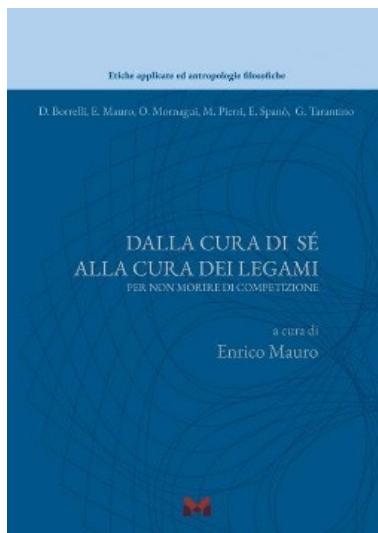


RECENSIONE a cura di Adele Patriarchi



D. Borrelli, E. Mauro, O. Mornagui, M. Pierri, E. Spanò, G. Tarantino, Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione, a cura di Enrico Mauro, Edizioni Milella, Lecce 2025, pp. 75.

Il testo *Dalla cura di sé alla cura dei legami. Per non morire di competizione* è composto da una prefazione, scritta dal curatore Enrico Mauro, e da quattro saggi: *Dalla baldanza alla "badanza: la pedagogia della risonanza per una società della cura*, di Davide Borrelli ed Emanuela Spanò; *Approccio One Health e fragilità della persona situata nella prospettiva antimeritocratica del personalismo costituzionale*, di Maurizia Pierri; *A proposito di fragilità, vulnerabilità e cura ai tempi dell'intelligenza artificiale*, di Giovanni Tarantino; *Meritocrazia e cura in Pierre Bourdieu: verso un'università alternativa*, di Ouns Mornagui.

Questi quattro saggi sono nati dalla sollecitazione di Enrico Mauro a «riflettere sull'opposizione tra il paradigma della meritocrazia e il paradigma della cura» (p. 9), un tema caro al curatore che ha recentemente pubblicato *Contro la società del sorpasso. Il pensiero antimeritocratico di don Tonino Bello* (San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 2023) e *I pesci e il pavone. Contro la valutazione meritocratica della ricerca scientifica* (Mimesis Edizioni, Milano 2017).

«“Cura” è il contrario di “meritocrazia”». La cura è una «forza civilizzante, umanizzante» perché «l'umanità è cura, inter-esse; la disumanità noncuranza, dis-inter-esse». Purtroppo, secondo Mauro, la società non si dirige nella direzione della cura, e quindi della «convivenza» e dell'«eguaglianza», ma si indirizza verso la meritocrazia, coltivando la «potenza» e l'«eccellenza» e, quindi, la «prestazione». La prestazione diventa lo strumento indispensabile per raggiungere il successo, in termini di «denaro, potere, gloria». E, affinché la prestazione sia efficace, bisogna essere in grado di «sorpassare» gli altri «concorrenti»; e così «il compito dei performanti non è rimuovere gli ostacoli dalle vie dei deboli, ma rimuovere i deboli dalle vie che conducono al successo». Esattamente il contrario di quanto afferma il comma 2 dell'articolo 3 della Costituzione italiana.

Gli esseri umani, reciprocamente concorrenti nella gara verso il successo, devono pensare solo a se stessi perché devono «sorpassare» gli altri. «Sorpassare» è l'opposto di «assistere, badare a, accompagnare, sostenere, stare con». La cura è intesa come un «prendersi cura», nella sua accezione sia morale sia spirituale, e non come un «curare» in

senso puramente fisico-biologico. Secondo l'autore, non si può accettare di vivere in una società che esalta i vincitori e riserva agli altri il compito di applaudire da una condizione di subordinazione. Bisognerebbe, piuttosto, avere come obiettivo quello di svilupparci «come persone, cioè come tessitori, promotori, curatori di legami» (pp. 10-11).

Il primo saggio, *Dalla baldanza alla "badanza": la pedagogia della risonanza per una società della cura*, di Davide Borrelli ed Emanuela Spanò, mette a confronto il concetto della «baldanza» con quello della «badanza». La baldanza fa riferimento a valori tipicamente attribuiti al maschile, mentre la «badanza» si riferisce al badare, cioè al prendersi cura, valori attribuiti al femminile. Il testo riflette su come, in una società patriarcale, i ruoli produttivi e riproduttivi siano divisi secondo il genere, relegando il lavoro di cura quasi esclusivamente alle donne. Questa divisione si traduce anche in una gerarchia valoriale: agli uomini sono associati valori *attivi* come la competitività e il dominio, mentre alle donne sono attribuiti quelli *passivi* come la sensibilità, l'empatia e la conservazione del mondo. Gli autori propongono un modello di emancipazione che parta da una «voce di donna», intesa come una voce umana capace di promuovere una trasformazione della società fondata sulla cura come valore centrale, in contrapposizione sia al patriarcato sia al neoliberismo. In questa dimensione si introduce il neologismo «badanza», per indicare che la cura può essere intesa come un principio sistematico e inclusivo. In questo contesto, il testo si richiama alla pedagogia della risonanza del sociologo Hartmut Rosa (*Pedagogia della risonanza*, 2016), che propone un'educazione basata su relazioni significative e trasformative, in contrasto con la logica competitiva del capitale umano (pp. 15-17).

Il testo prosegue con il paragrafo intitolato *La cura al centro di una storia non umanistica dell'umano*. A fronte della problematicità del mito dell'eccezionalismo dell'essere umano, su cui si è radicata «la rivendicazione di dominio sul resto dei viventi e sul pianeta», gli autori propendono per la descrizione proveniente dalla psicologia evoluzionistica: l'uomo è «soprattutto l'essere che si prende cura, ovvero l'essere *epimeletico*», caratterizzato dall'attitudine a «*decentralarsi* per accogliere, aprirsi, connettersi e ibridarsi con l'alterità». Per gli autori, l'attitudine alla cura si è espressa filogeneticamente come «accentuata sensibilità ai segnali infantili» e come «predisposizione all'accudimento parentale»; tale predisposizione si manifesta sia nei confronti dei piccoli umani sia nei confronti di individui di altre specie, nonché verso entità maggiormente astratte e inclusive. Inoltre, «l'*epimelesi* si traduce evolutivamente nell'istituzione educativa», perché «l'impegno per la formazione culturale degli *alunni* (dal latino *alere*, «nutrire») rappresenta [...] una continuazione con altri mezzi delle cure prodigate dai genitori per garantire l'*alimentazione* materiale dei piccoli» (pp. 17-19).

Secondo gli autori, oggi c'è bisogno di una «rivoluzione della cura»; il termine «rivoluzione» deve essere interpretato nel suo significato etimologico di *re-volutio*, cioè come ritorno alla condizione *epimeletica* che caratterizza l'essere umano, soprattutto per porsi al riparo da quello che Fraser definisce «capitalismo cannibale». In questa rivoluzione è necessario che emerga la figura di un *homo curans* come frutto di un mutamento culturale «che riconosca la consapevolezza della fragilità e dell'interdipendenza dei viventi come prevalente sulle ragioni della resilienza e dell'individualismo competitivo». L'*homo curans* si presenta come l'esatto opposto dell'*homo oeconomicus* che, essendo egocentrato, «agisce soltanto per massimizzare il proprio interesse personale in un gioco a somma zero» (pp. 19-20).

Richiamandosi alle riflessioni di Rosa, questa rivoluzione consiste nel passare dall'indifferenza alla risonanza, perché l'altro di cui ci prendiamo cura non ci lascia insensibili; e, per questo motivo, si attiva una dialettica di reciproca trasformazione. Il rapporto di risonanza non è caratterizzato da un atteggiamento di dominio ma di ascolto e di risposta, anche quando questo stesso rapporto è conflittuale. In questa prospettiva,

«l'*epiméleia*, la “cura di sé” – da Socrate a Foucault – si avvicina più alla sfera dell’insegnamento risonante che a quella del diritto, della trasmissione di una norma di condotta o della formazione di una competenza». Questo perché «l’“appropriazione trasformativa” alla base della pedagogia della risonanza di Rosa si contrappone a un’idea di educazione come mera acquisizione di un contenuto di conoscenza o di competenza» (p. 25). Essere in risonanza con l’apprendimento significa istituire con il mondo una relazione caratterizzata dalla meraviglia, dal desiderio di prendersi cura, dal coinvolgimento esistenziale e dall’apertura alla trasformazione.

Queste riflessioni consentono di mettere in evidenza la stretta relazione tra cura e risonanza: «La cura [...] si configura come un principio etico-pedagogico che dovrebbe guidare la trasformazione sociale ed educativa, favorendo relazioni basate sulla risonanza e sulla badanza piuttosto che sulla competizione e sul controllo». Di conseguenza «promuovere l’*homo curans* significa [...] ripensare a fondo la società in vista di un avvenire più giusto e sostenibile, in quanto più includente e accudente (p. 26).

Il secondo saggio, intitolato *Approccio One Health e fragilità della persona* situata nella prospettiva antimeritocratica del personalismo costituzionale, di Maurizia Pierri, si apre con un paragrafo intitolato *Il diritto alla salute nella giurisprudenza della Cassazione e della Corte costituzionale: l’approccio personalistico*.

L’articolo 32 della Costituzione italiana ha «sollecitato ripetutamente l’attività interpretativa dei giudici di merito e di legittimità [...] a causa della sua ricchezza semantica». Il dettato costituzionale non definisce in via diretta il concetto di salute e, implicitamente, si richiama all’Atto costitutivo dell’Organizzazione Mondiale della Sanità del 1946, secondo il quale «La sanità è uno stato completo di benessere fisico, mentale e sociale, e non consiste solo in un’assenza di malattia o di infermità». Dalla definizione dell’OMS emerge un «conceit olistico» della salute che tiene insieme «una pluralità di situazioni soggettive di vantaggio e di *contesto*» e, quindi, non solo il diritto «all’integrità psicofisica, ma anche ad un ambiente di vita e lavoro salubri, diritto alle cure, infine diritto di scegliere, ed eventualmente anche di rifiutare, i trattamenti sanitari» (p. 27).

Nell’ordinamento statale italiano la salute è un diritto fondamentale che ha una natura sia privatistica, in quanto diritto soggettivo immediatamente azionabile, sia pubblicistica, «la cui fruizione è necessariamente dipendente da un obbligo prestazionale gravante sullo Stato sociale». La sentenza della Corte di Cassazione n. 796 del 1973 ha stabilito che la salute debba essere riconosciuta come un «vero e proprio diritto soggettivo» e da ciò «discende che dalla sua lesione scaturisce il diritto al risarcimento dei danni». Nella sentenza della Corte Costituzionale n. 88 del 1979 si ribadisce che il bene della salute è tutelato «anche e soprattutto come diritto fondamentale dell’individuo» e che «non sembra dubbia la sussistenza dell’illecito, con conseguente obbligo della riparazione, in caso di violazione del diritto stesso». L’importanza di queste due sentenze, secondo l’autrice, è l’avere reciso il legame tra l’articolo 32 e l’articolo 38 comma 2 della Costituzione, un nesso che aveva un duplice effetto: da un lato contenere la «titolarità del diritto alla salute riferito ai soli lavoratori» e, al contempo, «la riduzione del concetto stesso di salute alla mera assenza di malattia» (pp. 28-29).

Secondo Maurizia Pierri, le conclusioni a cui è giunta la Corte costituzionale sono una conseguenza dell’impostazione *personalista* della Costituzione che rappresenta la «premessa antropologico-culturale dello Stato costituzionale»; grazie a tale premessa, è possibile «realizzare una conciliazione del giusnaturalismo col giuspositivismo» e, quindi, «assicurare la piena garanzia dei diritti umani fondamentali» (pp. 31-32).

A partire dalla riflessione di Emmanuel Mounier (*Il personalismo*, 1950), secondo il quale «ciascuno ha la propria verità solo in quanto è unito a tutti gli altri», l’autrice ritiene

che «la prospettiva personalista si manifesta come marcatamente relazionale e solidarista» (pp. 32-33). Secondo Pierri, il personalismo non è una semplice reincarnazione dell'individualismo perché «il *noi* è anteriore all'*io*» e la vita è «movimento *verso e con* altri, *verso e sul* mondo materiale, verso un *al di sopra* e un *al di là* dell'acquisito» e «l'aspirazione più evidente dell'uomo moderno» è «collettivistica o comunitaria». Il personalismo sottolinea la dipendenza dell'*io* dal *tu* e riconoscere questa dipendenza comporta accettarne la conseguente responsabilità etica. Come afferma Zygmunt Bauman, nel suo saggio *La società individualizzata* (2001), «dipendenza ed etica si reggono insieme e insieme vanno a picco» (p. 34). Tali riflessioni sono state «rivitalizzate» dall'«antropocentrismo relazionale», che ha elaborato il concetto di «estraneità interiore». Secondo questa visione, ogni persona scopre, esplorando la propria interiorità, un nucleo profondo che non riesce ad afferrare completamente, perché appartiene a un «altro» irriducibile che è, al contempo, fondamento del proprio essere. Questa consapevolezza di essere «sé e altro da sé», indipendenti e dipendenti, diventa la chiave per promuovere un «antropocentrismo altruista» (pp. 34-35).

Il secondo paragrafo è intitolato *L'approccio One Health e la prospettiva sindemica*. L'approccio *One Health* ritiene che «la salute e il benessere degli esseri umani siano intimamente connessi a quelli degli animali e dell'ambiente comune». La definizione di questa interpretazione del concetto di salute «*interspecie e situata*», e quindi *integrale*, può essere fatta risalire alla conferenza organizzata dalla *Wildlife Conservation Society* del 2004, nel corso della quale sono stati elaborati i *Principi di Manhattan* su *One World, One Health*. Tale approccio «sta progressivamente determinando un cambio di paradigma nella formulazione delle politiche a tutela della salute, sempre più attente ai processi ecologici e ai fattori ambientali come determinanti chiave». Alla visione *One Health* si associa la prospettiva *sindemica*, che arricchisce la prima rispetto alla componente *ambientale*: il benessere dell'uomo, inteso in senso olistico, è connesso a quello degli animali ma è anche sensibilmente influenzato «da fattori ambientali, intesi non solo in senso fisico-naturalistico ma anche socioeconomico». Infatti, la salute globale può essere messa in pericolo da singoli agenti patogeni ma lo scenario che ne deriva coinvolge una moltitudine di fattori che colpiscono le comunità ben oltre gli effetti biologici specifici del singolo agente: «Per questo motivo l'impatto di alcune patologie può essere definito sindemico, cioè determinato da interazioni aggregate o sinergiche con altri fattori avversi: ancora sanitari, socioeconomici, ambientali» (pp. 36-38).

L'ultima parte dell'intervento è dedicato a *Le relazioni tra personalismo costituzionale ed approccio One Health: la prospettiva non competitiva e quindi antimeritocratica della tutela della salute*. Secondo l'autrice, l'approccio *One Health* e la prospettiva *sindemica* espandono «in via interpretativa l'orbita concettuale dell'articolo 32 della Costituzione [...] in linea con la matrice personalista della Carta». Innanzitutto perché ridimensionano la «visione antropocentrica, individualista e competitiva dell'esistenza, mettendo in luce la fragilità dell'essere umano [...] che può ambire ad una condizione di benessere solo instaurando relazioni cooperative e non competitive con i suoi simili e con tutti gli elementi [...] che la circondano». In questa prospettiva, del diritto alla salute si valorizza la dimensione relazionale e sociale in termini sia «*interpersonal*» sia «*ecosistemici*» (art. 9 comma 3 Cost.). Per questa ragione «la Costituzione dichiara che la salute del singolo è certamente un suo diritto fondamentale, ma è anche interesse della collettività». Una collettività che, intesa come «la persona nel suo essere-in-relazione», si fa carico del diritto alla salute sia per rispettare il principio solidarista sia per perseguire l'obiettivo di una società sempre più sana.

Tale impostazione «è estranea a qualunque logica di tipo competitivo». Infatti, l'ideologia competitiva o *meritocratica* reagisce, davanti alla fragilità dell'essere umano, con l'isolamento o con l'espulsione; questo perché colui che soffre, soprattutto se povero,

rappresenta quello che Papa Francesco ha definito uno «scarto». E – come hanno dimostrato le riflessioni di Adolf Jost, Ernst Häckel, Alfred Hoche, Karl Binding e Karl Brand – dalla convinzione dell'esistenza «di vite indegne di essere vissute», prive di ogni valore giuridico, all'idea che tali vite siano uno spreco di lavoro e denaro, da investire più fruttuosamente sugli «individui “produttivi”», alla «soluzione finale nei lager il passo fu tragicamente breve» (pp. 38-40).

Il terzo saggio, di Giovanni Tarantino, si intitola *A proposito di fragilità, vulnerabilità e cura ai tempi dell'intelligenza artificiale*. Il contributo si apre con una riflessione sulla «capacità dell'intelligenza artificiale di influenzare l'ordinario agire della medicina», stimolata da un intervento pubblicato da Paolo Benanti su *Avvenire*. L'uso dell'IA, accanto a evidenti benefici, porta con sé anche diversi dilemmi etici tra i quali il fatto che non si conoscano i dati del suo addestramento, il rischio di una adesione selettiva ai suoi consigli e la presenza di *bias* di automazione che possono produrre un'eccessiva dipendenza degli operatori sanitari (pp. 41-42).

Tali questioni etiche stanno emergendo in modo sempre più intenso a seguito della capacità dell'intelligenza artificiale di «entrare con forza in ogni frangente della quotidianità» e dalla possibilità sempre più concreta di una sostituzione dell'uomo «con la macchina resa intelligente e quindi divenuta sempre più autonoma». La conseguenza potrebbe essere «una sempre maggiore delega del decidere e dell'agire dall'essere umano alla macchina intelligente, con il passaggio da una concezione uomocentrica ad una tecnocentrica» (pp. 41-42).

Il termine «tecnocentrico», secondo la filosofa del diritto Laura Palazzani (*Etica della regolazione dell'IA*, 2023), si riferisce alla «visione di chi è favorevole ad ogni intervento di tecnologizzazione del corpo e della mente dell'uomo, delineando orizzonti in cui l'artificiale diviene sempre più simile al naturale e tende a “con-fondersi”, per annullare la differenza tra uomo e macchina». Questa che la Palazzani considera una «deriva», ha come presupposti «prospettive riduzioniste, funzionaliste e non cognitiviste». Le prime ritengono che l'individuo possa essere considerato come un mero agglomerato di parti materiali. Le seconde ritengono che sia rilevante «solo la funzione che la persona svolge, il suo relazionarsi con gli altri, senza guardare alla sua essenza, che ritengono non possa essere conosciuta». Infine, il non cognitivismo «ritiene che nella natura umana non sia conoscibile e ri-conoscibile un valore» (pp. 43-44).

Secondo Giovanni Tarantino, il rischio di una visione tecnocentrica – che abbia alla base una prospettiva riduzionista, funzionalista o non cognitivista – è quella di andare verso una «“graduazione” della stessa dignità dell'essere umano». Proprio perché l'intelligenza artificiale prevede la presenza di algoritmi, un algoritmo che venisse istruito secondo le teorie indicate potrebbe produrre la «normalizzazione di scelte che diano priorità di cura, ad esempio, ad un giovane rispetto ad un anziano» oppure a chi non abbia patologie pregresse oppure alla salvaguardia dell'«economicità del sistema sanitario». Ciò a scapito di quanto «i principi costituzionali fondamentali sanciscono in tema di dignità e di uguaglianza sostanziale delle persone». La Costituzione, sia nella sua lettura sistematica sia in riferimento all'articolo 3 comma 2, non ammette «nessuna graduazione della dignità umana» e nemmeno la distinzione «tra dignità intesa come dote e dignità intesa come prestazione» (pp. 44-45).

Questo tema è fortemente connesso al «passaggio da un modello di cura fondato sul rispetto imprescindibile della dignità umana, per come il paradigma ippocratico di cura tradizionalmente l'ha intesa, ad un modello sanitario di tipo funzionalista che [...] può portare anche ad una graduazione della dignità» (p. 46). L'autore, richiamandosi a Francesco D'Agostino (*Bioetica. Questioni di confine*, 2019), sottolinea la necessità di riconoscere come l'ospedale sia diventato una prova del superamento della medicina

funzionale sulla medicina ippocratica, del *curare* – inteso come rivolgersi alla sola dimensione biologico-medicale, sul *prendersi cura* – rivolto a tutte le dimensioni della persona. L'approccio funzionalista, allontanandosi dalla dimensione relazionale – e quindi anche affettiva, psicologica ecc. –, si dimostra incapace di realizzare un rapporto contrattuale simmetrico (pp. 46-47).

Per spiegare come sia possibile un rapporto contrattuale simmetrico tra il medico e il malato, l'autore analizza i concetti di *fragilità* e di *vulnerabilità*. La *fragilità* indica «una condizione di debolezza, momentanea o permanente, dovuta a cause fisico–biologiche, emotive, esistenziali, sociali ecc.». La *vulnerabilità* riguarda il fatto «che una persona sia più di altre soggetta a subire aggressioni e a potersi difendere poco o a non potersi difendere affatto», come nel caso di un embrione, di una persona anziana, di un soggetto in coma ecc. La *fragilità* può diventare presupposto per la *vulnerabilità*, per cui il malato, in quanto fragile, è più vulnerabile di una persona sana. Tali condizioni attengono non solo al malato ma anche alla figura del medico, per esempio nel caso di una «scarsità di conoscenze aggiornate e certe in merito alla cura da somministrare» oppure per le «conseguenze per la mancata riuscita della cura». Proprio perché appartengono ad entrambi, la *fragilità* e la *vulnerabilità* riequilibrano l'asimmetria insita nel rapporto tra il malato e il medico (pp. 48-49).

Secondo l'autore, la guida primaria dell'agire, anche nell'atto di cura, è sempre il riferimento alla *centralità della persona*, una centralità che è fondata «sulla dignità ontologicamente appartenente a ogni essere umano». Per quanto il concetto di dignità resti ambiguo, seguendo il ragionamento di Fabio Macioce (*Dignità, un concetto ambiguo e necessario per la bioetica*, 2017), non è tale ambiguità a costituire il problema teorico quanto piuttosto «la scissione tra il concetto di persona e quella di essere umano». Ci si trova quindi a distinguere tra coloro che reputano che ogni essere umano sia da considerarsi persona anche quando sia in condizioni di fragilità e di vulnerabilità ed abbia una minore capacità di relazionarsi con gli altri, come nel caso del *personalismo ontologicamente fondato*; e chi invece ritiene che la dignità «apparterrebbe solo all'essere umano capace di esercitare le sue capacità relazionali e funzionali». La conseguenza di quest'ultima posizione è che lo statuto di persona possa essere riconosciuto solo ad un essere umano che sia in grado di relazionarsi con gli altri, con l'implicazione di una diminuzione della propria dignità ed il rischio che i suoi diritti fondamentali possano essere soggetti a una minore o nessuna tutela. Si finirebbe, così, per accettare come razionale una posizione etica secondo la quale «solo alcuni individui siano considerati degni di essere curati», mentre altri «siano meno degni o possano non esserlo per nulla» (pp. 50-52).

L'ultimo saggio della raccolta è scritto da Ouns Mornagui e si intitola *Meritocrazia e cura in Pierre Bourdieu: verso un'università alternativa*. Questo contributo si pone l'obiettivo di affrontare il tema dell'ideologia meritocratica, soprattutto in ambito educativo, a partire dalla categoria di «dominio simbolico» di Pierre Bourdieu. Il «potere simbolico» è definito come «quel potere invisibile che si può esercitare soltanto con la complicità di coloro che non vogliono sapere che lo subiscono oppure che lo esercitano» e «si manifesta come una forma subdola di violenza che conduce i subordinati a partecipare attivamente alla propria subordinazione»; l'obiettivo del potere simbolico è la riproduzione dell'ordine sociale (pp. 53-55).

L'ideologia meritocratica è una forma di dominio simbolico, perché la speranza di una «mobilità ascendente» nasconde «la sua vera natura di custode dei privilegi delle classi dominanti». Questa non è una forma di violenza aperta quanto piuttosto «una forma sottile di controllo, spesso non percepita» e non riconosciuta; è proprio la mancanza di tale riconoscimento che permette «la continuazione del dominio in modo inconsapevole».

Infatti, l'applicazione dell'ideologia meritocratica nell'educazione ha l'effetto di fare credere ai «diseredati» che il loro «destino scolastico e sociale è dovuto alla loro deficienza in doni o meriti»; qualità che, invece, non mancano nelle classi medio-alte e che vengono «attestate» dal «certificato scolastico». L'ideologia meritocratica oscura almeno due aspetti: la prima si riferisce alle condizioni iniziali «sulle capacità che non vengono riconosciute formalmente ma premiate implicitamente»; la seconda questione si riferisce alla valutazione: questa si traduce «in forme di discriminazione più o meno manifeste», perché esiste una «natura storica della percezione del merito, fondata su specifici criteri culturali» (pp. 56-58).

Il contributo prosegue con l'analisi di un'opera di Bourdieu dal titolo *I delfini. Gli studenti e la cultura* (1964). Il testo sviluppa una critica «dei modi in cui il sistema educativo contribuisca a riprodurre il privilegio di classe», mettendo in relazione l'idea del *merito scolastico* con la produzione e il mantenimento delle disuguaglianze sociali (p. 58). Il sistema educativo, che si presume neutrale, si pone come obiettivo esplicito quello di «valutare oggettivamente il merito, ossia le doti naturali degli studenti e il loro impegno». Per Bourdieu, invece, è implicitamente in corso «un'operazione cognitiva che fa passare le differenze culturali per differenze naturali, rivelando così il meccanismo della violenza simbolica». Infatti, poiché sono in genere di estrazione medioborghese, i docenti sono propensi a «credere alle doti naturali in quanto porta d'accesso all'élite»; e così finiscono per praticare una didattica che favorisce i «ragazzi privilegiati e contribuisce ad avvalorare la loro aura». Questa è quella che Bourdieu chiama *ideologia del dono*, concetto che utilizza per spiegare la «soggezione ideologica all'ordine stabilito» (p. 59). Salvatore Cingari, affrontando il tema nel suo testo *La meritocrazia* (2020), parla di un «vero e proprio “razzismo classistico” coniugato alla trasmissione capillare dell'ideologia individualistica della competizione». Questo razzismo di classe «mascherato» ha successo anche perché le classi popolari accettano questa impostazione e «sentono la loro inferiorità come una sorta di destino personale» (p. 60). Il successo o il fallimento sono interpretati in relazione alla «presenza o l'assenza di qualità naturali o morali ignorando l'arbitrarietà delle categorie usate per giustificare questa visione». L'ideologia meritocratica è quindi radicata «negli eventi e nelle percezioni individuali» (p. 61) e, nel dibattito pubblico, diventa strumento di «giustizia sociale». Al contrario, la meritocrazia è un'ideologia volta a «giustificare le disuguaglianze» (p. 63).

Mornagui segue il percorso di Bourdieu da *I delfini* fino a *Homo academicus* (1984), testo nel quale analizza in modo impietoso le dinamiche di potere nelle università e nella ricerca, soprattutto in relazione ai fenomeni della scolarizzazione di massa, dei movimenti del 1968, dell'avvento del post-fordismo e la diffusione del neoliberismo (pp. 64-70).

Negli anni Ottanta e Novanta, con il predominio del neoliberismo e l'accelerazione della globalizzazione, si afferma un modello universitario orientato all'economicismo. Bourdieu critica questa deriva, che riduce la missione educativa allo sviluppo di competenze utili al mercato del lavoro, trascurando la dimensione critica e culturale. In questo contesto, Bourdieu intensifica la sua critica al neoliberismo, anche in risposta alla dissoluzione dei regimi socialisti dell'Est. In un suo intervento del 1997, in occasione di un premio alla memoria di Ernst Bloch, presenta il neoliberismo come una rivoluzione *neoconservatrice* e l'individualismo come l'incarnazione di una visione *neodarwinista* opposta a una visione *solidaristica* (pp. 70-71).

Bourdieu propone come soluzione una «“pedagogia razionale” fondata su una sociologia delle disuguaglianze culturali», con l'obiettivo di «democratizzare l'accesso alla conoscenza». Il sociologo immagina un apprendimento il più possibile connesso «ai bisogni e agli interessi degli studenti e alle situazioni quotidiane», valorizzando «le relazioni, l'ascolto e l'attenzione alle diverse prospettive individuali». Mornagui propone di «declinare la pedagogia razionale [...] nel senso di quella che oggi definiamo cura» (p.

72). Un modello alternativo rispetto a quello orientato al mercato, in cui si riduce al minimo l'interazione tra il sistema scolastico e le logiche economiche, al fine di elaborare un'offerta formativa egualitaria. Un'educazione culturale autentica, secondo questa prospettiva, dovrebbe basarsi su un principio fondamentale di giustizia: ciò che i bambini non trovano nel contesto familiare «dovrebbero poterlo trovare a scuola in misura equa». L'insegnamento democratico si contrappone sia al modello tradizionale, volto alla formazione di un'élite selezionata, sia a quello tecnocratico, orientato alla produzione di professionisti altamente specializzati. L'educazione si deve assumere il compito di promuovere una formazione culturale capace di superare la distinzione tra abilità tecnica e cultura fine a se stessa. In questa prospettiva, bisogna valorizzare l'impegno e il percorso dello studente, più che il raggiungimento di obiettivi predefiniti, riducendo l'enfasi sulla valutazione e sulla selezione (p. 73).

L'obiettivo è quello di trasformare le istituzioni educative in luoghi nei quali si sviluppino sia l'apprendimento sia relazioni significative, caratterizzate da ascolto, sostegno e crescita condivisa; solo in questo modo è possibile costruire scuole e università capaci di diventare comunità inclusive e solidali, orientate allo sviluppo umano e intellettuale di tutti (pp. 74-75).

Il saggio si configura come un contributo interdisciplinare che coniuga riflessioni antropologiche, filosofiche, giuridiche, pedagogiche e sociologiche. La *cura*, nelle sue diverse declinazioni, è la chiave ermeneutica che orienta il lettore nelle ragioni per cui si dovrebbe assumere una prospettiva critica dell'ideologia meritocratica.

Dal punto di vista educativo, la cura entra in dialogo con la pedagogia della risonanza di Hartmut Rosa e con la pedagogia razionale di Pierre Bourdieu; l'obiettivo comune è lo sviluppo di un apprendimento autentico che non si esaurisca nell'acquisizione di competenze ma si radichi nella capacità di costruire legami significativi e trasformativi, promuovendo forme di convivenza fondate sulla responsabilità reciproca.

Sul piano giuridico, l'approccio personalista e la cura si incontrano nel riconoscimento della dignità dell'essere umano, nella sua relazionalità e responsabilità verso l'altro e l'ecosistema.

L'etica medica, a partire dal riconoscimento della fragilità e della vulnerabilità dell'umano, trova nella cura un invito a superare una visione puramente funzionalista della pratica sanitaria, promuovendo una medicina che rispetti la dignità della persona, più sensibile alle relazioni e capace di valorizzare lo stesso lavoro di cura.

Infine, la cura diventa anche una categoria politica, che interpella le strutture sociali e istituzionali, chiedendo una riconfigurazione delle priorità educative e sanitarie in chiave solidale e inclusiva.

Il testo si apre e si chiude nel segno del legame fra pedagogia e cura, descrivendo un movimento circolare che evidenzia la coerenza interna del saggio. Il lettore è così chiamato a intraprendere un percorso di apprendimento risonante e trasformativo, abbandonando progressivamente la logica dell'*homo oeconomicus* per ritrovare in se stesso l'*homo curans*, nella prospettiva di superare la cultura dello scarto e dell'individualismo competitivo e meritocratico, a favore di una società più equa e inclusiva.