).

Nella tassonomia di Pulcini, il vocabolo "emozione" indica una «dimensione emotiva transitoria che scaturisce da un evento improvviso e contingente, come la paura di un rumore nella notte o la gioia di rivedere un amico» (2020, 16). Così definite, le emozioni non risultano rilevanti per il nostro ragionamento: in questi termini esse non coinvolgono infatti la sfera cognitiva.

A incidere sensibilmente «sui nostri processi cognitivi, sulle nostre relazioni e sulle nostre scelte di comportamento e di vita» e a essere quindi strettamente legate con il piano epistemico introdotto con Medina è invece la passione, «un'energia affettiva intensa e duratura che pervade l'intera personalità del Sé fino, eventualmente, a travolgerlo e lederne la volontà, come l'amore-passione che tanto ha pervaso l'immaginario occidentale e moderno» (Pulcini 2020, 16).

Le passioni così definite non sono tuttavia di per sé necessariamente indicative di un agire relazionale e di un orizzonte epistemico coerente con la mentalità allargata di Arendt e con l'imperativo dell'interazione sociale di Medina.

Come vedremo, esse possono anche portare a un ripiegamento dell'individuo su se stesso o generare legami escludenti, come quelli tra individui di una comunità unita nell'identificazione di un capro espiatorio (Girard 1980). Le passioni, che non sono di per sé né buone né cattive, vanno dunque distinte dai sentimenti morali identificati da Adam Smith (2020). Questi ultimi sono infatti un sottoinsieme delle passioni, che comprende solo quelle intrinsecamente o potenzialmente

dotate di una connotazione etica e “politica”, quelle che inducono gli individui a interessarsi alla sorte altrui e rendono loro necessaria l'altrui felicità. Questi sono «sentimenti virtuosi e disinteressati, o meglio, virtuosi in quanti disinteressati» (Pulcini 2020, 27). Solo i sentimenti morali così definiti e non le passioni tutte possono quindi essere detti di per sé “passioni empatiche” e questa è l'espressione che utilizzeremo per riferirci a essi.

L'insieme residuale, ovvero quello delle passioni che – ugualmente distinguendosi dalle emozioni in quanto mobilitano il piano cognitivo – non attivano alcuna forza propulsiva relazionale né stimolano all'agire etico, sono denominate da Pulcini con Spinoza e Banasayag (Pulcini 2019) “passioni tristi”: esse depotenziano il sé, spingendolo verso il basso e facendo ripiegare l'individuo su se stesso piuttosto che rendendolo esposto e aperto all'esperienza degli/le altri/e.

Nel quadro di una tassonomia così definita, dopo una panoramica sui concetti più rilevanti delle riflessioni di Fricker e Medina su giustizia e ingiustizia epistemica, introdurremo la compassione come passione empatica, chiarendo il suo rapporto con i concetti di compassione, pietà e solidarietà nella riflessione arendtiana e nella sua critica di Rousseau e della rivoluzione francese, e il giudizio delle analoghe possibilità come componente da rivalutare per il proprio ruolo compensativo rispetto a eventuali vizi epistemici.

## *2. Passioni, ragione e relazionalità in Arendt e Medina*

Nel tracciare una distinzione tra individui/élites privilegiate e individui/gruppi oppressi si fa riferimento al lessico impiegato da José Medina nella sua epistemologia della resistenza (2013). L'analisi operata da Medina rappresenta infatti un importante ancoraggio teorico per le riflessioni che verranno qui sviluppate.

In particolar modo, l'indagine della comune vulnerabilità al virus Covid-19 come potenziale risorsa epistemica strettamente collegata all'insorgere di passioni empatiche è introdotta come possibile contraltare ai vizi epistemici individuati da Medina, a cui per via della propria posizione sociale le élites privilegiate possono essere particolarmente soggette.



Nel considerare la relazione tra individui/gruppi privilegiati e individui/gruppi oppressi rispetto al piano epistemico, Medina riconosce le problematiche di ingiustizia epistemica evidenziate da Miranda Fricker in *Epistemic Injustice* (2011), ovvero il non riconoscimento dei soggetti marginalizzati come fonti epistemiche autorevoli (ingiustizia testimoniale) e il non riconoscimento dell'esperienza sociale dei soggetti marginalizzati nella creazione degli immaginari sociali (ingiustizia ermeneutica).

Tuttavia, a differenza di Nussbaum, che individua nella sofferenza un fattore di possibile depotenziamento delle capacità cognitive del soggetto, Medina attribuisce alle condizioni stesse di vulnerabilità e oppressione un ruolo potenzialmente favorevole allo sviluppo di comprensione e immaginazione sociale.

Per Nussbaum infatti «la sofferenza e la privazione non sono di solito educative o nobilitanti: più spesso ottendono o corrompono il giudizio. E, in particolare, spesso producono reazioni di adattamento che negano l'importanza della sofferenza; è molto probabile che ciò accada quando la privazione è legata all'oppressione e alla gerarchia, e si insegna attraverso pratiche religiose e culturali che essa è giusta» (2004, 373).

Nella prospettiva di Medina, le condizioni stesse di vulnerabilità e oppressione hanno invece in sé un potenziale epistemico positivo, in virtù del doppio sguardo a cui l'oppressione costringe: chi appartiene a gruppi oppressi è infatti sempre necessitato a guardarsi e a guardare il mondo dal punto di vista delle élites privilegiate per ragioni di sopravvivenza, perché è quello dei potenti il punto di vista da cui discende la norma sociale. Al contrario, chi fa parte delle élites privilegiate non ha spesso alcuna necessità di guardarsi e guardare il mondo dal punto di vista dei gruppi oppressi e ciò può portare più facilmente i soggetti privilegiati a cadere in svantaggi o vizi epistemici che contraddicono «l'imperativo dell'interazione sociale», che per Medina ha una valenza normativa positiva.

Con tale imperativo, Medina indica un concetto sviluppato a partire dal saggio di Arendt *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing* (2018), in cui Arendt anticipa la rilevanza di quella che negli ultimi scritti sul giudizio (Arendt 2009) indicherà come “mentalità allargata”, ovvero la capacità di adottare altri punti di vista oltre il proprio, sfuggendo all'atteggiamento di immunità a esperienze del mondo altre che costituisce per Arendt uno dei principali fallimenti intellettuali, morali e politici della modernità indivi-

dualista (Arendt 2018). Tale concetto è cruciale nel quadro delle riflessioni arendtiane sul potere e nella definizione dell'agire politico come agire di concerto di esseri umani come soggettività relazionali, caratterizzati dalla condizione della pluralità (Arendt 1994b; Cavarero 2019; Guaraldo 2020) ed è alla luce di questa parte della produzione arendtiana che vanno a nostro avviso valutate anche le sue riflessioni sulla compassione, per concludere che sia nella prospettiva arendtiana che in quella di Medina, la conoscenza autentica è intrinsecamente relazionale.

Tale affermazione va meglio argomentata rispetto ad Arendt: a una lettura delle prime pagine sulla compassione del capitolo sulla questione sociale dello scritto *Sulla rivoluzione* (1983) sembrerebbe che Arendt si muova del tutto all'interno di un paradigma che concepisce in modo dicotomico il piano epistemico e quello impolitico delle passioni, particolarmente quando scrive che «[l]a compassione, per sua stessa natura, non può essere suscitata dalle sofferenze di un'intera classe o di un intero popolo, per non dir poi di tutta l'umanità. Non può estendersi al di là delle sofferenze di una singola persona e restare egualmente ciò che si presume che sia, un patire insieme. La sua forza dipende dalla forza della passione stessa, che, a differenza della ragione, può investire solo il particolare, ma non ha alcuna nozione del generale» (Arendt 1983, 90).

Arendt si occupa in questo contesto della compassione in riferimento alla rivoluzione francese, in quanto ritiene che essa abbia costituito non solo l'accompagnamento, ma il fondamento stesso legittimante il principio rousseauiano della volontà generale, che a suo avviso conteneva già in nuce il germe del terrore giacobino (Reinalda 2022).

Se la ragione ci consente di considerare problemi che affliggono l'umanità nel suo complesso, la compassione nella sua componente emotiva ci spinge a provare la sofferenza di un altro specifico, è uno sguardo che va dal particolare al particolare.

Questo non è di per sé negativo, anzi: la modalità di pensiero che ha a che fare con il particolare nella sua particolarità è il giudizio, che nell'elaborazione che Arendt opera ne *La vita della mente* (2009) a partire dalla *Critica del giudizio* kantiana (Kant 1997) è la più umana e la più politica delle facoltà (Henry 1989; 1992).

La compassione è però incompatibile con l'agire politico arendtiano nella misura in cui annulla la distinzione tra gli individui, impedendo uno sguardo che abbracci più posizioni diverse, che è il principio della men-

talità allargata. Questo succede quando le posizioni di tutti si risolvono nella stessa sofferenza, che è comune a prescindere dalla situazione di chi la prova; in questo modo si distrugge l'in-fra tra il soggetto che compatisce e quello che patisce, a causa dell'identificazione emotiva completa del primo nel secondo. E, come afferma chiaramente in *Vita Activa* (1994b), è proprio quell'in-fra, il mondo di cose che ci unisce e separa come individui impedendoci di caderci addosso, che costituisce per Arendt lo spazio dove l'azione e il discorso politico possono avere luogo.

Nel seguito del capitolo, Arendt chiarisce però che questa polverizzazione dell'in-fra non è il risultato della compassione in sé, ma del suo snaturamento e perversione in pietà. Nelle pagine successive del saggio sulla rivoluzione enuclea quindi meglio il concetto di compassione distinguendo tra la compassione naturalmente suscitata dalla sofferenza dell'altro, che è un sentimento che porta l'individuo fuori di sé e all'interno del sentire dell'altro, ma mantiene la distinzione tra il sé e l'altro – che è quindi compatibile con la soggettività inclinata – e la pietà, che è la perversione derivante dalla mobilitazione politica di tale sentimento, e che lo snatura: è alla compassione nella sua deriva di pietà che si rivolgono le pesanti critiche di Arendt alla rivoluzione giacobina. La pietà snatura la compassione perché dal sentimento per l'altro diventa un movimento solipsistico: essa non riguarda più il soggetto che patisce, ma è tutta interna al soggetto che compatisce.

Della compassione come pietà Arendt critica quindi molto l'ipocrisia e le sue conseguenze in termini di rapporto tra le classi: il vivere le sofferenze dei poveri e dei deboli come se fossero le proprie, che nella ricostruzione di Arendt caratterizzava lo spirito dei rivoluzionari giacobini, oscura e anzi rafforza la distinzione tra chi compatisce, che diventa moralmente virtuoso, e chi patisce, la cui sofferenza in realtà non è davvero al centro dell'attenzione ed è piuttosto strumentalizzata; a essere al centro è infatti la compassione stessa provata dai virtuosi.

L'ipocrisia sta nel non riconoscimento del rapporto necessariamente non paritario che la pietà instaura tra chi patisce e chi compatisce: «[L]a pietà [...] non guarda con occhio eguale la fortuna e la sfortuna, i forti e i deboli: senza la presenza della sfortuna la pietà non potrebbe esistere e quindi ha bisogno dell'esistenza degli infelici, allo stesso modo come la sete di potere ha bisogno dell'esistenza dei deboli». (Arendt 1983, 94).

Inoltre, poiché la pietà richiede di essere continuamente manifestata essa acquisisce una valenza estetico espressiva che ancor di più l'allontana dal poter essere autenticamente elemento fondativo dell'agire politico: come si può infatti valutare l'autenticità di tale passione? Il fatto che essa venga manifestata in marcati gesti estetici nulla ci dice su ciò che prova davvero il soggetto che li performa.

È in ultima analisi per questo carattere eminentemente privato della pietà, la cui autenticità non può davvero essere valutata dall'esterno, che essa per Arendt non può diventare elemento fondativo dell'agire politico senza avere un esito del tutto impolitico come il terrore giacobino.

Alla deriva della compassione in pietà esiste però un'alternativa: è l'elaborazione del sentimento immediato della compassione nel principio, mediato da un passaggio razionale, riflessivo, in solidarietà.

La compassione come solidarietà può infatti essere eletta a principio fondativo di un'azione politica proprio per via dell'elemento epistemico che alla prima si aggiunge. Così Arendt chiarisce il rapporto tra questi tre termini: «[s]e guardiamo alla terminologia, la solidarietà è un principio che può ispirare e guidare l'azione, la compassione è una delle passioni, e la pietà è un sentimento» (*ibidem*).

A essere vicino al paradigma che adottiamo in questo scritto, che fa riferimento alla definizione di passione di Pulcini e poi più specificamente di compassione con Nussbaum, che vedremo nel prossimo paragrafo, è un concetto che non è sentimento immediato ma che implica una componente epistemica e valutativa: è quindi alla solidarietà come principio più che alla compassione come passione o ancor di più alla pietà come sentimento che dobbiamo pensare, in termini arendtiani. Il fatto che la compassione possa dare origine alla solidarietà, principio che può essere fondativo dell'azione politica, così come alla pietà, sentimento che ha ispirato il terrore giacobino, è la dimostrazione dell'ambivalenza ineludibile delle passioni, di cui in questo scritto vogliamo concentrarci perlopiù sulla parte costruttiva, ma che non può mai oscurare la sua contropartita.

La complementarità e non esclusività tra la passione da cui è originata e la ragione da cui è mediata, che caratterizza il principio di solidarietà, come evidenziato anche da Degerman (2019), risulta evidente da una lettura combinata di questi passaggi di *Sulla Rivoluzione* (1983) con gli scritti di Arendt sul tema dell'*understanding* e del giudizio (1994a) e

de *La vita della mente* (2009). In questa parte della sua produzione, come già anticipato, Arendt costruisce infatti, prendendo spunto dal giudizio riflettente della critica del giudizio kantiana (Kant 1997), la sua idea del giudicare: quella facoltà della mente umana eminentemente politica in quanto in grado di connettere il senso più privato di tutti, il gusto, con la capacità di valutarlo dalla prospettiva di chi si trova in posizioni diverse non sintetizzabili in un unico punto di vista (mentalità allargata) tramite senso comune e immaginazione (Arendt 1987).

La complementarità tra passioni e ragioni che trova una sintesi nel giudicare è inoltre chiaramente espressa in un passaggio dello scritto *Sulla violenza* (Arendt 1996, 47): «Per poter reagire in modo ragionevole si deve prima di tutto essere “commossi”, e l’opposto di emozionale non è il “razionale”, qualunque cosa questo significhi, ma l’incapacità a lasciarsi commuovere, in genere un fenomeno patologico, o il sentimentalismo, che è una perversione del sentimento».

Così intesa la relazionalità rappresenta quindi l’aspirazione epistemica sia all’interno del paradigma arendtiano che della visione di Medina.

Tornando a Medina, per quest’ultimo, nei vizi epistemici si esplica al contrario la modernità individualista, ed essi colpiscono infatti perlopiù chi più si avvicina al modello di successo individuale in tale contesto. Questi sono giudicati “vizi” quando si manifestano in modo sistematico e strutturale e corrispondono a: a) arroganza epistemica; b) pigrizia epistemica; c) chiusura mentale – l’esatto contraltare della mentalità allargata di Arendt.

È da notare come nell’identificarli come gli ingredienti che causano “cecità” sociale, Medina ci tenga a precisare di tenere sempre presente come complemento l’elemento della “sordità”, affiancando alla semantica della sfera visiva quella uditiva, in una rivalutazione di quest’ultima dimensione che ricorda quella proposta da Cavarero (2013; 2019), che associa il visivo alla posizione eretta e verticale dell’individuo autosufficiente e l’uditivo alla posizione inclinata dell’individuo vulnerabile.

Per arroganza epistemica Medina si riferisce all’assoluta incapacità del soggetto di riconoscere qualunque errore o limitatezza del proprio punto di vista, indulgendo in un’illusione di onnipotenza cognitiva che gli impedisce di imparare dagli altri e così migliorarsi. Tale vizio può essere la conseguenza dell’attribuzione pregiudiziale al soggetto, a causa della propria posizione sociale, di un’indiscussa autorevolezza cognitiva. Se

gli individui marginalizzati a cui viene negata l'autorevolezza epistemica subiscono le conseguenze sociali dell'ingiustizia epistemica, «coloro che crescono abituati a portare con sé la presunzione di sapere, di parlare con autorevolezza, di non essere cognitivamente sospetti, non hanno che rare opportunità per rendersi conto dei propri limiti» (Medina 2013, 31).

La pigritia epistemica è un'ulteriore conseguenza di queste stesse circostanze: «i potenti possono essere viziati non solo in quanto godono in maniera sproporzionata del privilegio di sapere (o, piuttosto, dell'essere trattati come coloro che sanno), ma anche nel loro godere del privilegio di non sapere o non avere bisogno di sapere» (Medina 2013, 33). Non è raro infatti che individui che si trovano in una posizione di privilegio sociale siano genuinamente sorpresi nell'apprendere aspetti di oppressione che rendono possibile il proprio privilegio di cui semplicemente non erano a conoscenza, e davanti a cui non c'era mai stata la necessità che fossero posti. L'ignoranza che deriva da questa circostanza può quindi fungere da meccanismo di difesa per il mantenimento del proprio privilegio (Medina 2013, 35).

Il terzo vizio epistemico, e probabilmente il più pervicace, è la chiusura mentale (*close-mindedness*). Con questa espressione Medina si riferisce alla «mancanza di apertura nei confronti di un intero spettro (non importa quanto ampio o stretto) di esperienze e punti di vista che possono destabilizzare (o creare turbamento) alla propria prospettiva» (2013, 36). Questo vizio si può esplicitare nello svilimento dell'autorità epistemica di altri soggetti e quindi avere nell'ingiustizia epistemica una conseguenza diretta: un esempio sono individui maschilisti che non riconoscono l'autorevolezza epistemica di donne vittime che denunciano una violenza sessuale subita, screditandone la prospettiva. La chiusura mentale viene rubricata da Medina come un meccanismo inconscio di auto-difesa cognitiva che consente a chi gode di certi privilegi sociali di goderne senza essere turbato dalle sofferenze altrui su cui tali privilegi si ergono o che li rendono possibili.

Tutti questi vizi, nel loro differente articolarsi, possono essere ugualmente considerati meccanismi di rimozione. Se l'appartenere a gruppi privilegiati o l'essersi affermati come individui vicini al modello di successo definito dalle norme sociali può agevolare l'insorgenza di questi vizi, come esito della *hybris* di chi non è esposto a molte delle dimensioni di vulnerabilità che affliggono la vita delle soggettività marginalizzate,

tali vizi comportano una doppia cecità – o sordità: da un lato, rispetto alla inconsapevolezza delle vulnerabilità altrui, ma dall'altro anche rispetto alla rimozione delle proprie.

È per questo motivo che riteniamo che la pandemia da Covid-19 possa rappresentare un'importante occasione di emancipazione da tale stato di sordità e la percezione di comune vulnerabilità al virus un bonus epistemico che compensi i vizi evidenziati da Medina. Esperienze come la malattia o la guerra ci pongono infatti davanti a quella dimensione di vulnerabilità che tutti condividiamo in quanto esseri viventi: la vulnerabilità del corpo alla morte, e ricordano a ciascuno di non essere un solo soggetto monadico autosufficiente ed esistente a prescindere da chiunque altro, ma di essere parte della pluralità degli esseri umani (Arendt 1994b).

È per via del riemergere di questa vulnerabilità del corpo alla morte, e del suo essere comune a tutta l'umanità, dal rimosso dell'inconscio dell'Occidente che Butler individuava già nello shock dell'11 settembre una chance per la diffusione di un agire sociale stimolato da passioni empatiche nei confronti degli/le altri/e, capace di superare le differenze tra identità e appartenenze: «[d]a dove, se non dalla preoccupazione per la comune vulnerabilità umana, potrebbe emergere un principio in base al quale ci impegniamo a proteggere gli altri dalle stesse sofferenze che noi abbiamo patito?» (Butler 2004).

Da precisare è che il passaggio dalla percezione di comune vulnerabilità a un agire politico autentico e quindi non egoistico non è immediato né necessario, come non lo è in Arendt il passaggio da compassione a solidarietà, che infatti nell'esperienza rivoluzionaria francese ha preso la deriva della pietà, un sentimento che in quel caso ha fatto sì da collante rivoluzionario, ma per il terrore: sia Butler che Pulcini discutono della percezione di comune vulnerabilità in termini di possibilità e di *chance*, di occasione che, in quanto tale, va saputa cogliere. Eventi come la pandemia da Covid-19 o l'attentato terroristico dell'11 settembre non rendono necessariamente le proprie vittime o coloro che si sono percepite come vittime potenziali più inclini al bene o all'agire prosociale. Come abbiamo visto e come ben approfondisce Pulcini, le passioni sono sempre ambivalenti e possono essere manipolate dall'esterno o rivolte dall'interno in più direzioni: da una stessa percezione di vulnerabilità dell'individuo può infatti avere origine una reazione eminentemente egoistica di autoconservazione.

Inoltre dalle passioni possono anche nascere legami sociali volti al male: oltre alla già menzionata fratellanza giacobina nel terrore criticata da Arendt, Pulcini, con Alexander (2006) e Girard (1980) non ignora che le passioni possano essere manipolate per esempio per la creazione di capri espiatori e per il rafforzamento di vincoli sociali escludenti nei confronti di alcuni soggetti, rispetto a cui essi assumono una funzione antisociale. Quello del possibile ruolo antisociale o volto a creare legami basati su odio, rabbia, risentimento è un tema estensivamente trattato da molti autori e autrici di cui non si può dare conto in quest'occasione in maniera esaustiva. Tra tutti, basti pensare alla teoria delle passioni di de Mandeville (1987), la cui lettura chiarifica inoltre ulteriormente quali sono gli aspetti dell'esaltazione della pietà come virtù morale criticati anche da Arendt (Panizza 2012).

Ciò che ci interessa maggiormente approfondire in questo contesto e su cui ci focalizziamo in questa ricerca è però il potenziale costruttivo che emerge dall'occasione della vulnerabilità e che convive con tensioni egoistiche che non vanno ignorate, ma che non sono esclusive. Nel focalizzarci sul primo, l'intento è di chiarificarne gli elementi qualificanti ed evidenziarne i meccanismi che lo rendono particolarmente prezioso.

Nel prossimo paragrafo, vedremo come il "principio" possibilmente scaturito da questo potenziale costruttivo, fondamento dell'agire politico a cui fa riferimento Butler, corrisponda al giudizio delle analoghe possibilità formulato da Nussbaum e ne esamineremo la relazione con la compassione come passione empatica, proponendone una sua valorizzazione come bonus epistemico che può compensare i vizi epistemici individuati da Medina.

### *3. Dove nasce la compassione: empatia autentica e giudizio delle analoghe possibilità*

Nel volerci riferire sia alle riflessioni di Nussbaum su l'intelligenza delle emozioni che a quelle di Pulcini sul ruolo delle passioni rispetto al problema delle motivazioni per l'agire politico arendtiano, in aggiunta alla distinzione tra emozioni, passioni (tristi ed empatiche) e sentimenti morali, è necessario continuare a operare ulteriori chiarificazioni terminologiche, stavolta rispetto al rapporto tra simpatia, empatia e compassione.



Sulle distinzioni tra questi tre termini, infatti, le due studiose esprimono preferenze tassonomiche in parte diverse, sulla scorta sia delle riflessioni di Aristotele, di Platone e degli stoici, che in riferimento alla filosofia cristiana di Tommaso e Agostino, che soprattutto a pensatori moderni come Hobbes, Hume, Smith, Rousseau e poi alla ripresa di questi temi da parte dei dibattiti contemporanei in diverse discipline (dalle neuroscienze, alla psicologia, alla sociologia, alle diverse filosofie).

Tale chiarificazione sarà operata per motivare la nostra proposta: considerare l'empatia autentica suggerita da Pulcini come prerequisito e possibile scaturigine del sentimento morale della compassione come passione empatica che porta all'agire politico arendtiano ed è adatta a compensare i vizi epistemici, nella sua definizione aristotelica.

Una tale compassione che emerge dall'empatia autentica infatti, a differenza della compassione di Nussbaum, che ha il giudizio eudaimonistico come sua componente necessaria e il giudizio delle analoghe possibilità solo come suo elemento eventuale, non richiede necessariamente il giudizio eudaimonistico e implica invece il giudizio delle analoghe possibilità.

Per arrivare a questa distinzione dobbiamo tuttavia cominciare dal disambiguare il termine "empatia", riscoperto e posto ultimamente al centro di dibattiti di diverse discipline (ricordiamo, per esempio, la centralità che la storica Lynn Hunt attribuisce all'empatia nella storia dei diritti umani in Hunt 2010), ma alla cui riscoperta a detta di Pulcini non ha corrisposto un'adeguata chiarificazione concettuale (Pulcini 2020).

Sull'empatia la posizione di Nussbaum è chiara, in quanto la studiosa connota immediatamente questo concetto come qualcosa che non include alcun elemento valutativo, che per Pulcini è invece è una componente fondamentale dall'empatia autentica o riflessiva, ma che manca nella mera empatia, a cui il concetto di Nussbaum è più facilmente assimilabile.

L'empatia per Nussbaum è infatti «la ricostruzione, nella nostra immaginazione, dell'esperienza di un'altra persona, senza alcuna particolare valutazione di quell'esperienza; [...] è semplicemente una ricostruzione immaginativa dell'esperienza di un'altra persona» (2004, 364-365). Questa ricostruzione è neutrale e avalutativa in quanto non implica alcun giudizio di valore sulla passione provata dall'altra persona.

Nell'adottare questa definizione di empatia come neutrale, Nussbaum riconosce tuttavia che in psicologia e psicoanalisi talvolta il ter-

mine empatia viene utilizzato «per esprimere una forma di combinazione di ricostruzione immaginativa e giudizio sul fatto che la persona in questione soffre e che questa sofferenza è un male» (2004, 364), definizione che invece comprende una componente valutativa e che la avvicina alla “compassione”.

Questa definizione è a nostro avviso vicina all’empatia autentica indicata da Pulcini, concetto che intendiamo qui adottare. Pulcini, dal canto suo, propone di ritrovare le origini del concetto di empatia all’interno della teoria settecentesca della simpatia, che ha un oggetto ben lontano dal contemporaneo utilizzo del termine “simpatia” e che la avvicina di più a contemporanee declinazioni dei termini empatia e compassione, richiamando le interpretazioni contemporanee delle riflessioni di Hume e Smith su questi temi che vanno nella direzione di un sentimentalismo riflessivo.<sup>2</sup>

Nella *Teoria dei sentimenti morali*, Smith definisce la simpatia come «il nostro sentimento di partecipazione per ogni passione» (2020) e similmente Hume nel *Trattato sulla natura umana* la vede come una «tendenza dovuta [...] alla generale rassomiglianza degli esseri umani. A partire da questa somiglianza che connota l’umana natura, noi siamo capaci di comprendere le stesse passioni degli altri, che cogliamo attraverso i loro segni espressivi, trasformandole in una nostra vivida esperienza emotiva attraverso la forza dell’immaginazione» (1999).

È proprio l’elemento della generale rassomiglianza degli esseri umani come caratteristica definitoria della simpatia riflessiva di Hume e dell’empatia autentica di Pulcini e il ruolo epistemico di tale elemento che ci fanno individuare in questa la condizione che corrisponde alla percezione di comune vulnerabilità che può compensare i vizi epistemici a fare scaturire passioni empatiche che danno origine all’agire politico. Questa generale rassomiglianza degli esseri umani corrisponde infatti a nostro avviso al giudizio delle analoghe possibilità, un elemento valutativo che Nussbaum ritiene solo eventuale nella propria definizione di compassione.

Come la percezione di comune vulnerabilità alla malattia nel caso del Covid-19, l’empatia non è di per sé un sentimento morale, come la simpatia o la compassione, ma dei sentimenti essa può essere scaturigine e “fonte di moralità – e di un comportamento prosociale – laddove

---

<sup>2</sup> Tra le interpretazioni a cui si riferisce Pulcini: Taylor 2015; Baier 2016; Botti 2009.

attraverso un processo riflessivo che si serve dell'immaginazione corregge i propri automatismi e parzialità, e prelude alla nascita di sentimenti morali, che agiscono come le vere e proprie forze eticamente motivanti" (Pulcini 2020, 27) ovvero proprio laddove non è empatia immediata ma empatia autentica, che implica una componente riflessiva che apre a un potenziale, un bonus, epistemico.

Da un'empatia autentica così definita può scaturire una passione empatica, un sentimento morale della compassione in parte diverso da quello proposto da Nussbaum, rafforzato nella sua componente epistemica e prosociale e sganciato dall'elemento individualistico dell'impatto della sofferenza altrui sulla prosperità dell'individuo che prova compassione – il giudizio eudaimonistico. Tale definizione di compassione corrisponde a quella aristotelica.

Nella rielaborazione di Nussbaum, la compassione è caratterizzata da tre elementi cognitivi necessari e un quarto eventuale. I primi tre sono rispettivamente: «il giudizio di gravità (un serio evento negativo ha colpito qualcuno); il giudizio di non-colpa (la persona non è procurata la sofferenza); il giudizio eudaimonistico (la persona, o creatura, è un elemento significativo nel mio insieme di scopi e progetti, un fine il cui bene deve essere promosso)» (Nussbaum 2004, 387). Il quarto elemento cognitivo è il «giudizio delle analoghe possibilità», che Nussbaum considera solo in quanto possibile ausilio alla formazione del giudizio eudaimonistico.

Nella prospettiva Aristotelica invece, i tre requisiti cognitivi della compassione sono il giudizio di gravità, il giudizio di non colpa e il giudizio delle analoghe possibilità. Quest'ultimo è pertanto elemento a sé stante e non è inquadrato come funzionale a un giudizio eudaimonistico, che non rientra nella definizione di Aristotele.

Sulla base della definizione prima adottata di empatia autentica come scaturigine della passione della compassione, è questo concetto aristotelico di compassione, e non quello di Nussbaum, che riteniamo possa emergere come esito da tale empatia autentica e dalla percezione di comune vulnerabilità dei corpi umani alla malattia e alla morte come quella che è stata provata dagli esseri umani in occasione della pandemia globale da Covid-19.

L'elemento che distingue la compassione aristotelica da quella di Nussbaum è infatti il riconoscimento della propria vulnerabilità indivi-

duale da parte di chi prova compassione per l'altro, la consapevolezza della possibilità di avere vulnerabilità analoghe a chi soffre, che per Nussbaum non è un elemento necessario per provare tale passione empatica mentre per Aristotele – e per Rousseau – lo è.

Sganciare il giudizio delle analoghe possibilità dal giudizio eudaimonistico lo mette al riparo dalle possibili critiche rispetto a una sua connotazione egoistica: la consapevolezza della vulnerabilità comune non mi spinge a considerare il prossimo all'interno del mio insieme di scopi e progetti in quanto un giorno potrei avere io bisogno di lui ma rappresenta solo un bonus epistemico in quanto fattore che mi aiuta a comprendere la vulnerabilità dell'altro. In particolare, la consapevolezza della comune vulnerabilità alla morte e alla malattia, che riguarda tutti gli esseri umani, può aiutare a superare quegli «ostacoli al potere dell'immaginazione e alla compassione» riconosciuti anche da Nussbaum, ovvero tutti i tipi di barriera sociale, di classe, religione, etnia, sesso, orientamento sessuale, che non ci rendono diversi in maniera sostanziale rispetto alla vulnerabilità alla malattia e alla morte causata da essa – sebbene ci facciano certamente avere maggiori o minori mezzi a disposizione per proteggerci da tale vulnerabilità e curarci.

Secondo Aristotele:

È chiaro, infatti, che necessariamente proverà compassione chi sta per essere tale da poter ritenere di patire, egli stesso o qualcuno dei suoi, un qualche male [...] Per questo, non provano compassione né coloro che sono andati completamente in rovina (infatti, ritengono di non patire più niente, giacché hanno patito), né coloro che pensano di essere felici al massimo grado, ma sono tracotanti. [...] Invece, sono di tal fatta da pensare di potere patire, (1) coloro che hanno già patito; (2) coloro che sono già sfuggiti (ai mali); (3) ancora, i vecchi, sia per il fatto di essere saggi, sia per la [loro]esperienza; (4) i poveri; (5) quelli che sono piuttosto vili, ossia [timorosi] in misura maggiore [di quanto si debba] e (6) coloro che hanno ricevuto un'educazione, giacché sono capaci di calcolare bene; (7) e coloro che hanno genitori, figli e mogli, giacché questi sono cose del soggetto e possono patire le cose che abbiamo detto; (8) e coloro che non si trovano né in un'affezione propria del coraggio, come nell'ira o nell'animosità (giacché queste [affezioni] sono incapaci a far pensare a ciò che sarà), né in una disposizione inclinata alla tracotanza (giacché anche

costoro sono incapaci di pensare il fatto che soffriranno qualcosa). Al contrario, [provano compassione] coloro che stanno a mezzo tra queste, purché in verità non abbiano eccessiva paura: ché non provano compassione coloro che sono turbati, per il fatto di essere accanto all'affezione propria (Aristotele 2014, 1385b).

La definizione di compassione della Retorica risulta per certi aspetti più vicina al paradigma epistemico di Medina che alla prospettiva di Nussbaum: come Medina rispetto alle virtù epistemiche infatti, Aristotele ritiene che condizioni di vulnerabilità come la povertà o la sofferenza costituiscano condizioni favorevoli all'emergere degli elementi cognitivi della compassione, e non ostacoli ad essa.

Nel caso specifico della pandemia da Covid-19, «la vulnerabilità dei corpi, amplificata dal virus, ha reso evidente che la nostra vita dipende dalle prestazioni che sia le persone che le strutture possono erogare in termini di cura» (Loretoni 2020). Tale consapevolezza corrisponde al giudizio delle analoghe possibilità e può dunque avere abilitato la passione empatica della compassione.

In particolar modo, una compassione così intesa, nata dall'empatia autentica, può avere favorito in individui appartenenti alle élites privilegiate di Medina un agire politico informato da un bonus epistemico che in virtù di una comune "uguaglianza delle necessità" e di una maggiore visibilità del lavoro domestico a quei soggetti che, trascorrendo il proprio tempo fuori casa, lo delegano solitamente ad altre/i, invisibilizzandolo, abbia per esempio favorito in alcuni casi un sovvertimento delle gerarchie di dominio patriarcale imperanti nella sfera privata, operando una "democratizzazione della cura" (Serughetti 2020).

Nella sfera pubblica, il riemergere del rimosso della vulnerabilità comune del corpo può inoltre avere reso possibile in alcuni contesti un sovvertimento del principio di prestazione e uno sfondamento del tabù della vulnerabilità, con un conseguente crollo del paradigma del soggetto sovrano neutrale (maschile) autosufficiente, di cui il virus avrebbe svelato l'inganno, rivelando la fragilità di ogni essere umano rispetto a minacce provenienti dalla natura o provocate dall'essere umano stesso come specie, come conseguenza del disastro ecologico.

L'innescarsi di tale dinamica positiva non è tuttavia scontata: per questo motivo abbiamo sempre preferito parlare del possibile configu-

rarsi di un'occasione per l'emergere della compassione, piuttosto che di quest'ultima come conseguenza necessaria delle dinamiche qui esposte.

Aristotele stesso introduce infatti l'eccesso di paura come fattore che può ostacolare la nascita di questo sentimento morale. Nel prossimo paragrafo esamineremo il rapporto tra le patologie della paura e la compassione (così definita) come passione empatica.

#### *4. La paura come ostacolo alla compassione: il problema dell'eccesso o della carenza di pathos*

L'empatia autentica e la disposizione verso il sentimento morale della compassione non è certamente l'unico esito possibile della percezione di vulnerabilità del corpo causata da un'esposizione al rischio della malattia e della morte come quella causata dalla pandemia.

Anzi, adottare una definizione di compassione che come quella aristotelica ha il giudizio delle analoghe possibilità – e quindi la consapevolezza della propria vulnerabilità da parte del soggetto che la prova – come sua caratteristica, rende molto sottile il confine tra l'insorgere della compassione come passione empatica prosociale, che pone il soggetto in una posizione inclinata di apertura verso l'altro, e l'emergere di un eccesso di paura che, come nella definizione che abbiamo dato con Pulcini di passione triste, spinge verso il basso e fa ripiegare l'individuo in se stesso. Inoltre, come abbiamo visto nel caso della pietà giacobina indagata da Arendt, non tutte le spinte aggregative stimulate dalle passioni sono a fin di bene e hanno come esito azioni politiche inclusive.

Per Pulcini non è la paura di per sé a essere un ostacolo all'agire politico. Una "giusta paura" come consapevolezza della propria vulnerabilità rispetto ad una minaccia reale può essere, anche all'interno del suo paradigma, considerata una passione produttiva, in quanto costruttiva rispetto all'agire politico.

A preoccupare perlopiù Pulcini nella sua diagnosi della paura nella modernità sono da un lato la totale assenza di pathos e di "giusta paura" e, dall'altro, il suo eccesso.

Nel primo caso, l'assenza è dovuta a quello che potremmo chiamare il "tabù della vulnerabilità", ovvero la rimozione della morte che connota

il sistema neoliberale che presenta come modello di successo l'individuo forte, prestante, vincente, a cui nessuna dimensione di fragilità è concessa, e che è legata all'individualismo illimitato narcisistico, che costringe l'individuo ad aspirare all'autosufficienza e a richiedere tale autosufficienza agli altri, impedendo la disposizione prosociale e quindi politica (Pulcini e Merenda 2020, 480). Tale individualismo è naturalmente nemico dell'agire politico e della prospettiva del soggetto relazionale e inclinato (Pulcini 2009).

Ciò che sosteniamo in questo saggio è che eventi come la pandemia globale da poco sperimentata rendano più difficile il mantenimento di tale tabù: essere posti così ineludibilmente davanti alla prospettiva della malattia e della morte rende arduo negare la nostra condizione di mortalità in queste nuove circostanze. Tuttavia, in questo senso il Covid-19 rappresenta solo una *chance* di sfatamento del mito dell'individuo autosufficiente e invulnerabile ed i meccanismi che si possono innestare sono diversi.

Una risposta alternativa alla presa di coscienza della propria vulnerabilità individuale è il rifugiarsi nella massa, una dinamica ben enucleata da Canetti (1981) anche specificamente rispetto a contesti epidemici e che sembra descrivere bene anche alcuni aspetti di quanto avvenuto nel caso del Covid-19 (Bellei 2020).

Il timore latente di essere toccati e aggrediti in circostanze di pericolo presente e diffuso spinge l'individuo al suo capovolgimento: «nella massa l'annullamento dei confini fisici e psicologici del singolo, e il contemporaneo traslare della corporeità in una dimensione sovraindividuale, permettono il superamento della paura di essere afferrati [...] Esserci per sopravvivere significa moltiplicarsi affinché la morte non riesca ad ucciderci tutti» (Bellei 2020). Il rifugiarsi nella massa, a livello fisico ma anche solo simbolico, come avvenuto mentre erano in vigore le politiche di *lockdown* antipandemico, è stata in effetti una reazione che ha caratterizzato particolarmente la primavera del 2020, segnata dal diffondersi di riti collettivi che si sono per qualche tempo sostituiti all'individualismo imperante, senza tuttavia sfociare in un'azione politica: in Italia i cori dai balconi, l'esposizione delle bandiere nazionali fuori dalle finestre, lo slogan collettivo "Ce la faremo" rimbalzato tra social media e striscioni. Nella fusionalità della massa la vulnerabilità individuale può essere esorcizzata piuttosto che essere intimamente affrontata generando quel

mutamento della struttura del sé indicato da Pulcini che le passioni realmente vissute possono provocare, e incidendo quindi sull'individuo e poi sul suo agire politico.

Nel secondo caso, l'eccesso di paura è un ostacolo alla giusta paura e alle passioni empatiche per diversi motivi. Come nota Aristotele, se l'aver provato sofferenza in passato o l'averne consapevolezza del poterla provare in futuro, anche rispetto ai propri cari, sono condizioni che dispongono verso la comprensione della vulnerabilità dell'altro, l'eccesso di paura dovuto alla presenza reale e manifesta della sofferenza nella propria condizione non facilita l'apertura all'altro, perché tale soggetto è già «accanto alla propria affezione»: come nota Lamb nel suo saggio sulla malattia il convalescente, il malato «a sé rivolge tutta la sua compassione, sapendo che nessuno potrebbe dedicargliene altrettanta» (Lamb 2006, 55). Anziché predisporre verso un atteggiamento "democratico" in senso arendtiano, tale condizione di malattia presente crea piuttosto nel malato aspirazioni monarchiche: «[e]ssere malato significa godere di privilegi monarchici. Confronta la silenziosa andatura e la tacita obbedienza con cui i servitori rispondono al comando dei suoi occhi con la scomposta condotta, l'andirivieni irrispettoso (porte che sbattono o rimangono aperte) degli stessi quando egli comincia a stare un pochino meglio, e dovrai ammettere che, passando dal letto della malattia (anzi, lascia che lo chiami trono) alla poltrona della convalescenza, si cade in dignità come se si venisse deposti», scrive sempre Lamb (2006).

Pulcini declina tuttavia l'eccesso di paura che blocca il potenziale produttivo della giusta paura anche in un altro senso: rispetto all'eccesso di pathos del contraltare dell'individualismo illimitato nelle società neoliberali contemporanee, ovvero il comunitarismo endogamico. Come nel caso della pietà giacobina descritta da Arendt, si tratta in questo caso di una passione che crea legami sociali che sono però escludenti.

L'assenza di una paura "produttiva", inibita dal diniego e dall'autoinganno, non è peraltro smentita dal ciclico riproporsi dell'erompere di crisi di panico e di isteria collettiva di fronte all'improvviso rivelarsi delle minacce (come è sempre accaduto da Chernobyl, alla SARS, all'aviazione). Al contrario, l'assenza di paura e l'eccesso di paura altro non sono che due facce di una stessa medaglia, le due forme estreme e "improduttive" di manifestazione di quella che ho definito paura globale (Pulcini 2009, 170).



La giusta paura che l'individuo del modello narcisistico nega attraverso meccanismi di difesa e di diniego, rifluisce in crisi di panico e può venire manipolata e indirizzata verso un capro espiatorio appositamente costruito, trasformandosi in paura dell'altro, meccanismo ben ricostruito da René Girard (1980) ma anche da Jeffrey Alexander nelle sue riflessioni sulla costruzione sociale del male (2006). Nel caso della pandemia, paura dell'altro come veicolo di contagio, come competitor per l'accesso a risorse scarse (come i vaccini, i tamponi o i beni di prima necessità che scarseggiavano nei supermercati nelle fasi di lockdown antipandemico), come untore (Bellei 2020).

Ancora una volta la corrispondenza tra i meccanismi epistemici individuati da Medina e la teoria delle passioni di Pulcini emerge chiaramente, essendo i meccanismi di difesa dalla paura che bloccano le passioni empatiche evocati da Pulcini gli stessi che causano i vizi epistemici segnalati da Medina: diniego, chiusura in sé stessi, proiezione sull'altro.

Con riferimento al caso del Covid-19, l'esperienza della comune vulnerabilità al virus provata da individui privilegiati, nel caso in cui si è combinata con un eccesso di paura, ha avuto come esito non l'agire politico di concerto arendtiano, ma la conseguenza che chi si trovava già precedentemente alla pandemia all'apice di relazioni di dominio, per soddisfare le nuove esigenze di preservazione del sé prodotte dalla pandemia ha sfruttato le strutture di dominio pre-esistenti (per esempio rispetto alla suddivisione patriarcale del lavoro di cura), ne ha fatte emergere di latenti o ne ha costruite di nuove.

Il risultato è stato un aggravamento delle disuguaglianze di genere, sia rispetto a salute mentale e fisica che a prospettive professionali (IP-SOS 2021), delle sperequazioni sociali e delle situazioni di violenza e dominio nella sfera privata e l'insorgere di nuove forme di discriminazione nell'accesso ai diritti nella sfera della soggettività politica: basti pensare allo sfruttamento della situazione pandemica per consolidare politiche securitarie e di chiusura delle frontiere sulla base dell'identificazione dei migranti come untori (Ambrosini 2022) e al licenziamento di massa delle donne in Italia (Oxfam 2020).

Questo è avvenuto nel momento in cui il comunitarismo endogamico dei gruppi privilegiati a cui fa riferimento Medina, accecato dall'eccesso di paura, ne ha proiettato le cause sui soggetti già ritenuti altri per via delle differenze di classe, razza, genere e altre barriere sociali.

L'esito di questo processo è una trasformazione della vulnerabilità comune a una stessa minaccia esterna in paura dell'altro, anziché in paura *per* l'altro. L'altro che meglio si presta a diventare capro espiatorio che permette di non affrontare le reali fonti di pericolo e di paura è un soggetto che è allo stesso tempo esterno e interno alla comunità (Girard 1980). Canetti nel contesto delle masse impaurite si riferisce a questo proposito al piccolo traditore interno: «[l]'aggressione esterna alla massa può solo renderla più forte [...]. L'aggressione dall'interno, invece, è veramente pericolosa. L'aggressione dall'interno si appella a voglie individuali [...]. Chiunque appartiene alla massa porta in sé un piccolo traditore, che vuole mangiare, bere, amare e starsene tranquillo» (Canetti 1981, 23). Come nota Bellei (2021), questo passaggio di Canetti sembra descrivere alla perfezione quanto accaduto nel caso del lockdown del 2020 a figure poi diventate stereotipiche, individuate come delatori delle politiche di confinamento: i runners, i passeggiatori di cani. Dopo una prima fase in cui alcune figure politiche hanno provato a indirizzare paure e frustrazioni nei confronti di più classici bersagli esterni, come gli appartenenti alla comunità cinese e i migranti,

le persone hanno capito che l'infezione era così democratica da non discriminare, da rendere gli esseri umani uguali nel loro essere esposti al rischio. Se gli stranieri non erano adatti a svolgere la funzione di capri espiatori, l'attenzione andava rivolta altrove. Una volta compreso che religione, gusti sessuali e colore della pelle non avevano nulla a che fare con la diffusione del male, ci si è concentrati sui comportamenti. [...] Il primo bersaglio sono stati i cosiddetti runners. Nel giro di pochi giorni i social si sono riempiti di meme in cui si invitavano i cittadini a sparare dalle finestre a chiunque somigliasse a un podista (Bellei 2021, 25-26).

Se la paura per l'altro attiva un meccanismo di responsabilizzazione in cui il piano cognitivo, nel quadro di una passione empatica, abilita un agire politico concreto in prospettiva relazionale, generando dalla vulnerabilità responsabilità e cura (Pulcini e Merenda 2020), la paura dell'altro provoca al contrario un'ulteriore chiusura dell'individuo e delle comunità endogamiche in se stesse. Come fare dunque in modo da stimolare la prima piuttosto che la seconda configurazione di una stessa passione?

### 5. Conclusioni. Dalla vulnerabilità pandemica alla cura per l'altro/a e per il mondo

Acquisire consapevolezza dello strettissimo legame tra piano epistemico e piano delle passioni, e anzi dell'inscindibilità di quest'ultime da una componente valutativa, ci libera dal «pregiudizio relativo all'immodificabilità della sfera emotiva, da sempre implicito nel dualismo ragione/passione e nella accezione svalutativa del secondo termine, congelato dal marchio di irrazionalità e atemporalità» (Pulcini 2020, 145-146).

Se le passioni sono i «sommovimenti geologici del pensiero» (Nussbaum 2004, 17), l'espressione emotiva di ciò che pensiamo e crediamo (Pulcini 2020, 148), e se forme di consapevolezza e giudizio, come il giudizio delle analoghe possibilità, possono abilitare l'insorgere di passioni come la compassione, e viceversa le passioni empatiche possono guarire cecità e sordità epistemiche, allora le passioni non appartengono ad una dimensione che sfugge completamente alla nostra comprensione, al nostro sguardo critico, al nostro intervento ma, come il resto della vita psichica, possono essere oggetto di un percorso di ricerca, riconoscimento, consapevolezza e cura. In una parola, che Nussbaum e Pulcini riprendono da Aristotele, esse possono essere "coltivate".

La cura dell'altro e la cura del mondo non possono dunque non partire dalla cura di sé. Il giudizio delle analoghe possibilità come riconoscimento della vulnerabilità comune di tutti gli esseri umani e come elemento qualificante della compassione è possibile nel momento in cui siamo disposti e disposti a guardare con sguardo critico, ad ascoltare con l'orecchio teso di chi si inclina per rivolgersi verso la fonte del suono, a quelle dimensioni di fragilità che il principio di prestazione ci porta a nascondere, innanzitutto a noi stesse/i.

In questo scenario, eventi come il dilagare di una pandemia globale ci costringono a confrontarci con una vulnerabilità che davanti al rischio presente della malattia non può più essere negata, a meno di rifugiarsi in fantasiose teorie negazioniste o in temporanei palliativi. Queste circostanze terribili ci semplificano il lavoro, riportando la mortalità, la vulnerabilità alla malattia, dentro un quotidiano di norme sociali che nel proiettarci verso un modello di successo individuale rispetto a cui la vulnerabilità è un tabù, sembrano costruite proprio per distrarci da queste condizioni. Eventi come la pandemia costituiscono quindi un'occasione per sostare nella vulnerabilità, e lasciare che la consapevolezza di questa

ci porti a comprenderci meglio e a comprendere meglio il mondo vivente di cui facciamo parte:

soltanto la capacità, non innata ma dolorosamente appresa, di so-  
stare nella condizione di lacerazione indotta dal trauma renderà pos-  
sibile, non assicurando il decorso positivo, andare oltre la “ferita” che  
il decorso ospedaliero, l’incertezza, la sofferenza, ha scavato in molti  
e molte di noi, e nelle rispettive reti di relazioni umane, in questa  
che sarà ricordata come una delle più gravi crisi pandemiche globali.  
Il trauma, da subitaneo e fulmineo, diviene una modalità della con-  
dizione esistenziale, che riapre le porte alla sospensione e al rallen-  
tamento, necessari alla riflessione meditata sugli eventi e sulle loro  
conseguenze e implicazioni, anche esistenziali (Henry 2020, 123).

Se si supera il dualismo ragione/passioni, per una “riflessione me-  
ditata” come quella auspicata da Henry non bisogna dunque aspettare  
di essere capaci di ragionare a freddo su quanto ci è accaduto. Una tale  
modalità di pensiero critico può al contrario essere abilitata solo nel  
momento in cui ci poniamo accanto alla nostra sofferenza, alla malattia,  
al lutto. È in questo momento di turbamento che ci viene aperta una via  
alla conoscenza che normalmente ci richiede di superare con più diffi-  
coltà e in mezzo a molte distrazioni gli ostacoli dei vizi epistemici.

Come scrive Pulcini tuttavia, «è sulla nostra capacità di cogliere la *chan-  
ce*, di imparare dall’esperienza della perdita alla quale la pandemia ci ha  
costretti, che si gioca la scommessa sul nostro futuro» (Pulcini e Merenda  
2020, 490). Una tale *chance* si può cogliere quanto più siamo abituati a vivere  
in presenza questa commistione di pensiero e passione, di teoria e azione,  
di riflessione sul sé e pratiche di cura che ci sbilanciano verso gli altri e le  
altre, come ci insegnano gli approcci femministi che di questo nutrirsi vi-  
cendevole di teorie e pratiche fanno la propria caratteristica saliente.

Se le passioni possono essere una motivazione all’agire politico, agire  
non è infatti solo un problema di motivazioni. Come scrive Virginia Held,  
«una persona premurosa non solo ha le motivazioni appropriate nel rispon-  
dere agli altri, ma partecipa anche abilmente a pratiche di cura efficaci»  
(Held 2007). L’etica della cura non è un paradigma etico che può risolversi  
nell’applicazione uniforme di principi morali astratti e definibili a priori, ma  
una disposizione e una prospettiva di cui sono parte integrante la dimen-  
sione contestuale e la prassi (Tronto 1993; Botti 2015; Collins 2015). Un pa-

radigma autenticamente relazionale – e quindi politico, nella definizione di Arendt – guarda ai rapporti tra individui specifici e richiede di esercitare l’ascolto e l’attenzione alle condizioni specifiche dell’altro con cui ci relazioniamo (Botti 2018). Questo esercizio, in quanto tale, è prassi concreta e non solo esperimento mentale. La cura non è dunque una dottrina morale, ma innanzitutto un’attività che richiede del lavoro: «a livello più generale, suggeriamo di considerare la cura come un’attività tipica che include tutto ciò che facciamo per preservare, dare continuazione, e riparare il nostro “mondo” in modo da poter vivere in esso meglio possibile. Questo mondo, che include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che desideriamo interconnesso in una rete complessa e volta al mantenimento della vita» (Tronto 1993, 103). Tra le diverse declinazioni della cura identificate da Tronto (1993), assumono infatti un ruolo qualificante il *caregiving*, ovvero l’impegnarsi concreto a soddisfare i bisogni dell’altro attraverso il lavoro necessario a farlo, tramite cui entriamo in contatto anche con il corpo dell’altro (Tronto 1993, 107), e il *caring with*, componente della cura che per Tronto caratterizza le società democratiche in quanto si riferisce al coinvolgimento costante dei cittadini nell’attività della cura, non come singoli individui autonomi e autosufficienti ma insieme – con Arendt diremmo “di concerto” –, degli altri e delle altre che come soggetti vulnerabili possono fare affidamento su di noi (Tronto 2013). Una tale disposizione all’empatia autentica riflessiva, alle passioni empatiche e all’agire politico, così debitamente allenata in una prassi costantemente esercitata e promossa dalle stesse istituzioni delle società democratiche di cui facciamo parte, può così, in situazioni di minacce globali a cui ciascuno di noi è diversamente attrezzato a far fronte, per via delle proprie diverse dimensioni identitarie e condizioni socio-economiche, renderci consapevoli del nostro essere parte della pluralità degli esseri umani: ovvero del nostro condividere vulnerabilità comuni ma al contempo del nostro connotarci come esseri unici che tra loro si trovano in posizioni differenti, portandoci a concludere, come nel *tweet* di un giornalista britannico diventato virale sui social media, che semmai «siamo tutti nella stessa tempesta, non sulla stessa barca».<sup>3</sup> E a partire da questa

---

<sup>3</sup> Il riferimento è al tweet di Damian Barr, 21 aprile 2020: «We are not all in the same boat. We are all in the same storm. Some are on super-yachts. Some have just the one oar».

consapevolezza agire facendo tutto il possibile per evitare di contribuire a un cambiamento climatico che rende sempre più frequenti tempeste devastanti e impegnarci nel frattempo a creare sempre più posto in barche sempre più adatte, riducendo le differenze tra chi può affrontare tali tempeste da solidi transatlantici di lusso e chi ha a disposizione zattere di fortuna. In questo modo può trovare realizzazione il proposito di Pulcini richiamato dal saggio in suo ricordo di Loretoni (2021): considerare la vulnerabilità comune come prospettiva a partire dalla quale progettare e realizzare un futuro sostenibile per l'umanità e per l'intero mondo vivente.

### Bibliografia

- Agamben G. (2020), "L'invenzione di un'epidemia", *Quodlibet* online, 26 febbraio 2020.
- Alexander J.C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, il Mulino.
- Ambrosini M. (2022), "Immigrazione e pandemia", *Il Mulino. Rivista di cultura e politica*, <https://www.rivistailmulino.it/a/immigrazione-e-pandemia>.
- Arendt H. (1983), *Sulla rivoluzione*, Ivrea, Edizioni di comunità.
- (1987), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino.
- (1994a) *Essays on understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books.
- (1994b), *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani.
- (1996), *Sulla violenza*, Parma, Ugo Guanda.
- (2009), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino.
- (2018), *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Milano, Raffaello Cortina.
- Aristotele (2014), *Retorica. Testo greco a fronte*, Firenze, Bompiani.
- Baier A. (2016), "Reflexivity and Sentiment in Hume's Philosophy", in P. Russell (a cura di), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- Bambini N. (2020), "Coronavirus, Madonna: 'Davanti al Covid-19 siamo tutti uguali'", *Vanity Fair* online, 23 marzo 2020.
- Bellei C.M. (2020), "Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid", *Post filosofie* online, vol. 3.
- Botti C. (2009), *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Milano, LED.
- (2015), "Feminine Virtues or Feminist Virtues? The Debate on Care Ethics Revisited", *Etica Politica/ Ethics Polit.*, vol. XVII, n. 2, pp. 107-151.

- (2018), *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Milano, LED.
- Butler J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Milano, Adelphi.
- Cavarero A. (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina.
- (2019), *Democrazia Sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina.
- Chomsky N. (2020), *Crisi di civiltà. Pandemia e capitalismo*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Collins S. (2015), *The Core of Care Ethics*, London, Palgrave Macmillan.
- Cottarelli C., Paudice F. (2021), “Perché il Covid-19 ha colpito i paesi in modo diverso?”, *Osservatorio sui Conti Pubblici Italiani*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Creenshaw K. (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, n. 1.
- de Mandeville B. (1987), *La favola delle api*, Bari, Laterza.
- Degerman D. (2019), “Within the Heart's Darkness: The Role of Emotions in Arendt's Political Thought”, *European Journal of Political Theory*, vol. 18, n. 2, pp. 153-173.
- Di Cesare D. (2018), *Sulla vocazione politica della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2020), *Virus sovrano? L'asfissia capitalistica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fricker M. (2011), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Boston, Harvard University Press.
- Girard R. (1980), *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.
- Guaraldo O. (2020), “Arendt, i bisogni, la felicità”, in I. Possenti (a cura di), *Aut aut, Hannah Arendt e la questione sociale*, n. 386, giugno, pp. 111-133.
- Held V. (2007), *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford, Oxford University Press.
- Henry B. (1989), “Il problema del Giudizio politico: Hannah Arendt interprete di Kant”, in L. Baccelli, A. Fabris (eds), *A partire da Kant. L'eredità della terza Critica*, Milano, FrancoAngeli.
- (1992), *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Napoli-Milano, Morano.
- (2020), “Alcune riflessioni sugli scenari della pandemia. Libertà, sicurezza, vulnerabilità”, *La società degli individui*, vol. XXIII, n. 69, pp. 117-126.

- Hume D. (1999), *Opere filosofiche - vol. I. Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza.
- Hunt L. (2010), *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, Laterza.
- INMP - Istituto Nazionale salute, Migrazioni e Povertà (2021), "Le disuguaglianze socioeconomiche e territoriali nella salute in Italia: cenni metodologici e evidenze recenti anche alla luce dell'epidemia Covid-19", *Quaderni di Epidemiologia*.
- IPSOS (2021), *Women's Forum Barometer. Edition 2021: For an Inclusive Recovery of the G7 Countries*, Women's forum for the economy and society.
- ISTAT (2021), *Rapporto BES2020 - Il Benessere equo e sostenibile in Italia*, <https://www.istat.it/it/archivio/254761>.
- Kant I. (1997), *Critica del giudizio*, Bari, Laterza.
- Lamb C. (2006), "Il convalescente", in V. Woolf, *Sulla malattia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Loretoni A. (2020), "La cura del mondo comune. Vulnerabilità di individui e istituzioni nella fase della pandemia", *La società degli individui*, anno XXIII, n. 69.
- (2021), "Vulnerabilità, passioni, cura del mondo. Per Elena Pulcini", *Iride*, vol. 2, pp. 249-265.
- Nussbaum M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004.
- Medina J. (2013), *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford, Oxford University Press.
- Merenda F. (2020), "La violenza contro le donne durante il lockdown: l'impatto dell'emergenza sanitaria su un problema strutturale. Intervista ad Antonella Veltri", in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Morin E. (2020), *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina.
- Oxfam (2022), *La pandemia della disuguaglianza*, [https://www.oxfamitalia.org/wp-content/uploads/2022/01/Report\\_LA-PANDEMIA-DELLA-DISUGUAGLIANZA\\_digital2022\\_final.pdf](https://www.oxfamitalia.org/wp-content/uploads/2022/01/Report_LA-PANDEMIA-DELLA-DISUGUAGLIANZA_digital2022_final.pdf).
- Panizza G. (2012), "La Mettrie e Mandeville: il nesso tra morale e politica e il ruolo delle virtù", *Studi Francesi* online, vol. III, n. 168.
- Peresson G. (2021), "Nel 2020 sono stati pubblicati 2295 titoli sul Covid-19, ma manca una 'narrativa pandemica'", *Giornale della Libreria* online, Associazione Italiana Editori.
- Poggio B. (2020), "Non siamo tutti uguali davanti al virus. Squilibri di genere nella pandemia", *Storia e problemi contemporanei*, vol. 80.



- Pulcini E., *Passioni (ad vocem)* (2000), in C. Galli, R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza.
- (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2019), *Tra rabbia e risentimento: l'escalation delle passioni tristi*, La porta. Fondazione Serughetti - Centro studi e documentazione, <https://www.laportabergamo.it/iniziative/tra-rabbia-e-risentimento-lescalation-delle-passioni-tristi-pulcini-elena-2762/>.
- (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pulcini E., Merenda F. (2020), “Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia”, in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Reinalda A. (2022), “The Cruel and Benevolent Knife: Hannah Arendt's Critique of Compassion in Politics”, *Critical Horizons*, vol. 23, n. 2, pp. 188-202.
- Serughetti G. (2020), *Democratizzare la cura. Curare la democrazia*, Milano, Notetempo.
- Smith A. (2020), *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, Roma, Donzelli.
- Taylor J. (2015), *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- Tronto J.C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, London, Routledge.
- (2013), *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York, New York University Press.
- Volpato C. (2019), *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Bari, Laterza.
- Žižek S. (2020), *Virus*, Firenze, Ponte alle Grazie.

