

METHEXIS

- 2018/2 -

Methexis

Comitato Scientifico

Brunella Casalini (Direttore, Università di Firenze)
Maria Chiara Pievatolo (Direttore, Università di Pisa)
Nico De Federicis (Università di Pisa)
Roberto Gatti (Università di Perugia)
Roberto Giannetti (Università di Pisa)
Michele Nicoletti (Università di Trento)
Claudio Palazzolo (Università di Pisa)
Gianluigi Palombella (Università di Parma)
Salvatore Veca (Università di Pavia)
Danilo Zolo (Università di Firenze)

Vulnerabilità: etica, politica, diritto

A cura di
M.G. Bernardini, B. Casalini,
O. Giolo, L. Re



IF PRESS

Il presente volume è stato sottoposto a processo di *double blind peer-review*.

Il volume è finanziato con i fondi
PRIN 2015 - Progetto “Soggetto di diritto e vulnerabilità:
modelli istituzionali e concetti in trasformazione”
Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Scienze giuridiche

Copyright © 2018 by IF Press srl
IF Press srl - Roma, Italia
info@if-press.com - www.if-press.com

ISBN 978-88-6788-135-2

INDICE

LUCIA RE	
<i>Introduzione. La vulnerabilità fra etica, politica e diritto</i>	7
BRUNELLA CASALINI	
<i>Le teorie femministe contemporanee, dal paradigma della sovranità al paradigma della vulnerabilità</i>	27
ALBERTO PINTO	
<i>Vulnerabilità: come trasformare il dato ontologico in categoria politica? Un confronto tra Adriana Cavarero e Judith Butler</i>	49
SANDRA ROSSETTI	
<i>La vulnerabilità tra umanesimo e post-umanesimo anti-specista</i>	83
ALESSANDRA GROMPI	
<i>Il Filottete di Sofocle: una riflessione su vulnerabilità e politica</i>	109
MARTHA ALBERTSON FINEMAN	
<i>Il soggetto vulnerabile e lo Stato responsabile</i>	141
DOLORES MORONDO TARAMUNDI	
<i>Un nuovo paradigma per l'eguaglianza? La vulnerabilità tra condizione umana e mancanza di protezione</i>	179

EVA FEDER KITTAY	
<i>Dipendenza</i>	201
MARIA GIULIA BERNARDINI	
<i>Disabilità, vulnerabilità e diritti (umani). Tra conflitti e (nuove) opportunità</i>	211
ALEXANDER BAGATTINI, REBECCA GUTWALD	
<i>Renderli forti? Vulnerabilità, capacità e resilienza nei bambini poveri</i>	237
ESTELLE FERRARESE	
<i>Il geometra e i vulnerabili. Sugli usi del concetto di vulnerabilità nelle scienze sociali</i>	271
VALERIA MARZOCCO	
<i>Insicuri e liberi. Vulnerabilità e resilienza nel lessico giuridico-politico del neo-liberismo</i>	295
ENCARNACIÓN LA SPINA	
<i>Immigrati nell'Europa meridionale. Quando "non si nasce ma si diventa" giuridicamente "particolarmente vulnerabili"?</i>	315
ORSETTA GIOLO	
<i>Conclusioni. La vulnerabilità e la forza: un binomio antico da ritematizzare</i>	341

INTRODUZIONE
LA VULNERABILITÀ FRA ETICA, POLITICA E DIRITTO

Lucia Re

Università degli studi di Firenze
Dipartimento di Scienze Giuridiche
lucia.re@unifi.it

1. La vulnerabilità tra etica e politica

Il rapporto fra forza, potere e diritto è al centro della riflessione filosofico-politica e filosofico-giuridica occidentale. In particolare, intorno al problema della produzione della sicurezza da parte delle istituzioni ruota, com'è noto, gran parte del dibattito politico e giuridico moderno¹. Nel suo *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois* Jean Delumeau afferma che in molte lingue europee è nato, fra il XV e il XVII secolo, un neologismo, derivato dal latino *securitas*, con il quale è stato indicato il sentimento di sicurezza². Questo mutamento linguistico è indice di un mutamento culturale. Esso segnala l'emergere di una riflessione nuova, che concerne il ruolo della comunità nella produzione della sicurezza. L'esigenza di pensare in termini diversi la sicurezza si collega a una dimensione inedita della libertà individuale.

¹ Per una lettura approfondita del nesso libertà-sicurezza, si veda di recente M. Barberis, *Non c'è sicurezza senza libertà*, Il Mulino, Bologna, 2017.

² In italiano la parola *sicurezza* si è affermata nel corso del Rinascimento al posto della più antica *sicurtà*, mentre in castigliano il termine *seguridad* ha sostituito il precedente *segurança*. Nello stesso periodo, in inglese, accanto a *safety* è emerso il vocabolo *security*. Infine, in francese, a *sureté* si è affiancato, nel corso del Seicento, il lemma *sécurité* (cfr. J. Delumeau, *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, Paris, 1989).

Come ha messo in evidenza Zygmunt Bauman³, rovesciando l'analisi condotta da Freud in *Das Unbehagen in der Kultur*⁴, esercitare la libertà individuale implica infatti accettare di correre dei rischi⁵.

Per Delumeau, la nozione moderna di sicurezza ha radici teologiche: nella visione cristiana, il credente trova in Dio il suo rifugio, ma, al contempo, egli deve essere inquieto, poiché la fede implica una continua ricerca spirituale⁶. Questo carattere ambivalente della sicurezza si riflette anche nella visione laica dell'uomo rinascimentale. Per Machiavelli, come per Shakespeare, l'uomo deve sfidare la sorte, ignorando il proprio bisogno di sicurezza⁷, mentre il compito di garantire la protezione dei singoli e della collettività è affidato alle istituzioni. La *securitas* è infatti il fine del "buon governo" ed è alla base – si pensi al Machiavelli dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* – della nascita della città. Lo stesso paradigma si ritrova nella tradizione contrattualista, anche nella visione hobbesia-

³ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Il mulino, Bologna, 1999.

⁴ S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien, 1930.

⁵ Per Freud gli esseri umani sono disposti a rinunciare a una parte di libertà in cambio di sicurezza. Bauman sostiene che in epoca postmoderna l'aumento della libertà individuale ha spinto molti ad accettare l'incertezza, a scapito del sentimento di sicurezza. Tuttavia, mi pare che si possa affermare, come dirò meglio più avanti, che fin dalla modernità la costruzione di reti pubbliche di protezione è andata di pari passo con l'espansione della libertà individuale. Le analisi di Freud e Bauman non sono dunque antitetiche. Come ha messo in luce Tamar Pitch (in *La società della prevenzione*, Carocci, Roma, 2006), ciò che è mutato nel tempo, più che la propensione degli individui al rischio, è proprio la disponibilità delle istituzioni pubbliche a farsi carico della sicurezza (cfr. anche L. Re, "Politica moderna e insicurezza contemporanea: la domanda di protezione nelle società liberali", *Studi sulla questione criminale*, 5, 3 (2010), pp. 25-46).

⁶ Questa duplice dimensione della fede cristiana è chiaramente messa in luce nell'opera di Pascal.

⁷ Delumeau cita in proposito il III atto del *Macbeth*, dove Shakespeare fa dire a Ecate che la sicurezza è il nemico principale dei mortali.

na. Per Hobbes, lo Stato sovrano, cui è affidato il monopolio della forza legittima, incute terrore nei sudditi, al fine preservarli dalla violenza anomica che caratterizza lo stato di natura. La libertà sembrerebbe dunque definitivamente sacrificata sull'altare della sicurezza. Com'è noto, l'autore si serve tuttavia della finzione letteraria, per collocare in un'era remota le passioni acquisitive, la competizione e la violenza proprie del soggetto politico moderno che lotta per l'autoaffermazione⁸.

Nella costruzione hobbesiana è il Leviatano che, dall'alto, impone ai sudditi un comportamento razionale, trasformandoli in soggetti politici e giuridici in grado di agire all'interno del patto sociale. Per gli altri autori contrattualisti – da Grozio, a Locke, a Rousseau – sono gli individui stessi che, esercitando la razionalità in funzione dell'autoconservazione, riescono a controllare le proprie pulsioni violente e ad accettare il potere dello Stato⁹. In questa visione, che, com'è noto, fonda il pensiero liberale moderno, il soggetto politico e giuridico, rappresentato secondo un modello «gerarchico-dualistico»¹⁰ come un “io” in grado di controllare le passioni attraverso l'uso della ragione¹¹, fa dunque un uso regolato della libertà ed appare in

⁸ Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino, 1989. In questa sede non si può che accennare brevemente ai classici del pensiero politico moderno, con l'inevitabile effetto di semplificarne molto l'interpretazione. Sulla differenza della nozione di *libertas* in Machiavelli e in Hobbes si veda ad esempio M. Barberis, *Non c'è sicurezza senza libertà*, cit. Barberis sottolinea anche come da Hobbes a Locke si attui il passaggio da una nozione di sicurezza come bene pubblico a una concezione della sicurezza come diritto individuale che può essere opposto anche nei confronti dell'agire dello Stato. Per una lettura del Leviatano particolarmente interessante ai fini del discorso sviluppato in questo volume, cfr. A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2013, cap. 7 e O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Ets, Pisa, 2012, cap. 3.

⁹ Cfr. E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa, 1999, pp. 202-203.

¹⁰ Ivi.

¹¹ Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2001.

grado di gestire il rischio, ora agendo coraggiosamente, ora muovendosi con prudenza, all'interno di un patto sociale che ha trasferito allo Stato il compito di produrre la sicurezza, in primo luogo grazie alla «immunizzazione giuridica»¹². Pur con le dovute differenze, si può dunque affermare che l'esperienza della vulnerabilità individuale – intesa in senso etimologico come “esposizione alla ferita” – fonda le principali visioni filosofiche dell'ordine politico moderno, ma resta sullo sfondo, in latenza. All'interno del patto sociale, la vulnerabilità ha così potuto essere associata a una condizione di fragilità, debolezza, mancanza, propria dei soggetti dipendenti, incapaci di autogoverno e, perciò, espulsi dallo spazio pubblico. Si tratta di quei soggetti che sono concepiti come “deboli” e “inferiori”, ovvero – nelle diverse fasi storiche – le donne, i minori, i folli, gli indigenti, i detenuti, i colonizzati, gli schiavi, gli omosessuali, le persone con disabilità, gli anziani, etc.

Come ha mostrato Adriana Cavarero, questa tradizione filosofica, muovendo da una ontologia individualista che disegna un “io” guidato dalla *recta voluntas*, è ancorata a una precisa geometria della verticalità. Ad essa si è contrapposta, nella storia della filosofia, una ontologia relazionale, che ha il suo corrispondente geometrico nella inclinazione propria di un soggetto obliquamente “sporto sull'altro”, secondo l'immagine archetipica della Madonna col bambino tramandata dalla tradizione mariana: un “soggetto materno”, che si china sull'altro, e, particolarmente, sull'inerte, consapevole di essere immerso «in un intreccio continuo di dipendenze plurime e singolari»¹³. Questo soggetto, cosciente della propria e dell'altrui vulnerabilità, è stato spesso identificato con il femminile ed è stato messo ai margini del discorso filosofico, giuridico e politico¹⁴. Nel corso del

¹² R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino, 2002.

¹³ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 24.

¹⁴ Se nella iconologia mariana l'inclinazione della madre verso il figlio è stata spesso occultata dalla monumentalità del sacro (cfr. A. Cavarero, *In-*

Novecento, esso è stato riportato alla luce, con un intenso lavoro di scavo nelle genealogie e nelle esperienze delle donne, dal femminismo¹⁵, ora in alleanza, ora in contrapposizione con la psicanalisi, cui si devono la “scoperta” dell’inconscio e della complessità della vita emotiva¹⁶. La riflessione sulla vulnerabilità, che – come mostra il contributo di Alessandra Grompi pubblicato in questo volume¹⁷ – ha attraversato tutta la storia della filosofia, è giunta per questa strada, nella seconda metà del secolo scorso, a esiti particolarmente fecondi.

Il pensiero femminista, che ha riletto la soggettività anche alla luce delle teorie psicanalitiche – di cui ha tentato di correggere l’impostazione patriarcale¹⁸ –, ha fatto riferimento all’opera di filosofe e filosofi di origine ebraica e, in particolare, di Emmanuel Lévinas, Simone Weil e Hannah Arendt¹⁹. L’incontro di queste linee interpretative non è casuale. Esso si deve a una riflessione sulla violenza contro le inermi e gli inermi, che, lungi dall’essere il frutto di astratte speculazioni teoriche, è dettata dall’urgenza dell’esperienza vissuta²⁰.

clinazioni, cit., p. 137) o è servita a celebrare la dedizione delle madri verso i figli maschi destinatari privilegiati delle loro cure, ancor più in ombra è rimasta nella cultura occidentale l’immagine della relazione madre-figlia, costantemente rimossa dalla cultura patriarcale (cfr. L. Irigaray, *Speculum. De l’autre femme*, Les éditions de Minuit, Paris, 1974).

¹⁵ Cfr. Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La tartaruga, Milano, 1987.

¹⁶ Per una interessante analisi del ruolo del femminismo e della psicanalisi nella costruzione del soggetto contemporaneo, cfr. W. Tommasi, *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*, Liguori, Napoli, 2016.

¹⁷ In questo volume Grompi offre una lettura del Filottete di Sofocle, ispirata alla letteratura femminista contemporanea che ha messo al centro della sua analisi la nozione di vulnerabilità.

¹⁸ Cfr. ad esempio le opere di Luce Irigaray, Nancy Chodorow e Judith Butler.

¹⁹ Per un’analisi della tematica della vulnerabilità nella prospettiva della storia della filosofia, cf. W. Tommasi, *Ciò che non dipende da me*, cit.

²⁰ Cfr. sul tema H. Arendt, *On Violence*, Harcourt Bace J., London, 1970, in particolare cap. 1.

Se, come sostiene Sandra Rossetti nel saggio qui pubblicato, si può individuare un “filone ebraico” della riflessione sulla vulnerabilità, è infatti perché il tema attraversa la tradizione biblica e talmudica, ma anche perché a suscitare l’esigenza di pensare la vulnerabilità sono stati alla metà del Novecento gli eventi drammatici della persecuzione degli ebrei in Europa e della Shoah, nonché il sanguinoso teatro bellico della Seconda guerra mondiale. È dunque a partire da quegli anni che la riflessione etica ha progressivamente conferito maggiore centralità alla vulnerabilità, intesa in primo luogo come un dato ontologico. Lévinas, Weil, Arendt hanno spostato l’attenzione dal soggetto “egocentrico” della tradizione filosofica moderna europea a un soggetto che si costruisce in rapporto con l’“altro”, “esposto all’altro” e, al contempo, “interpellato dall’altro”²¹.

Analogamente, dalla esperienza della violenza, fisica, psicologica ed epistemica nasce gran parte della riflessione femminista “della seconda ondata”²²: “toglieteci i piedi dal collo!”

²¹ Sul pensiero di Lévinas, in questa prospettiva, si possono vedere sia le analisi di Judith Butler (*Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York, 2005 e *Senses of the Subject*, Fordham University Press, New York, 2015), sia la critica di Adriana Cavarero (*Inclinazioni*, cit., pp. 183-240). Su Weil cfr. W. Tommasi, *Simone Weil: segni, idoli, simboli*, Franco Angeli, Milano, 1993 e Ead., *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*, Liguori, Napoli, 1997.

²² Com’è noto, la storia del femminismo è spesso rappresentata come il succedersi di tre “ondate”: la prima è quella del c.d. “femminismo della uguaglianza”, caratterizzato dalla rivendicazione di uguali diritti per donne e uomini. La “seconda ondata” è quella del “femminismo della differenza” e del “femminismo radicale” degli anni Settanta-Ottanta del Novecento. Entrambi hanno denunciato la violenza epistemica del sistema patriarcale. Mentre il “femminismo della differenza” ha sostenuto l’esigenza di riscoprire il valore della “differenza femminile”, il “femminismo radicale” ha illuminato l’esistenza di un dominio maschile, fondato su una sistematica oppressione delle donne da parte degli uomini. Infine, la “terza ondata” del femminismo è quella attuale, caratterizzata da movimenti “post-femministi” e “neo-femministi”, molto diversi fra loro, ma accomunati dalla intenzione di decostruire le identità di genere, sia maschili che femminili. Per

è per Catharine MacKinnon il grido da cui nascono i gruppi di autocoscienza²³. Muovendo dalla decostruzione del soggetto della filosofia e del diritto moderni, in nome dell'affermazione della "differenza sessuale", il pensiero femminista approda alla critica del mito dell'autonomia e insiste sulla importanza delle relazioni di cura²⁴ e sui vincoli di dipendenza nascosti dal paradigma contrattualista della cittadinanza democratica²⁵, mettendo l'accento sul carattere interrelato del soggetto²⁶. Alcune autrici giungono, infine, a sviluppare, appunto, una riflessione sul carattere universale della vulnerabilità.

Emblematico è, a questo proposito, il percorso teorico di Martha Albertson Fineman, fra le maggiori filosofe del diritto statunitensi contemporanee, la quale ha preso le mosse dalla critica femminista alla teoria del diritto moderno²⁷, ha quindi denunciato il carattere mitologico della costruzione della nozione di autonomia nella cultura e nel diritto anglo-americani²⁸, per approdare a una teoria della vulnerabilità universale come base per una rivisitazione del principio di uguaglianza e dell'agire istituzionale²⁹. Di Fineman pubblichiamo qui un

una introduzione alle filosofie femministe cfr. A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Bruno Mondadori, Milano, 2002. Cfr. anche A. Loretoni, *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma, 2014.

²³ Cfr. C.A. MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1987.

²⁴ Cfr. C. Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 1982.

²⁵ Cfr. C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press Stanford (Ca.), 1988.

²⁶ Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit. e Ead., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

²⁷ Cfr. M.A. Fineman -N. Sweet Thomadsen (a cura di), *At the Boundaries of Law. Feminism and Legal Theory*, Routledge, New York, 1991.

²⁸ Cfr. M.A. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New Press, New York, 2004.

²⁹ M.A. Fineman (a cura di), *Vulnerability: reflections on a new ethical foundation for law and politics*, Ashgate, Farnham etc., 2013. Cfr. l'intervi-

saggio intitolato “Il soggetto vulnerabile e lo Stato responsabile”, volto a individuare la risposta che le istituzioni statali dovrebbero predisporre al fine di prendere in carico la vulnerabilità dei cittadini, intesa sia come dato ontologico che come dato socialmente costruito³⁰. Proprio da questo testo muove in questo volume Dolores Morondo per svolgere un’analisi del rapporto fra vulnerabilità e principio di uguaglianza. L’autrice si concentra sugli aspetti problematici della proposta di Fineman e, più in generale, del “paradigma della vulnerabilità”, invitando a considerare la vulnerabilità più che come un dato ontologico come una condizione legata all’assenza di protezioni adeguate.

La riflessione sulla vulnerabilità è certamente debitrice del contributo di un’altra autrice nordamericana, Eva Feder Kittay³¹, cui si deve il passaggio da un’etica della cura a tratti celebrativa dell’abnegazione femminile³² a una riflessione politica sul lavoro di cura – prevalentemente affidato alle donne – come fondamento rimosso del buon funzionamento sociale. Di Kittay pubblichiamo qui un contributo intitolato “Dipendenza”, nel quale l’autrice, muovendo dall’analisi tanto della “dipendenza inevitabile” che accomuna tutti, quanto di situazioni particolari di dipendenza, come quella che caratterizza le persone con disabilità, propone che le istituzioni considerino la gestione della dipendenza come un obiettivo prioritario, da perseguire in luogo dell’obiettivo liberale della “indipendenza

sta in cui la filosofa ripercorre il suo itinerario intellettuale L. Wegerstad - N. Selberg, “Interview with Professor Martha Albertson Fineman”, *Retfærd Årgang*, 135 (2011), pp. 1-19.

³⁰ Tornerò più avanti su questa distinzione.

³¹ Cfr. in particolare E.F. Kittay, *Love’s Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York, 1999.

³² Per una critica di questa impostazione cfr. C.A. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, cit., cap. 2. Ho discusso la critica di MacKinnon a Carol Gilligan in L. Re, *Lo stereotipo della “differenza sessuale”. Analisi di un fraintendimento in Catharine A. MacKinnon*, in Th. Casadei (a cura di), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Giappichelli, Torino, pp. 77-94.

individuale”³³. Sul rapporto fra vulnerabilità e diritto, con particolare riferimento alle persone disabili, si interroga in questo volume anche Maria Giulia Bernardini.

Negli anni Duemila, la riflessione sulla vulnerabilità ha ricevuto nuovo slancio, grazie ancora a pensatrici femministe come Judith Butler e Adriana Cavarero, che, avviando uno dei dialoghi più interessanti della filosofia contemporanea, si sono interrogate sul ruolo della violenza, soprattutto a partire dall’11 settembre 2001 e dall’orizzonte di “guerra globale” che quell’evento ha inaugurato³⁴. Il confronto fra le due filosofe è approfondito in questo volume da Alberto Pinto che mette in luce tanto gli elementi comuni, quanto le differenze rilevabili nelle loro analisi sulla relazione fra vulnerabilità e politica. In Butler, in particolare, l’autore coglie una maggiore attenzione per la “distribuzione differenziale” della vulnerabilità, ossia per i «meccanismi – istituzionali, economici, sociali, psicologici – che fanno sì che alcuni soggetti siano più esposti di altri alla precarietà, alla violenza e allo sfruttamento».

Il rischio di occultare i rapporti di forza presenti nella società e naturalizzare l’ingiustizia sociale è infatti, come sottolinea anche Dolores Morondo, insito nella prospettiva che

³³ L’obiettivo polemico di Kittay, come di Fineman, è il liberalismo statunitense contemporaneo, benché le autrici per lo più non distinguano fra le diverse tradizioni del liberalismo. È appena il caso di notare qui che il liberalismo non può ridursi alla filosofia politica di John Rawls – autore che in particolare Kittay riprende in chiave critica – ed è una corrente di pensiero estremamente ricca e differenziata sia nelle diverse epoche storiche che nei diversi contesti geografici. Cfr., ad esempio, sul punto M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna, 1999.

³⁴ Cfr. in particolare J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London and New York, 2004 e Ead., *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, London and New York, 2009 e A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero la violenza sull’inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007. Per un confronto fra le due filosofe, cfr. L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L’ontologia dell’umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona, 2009.

mette l'accento sul carattere ontologico ed universale della vulnerabilità. Nel saggio qui pubblicato anche Valeria Marzocco segnala come le nozioni di vulnerabilità e resilienza³⁵ possano essere impiegate in strategie di *governance* neoliberale, associate a un modello antropologico postmoderno, in cui lo spazio di libertà dei soggetti risulta fortemente compresso.

Se infatti, come sostiene nel saggio qui pubblicato Brunella Casalini, la riflessione filosofica sulla vulnerabilità apre numerose strade per la riconfigurazione dell'agire sociale e istituzionale, a partire dalla rivalutazione dell'importanza, non solo etica ma anche politica del lavoro e delle relazioni di cura³⁶, essa presenta anche alcune importanti criticità. Si tratta, insomma, di una prospettiva filosofica particolarmente feconda, che tuttavia, come avverte anche Orsetta Giolo nelle sue Conclusioni, necessita di essere approfondita con accuratezza e cautela quando, dal piano dell'analisi filosofica, si intende passare a quello della proposta politica e della politica del diritto.

2. Dall'etica alle politiche

Nel corso degli anni Duemila, la nozione di vulnerabilità elaborata dalla teoria filosofica è stata progressivamente traspunta in altri ambiti e, in particolare, nella teoria politica, giuridica e sociale, ma anche nelle normative e nelle *policies* inter-

³⁵ La "resilienza" è per le scienze fisiche la capacità di un corpo di assorbire un colpo senza rompersi. La nozione è stata quindi impiegata in psicologia per indicare la capacità di affrontare e superare un evento traumatico o un periodo di difficoltà. Nelle scienze sociali essa è usata in senso ampio come la capacità di fronteggiare con successo un rischio. Per una discussione dei significati della nozione, cfr. in questo volume, oltre a Marzocco, Bagattini e Gutwald.

³⁶ Cfr. J. Tronto, *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*, Routledge, New York, 1993; E.F. Kittay, *Love's Labor*, cit.; M.A. Fineman (a cura di), *Vulnerability*, cit.

nazionali ed europee³⁷. Essa ha contribuito allo sviluppo di un discorso pubblico nel quale il ruolo e l'azione delle istituzioni sono configurati in termini nuovi rispetto al modello europeo novecentesco dello Stato sociale, da più parti giudicato superato, sia perché ritenuto inadeguato a rispondere alle sfide della globalizzazione economica, sia perché accusato di essere troppo rigido, inadatto alle società frammentate contemporanee, nelle quali le classi sociali non sono più chiaramente identificabili e il legame fra cittadinanza, titolarità dei diritti sociali e lavoro appare reciso.

Come ha sostenuto Chiara Saraceno: «il *welfare state* nasce e si sviluppa a partire dalla legislazione sociale che, dalla seconda metà dell'Ottocento in poi, ha regolato i rapporti di lavoro nell'industria»³⁸. Lo Stato sociale, tuttavia, va inteso in un senso più ampio come quello Stato che «interviene nei meccanismi di riproduzione economica e di redistribuzione per riallocare le opportunità di vita tra gli individui e le classi sociali»³⁹. Oggi esistono vari modelli di *welfare*: alcuni, com'è avvenuto nella storia delle social-democrazie europee, si sono sviluppati grazie alle lotte dei sindacati e dei movimenti operai, mentre altri derivano dal contributo di attori diversi, «quali le classi agrarie o le classi medie, o il movimento delle donne, o le organizzazioni degli imprenditori»⁴⁰.

I sistemi di *welfare* non sono tutti uguali. Anche i più risalenti, inoltre, possono essere aggiornati, in particolare al fine di tutelare meglio coloro – si tratta per lo più di donne – che svolgono o hanno svolto nel corso della propria vita compiti di cura non retribuiti. Questa richiesta, già presente in molta della

³⁷ Cfr. sul punto in questo volume i saggi di Dolores Morondo e Encarnación La Spina.

³⁸ C. Saraceno, *Il welfare. Modelli e dilemmi della cittadinanza sociale*, il Mulino, Bologna, 2013, edizione kindle.

³⁹ Ivi.

⁴⁰ Ivi.

letteratura sociologica ed economica femminista⁴¹, è formulata oggi con urgenza e radicalità dai movimenti che rivendicano la necessità di dar vita a un “*welfare* di condivisione”, che, partendo dalla condizione diffusa di precarietà lavorativa – e dunque di “vulnerabilità sociale” – giunga al riconoscimento del diritto a un «reddito di autodeterminazione», inteso come «garanzia del diritto all’esistenza», «possibilità per liberare tempo, per costruire, fuori dalla logica della prestazione, saperi, relazioni, politica»⁴². Per questi gruppi la vulnerabilità è soprattutto un dato socialmente costruito cui lo Stato deve dare una risposta adeguata. Vi è tuttavia un lessico istituzionale della vulnerabilità che solo parzialmente coincide con questo. Nelle scienze sociali, ma anche nei documenti che indirizzano le politiche locali, nazionali e internazionali, nonché nel linguaggio giuridico⁴³, va infatti diffondendosi il richiamo alla nozione di vulnerabilità, ma i significati che tale nozione assume di volta in volta sono molto diversi.

Essa è utilizzata con riferimento a interventi di prevenzione, sostegno e tutela, rivolti a individui, a specifici gruppi sociali e talora anche a territori, a beni artistici, al patrimonio paesaggistico e a quello ambientale, etc. Si fa così ricorso al concetto di vulnerabilità per inquadrare una vasta gamma di problemi sociali e – come segnala anche Estelle Ferrarese nel

⁴¹ Cfr., ad esempio, i numerosi lavori di Alisa del Re, Franca Bimbi, Antonella Picchio.

⁴² Femministe Nove, “Manifest@”, 2013, consultabile in: <https://femministenove.wordpress.com/2013/12/19/manifest-delle-f9-e-sul-dwf-n-98/>.

⁴³ Uno dei primi tentativi di formalizzare in documenti internazionali la nozione di vulnerabilità – accostandola ai principi di autonomia, dignità, integrità – è stato fatto con la formulazione di una Proposta di Dichiarazione in materia di bioetica a livello europeo, adottata a Barcellona del 1998 e presentata alla Commissione europea. Sul ruolo della nozione di vulnerabilità nel diritto, cfr. in questo volume il contributo di Maria Giulia Bernardini che pone l’accento in particolare sulla cesura nel linguaggio dei diritti fondamentali rappresentata dall’adozione, nel 2006, della Convenzione Onu sui diritti delle persone disabili (UNCRPD), entrata in vigore nel 2008.

suo contributo – ad essa ci si riferisce ora come a una condizione universale, ora come a una caratteristica propria di specifiche categorie di soggetti⁴⁴. È sovente il caso dei minori e, in particolare, dei minori che vivono in condizione di povertà, i quali – come mostrano Alexander Bagattini e Rebecca Gutwald in questo volume – possono essere considerati come una categoria esposta a specifiche forme di vulnerabilità. Talvolta vulnerabilità universale e vulnerabilità particolari appaiono contrapposte⁴⁵, talaltra esse sono invece associate⁴⁶.

Nel discorso delle scienze sociali e in alcune *policies*, infine, la vulnerabilità ontologica – sia essa presentata come universale o ascritta ad alcune categorie di esseri umani – appare spesso confusa con la vulnerabilità prodotta dalle istituzioni sociali stesse. È il caso – come segnala nel suo saggio Encarnación La Spina – degli immigrati, la cui vulnerabilità può in gran parte essere considerata come un prodotto delle norme restrittive in materia di immigrazione adottate dai paesi di arrivo⁴⁷.

⁴⁴ Il tema della vulnerabilità socialmente costruita, delle “vulnerabilità particolari” e del rapporto fra vulnerabilità e povertà è approfondito in questo volume da Estelle Ferrarese, con particolare riferimento alla riflessione di Robert Castel e Serge Paugam. Di Ferrarese si può vedere anche il saggio “Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World As It Is?”, *Critical Horizons*, 17 (2016), pp. 149-159.

⁴⁵ Mi riferisco in particolare al caso in cui *policies* e norme individuino specifiche categorie di soggetti “deboli” destinatari di interventi di tutela, a causa di un *deficit* presentato come costitutivo dei soggetti stessi (la debolezza femminile, la difficoltà a integrarsi degli stranieri, la disabilità, etc.), contribuendo a cristallizzare stereotipi inferiorizzanti e presupponendo che la società sia omogenea e composta, salvo eccezioni, da individui autonomi concepiti come “invulnerabili”. Per quanto concerne le persone con disabilità, questa impostazione è stata considerata come tipica del c.d. “modello abilista” denunciato dagli autori riconducibili ai *Disability Studies* (cfr. sul punto M.G. Bernardini, *infra*).

⁴⁶ È il caso della Proposta di Dichiarazione di Barcellona del 1998 (cfr. *supra*, nota 43).

⁴⁷ Il tema della costruzione sociale della vulnerabilità è approfondito in questo volume anche da Brunella Casalini.

3. Vulnerabilità e diritti

“Vulnerabilità” appare dunque, al pari di altri concetti che hanno avuto grande successo nelle scienze sociali e sono poi entrati a far parte del discorso pubblico e del linguaggio comune⁴⁸, una “parola-contenitore”, una *catchword*, il cui uso può in alcuni casi essere fuorviante, ma rivela l’esigenza di designare qualcosa di nuovo, di promuovere un punto di vista inedito. Lungi dall’essere il frutto di una moda del momento, il successo di questa nozione appare giustificato dalla necessità di ripensare le istituzioni e i legami sociali della tarda modernità⁴⁹, anche a partire da una prospettiva di genere, come ha chiaramente indicato Elena Pulcini in *La cura del mondo*⁵⁰.

Gli esiti cui questo ripensamento può condurre non sono però scontati. Il paradigma della vulnerabilità è, come si è detto, ambivalente. Inoltre, esso pare presupporre una società democratica e pluralista, nella quale sia possibile superare i conflitti e ricostruire forme inedite di comunità. Secondo questo punto di vista, tramontato il paradigma patriarcale della modernità⁵¹,

⁴⁸ Penso in primo luogo alla parola “globalizzazione”.

⁴⁹ Cfr. U. Beck, *Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

⁵⁰ E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.

⁵¹ Per una discussione sulle nozioni di “patriarcato”, “neo-patriarcato”, “post-patriarcato” cfr. ad esempio D. Morondo, *Emancipazione e libertà femminile nel tempo del post-femminismo*, in O. Giolo - L. Re (a cura di), *La soggettività politica delle donne. Appunti per un lessico critico*, Aracne, Roma, 2014, pp. 29-50; P. Persano, *Patriarcato in-essenziale e soggettività nella teoria critica femminista*, in O. Giolo - L. Re (a cura di), *op. cit.*, pp. 105-122 e O. Giolo, *Conclusioni. Il patriarcato adattivo e la soggettività politica delle donne*, in O. Giolo - L. Re (a cura di), *op. cit.*, pp. 203-219. Molte delle analisi filosofiche e sociologiche sulla vulnerabilità non sposano esplicitamente la tesi della “morte del patriarcato” sostenuta, almeno in Italia, da alcune autorevoli femministe (cfr. Libreria delle donne, “È accaduto non per caso”, *Sottosopra rosso*, gennaio (1996)). Alcune di queste analisi – è il caso di autrici come Judith Butler, Adriana Cavarero e Martha Fineman – sono persino collegate, al contrario, a una denuncia del c.d. sistema patriarcale eteronormativo, ossia di un sistema fondato sul dominio maschile

lo Stato assume su di sé l'orizzonte della "cura"⁵². Le istituzioni pubbliche – all'interno delle quali è sempre più evidente il protagonismo delle donne lavoratrici e, seppure in misura minore, delle donne titolari di incarichi di responsabilità – si "femminilizzano"⁵³, mostrandosi – questo è almeno l'auspicio – più attente a una inclusione sociale che è fondata non più sulla integrazione attraverso il lavoro, ma, appunto, sulla esigenza di ricevere e prestare "cura"⁵⁴. In questa visione, il linguaggio dei diritti tende a perdere di importanza. La prospettiva proposta – quando non si limita a un mera stereotipizzazione-stigmatizzazione dei cosiddetti "gruppi vulnerabili" – pare infatti incentrarsi sulla rivalutazione della dimensione comunitaria⁵⁵, sulla importanza dei legami sociali ed affettivi, degli obblighi reciproci, della responsabilità, piuttosto che sul paradigma individualistico che il modello dello Stato di diritto presuppone⁵⁶.

sulle donne e sulla eterosessualità come norma fondante dell'ordine sociale. E tuttavia, mi pare che tutte queste analisi siano animate dalla fiducia nella possibilità di ridisegnare l'azione istituzionale superando il modello contrattualistico patriarcale dello Stato moderno.

⁵² Cfr. A. Del Re, "Quelle citoyenneté pour les femmes? État des lieux et perspectives (1987-2012)", *Cahiers du genre*, 54 (2013), pp. 67-92 e R. Lister, *Citizenship. Feminist Perspectives*, New York University Press, New York, 2003.

⁵³ Cfr. ad esempio World Economic Forum, *The Global Gender Gap Report*, Genève, 2015, consultabile in <http://www3.weforum.org/docs/GGGR2015/cover.pdf>.

⁵⁴ Intendo qui sostenere non che la cura sia una prerogativa femminile, ma che la riflessione sulla cura si deve ai movimenti e alle teorie femministe che hanno anche sottolineato l'urgenza di porla al centro del discorso pubblico e dell'agire istituzionale.

⁵⁵ Sebbene intesa in modo profondamente diverso rispetto alla "comunità immunitaria" che è al centro di molte visioni comunitariste (cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo*, cit.).

⁵⁶ Cfr. D. Zolo, *Teoria e critica dello Stato di diritto*, in P. Costa - D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 17-88.

Il riconoscimento dei diritti civili, politici e sociali – come ci ha insegnato Norberto Bobbio⁵⁷ – è stato il frutto di conflitti – anche sanguinosi – di cui sono state protagoniste, di volta in volta, alcune classi sociali⁵⁸. A partire dalla seconda metà del Novecento si sono fatti strada i c.d. diritti di terza generazione⁵⁹, la cui consacrazione nei testi costituzionali e legislativi – ove vi è stata – si deve per lo più alle faticose lotte per il riconoscimento condotte dalle minoranze e dai gruppi marginalizzati (le donne, gli omosessuali, gli afroamericani, le minoranze religiose, etc.). L'assunzione della vulnerabilità come nuovo faro dell'azione pubblica pare muovere dall'idea che quella fase storica sia superata e che – almeno nelle democrazie occidentali – sia possibile ripensare la politica e le istituzioni sulla base di un nuovo universalismo inclusivo. Questa prospettiva muove dalla constatazione che la «politica delle identità»⁶⁰, che ha condotto al riconoscimento dei diritti di molte minoranze, rischia oggi di avvitarci su se stessa, mettendo in competizione costante fra loro i diversi gruppi sociali portatori di richieste di riconoscimento⁶¹. Essa è destinata a mantenere uno stato di conflitto permanente, uno scontro fra visioni del mondo inconciliabili.

Secondo il paradigma della vulnerabilità, riscoprire ciò che ci accomuna come esseri umani è dunque necessario per rifondare una società più giusta e pacifica. Si tratta di una prospettiva indubbiamente affascinante, ma che nasconde non poche insidie. In particolare, nel quadro del sistema neoliberale in cui siamo immersi, essa può prestarsi a mascherare ben

⁵⁷ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990.

⁵⁸ Sul punto cfr. anche L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, in Id., *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*, Laterza, Roma-Bari, 2002, pp. 4-39.

⁵⁹ Cfr. L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Zolo (a cura di), *La cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari, 1999, pp. 263-292.

⁶⁰ Cfr. I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

⁶¹ Questa idea è chiaramente espressa anche da Martha Fineman.

altri obiettivi governamentali⁶² e a sostenere forme mascherate di «tirannia della maggioranza»⁶³ e di imperialismo politico e culturale. Se le istituzioni e la comunità si incaricano della vulnerabilità dei singoli o di alcuni gruppi, il loro intervento può assumere un carattere paternalistico e persino illiberale. Possono perdere importanza le idee di *agency*⁶⁴, conflitto ed emancipazione che sono state alla base della politica moderna. Vi è poi il rischio che, attraverso l'interpretazione universalistica della nozione di vulnerabilità, si finisca per rimuovere la parte più sovversiva della riflessione femminista: quella che ha messo l'accento sulla persistenza del dominio maschile e sulla necessità di rovesciarlo⁶⁵, ma anche quella che, criticando il c.d. "femminismo bianco" ha illuminato la riflessione "dal margine"⁶⁶ e l'importanza di tenere sempre presente la frattura rappresentata dal colonialismo⁶⁷.

Infine, l'obiettivo di rafforzare la resilienza per rispondere alla vulnerabilità individuale e a quella di alcuni gruppi –

⁶² Il riferimento è alla nozione di "governamentalità" elaborata da Michel Foucault (cfr. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard- Seuil, Paris, 2004). Con questo termine Foucault indica «la razionalità del potere amministrativo che caratterizza le società liberali moderne» (M. Andreani - L. Bernini, *Glossario*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *op. cit.*, p. 142).

⁶³ L'espressione si deve com'è noto ad Alexis Tocqueville (*De la démocratie en Amérique*, vol. II, 1840).

⁶⁴ Preferisco utilizzare il termine inglese, poiché, come evidenziato da Monia Andreani e Lorenzo Bernini: «Il termine *agency* è di difficile traduzione in italiano, perché rimanda a una polisemia complessa: esso implica, allo stesso tempo, i concetti di azione, di auto-posizionamento del soggetto agente, di assunzione di responsabilità (anche in senso etico-politico) rispetto all'azione stessa» (M. Andreani - L. Bernini, *Glossario*, cit., p. 135).

⁶⁵ Cfr. le opere di Catharine A. MacKinnon.

⁶⁶ Cfr. G. Anzaldúa, *Borderlands. The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco, 1987 e b. hooks, *Feminist Theory. From Margin to Center*, South End Press, Boston, 1984.

⁶⁷ Cfr. G.C. Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge (MA.), London, 1999.

obiettivo che, come sottolineano in questo volume Bagattini e Gutwald, può essere decisivo per la protezione di alcune categorie sociali – può però prestarsi, all'interno del modello antropologico individualista neoliberale, a soppiantare le forme più radicali di resistenza all'oppressione e a ostacolare la costruzione di soggetti collettivi portatori di una "solidarietà sociale dal basso". Questa idea è alla base di esperienze significative del costituzionalismo novecentesco – a partire da quella italiana del 1948 – ed è stata tradotta in diritti fondamentali consacrati non solo a livello nazionale, ma anche internazionale⁶⁸.

Il paradigma della vulnerabilità, piuttosto che condurre a un superamento del linguaggio dei diritti, potrebbe allora essere utilizzato per interpretare tali diritti, per declinarli con sempre maggiore accuratezza e rafforzarne l'effettività. In questa prospettiva, il richiamo alla vulnerabilità non dovrebbe essere disgiunto dai principi di uguaglianza e solidarietà sociale, che sono riferimenti essenziali per il costituzionalismo europeo e per quello internazionale. La costruzione *bottom-up* di una nozione emancipante di vulnerabilità⁶⁹ dovrebbe piuttosto condurre a un affinamento della interpretazione dei principi di dignità, eguaglianza e solidarietà⁷⁰.

A livello europeo – in particolare nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti umani – il riferimento alla vulnerabilità è già presente. Esso appare funzionale, in alcuni casi, alla valorizzazione degli obblighi proattivi degli Stati nella tutela dei diritti umani e al rafforzamento dell'uguaglianza sostan-

⁶⁸ Cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un'utopia necessaria*, Laterza, Roma-Bari, 2016.

⁶⁹ Il termine è stato impiegato da Gianfrancesco Zanetti nella sua relazione introduttiva alla "Giornata di dialogo su Diritti negati. Diritti tutelati. I diritti dei bambini, percorsi di analisi e buone pratiche", presso l'Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Modena, 6 ottobre 2016.

⁷⁰ Per un'analisi di questi principi e della loro interrelazione nella Costituzione italiana, cfr. L. Carlassare, *Nel segno della Costituzione. La nostra carta per il futuro*, Feltrinelli, Milano, 2012.

ziale⁷¹, in altri casi, invece, all'indebolimento delle garanzie, operando come uno standard restrittivo (i diritti sono tutelati solo se il soggetto che li rivendica dimostra di essere in una condizione di particolare vulnerabilità). Nella stessa direzione rischiano di andare anche alcune politiche europee⁷².

L'utilizzo del paradigma della vulnerabilità deve dunque essere attentamente monitorato sia sul piano della teoria che su quello della pratica del diritto, affinché il portato della preziosa riflessione etico-politica che lo ha promosso non si rovesci nel suo contrario. Perché cioè non si passi dal modello degli Stati costituzionali di diritto, imperniato sulla tutela dei diritti fondamentali e sul principio di uguaglianza – un modello di cui molti auspicano la piena attuazione anche sul piano europeo e internazionale⁷³ – a una tutela paternalistica e selettiva dei “più vulnerabili”, che riporterebbe in auge retoriche e modelli di intervento che credevamo ormai superati⁷⁴.

Questo volume costituisce la seconda tappa della riflessione sulla vulnerabilità nata in seno al Gruppo di lavoro interuniversitario sulla soggettività politica delle donne⁷⁵. Tale riflessione, iniziata nel 2015, ha prima portato al lancio di una *call*

⁷¹ Questo aspetto è stato sottolineato da Elena Pariotti nella relazione su *Vulnerabilità e soggetto dei diritti umani* tenuta nell'ambito del Convegno su “La semantica della vulnerabilità” (Università degli studi di Ferrara, 15 settembre 2017).

⁷² Cfr. sul punto il saggio di Dolores Morondo e la bibliografia in esso richiamata.

⁷³ Si vedano in merito i numerosi scritti di Luigi Ferrajoli e Tecla Mazzarese.

⁷⁴ Sulla centralità dei diritti sociali negli Stati costituzionali di diritto e sulla necessità di contrastare l'erosione del welfare si è soffermato Geminello Preterossi nella relazione su *La vulnerabilità nei contesti sociali e politici*, tenuta nell'ambito del Convegno su “La semantica della vulnerabilità” (Università degli studi di Ferrara, 15 settembre 2017). Di Preterossi sul tema si veda anche *Ciò che resta della democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2015.

⁷⁵ Cfr. <http://soggettivitaadonne.wixsite.com/spdd/about>.

for papers internazionale⁷⁶ e quindi alla pubblicazione di un numero speciale internazionale della rivista brasiliana *Gênero e direito* nel 2016⁷⁷. Alcuni dei saggi pubblicati in quel numero speciale sono proposti per la prima volta in lingua italiana in questo volume. Si tratta dei testi di Alexander Bagattini e Rebecca Gutwald, Brunella Casalini, Orsetta Giolo, Valeria Marzocco e Sandra Rossetti. I saggi di Estelle Ferrarese, Martha Fineman ed Eva Feder Kittay sono invece riproposti qui nella traduzione italiana, già pubblicata nella rivista brasiliana. Il saggio di Alessandra Grompi, già presente nel volume brasiliano, viene ripubblicato qui in lingua italiana. La presente introduzione e il saggio di Maria Giulia Bernardini sono invece stati ulteriormente sviluppati rispetto alla edizione precedente, che per altro era in lingua inglese. Il saggio di Alberto Pinto è del tutto inedito. Il testo di Dolores Morondo è la rielaborazione e traduzione di un saggio già pubblicato dall'autrice in castigliano nei *Cuadernos Electronicos de Filosofia del Derecho*. Infine, il saggio di Encarnacion La Spina è una versione rivista e tradotta in italiano di un articolo precedente pubblicato in quegli stessi quaderni.

⁷⁶ Inter-Universities Working Group on the Political Subjectivity of Women, ““Vulnerability”: possible uses of a philosophical, legal, political and social concept”, Call for papers, consultabile in <http://soggettivitaadone.wixsite.com/spdd/singlegle-post/2016/10/18/Call-for-Papers-inEnglish>.

⁷⁷ M.G. Bernardini - B. Casalini - O. Giolo - F. Lins dos Santos - L. Re (a cura di), “Vulnerability. Possible Uses of a Philosophical, Legal, Political and Social Concept”, *Gênero e Direito*, Special International Issue, 5, 3 (2016).

LE TEORIE FEMMINISTE CONTEMPORANEE, DAL PARADIGMA DELLA SOVRANITÀ AL PARADIGMA DELLA VULNERABILITÀ

Brunella Casalini

Università degli studi di Firenze
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
brunella.casalini@unifi.it

1. Introduzione

Vorrei offrire qui qualche spunto sugli scenari che alcuni approcci femministi aprono sulla possibilità di disegnare mondi altri, alternativi all'immaginario neoliberista, consentendoci di pensare la percorribilità di un cambio di paradigma, dal soggetto sovrano al soggetto vulnerabile. Penso, in particolare, alle teorizzazioni sull'etica della cura di Eva Feder Kittay¹ e di Joan Tronto², alle riflessioni di Judith Butler sulla precarietà, la vulnerabilità e la dipendenza³, all'approccio del «social flesh» di Carol Bacchi e Chris Beasley⁴, alla filosofia del diritto

¹ E.F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, trad. it. di S. Belluzzi, Vita & Pensiero, Milano, 2010. Cfr. anche *Infra*.

² J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), a cura di A. Facchi, trad. it. di N. Riva, Diabasis, Reggio Emilia, 2006; Ead., *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York, 2013.

³ J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, London, 2009; Ead., *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza* (2003), a cura di O. Guaraldo, Postmedia Books, Milano, 2013; Ead., *Fare e disfare il genere* (2004), a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2014; Ead., *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), a cura di F. Zappino, Nottetempo, Milano, 2017.

⁴ C. Bacchi - C. Beasley, "Citizen bodies: is embodied citizenship a contradiction in terms?", *Critical Social Policy*, 22, 2 (2002), pp. 324-352; Eidem, "Moving Beyond Care and/or Trust: An Ethic of Social Flesh",

di Martha Fineman⁵, così come all'ecofemminismo di autrici quali Val Plumwood⁶ e Stacy Alaimo⁷.

La riflessione di queste autrici, pur nelle loro molteplici differenze e specificità, mi pare si muova su due fronti distinti e al tempo stesso strettamente interrelati⁸. Da un lato, si colloca sul versante dello smascheramento delle forme di vulnerabilità patogena⁹, di vulnerabilizzazione o di precarietà socialmente indotta (ciò a cui Butler allude con il termine «precarity»)¹⁰ al fine di mantenere le attuali gerarchie di potere esistenti tra i diversi gruppi sociali, ponendo attenzione alle modalità e i meccanismi economico-sociali, ma spesso anche statuali, con cui sono state prodotte e al modo in cui queste sono mutate negli ultimi decenni per effetto della globalizzazione e dell'avvento di politiche neoliberali. In questa direzione, soprattutto attraverso la critica al razionalismo moderno e all'ontologia liberale, esse ci aiutano a comprendere le ragioni per le quali

Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Adelaide University Australia 29 September – 1 October 2004; Eidem, *Making politics fleshly: The ethic of social flesh*, in A. Bletsas - C. Beasley (a cura di), *Engaging with Carol Bacchi. Strategic Interventions and Exchanges*, University of Adelaide Press, Adelaide, 2012, pp. 99-120.

⁵ M. Fineman, "The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition", *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1 (2008), pp. 1-23. Cfr. anche *Infra*.

⁶ V. Plumwood, *Environmental Culture*, Routledge, New York-London, 2002.

⁷ S. Alaimo, "Insurgent Vulnerability and the Carbon Footprint of Gender", *Kvinder, Køn & Forskning*, 3-4 (2009), pp. 22-35.

⁸ Cfr. E. Gilson, *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, London, 2013.

⁹ C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities of an Ethics of Vulnerability*, in C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2014, pp. 33-59.

¹⁰ J. Butler, *Frames of War*, cit.; Ead., *L'alleanza dei corpi*, cit.

quello che Fineman definisce il «mito dell'autonomia»¹¹ è così duro a morire, così resistente e solido nel nostro immaginario, così capace di farci distogliere lo sguardo dalla nostra comune vulnerabilità al punto da arrivare a ignorarla e rimuoverla.

Dall'altro, queste riflessioni si muovono sul fronte dell'elaborazione di un modo alternativo di pensare la politica che parta dai bisogni, dalla corporeità, dall'interdipendenza tra gli esseri umani, dal loro rapporto di dipendenza dall'ambiente naturale e sociale, dalle condizioni materiali che rendono possibile la riproduzione sociale. L'idea di fondo, da questo punto di vista, è che solo attraverso il riconoscimento di una comune vulnerabilità ontologica – e quindi anche dei modi in cui hanno operato i processi di rimozione che hanno consentito la sua aggirabilità, al punto da mettere a rischio le condizioni stesse della riproduzione sociale – è possibile riuscire anche a superare quelle forme di diseguaglianza che tutt'oggi lavorano al servizio dell'inferiorizzazione e dello svantaggio sociale di alcuni gruppi, che le scienze sociali definiscono, non a caso, come “vulnerabili”. Dalla relazione così delineata tra queste due possibili declinazioni della vulnerabilità mi sembra venire l'apporto fondamentale della teoria femminista su questo tema – un apporto che non è circoscritto unicamente al piano critico e decostruttivo: sul piano propositivo avanza infatti in direzione di un soggetto che, accettando di fare i conti con la propria dimensione relazionale, incarnata e situata, abbandona l'illusione della propria sovranità, fa i conti con la propria vulnerabilità come apertura all'Altro, con la concreta responsabilità di un dialogo aperto e democratico all'interno di istituzioni ispirate a una concezione “abilitante” della giustizia¹².

¹¹ M. Fineman, *The Autonomy Myth: Lies We Tell Ourselves about Dependency and Self-Sufficiency*, The New Press, New York, 2004.

¹² Cfr. I.M. Young, *Le politiche della differenza* (1990), trad. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano, 1999.

2. La vulnerabilità ontologica e il “privilegio dell’ignoranza”

La filosofia politica moderna ha proposto un’immagine dell’individuo per natura autonomo, autosufficiente, libero e indipendente. Nelle rappresentazioni del contrattualismo classico e contemporaneo, in particolare, l’individuo compare sulla scena politica *fungorum more* – per usare una nota espressione hobbesiana –, bell’è fatto e perfettamente maturo. Dal punto di vista descrittivo, la visione moderna dell’individuo poggia sulla constatazione della separatezza delle persone. Una separatezza costruita grazie al primato della vista sugli altri sensi: è l’occhio infatti che ci consente di vedere l’Altro come un oggetto posto a distanza e potenzialmente controllabile¹³. Questa visione della natura umana, che insiste sulla distanza e la separatezza tra le persone è stata utilizzata per sostenere una visione normativa in cui la libertà individuale è declinata come protezione dello spazio dell’azione e delle scelte individuali e la società politica è concepita come una realtà artificiale frutto di una scelta, di un atto di volontà, con il quale individui collocati gli uni rispetto agli altri in posizioni simmetriche decidono di sottomettersi volontariamente alle leggi per proteggere la loro sfera privata e i loro beni¹⁴.

A questa concezione politica dell’individuo e della natura umana corrisponde sul piano epistemologico una visione del soggetto, tanto più indipendente quanto più isolato, tanto più autonomo quanto più autosufficiente, la cui razionalità è intesa come capacità di distacco non solo dai legami e dalle situa-

¹³ Come osserva Iris Marion Young: «Nelle metafore visive, il soggetto si pone accanto alla realtà senza esservi coinvolto. Il senso del tatto, al confronto, coinvolge colui che percepisce in ciò che è percepito: non è possibile toccare una cosa senza esserne toccati. La vista, invece, vuole una distanza, è unidirezionale; colui che guarda è l’origine della messa a fuoco, mentre l’oggetto è un passivo essere visto» (I. M. Young, *Le politiche della differenza*, cit., p. 158).

¹⁴ N. Maillard, *La vulnérabilité. Un nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève, 2011.

zioni concrete nelle quali è collocato, ma anche dalla propria condizione corporea temporalmente finita e materialmente condizionata. Come scrive Plumwood, il razionalismo moderno ha concepito ogni forma di legame come possibile fonte di errore¹⁵. L'oggetto conosciuto è estraneo rispetto al soggetto conoscente. Quest'ultimo è in grado di agire sull'oggetto conosciuto e di manipolarlo, ma non viceversa: il soggetto rimane chiuso nei confronti dell'oggetto conosciuto, una mente distaccata, senza tempo, separata e sovrana rispetto alla natura, immune da ogni forma di affezione e cambiamento attraverso il contatto e la relazione con il mondo esterno. L'illusione su cui viene così eretto il soggetto sovrano è alla base di una percezione della condizione umana che porta a sopravvalutare la propria sicurezza e a sottovalutare il rapporto di dipendenza e interconnessione con gli altri e con l'ambiente. Il soggetto razionale e monologico ha potuto così immaginarsi libero e indipendente e rimuovere la propria intrinseca vulnerabilità proiettando quella vulnerabilità su un Altro collocato al di sotto e al di fuori dell'umano, e per questo escluso dalla sfera dei propri stessi privilegi. L'autonomia del soggetto razionale è da questo punto di vista il frutto di un privilegio che gli consente di scaricare su altri i danni, le conseguenze e gli oneri derivanti dal corso di azione che solo lui è in grado di scegliere di intraprendere. Joan Tronto parla in proposito di «irresponsabilità privilegiata» («privileged irresponsibility»)¹⁶; e Eve Kosofsky Sedgwick, prima di Tronto, aveva usato l'espressione «privile-

¹⁵ V. Plumwood, *Environmental Culture*, cit., p. 42.

¹⁶ J. Tronto, *Chilly Racists*, Paper presented to the annual meeting of the American Political Science Association, San Francisco, California, August 30–September 2, 1990; Ead., *Confini morali*, cit.; Ead., *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York, 2013, pp. 58-64. Cfr. anche M. Zembylas - V. Bozalek - T. Sheferc, "Tronto's notion of privileged irresponsibility and the reconceptualisation of care: implications for critical pedagogies of emotion in higher education", *Gender and Education*, 26, 3 (2014), pp. 200-214.

gio epistemologico dell'ignoranza»¹⁷. Due concetti, questi, che appaiono strettamente connessi perché è dall'ignoranza, dal non sapere, o meglio dal potersi permettere di non conoscere certi aspetti della vita e della condizione umana, che deriva una mancata assunzione di responsabilità (non solo come onere, ma anche nel senso positivo del termine) verso di essi.

Come sostiene la contemporanea epistemologia dell'ignoranza¹⁸, il privilegio di cui godono coloro che detengono maggior potere deriva non tanto dalla loro conoscenza – come siamo soliti pensare –, ma dal loro poter ignorare una parte dell'esperienza, ossia dai confini che sono tracciati tra ciò che si deve sapere e ciò che si può escludere dagli oggetti di conoscenza. In questa visione, l'ignoranza non va intesa tanto come mancanza di conoscenza e quindi di potere (potere e conoscenza sono, infatti, di solito tra loro connessi nell'immaginario della modernità), quanto come una forza che blocca la conoscenza, che occupa il suo posto e più o meno esplicitamente afferma un bisogno di non conoscere¹⁹. Secondo l'e-

¹⁷ Cfr. E. Kosofsky Sedgwick, "Privilege of Unknowing. Epistemology and Lesbianism in Diderot", *Genders*, 1, (1988), pp. 102-124 ed Ead., *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* (1990), a cura di F. Zappino, Carocci, Roma, 2011, pp. 35-41.

¹⁸ Cfr., tra gli altri, i lavori di N. Tuana, "Coming to understand: Orgasm and the epistemology of ignorance", *Hypatia*, 19, 1 (2004), pp. 194-232; Ead., "The speculum of ignorance: The women's health movement and epistemologies of ignorance", *Hypatia*, 21, 3 (2006), pp. 1-19; S. Sullivan - N. Tuana (a cura di), *Race and Epistemologies of Ignorance*, SUNY Press, Albany, 2007; E. Gilson, "Vulnerability, Ignorance, Oppression", *Hypatia*, 26, 2, 2011, pp. 308-332; Ead., *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, London, 2013; J. Logue, "The politics of unknowing and the virtues of ignorance: Toward a pedagogy of epistemic vulnerability", *Philosophy of Education*, 1293 (2013), p. 53, <http://ojs.ed.uiuc.edu/index.php/pes/article/view/3982>; L. Code, "Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge", *Australian Feminist Studies*, 29, 80 (2014), pp. 148-160.

¹⁹ L. Code, "Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge", cit., p. 154.

pistemologia dell'ignoranza, il potere si manifesta non solo nella costruzione della conoscenza, ma anche, per altra via, mediante la definizione di ciò che non è conoscenza, nel tracciare i confini tra ciò che è degno di essere conosciuto e ciò che non è tale perché non esistente o volutamente non percepito. In questa visione l'ignoranza non è espressione di una cattiva pratica epistemica, piuttosto è in sé «una pratica epistemica sostantiva»²⁰. Alla stessa stregua della conoscenza, quindi, anche l'ignoranza è socialmente costruita e persino «attivamente ricercata, consciamente prodotta, utilizzata in modo strategico e ferocemente consumata»²¹.

Il principale strumento utilizzato dal pensiero moderno per erigere quel confine tra umano e non umano che è stato indispensabile al fine di mantenere il privilegio di poter ignorare la corporeità, ossia ciò che prima di tutto ci rende vulnerabili e sempre esposti all'Altro, è stato il ricorso al dualismo, nelle varie forme in cui esso può essere declinato: natura/cultura, corpo/mente, soggetto/oggetto, ragione/sentimento, maschio/femmina, eterosessuale/omosessuale, abile/disabile, culturale/economico. Sul fondamento del dualismo hanno poggiano le strutture concettuali centriste che sono state egemoniche in Occidente: l'andro-centrismo, l'etnocentrismo, l'eurocentrismo, che a loro volta hanno legittimato le diverse forme di razzismo, sessismo, colonialismo e specismo. Il dualismo – come sottolinea Plumwood²² – non è una semplice dicotomia: esso, infatti, non è una mera distinzione, ma una forma di distanziamento, dissociazione e «mutua esclusione»²³ tra gli elementi che vengono distinti, tale da produrre tra loro una vera e propria

²⁰ L.M. Alcoff, *Epistemologies of ignorance: Three types*, in S. Sullivan – N. Tuana (a cura di), *Race and Epistemologies of Ignorance*, cit., p. 40.

²¹ J. Logue, “The politics of unknowing and the virtues of ignorance”, cit.

²² V. Plumwood, *Environmental Culture*, cit., p. 101.

²³ Così J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto* (1997), a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2013.

rottura ontologica, una radicale discontinuità tra il gruppo che individua il centro e il suo Altro che non risulta solo “distinto”, bensì collocato negli scalini più bassi di un ordine gerarchico – in ultima analisi, “abietto”. L’Altro separato e dissociato dal centro è marchiato come inferiore. Una volta inferiorizzato, e collocato a distanza da sé, esso può facilmente apparire come inessenziale. Lo si può ignorare, oppure usare in modo strumentale. Il dualismo produce quindi disegualianza, dominio e deresponsabilizzazione sul piano morale nei confronti di quanto e quanti risultano inferiorizzati. L’Altro inferiorizzato è così anche vulnerabilizzato, mediante la sua esclusione dalla distribuzione dei vantaggi della cooperazione sociale e il suo essere gravato da oneri non riconosciuti come tali. Quella che Plumwood descrive come una «iper-separazione» consente quindi di marchiare l’altro in modo da potergli riservare un trattamento differenziato e ineguale: la diversa anatomia femminile, rispetto a quella maschile, o la diversa condizione dei colonizzati, rispetto ai colonizzatori, solo per fare degli esempi, sono servite a giustificare l’esclusione delle donne e dei colonizzati, esonerando gli uomini e/o i colonizzatori dal dover mettere in discussione le disegualianze esistenti. La chiara separazione dei confini tra il soggetto sovrano (maschio, bianco, proprietario, eterosessuale e normodotato) e il suo Altro è stata uno strumento di legittimazione della propria posizione di dominio, e, a un tempo, di rassicurazione circa la propria indipendenza e invulnerabilità²⁴.

Come ha ben mostrato Joan Tronto nella sua proposta per un’etica politica della cura²⁵, tra i più potenti meccanismi volti a operare la rimozione della vulnerabilità, e a erigere confini che la allontanino dalla fragile costruzione del soggetto autonomo, libero, autosufficiente e indipendente, si colloca proprio la svalutazione di tutte quelle forme di sapere pratico e

²⁴ Ivi, p. 102.

²⁵ J. Tronto, *Confini morali*, cit.; Ead., *Caring Democracy*, cit.

di attività finalizzate a prendersi cura e a farsi carico di soggetti in condizioni di non autosufficienza, nonché la marginalizzazione e la relegazione nel privato di tutte quelle relazioni asimmetriche che comportano un'attenzione affettiva e una sollecitudine verso l'altro volta alla soddisfazione di bisogni fisici o affettivi. Considerando le attività di cura "naturali"²⁶, e pertanto "irrilevanti" dal punto di vista politico o del lavoro produttivo, e affidandole al lavoro non remunerato delle donne, l'uomo ha potuto a lungo esercitare un potere patriarcale, considerato frutto di una superiorità anch'essa naturale, che gli ha consentito di trarre vantaggio dall'impegno femminile nella cura dei bambini, degli anziani, dei malati e della sua stessa vita quotidiana, senza concedergli alcuna forma di pubblico riconoscimento. Ribadire questo aspetto serve a comprendere perché, per quanto siano state in buona parte de-naturalizzate e in molti casi costituiscano forme di lavoro retribuito, le attività di cura continuino ancora oggi a essere quasi interamente svolte dalle donne, soprattutto dalle donne più povere, immigrate o di etnia considerata minoritaria, sullo sfondo di un totale disinteresse sociale, o meglio di una fondamentale volontà di ignorare non solo la gravosità, ma anche l'inaggrabilità di questo lavoro. Questo disinteresse, questa volontà di non sapere è funzionale al mantenimento della posizione di vantaggio dei privilegiati, così come di quella di svantaggio di coloro che non occupano quella posizione: chi necessita di cure, se non ha uno status sociale privilegiato, vedrà sottovalutato o ignorato il suo bisogno, mentre la persona che presta cura sarà costretta, come sottolineano Fineman²⁷ e Kittay²⁸, a una forma di dipendenza derivata o secondaria, con conseguente restrizione dello spazio delle proprie opportunità di benessere.

²⁶ Cfr. J. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, cit., pp. 7-8.

²⁷ M. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York, London, 1995.

²⁸ E. Kittay, *Infra*.

Lo stesso atteggiamento di dominio e di esonero dalla responsabilità il soggetto moderno lo ha riservato al più ampio regno della natura, in cui la donna del resto è stata tradizionalmente collocata. Anche in questo caso, il privilegio sociale funziona in modo da isolare i suoi beneficiari dal danno che esso crea all'ambiente e da rendere loro difficile vedere il modo in cui esso ricade soprattutto su coloro che sono più deboli, poveri e svantaggiati. Si consideri, ad esempio, che gli effetti dell'inquinamento atmosferico prodotto dalle attività umane nelle società industriali avanzate non costituiscono affatto un rischio "egualmente distribuito". Esso non ricade su tutta la popolazione allo stesso modo: i ricchi risultano in genere meno colpiti dei poveri. Non è dunque vero, come ebbe a scrivere Ulrich Beck, che «la povertà è gerarchica e lo smog democratico»²⁹. La mappa dello smog di una metropoli come Sidney, ad esempio, mostra una stretta correlazione tra le aree più inquinate e le aree più povere³⁰. Persino il surriscaldamento globale colpisce in modo diverso le fasce più povere della popolazione, come emerse a Chicago nell'estate del 1995, quando un'eccezionale ondata di caldo provocò oltre cinquecento morti nei quartieri in cui gli abitanti non avevano i soldi per pagarsi l'aria condizionata³¹. D'altra parte, anche laddove questa correlazione, che Plumwood suggerisce, non risultasse così veritiera, e lo smog risultasse democratico, bisognerebbe pur sempre ricordare che sicuramente non democratico è l'accesso alle cure per i danni che esso ingenera, e quindi i ricchi risulteranno pur sempre maggiormente in grado di curare i danni che lo smog e l'inquinamento producono alla salute; così come è probabile che maggiore sarà la loro libertà di movimento, e quindi la capacità di trovare riparo in luoghi meno inquinati.

²⁹ Cit. in V. Plumwood, *Environmental Culture*, cit., p. 84.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

3. La distribuzione differenziale della vulnerabilità

La rimozione della vulnerabilità ontologica e dell'appartenenza a una comunità ecologica globale è legata, quindi, alla costruzione di confini arbitrari che hanno a lungo lavorato, e continuano tuttora a lavorare, al servizio di alcuni confini fondamentali: quello dell'umano dal resto del mondo animale, della cultura dalla natura, del pubblico dal privato, della mente dal corpo, del cittadino che gode della pienezza dei diritti dall'apolide o da colui che vive in una condizione di cittadinanza dimidiata. E se tutto ciò accade è perché quella rimozione lavora al servizio della *fictio* del sé sovrano e proprietario – innanzitutto *su se stesso e di se stesso, sul proprio corpo e del proprio corpo* –, costruito come opposto al soggetto dipendente, vulnerabile e bisognoso di cure. Questi confini, come vedremo, non poggiano solo sulle forme in cui è costruita la conoscenza e l'ignoranza, e quindi solo su dinamiche cognitive, ma anche su dinamiche affettive che investono le emozioni suscitate da determinati corpi o situazioni. Si tratta di confini che hanno consentito al soggetto moderno di coltivare l'illusione della propria invulnerabilità e, al contempo, di attribuire la vulnerabilità a particolari individui e gruppi. Possiamo leggere questo processo come una forma più o meno consapevole di «accumulazione delle opportunità» («opportunity hoarding») operata dai gruppi maggioritari, per dirla con Tilly³², la quale produce, di fatto, una distribuzione differenziale della precarietà, o della vulnerabilità – come osserva invece Judith Butler³³. In questo regime di allocazione differenziale, la vulnerabilità cessa di essere una caratteristica costitutiva dell'umano e diventa un suo tratto negativo, stigmatizzante, che storicamente giustifica, tra le molte altre cose, forme di paternalismo, di sfruttamento, di colonizzazione, di discriminazione e di de-

³² C. Tilly, *Durable Inequality*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1998.

³³ J. Butler, *Frames of War*, cit.

vastazione dei gruppi maggioritari nei riguardi di quelli minoritari.

Per tenere conto della differenza fin qui evocata tra la vulnerabilità “ontologica” e la vulnerabilità “prodotta” attraverso la sua distribuzione differenziale, in *Frames of War* Butler distingue tra «precariousness» e «precarity»³⁴. Entrambi i termini sono stati correttamente tradotti in italiano con «precarietà». La «precariousness», tuttavia, è quella forma di vulnerabilità universalmente condivisa da tutti gli esseri viventi, che ha a che fare con la loro natura corporea, incarnata, che li rende bisognosi di cibo e di riparo, così come vulnerabili all’altro, nonché alla possibilità di essere feriti, o uccisi. In virtù del corpo, che, per Butler, è «sinonimo di “mortalità”, “vulnerabilità”, “azione”»³⁵, gli animali umani sono esposti gli uni agli altri fin dalla nascita e hanno bisogno di costruire con gli altri reti di supporto nei riguardi di questa comune condizione. L’esposizione all’altro rende vulnerabili alla violenza (fisica e morale) come al contatto e alla carezza: per Butler – come anche per Adriana Cavarero³⁶ – la vulnerabilità non richiama solo la dimensione negativa della ferita, del danno, della mancanza di potere, ma anche quella positiva della cura e dell’amore. La nostra stessa sopravvivenza dipende dall’organizzazione politica di condizioni sociali che garantiscano interdipendenza e prossimità. È la nostra esposizione all’altro a costituire il prerequisito per le emozioni più profonde e importanti della nostra vita.

Il legame istituito dalla «precariousness» non è volontario e consensuale, ossia non passa dalla mediazione di un momento di volontà e di deliberazione. La «precariousness», scrive Butler, «precede il contratto, e spesso è cancellata da quel-

³⁴ Ivi.

³⁵ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 58.

³⁶ Cfr. A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull’inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007; Ead., *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2014.

le forme di contratto sociale che dipendono da un'ontologia di individui di volontà»³⁷. In qualche misura, proprio perché l'ontologia dell'umano è costitutivamente relazionale e sociale, e l'essere non è mai definitivamente scindibile dall'altro, nonché dalle norme sociali o dalle strutture politiche e sociali storicamente date, noi non conosciamo mai questa vulnerabilità ontologica («precariousness») se non nelle forme della sua distribuzione differenziale, sociale ed economica («precarity»). La vulnerabilità è quindi universale nella forma della «precariousness», eppure, al tempo stesso, parcellizzata nelle forme della «precarity». Gli individui, infatti, si trovano a esperire in termini differenziali questa vulnerabilità, «che non può essere pensata propriamente al di fuori dell'operazione differenziale del potere e, nello specifico, al di fuori dell'operazione differenziale delle norme di riconoscimento»³⁸. Come sintetizza efficacemente la stessa Butler ne *L'alleanza dei corpi*,

potremmo vedere la questione in termini genericamente esistenziali: siamo tutti precari, a causa della nostra esistenza irriducibilmente sociale, del nostro essere corpi che dipendono gli uni dagli altri per avere riparo e sostegno e che, in quanto tali, sono sempre esposti al rischio di divenire senza stato, senza tetto e indigenti, qualora le condizioni politiche non garantiscano giustizia e uguaglianza. Per quanto io affermi tutto ciò, sto però sostenendo anche qualcos'altro, e cioè che la nostra precarietà è in larga parte dipendente dal modo in cui sono organizzate le relazioni economiche e sociali, nonché dalla presenza o dall'assenza di infrastrutture di sostegno e di istituzioni sociali e politiche. E dunque, non appena questo assunto viene articolato in termini specifici, cessa di essere esistenziale. Di più: proprio perché tale assunto *deve* essere articolato in termini specifici, possiamo dire che esso non è mai stato solo esistenziale³⁹.

³⁷ J. Butler, *Frames of War*, cit., p. XXVI, trad. mia.

³⁸ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 65.

³⁹ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 188.

È interessante sottolineare che, per Butler, non sono le “differenze” (fisiche, cognitive, culturali, economiche, razziali ecc.) a determinare la diversa esposizione alla vulnerabilità. Quelle stesse “differenze”, piuttosto, sono esse stesse effetto, e continua concausa, della distribuzione differenziale della vulnerabilità – al punto che ci è pressoché impossibile stabilire il confine tra ciò che conta come “differenza” e ciò che conta come “massimizzazione della vulnerabilità”, “abiezione”, in ultima analisi, aperta “diseguaglianza”. Butler, infatti, attribuisce l’esperienza differenziale della vulnerabilità tanto agli effetti di specifiche reti di istituzioni sociali e politiche, quanto agli effetti delle norme sociali e regolative, di schemi percettivi e di intelligibilità, nonché di strutture affettive storicamente variabili, attraverso i quali esperiamo noi stessi, i nostri corpi e le relazioni tra i nostri corpi e quelli degli altri. Alla costruzione di queste strutture emotive e percettive contribuiscono oggi in modo fondamentale anche le rappresentazioni mediatiche, il cui fine consiste spesso nella creazione di particolari stati affettivi. La rappresentazione mediatica della vulnerabilità non è che uno degli strumenti attraverso i quali viene esercitato il contemporaneo biopotere. Grazie al modo in cui funzionano i nostri schemi percettivi ed emotivi per lo più tendiamo a rimuovere il carattere universale della vulnerabilità per attribuirle e distribuirle in modo differenziale, così che alcune vite sono riconosciute come degne di essere vissute, mentre altre non ricevono lo stesso riconoscimento, non sono riconoscibili o riconosciute come vite, non sono ritenute degne di lutto e di pianto, e per questo più facilmente diventano oggetto di violenza, più facilmente rimangono prive di protezione e cura. Le norme regolative che sorreggono i nostri schemi percettivi, emotivi e cognitivi diventano così – per Butler come per Sedgwick, Tronto e Plumwood – i mezzi mediante i quali si giustifica socialmente quella che Young chiamerebbe una

«gerarchia dei corpi»⁴⁰, dalla quale dipende la distribuzione diseguale di riconoscimento e di risorse e che, quindi, costituisce una questione tanto simbolica, quanto materiale. Al mantenimento di questa gerarchia dei corpi contribuiscono non solo argomenti e discorsi “razionali”, ma anche le nostre emozioni: gli oggetti verso i quali si dirigono disgusto ed empatia, per esempio, non sono immuni dal perpetuare forme di disegualianza attraverso la reificazione o la sentimentalizzazione dell’Altro – come ha sottolineato nei suoi lavori anche Martha Nussbaum⁴¹. Questa distribuzione differenziale della vulnerabilità che agisce mediante processi di alterizzazione (“othering”) è ciò che Butler chiama «precarity». I processi di precarizzazione e di alterizzazione sono parte essenziale delle dinamiche difensive messe in atto per allontanare la paura della vulnerabilità, dinamiche che sempre contengono una dose di violenza simbolica o materiale nei confronti dell’Altro e si sostengono sulla base di particolari infrastrutture affettive. Questi processi assumono caratteri variabili e storicamente determinati, ma strategie di distribuzione differenziale della precarietà sono sempre messe in atto, secondo Butler, quando si tratta di governare una popolazione: le attuali politiche neoliberiste, ad esempio, contribuiscono a creare nuove forme di vulnerabilizzazione e precarietà attraverso la retorica della scelta individuale, la conseguente attribuzione all’individuo della responsabilità per la “propria” condizione e il progressivo smantellamento della rete di protezione sociale fornita dalle istituzioni del welfare. Chiamato a essere imprenditore di sé e responsabile delle proprie “scelte”, in un contesto in cui il neoliberismo erode tuttavia le possibilità stesse di autosufficienza

⁴⁰ I.M. Young, *Le politiche della differenza*, cit.

⁴¹ Cfr., ad es., M.C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni* (2001), a cura di C. Giorgini, Il Mulino, Bologna, 2009; Ead., *Nascondere l’umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge* (2004), trad. it. di C. Corradi, Carocci, Roma, 2007; Ead., *Political Emotions*, Harvard University Press, London-New York, 2013.

economica e sociale, l'individuo rimane sentimentalmente attaccato a questo ideale, di fatto irrealizzabile, subendo così un disfacimento psichico dettato da uno stato di ansia crescente e di «fallimento morale»⁴².

4. Il soggetto incarnato, relazionale e vulnerabile tra responsabilità epistemica e politica

All'«immaginario istituito» dalla filosofia moderna, un immaginario sociale e politico che concepisce l'autonomia come indipendenza, stigmatizzando la dipendenza e l'interdipendenza umana, che vede la libertà come assenza di legami e concepisce la razionalità come raggiungibile solo se il soggetto è capace di astrarre dalla propria situazione e di guardare il mondo con uno sguardo da nessun luogo, la filosofia politica contemporanea ha contrapposto un «immaginario istituyente» – per usare la terminologia di Castoriadis⁴³ –, che è formulato attraverso la presa di distanza critica dall'idea di un soggetto sovrano, atomistico, egoista, la cui conoscenza deriva principalmente da un atteggiamento di totale distacco e astrazione rispetto all'oggetto conosciuto.

Questa presa di distanza ha conseguenze su molteplici piani. Il primo è proprio il piano epistemologico: a essere messo in discussione è che possa o debba esistere un solo modo di conoscere, che è quello dell'osservatore distaccato e apparentemente privo di passioni, che in virtù della sua distanza e separatezza dall'oggetto conosciuto non può che produrre una visione impersonale e imparziale, dotata di una pretesa di validità universale. Alla dimensione della lontananza che assicurava l'invulnerabilità del soggetto conoscente, universale e astratto, rispetto all'oggetto conosciuto, si sostituisce ora quella di un soggetto situato, da sempre collocato nell'ambiente e

⁴² J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 28.

⁴³ C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* (1975), a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

in interazione con esso. La conoscenza risulta ora inevitabilmente connessa dalla posizione che il soggetto conoscente occupa come corpo nello spazio: è questo posizionamento che rende possibile e al tempo stesso limita la conoscenza. Posso rendere conto delle mie esperienze anche a me stesso solo se non mi concepisco come un individuo isolato. Come scrive Anne Sellar, «as an isolated individual, I often do not know what my experiences are»⁴⁴. E d'altronde anche per Wittgenstein, ricorda Lorraine Code, «knowledge is in the end based on acknowledgement»⁴⁵.

All'epistemologia dell'ignoranza che non riconosce alcuna responsabilità verso ciò che colloca al di fuori dei propri interessi conoscitivi si sostituisce il richiamo a una ineludibile «responsabilità epistemica»⁴⁶ che ci deve portare a valutare criticamente le circostanze in cui la conoscenza (anche quella scientifica che siamo soliti considerare neutrale) viene prodotta e a coltivare una forma di «vulnerabilità epistemica»⁴⁷ che si presenta come antidoto alla chiusura su cui poggia la finzione dell'invulnerabilità del soggetto moderno. L'invulnerabilità costruita su una non conoscenza e un'ignoranza dell'Altro poggia sulla creazione di sempre nuove diseguaglianze e impedisce la comprensione delle condizioni di possibilità della nostra stessa esistenza, mettendola con ciò stesso in pericolo. Passare da questa concezione del soggetto a una visione altra non significa solo cambiare uno schema concettuale di riferimento, perché – come spiega Code – schemi concettuali revisionisti sono efficaci anche sul piano pratico e materiale, in quanto capaci di mettere in circolazione un apparato con-

⁴⁴ Cit. in L. Code, “The Myth of the Individual”, *The American Journal of Bioethics*, 16, 2 (2016), pp. 59-60.

⁴⁵ Ivi.

⁴⁶ L. Code, *Epistemic Responsibility*, University Press of New England, Lebanon (NH), 1987.

⁴⁷ E. Gilson, “Vulnerability, Ignorance, Oppression”, cit.; Ead., *The Ethics of Vulnerability*, cit.

cettuale che si infiltra nell'ordine sociale e può così minare le strutture gerarchiche che lo tengono in piedi⁴⁸.

Abbandonare le fantasie di invulnerabilità, costruite su rigide chiusure e separazioni, significa arrivare a sentire una responsabilità sul piano morale e politico di ascoltare le prospettive dei diversi gruppi sociali, di dar voce ai soggetti marginali, di abbandonare la finzione di un soggetto sovrano, irrelato, e gli schemi percettivi ed emotivi che hanno sostenuto i privilegi del soggetto dominante, per immaginare piuttosto una forma di razionalità dialogica fondata sul presupposto che nessuno può più essere dominante, e dunque sull'abbattimento dei muri tra dominanti e minoritari. Sono utili in questa direzione una «pedagogia della vulnerabilità epistemica»⁴⁹ e una «pedagogia critica delle emozioni»⁵⁰ che coltivino negli individui il desiderio di conoscere e ad aprirsi all'altro, mettendo in discussione verità consolidate e rassicuranti e vincendo emozioni negative legate a stereotipi o reazioni di paura dell'altro, che ci facciano riconoscere come un elemento di forza e non di debolezza l'incertezza, l'insicurezza e il dubbio che ci porta verso l'Altro nella ricerca di solidarietà e di dialogo.

«Vulnerabilità epistemica» e «pedagogia critica delle emozioni» appaiono condizioni essenziali per la stessa vita democratica. Gli abiti fondati sul privilegio dell'ignoranza epistemica, che siano quelli del privilegio della bianchezza, dell'eterosessualità, dell'abilismo o del sessismo, costituiscono un ostacolo a una piena e paritaria cooperazione sociale, all'interazione e all'apprendimento reciproco, contribuendo piuttosto ad alimentare l'intolleranza e la chiusura verso l'altro. Sconfiggere questi schemi d'azione incorporati e interiorizzati,

⁴⁸ L. Code, *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 20.

⁴⁹ J. Logue, "The politics of unknowing and the virtues of ignorance", cit.

⁵⁰ M. Zembylas - V. Bozalek - T. Sheferc, "Tronto's notion of privileged irresponsibility and the reconceptualization of care: implications for critical pedagogies of emotion in higher education", cit.

che influiscono in modo non consapevole sulla condotta, non è facile, ma è essenziale all'interno di una società democratica. È di particolare interesse per la democrazia correggere le ingiustizie epistemiche per garantire quell'eguale e libera partecipazione e quell'eguale rispetto che sono fondamentali per poter trarre un vantaggio cognitivo e cooperativo dalle differenze⁵¹. Ciò è particolarmente vero se aderiamo a una concezione della democrazia che non è circoscritta al momento del voto a maggioranza o al momento della deliberazione, ma è vista come un processo conoscitivo di ricerca in cui svolgono un ruolo essenziale il pluralismo delle prospettive, la frizione e il confronto tra esse e la deliberazione come esperimento mentale che mette alla prova a livello immaginativo diverse soluzioni ai problemi di volta in volta emergenti, cercando di prefigurarne le conseguenze. In questa visione, che porta a sfumare i confini tra etica, filosofia politica, scienze sociali ed epistemologia, la ricchezza è costituita da esperienze e immaginari di resistenza⁵², capaci di sviluppare virtù epistemiche che consentono di guardare alle cose diversamente. Esse offrono, infatti, risorse interpretative mediante le quali sottoporre a una prova fallibilistica le conoscenze acquisite, tali da costringerci a mantenere un atteggiamento di umiltà e apertura mentale.

L'interazione epistemica democratica non solo perfeziona le nostre pratiche, ma amplia la nostra immaginazione e la nostra sensibilità. La democrazia si trova così in una posizione che dovrebbe renderla naturalmente alleata di quella che Young definisce una concezione «abilitante» della giustizia⁵³, ossia una concezione che si estende ben oltre gli schemi distributivi delle teorie liberali della giustizia e comprende la

⁵¹ E. Anderson, "The epistemology of democracy", *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3, 1 (2006), pp. 8-22.

⁵² J. Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

⁵³ I. M. Young, *Le politiche della differenza*, cit.

possibilità effettiva per tutti di partecipare, esprimere i propri bisogni e, prima ancora, di sviluppare le capacità individuali necessarie per una comunicazione e cooperazione sociale efficace e produttiva, a cominciare dalle capacità cognitive e affettive fino alla «responsabilità ermeneutica», vale a dire l'obbligo di affrontare la propria limitatezza e vulnerabilità epistemica, di mantenere un'apertura all'altro che tenga conto del reciproco posizionamento⁵⁴.

Partire dal corpo, e dalla sua vulnerabilità, dovrebbe indurci a ricordare la nostra collocazione temporalmente e spazialmente determinata, l'inizio e la fine di ogni vita, la nascita, le malattie, la morte, l'inevitabile mutamento del corpo e della mente nel tempo, i nostri bisogni corporali quotidiani, materiali e insieme sociali e affettivi, la fatica, la sofferenza, l'amore, la gioia, la nostra appartenenza al mondo naturale. Una concezione «abilitante della giustizia», che prenda sul serio il dato della corporeità, e quindi dei bisogni, ma anche della diversità e del legame che indissolubilmente ci lega e ci rende dipendenti dall'ambiente, dovrebbe spingerci verso quella che Joan Tronto definisce una «caring democracy»⁵⁵, ossia una democrazia in cui le responsabilità della cura e della riproduzione sociale non siano più allocate in modo tale che i più privilegiati possano ignorare il lavoro, l'onere e i costi che esse comportano. In questo senso partire dalla vulnerabilità significa pensare a una politica che sappia reinventare, e non smantellare, lo stato sociale, in una direzione democratica, non paternalistica, e al tempo stesso che sappia confrontarsi con i limiti dello sviluppo inaugurando un dialogo con il mondo naturale che non lo releghi più nella condizione di oggetto passivo e di risorsa infinitamente sfruttabile e disponibile.

Alcuni tra i tentativi oggi in atto di inaugurare un diverso e altro «immaginario istituyente» sono costituiti dall'importante

⁵⁴ J. Medina, *The Epistemology of Resistance*, cit.

⁵⁵ J. Tronto, *Caring Democracy*, cit.

alleanza tra movimento femminista e movimento ambientalista che si è verificata in molti paesi a partire dal tentativo di realizzare una politica di coalizione che – come spiega De Chiro⁵⁶ – ruota intorno alle «necessità legate al sostentamento della vita quotidiana», ovvero a quella che il femminismo marxista contemporaneo definisce “riproduzione sociale”. Questo bisogno di rimandare alla vita nei suoi bisogni più immediati trova, d’altra parte, espressione anche nella manifestazione e spettacolarizzazione della vulnerabilità, talvolta nella forma della nudità (si pensi ai gruppi di protesta Bare Witness e Baring Witness, alle foto realizzate da Spencer Tunick per dare rilievo alle battaglie ambientaliste sul riscaldamento globale), usata spesso in tempi recenti da diversi movimenti sociali come strumento di resistenza⁵⁷, per richiamare l’attenzione sulla nostra interdipendenza come creature corporee e la nostra dipendenza da specifiche condizioni ambientali e materiali. Le nuove forme di vulnerabilità indotte dalle politiche neoliberali, con lo smantellamento del welfare e la precarizzazione del mercato del lavoro, hanno posto di fronte alla minaccia della precarietà un numero sempre crescente di persone che, secondo Butler, scendendo in piazza e nelle strade nelle recenti mobilitazioni avvenute in tanti paesi, da Plaza del Sol, a Tahrir Square, a Syntagma Square, a Zucotti Park, con la loro stessa presenza corporea nello spazio pubblico hanno espresso performativamente la domanda di condizioni di vita sociali, economiche e politiche più vivibili⁵⁸. La politicizzazione della vulnerabilità, mediante la sua assunzione e riappropriazione performativa⁵⁹,

⁵⁶ G. De Chiro, “Living environmentalisms: coalition politics, social reproduction, and environmental justice”, *Environmental Politics*, 17, 2 (2008), pp. 276-298.

⁵⁷ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.

⁵⁸ Ivi.

⁵⁹ J. Darling, “Becoming Bare Life: Asylum, Hospitality, and the Politics of Encampment”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 27 (2009), pp. 649-665.

è stata giocata in molteplici situazioni e luoghi nella politica dei movimenti sociali contemporanei e nelle manifestazioni di protesta e resistenza dei gruppi oppressi. Nel marzo 2016, per esempio, nel campo profughi di Calais, alcuni rifugiati, dopo essersi cuciti le labbra, hanno innalzato cartelli sui quali era scritto “Siamo umani!” per protestare contro le condizioni di «nuda vita»⁶⁰ a cui erano stati costretti. In questo e simili casi, il corpo, e lo spettacolo della sua vulnerabilità, diviene un’arma o uno strumento “carnale”, capace per questo di attivare forze affettive e di divenire una sorta di “soft power” o “mezzo biopolitico” al fine di innescare il cambiamento sociale⁶¹.

⁶⁰ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 2005.

⁶¹ B. T. Knudsen - C. Stage, *Global Media. Biopolitics and Affect. Politicizing Bodily Vulnerability*, Routledge, New York-London, 2015, p. 85.

VULNERABILITÀ: COME TRASFORMARE IL DATO ONTOLOGICO IN CATEGORIA POLITICA. UN CONFRONTO TRA ADRIANA CAVARERO E JUDITH BUTLER

Alberto Pinto

*Università degli studi di Firenze
Dipartimento di Scienze politiche e sociali
albertopinto1987@gmail.com*

1. Introduzione

Siamo umani in quanto esseri costitutivamente vulnerabili. Siamo vulnerabili in quanto esseri che fin dall'inizio si trovano a dipendere dal sostegno di un mondo sociale non scelto. Questa condizione di vulnerabilità può ovviamente essere intesa in tanti modi: siamo vulnerabili perché nasciamo inermi, esposti alla carezza, ma anche alla possibilità della ferita da parte dell'altro; siamo vulnerabili perché viviamo in condizioni di guerra o spossessamento; siamo vulnerabili perché abbiamo perso o perderemo qualcuno; siamo vulnerabili perché potenzialmente intelligibili/inintelligibili in base ad una serie di regimi di verità. Sembrerebbe essere dunque la vulnerabilità la condizione ontologica che contraddistingue la vita di tutti gli esseri umani. Eppure viviamo in un mondo in cui vige ancora incontrastato quello che Martha Fineman chiama il «mito dell'autonomia»¹, cioè quell'idea in base alla quale i soggetti

¹ Secondo Fineman il mito dell'autonomia nel contesto culturale americano si lega ad una precisa visione istituzionale che, da un lato, innalza la privatizzazione e il libero mercato a bene assoluto e che, dall'altro, giudica negativamente qualsiasi forma di intervento pubblico in economia. Fineman propone invece l'idea di un «responsive State», di uno Stato cioè che offre supporto – attraverso, ad esempio, un sistema di sussidi pubblici – sia

devono essere auto-sufficienti, indipendenti e dotati di un pieno controllo della loro vita.

Si tratta di una visione del soggetto a cui, d'altra parte, la filosofia moderna – basti pensare agli uomini «spuntati su dalla terra (al modo dei funghi)» di cui parla Hobbes nel *De Cive*² o all'Adamo come prototipo di perfezione umana di cui fa menzione Locke nel *Secondo trattato sul governo*³ – ha contribuito in maniera determinante, avallando nei fatti un ideale di razionalità fondato sulla capacità del soggetto di isolarsi dalla propria dimensione relazionale e dai propri contesti d'appartenenza. È esattamente questo universo simbolico che gran parte della tradizione femminista ha da sempre cercato di contrastare, partendo da una premessa di fondo diametralmente opposta a quella della filosofia moderna, ovvero dalla consapevolezza che ciò che accomuna gli esseri umani è un'irriducibile condizione di dipendenza ed esposizione alla cura o all'offesa altrui.

Solo prendendo consapevolezza di questo aspetto della nostra esistenza, del fatto che ci troviamo fin dall'inizio immersi in una rete di relazioni sociali da cui veniamo interpellati in modi che vanno al di là della nostra volontà, è possibile infatti contrastare quelle dinamiche cognitive che fanno sì che il soggetto, dall'alto della sua superbia e vaneggiata autosufficienza,

della condizione di dipendenza degli individui che del loro lavoro di cura, non delegando tutto ciò al privato della famiglia. Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York, 2004, pp. XIII-XXIV).

² T. Hobbes, *De Cive. Elementi filosofici sul cittadino* (1642), Editori Riuniti, Roma, 1981, p. 155; A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano, 1995, p. 207.

³ J. Locke, *Secondo trattato sul governo* (1691), Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 42-43. Adamo fu infatti creato da Dio «uomo bell'è fatto» e quindi assolutamente in grado di provvedere a sé senza l'ausilio di nessun altro. Come osserva Cavarero, egli incarna l'archetipo dell'umano proprio perché, in fondo, non è mai stato infante. Cfr. A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 33-36.

rivendichi per se stesso un diritto di inviolabilità che, se disatteso, pretende di riaffermare solo attraverso la ritorsione e la violenza. Ciò che molte autrici femministe sembrano suggerirci dunque è che, più che della vulnerabilità, dovremmo preoccuparci seriamente «dei sistemi immunitari che sviluppiamo contro di essa»⁴, poiché è proprio nel tentativo di disconoscere questo dato ontologico che combattiamo – anche – guerre in Medio Oriente, che facciamo approvare leggi come il *Patriot Act* che riducono i diritti di libertà, che acquistiamo armi sempre più micidiali e che innalziamo muri e recinzioni allo scopo di proteggere i nostri confini. Tuttavia, dalla presa d'atto di un simile dato ontologico condiviso da tutti gli individui che tipo di obblighi morali o quali responsabilità politiche discendono? Detto in altri termini, è possibile trasformare il dato ontologico in categoria politica?

Cerco di scandagliare questa possibilità partendo dalla riflessione di due teoriche femministe – Judith Butler e Adriana Cavarero – che negli ultimi anni hanno riflettuto a lungo sul tema della vulnerabilità. Ambedue, infatti, pur appartenendo a due filoni diversi, se non antitetici, del femminismo, hanno instaurato negli ultimi anni un proficuo dialogo sugli orrori delle guerre contemporanee, chiedendosi se sia ancora possibile parlare di non violenza in un contesto come quello globale, caratterizzato da forme di violenza sempre più inaudite e in cui sembra non esserci spazio per una politica che sappia andare oltre i parametri della *feribilità* e dell'aggressione reattiva⁵.

Da qui la proposta, originale e provocatoria, di Butler e Cavarero di provare a ripensare l'etica e la politica a partire dalla comune condizione di vulnerabilità e interdipendenza che contraddistingue la vita di ciascun essere umano. È a partire

⁴ J. Stanescu, *Questione di specie. Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali*, in M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano, 2015, p. 39.

⁵ J. Butler, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, postmedia-books, Milano, 2013, p. 23.

dal riconoscimento della nostra comune vulnerabilità infatti che è possibile immaginare nuove linee di condotta e nuove forme di mobilitazione politica che sappiano opporsi tanto alle guerre imperialiste condotte dagli Stati sovrani, quanto a quelle nuove forme di *governance* neoliberista che producono una «distribuzione differenziale» della precarietà tra gli individui e che rendono alcune vite più “dispensabili” di altre⁶.

Tuttavia, come illustrerò nel corso di questo saggio, le riflessioni di Butler e Cavarero sul tema della vulnerabilità non sono tra loro completamente sovrapponibili. A mio avviso, infatti, mentre Cavarero rimane ancorata sostanzialmente ad una prospettiva di filosofia morale, lo sguardo di Butler è rivolto innanzitutto ad evidenziare quei meccanismi – istituzionali, economici, sociali, psicologici – che fanno sì che alcuni soggetti siano più esposti di altri alla precarietà, alla violenza e allo sfruttamento. È solo nel caso di Butler, pertanto, che la vulnerabilità assume una dimensione propriamente politica, ponendosi come base di legittimazione per nuove lotte e rivendicazioni che sappiano mettere al centro della sfera pubblica la dimensione corporea di tutti gli esseri umani, con i loro bisogni e le loro necessità.

2. Il vulnerabile e il guerriero

Adriana Cavarero è stata negli anni Ottanta del Novecento tra le fondatrici del pensiero della differenza sessuale italiano, che ha avuto il suo centro propulsivo nella Libreria delle Donne di Milano e nella comunità filosofica “Diotima” dell’Università di Verona. Questa corrente si rifà in maniera esplicita al femminismo francese degli anni Settanta e in particolar modo al lavoro della psicoanalista e linguista belga Luce Irigaray, la quale nel suo celebre saggio *Speculum*⁷ del 1974 aveva accusato

⁶ J. Butler, *A chi spetta una buona vita?*, nottetempo, Roma, 2013.

⁷ L. Irigaray, *Speculum. Dell’altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano, 2010.

tanto la tradizione filosofica occidentale, quanto la psicoanalisi di essere due trascrizioni teoriche del *fallologocentrismo*, di quella posizione teorica, cioè, che interpreta la donna come specchio invertito dell'uomo⁸ e che, nell'identificare la Donna nella posizione dell'Altro, attribuisce alla polarità femminile tutta una serie attributi negativi. La donna è infatti per il discorso fallologocentrico il simbolo del nulla, del vuoto, della materia e della passività, e consente all'Uomo di auto-rappresentarsi come soggetto universale, neutro e ordinatore.

Cavarero riprende l'attacco di Irigaray e delle altre esponenti del femminismo della differenza francese – come Hélène Cixous e Julia Kristeva – al sapere filosofico e scientifico tradizionale⁹, invitando le donne a diffidare della presunta neutralità del linguaggio e a edificare un proprio universo simbolico che sappia trovare nelle forme non razionali del sapere tradizionale, come la mitologia, la letteratura, l'arte, gli strumenti con cui costruire nuovi modelli culturali e nuove genealogie. Cavarero ritiene infatti che l'intera storia della filosofia occidentale, da Platone in avanti¹⁰, si sia caratterizzata per un duplice processo di designificazione della differenza sessuale e di contestuale sussunzione del dato ontologico della corporeità umana all'interno delle categorie astratte e generalizzanti della filosofia.

Il grande crimine compiuto da questa «metafisica degli enti fittizi»¹¹ secondo Cavarero non si è limitato tuttavia a condannare al silenzio solo una specifica categoria umana, ma ha fatto qualcosa di ancora più grave, ha negato fin da principio qual-

⁸ A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano, 2002, p. 50.

⁹ A. Cavarero, *Per una teoria della differenza sessuale*, in Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano, 1987, p. 55.

¹⁰ A. Cavarero, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, ombre corte, Verona, 2009.

¹¹ A. Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 189.

siasi rilevanza ontologica all'unicità di ciascun individuo, con un'inevitabile svalutazione di qualsiasi elemento – dal sesso con cui nasciamo fino ad arrivare alla nostra personale storia di vita – che fa di noi degli esseri irripetibili e unici, diversi da qualsiasi altro essere umano vivente sulla terra.

Questo processo ha assunto una veste ancora più sinistra ai giorni nostri nel teatro bellico contemporaneo, dove – come nel caso del fenomeno degli attentatori suicidi – si assiste ad un'inquietante «dinamica di soggettivazione»¹² che fa sì che tutti noi rischiamo di essere colpiti da una violenza che irrompe prepotentemente nello spazio pubblico e che punta all'annientamento simbolico dell'unicità incarnata dell'essere umano. Cavarero definisce tale scenario *orrorista* e non *terrorista*, proprio per indicare questo meccanismo di derealizzazione tale per cui ciascuno cessa di essere un *chi* unico ed insostituibile e diventa *qualsiasi*, cioè, una mera vittima accidentale di morte violenta¹³.

L'orrorismo secondo Cavarero attiene *in primis* ad una violenza che punta ad inferire sul corpo, distruggendolo nella sua unità figurale, come nel caso degli smembramenti o delle decapitazioni; in secondo luogo, si tratta di una violenza che viene perpetrata a danno di esseri umani inermi, di soggetti cioè che non hanno alcuna possibilità di rispondere all'offesa che subiscono; infine, la violenza orrorista è una violenza insensata, che eccede non solo la morte in sé, ma anche qualsiasi fine che può giustificare la sua attuazione.

Se, indubbiamente, i corpi smembrati e gli arti maciullati costituiscono la scenografia abituale del teatro bellico tanto dei tempi antichi, quanto di quelli odierni, ciò che secondo

¹² O. Guaraldo, *Figure di una relazione*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, ombre corte, Verona, 2009, p. 104.

¹³ A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007, p. 9; M. Andreani, *Anatomia politica dell'orrore. La questione della vulnerabilità e la figura dell'inerte in Judith Butler e Adriana Cavarero*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 59.

Cavarero in entrambe le epoche sembra non essere mai preso in considerazione è il punto di vista di coloro che la guerra e la violenza la subiscono soltanto. In altri termini, all'interno dell'ampia costellazione di definizioni e di studi specialistici sul terrorismo e sulle nuove guerre tecnologicamente guidate¹⁴ sarebbe egemone un preciso modello epistemologico, incentrato su quello che Cavarero definisce come «il piacere del guerriero», il quale, individuando l'essenza del politico nella celebre distinzione amico/nemico messa in luce da Carl Schmitt negli anni Trenta¹⁵, eleva lo «scontro per la vita e la morte» ad unica declinazione possibile della categoria di conflitto, producendo nei fatti un'inevitabile identificazione della politica con la guerra¹⁶. A questa cornice di senso militarizzante si accompagna, secondo Cavarero, una certa tendenza dell'estetica contemporanea a ricercare nella violenza deliberatamente compiuta su vittime inermi una fonte di investimento erotico, così come testimoniato, ad esempio, dall'opera filosofica di Georges Bataille sulla «contaminazione voluttuosa tra eros e morte»¹⁷.

¹⁴ Basti pensare al ruolo che i *combat-drones* rivestono oggi nell'attuale scacchiere militare, dove diviene sempre più difficile determinare quali siano le responsabilità umane dirette di un dato bombardamento o attacco. Cfr. R. Braidotti, *Il Postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma, 2014, pp. 14-15.

¹⁵ C. Schmitt, *Il concetto di politico* (1932), in Id., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna, 2013, pp. 108-112.

¹⁶ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa, 2012, pp. 88-89.

¹⁷ In particolare, c'è una fotografia, esposta e commentata nell'ultimo lavoro del filosofo francese, *Le lacrime di Eros*, che disturba Cavarero e di cui pare lo stesso Bataille fosse talmente ossessionato da tenerla sulla propria scrivania. Si tratta di una fotografia databile verso i primi del Novecento, che mostra un prigioniero cinese sottoposto al «supplizio dei cento pezzi», il *Lingchi*, riservato di solito ai crimini più gravi. In esso il condannato veniva ucciso lentamente utilizzando un coltello con cui veniva asportata, pezzo dopo pezzo, ogni parte del suo corpo. La vittima della foto in questione appare già senza braccia e in avanzato stato di scorticamento,

Tuttavia, questo non è l'unico modo in cui può essere declinata la vulnerabilità. Come ci ricorda Cavarero «irrimediabilmente dischiuso alla ferita e alla cura il vulnerabile sta tutto nella tensione di questa alternativa»¹⁸. La vulnerabilità può spingere quindi gli altri ad annientarci per sempre o può dare origine ad una relazione di cura e di attenzione etica nei confronti del prossimo. Nel suo ultimo lavoro, *Inclinazioni*, la filosofa italiana, abbandonando i toni luttuosi di *Orrorismo*, tenta di leggere il tema della vulnerabilità assecondando questa seconda accezione. La vulnerabilità è infatti da un punto di vista etimologico una «questione di pelle», almeno stando ai due principali significati del termine. Il primo rimanda all'idea di uno squarcio dell'epidermide – così come testimoniato dal latino *vulnus*, che significa «ferita» –, cioè di quel bordo superficiale che protegge e separa il corpo dallo spazio esterno e che solo un colpo violento, come quello sferrato dai guerrieri in battaglia, può scalfire; il secondo riconduce il termine *vulnus* alla radice *vel*, che allude ad una superficie liscia e nuda e che, evitando rimandi anche indiretti alla figura del combattente, insiste su un'idea di pelle intesa nel senso di un'esposizione assoluta, proprio come avviene nel caso dei neonati o delle persone anziane¹⁹. Se leggiamo la vulnerabilità in questo secondo senso, la violenza del ferire viene meno e lascia emergere «una pelle, tenera e indifesa, che suscita la carezza»²⁰.

Optando per una delle due etimologie, pertanto, scegliamo di riportarci in modo diverso al tema della vulnerabilità: nel primo caso guardiamo al vulnerabile assecondando un preci-

mentre la testa è rivolta al cielo e ha uno sguardo estatico simile a quello del *San Sebastiano* del Sodoma. Bataille, nel riferirsi a questa tremenda immagine, prova addirittura a fantasticare sul *partito* che avrebbe tratto dalla sua visione il marchese de Sade. Cfr. A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, cit., p. 75; G. Bataille, *Le lacrime di Eros*, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 230-233.

¹⁸ A. Cavarero, *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, cit., p. 42.

¹⁹ Ivi, p. 218.

²⁰ Ivi, p. 219.

so modello, che Cavarero definisce «teorema della violenza», mutuandolo dall'antropologia hobbesiana²¹, fondato sulla transitività della triade vulnerabilità-mortalità-uccidibilità; nel secondo caso, la nuda esposizione dell'inerte diventa invece l'occasione per concettualizzare la vulnerabilità e la dipendenza come momento di convocazione etica²². Una convocazione che per Cavarero dà vita ad un orizzonte di senso alternativo a quello imperniato sul nesso causale che lega il *vulnus* all'uccisione e all'omicidio; e che, pur non occultando la dimensione della ferita, guarda ad essa non più come ad un trauma che conduce necessariamente alla morte, ma come ad un'esposizione radicale che trova nella carezza il suo possibile risvolto²³. Trovarsi in una condizione di vulnerabilità può quindi anche spingere colui a cui siamo esposti a prendersi cura di noi, "inclinandosi" rispetto al proprio asse verticale.

Del resto, il titolo di quest'ultima opera di Cavarero prende spunto da un frammento giovanile di Walter Benjamin dedicato al concetto di inclinazione (*Neigung*) nelle opere politico-morali di Kant²⁴. A differenza di Kant, che considerava questa nozione come qualcosa di anti-etico – per Kant il soggetto

²¹ Nello stato di natura l'omicidio non rappresenta affatto un crimine, in quanto costituisce una conseguenza diretta del *bellum omnium contra omnes*. Nella misura in cui gli uomini sono animati da «un perpetuo e incessante desiderio di potere dopo potere, che cessa solo con la morte», l'uccisione non solo funge da meccanismo di auto-difesa, ma funziona anche da principio fondativo della categoria politica dell'uguaglianza. Un'uguaglianza che Hobbes declina nel senso di un'uguale capacità ad uccidersi a vicenda. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Bompiani, Milano, 2001, p. 161; A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., pp. 112-113.

²² A. Cavarero, *Inclinaciones Desequilibradas*, in B. S. Tajafuerce (a cura di), *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria editorial, Barcellona, 2014, p. 27.

²³ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 221.

²⁴ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, 14 voll., Suhrkamp, Francoforte sul Meno, 1999, vol. VI, p. 55. Cavarero fa riferimento comunque all'interpretazione del frammento fornita da Brendan Moran in *Eros, Thanatos in Benjamin's Goethe's Elective Affinities*, in K. De Temmerman (a cura di),

morale non deve cedere infatti alle affezioni esterne né a leggi eteronome –, Benjamin suggerisce invece che proprio l'inclinazione potrebbe aspirare a diventare, qualora decidessimo di dare un nuovo significato al termine, il concetto supremo della morale. È lecito ipotizzare che Benjamin qui intendesse criticare il modo in cui la tradizione filosofica ha da sempre guardato al fenomeno delle inclinazioni degli esseri umani e contro la cui pericolosità ha pensato bene di predisporre tutta una serie di «dispositivi di verticalizzazione»²⁵ incentrati sul paradigma rassicurante dell'uomo retto.

Sotto la locuzione generica di «inclinazione» siamo stati indotti dalla trattatistica morale a rubricare, spesso utilizzandoli come sinonimi, la vasta gamma di desideri, istinti, predisposizioni, temperamenti, che contraddistinguono la vita di tutti gli esseri umani. Tuttavia, sono soprattutto certe inclinazioni a creare fastidi a filosofi e letterati, come quelle inerenti alla sfera sessuale ed emotiva, in quanto vengono percepite come una minaccia all'equilibrio dell'individuo²⁶. Le inclinazioni, del resto, come scriveva Hannah Arendt in *Alcune questioni di filosofia morale*, ci fanno sporgere all'esterno su oggetti o persone e «portano fuori» il nostro io²⁷; nel renderci estatici compromettono la nostra postura etica, immaginata dalla tradizione come qualcosa di dritto e verticale. Secondo Cavarero, esistono pertanto due diversi paradigmi posturali in ambito etico, a

The Erotic. Approaches to a Cultural Contextualisation, Oxford, Inter-Disciplinary-Press, Oxford, 2005, pp. 1-5.

²⁵ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 8. La seguente espressione è un chiaro rimando al lavoro di Michel Foucault, il quale in *Sovergliare e punire* descrive minuziosamente le tecniche messe a punto dal potere a partire dal XVII secolo per raddrizzare la postura dei suoi corpi docili: «si abitano le reclute a portare la testa alta e dritta; a tenersi senza curvare la schiena, a far avanzare il ventre, a far risaltare il petto e rientrare la schiena» (M. Foucault, *Sovergliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 2005, pp. 147-148).

²⁶ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., pp. 9-10.

²⁷ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino, 2006, p. 39.

cui corrispondono due corrispondenti modelli di soggettività: il primo, riconducibile ad un'ontologia individualista, è un modello che guarda al soggetto come ad un'entità autoreferenziale, coesa, indipendente e razionale; il secondo è un modello, spesso definito all'interno della letteratura femminista come "relazionale", che insiste invece sugli elementi di esposizione, di dipendenza e di vulnerabilità che contraddistinguono la vita di tutti gli esseri umani. Un modello questo che non si limita per Cavarero a sostituire la categoria di autonomia con quella di relazione, ma che sceglie di immaginare la relazione stessa come qualcosa di primario e costitutivo per il soggetto e che tiene conto del fatto che siamo, volenti o meno, degli esseri che «spesso in circostanze di forte sbilanciamento» si affidano gli uni agli altri²⁸.

Questo modo di concettualizzare la vulnerabilità sembra avere molte assonanze con l'etica del volto di Emmanuel Lévinas. Anche Lévinas è convinto infatti che sia la relazione con l'Altro a costituire il soggetto e che sia addirittura impossibile pensare di situare l'io al di fuori di tale rapporto primordiale²⁹. A ricoprire un ruolo di primo piano all'interno della riflessione del filosofo lituano è la nozione di «volto», la quale serve a spiegare come tutti noi, da sempre, siamo soggetti ad una serie di rivendicazioni morali alle quali non possiamo sottrarci. Il volto, secondo Lévinas, è ciò il cui significato consiste nel comandamento del «tu non ucciderai». Esso è letteralmente qualcosa che rifiuta di farsi inglobare dalla mia coscienza e che, mutandosi in «resistenza totale alla presa»³⁰, non si lascia pos-

²⁸ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 24.

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, Jaca Book, Milano, 2012, p. 34. Un rapporto che Lévinas tende a declinare, soprattutto nelle opere successive, anche nei termini estremi dell'espropriazione e della persecuzione, rimarcando in tal modo la precedenza irrecusabile della relazione etica con l'Altro nella costituzione della soggettività. Cfr. E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 123-163.

³⁰ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 203.

sedere. Questo volto, che si palesa a me nell'incontro «faccia a faccia», è un volto senza difese, esposto alla morte e all'omicidio, ma la cui uccisione, al contempo, sembra essermi preclusa. Tale epifania è per Lévinas innanzitutto una convocazione, un richiamo ad una responsabilità che mi è antecedente e che non ho mai contrattato e che venendo «prima di ogni libertà, prima di ogni coscienza, prima di ogni presente»³¹ impone solo il suo adempimento.

Cavarero, pur riconoscendo il proprio debito nei confronti dell'etica lévinasiana, rivendica rispetto ad essa anche dei cruciali elementi di differenza, i quali hanno a che vedere sostanzialmente con due questioni. La prima è l'utilizzo da parte di Lévinas di un linguaggio che continua ad esaltare il «significato metaempirico della postura eretta»³² – l'Altro, infatti, sta di fronte a me, accogliendomi nella sua «rettitudine di volto»³³ – e che, pertanto, sembra prefigurare una certa simmetria geometrica che mal si addice allo scenario della vulnerabilità, dove abbiamo due individui che non si trovano mai in una perfetta condizione di reciprocità. La seconda è data dal fatto che, secondo Cavarero, Lévinas tende ad assecondare un certo registro linguistico che continua a declinare la vulnerabilità come esposizione all'omicidio e alla morte violenta; ciò sarebbe evidente quando Lévinas in *Pace e Prossimità* – opera su cui anche Judith Butler ha più volte riflettuto³⁴ – prende spunto dall'episodio biblico di Giacobbe ed Esaù per esporre il dilemma etico che sorge dall'incontro con il volto dell'Altro³⁵. Giacobbe, nel venire a sapere dell'avvicinarsi imminente del fratello Esaù alla guida di un esercito «si spaventò della sua morte, ma si an-

³¹ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 16.

³² A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 193.

³³ E. Lévinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 205.

³⁴ J. Butler, *Vite precarie*, cit., pp. 131-151; J. Butler, *Strade che divergono. Ebraicità e critica del sionismo*, Raffaello Cortina, Milano, 2013, pp. 73-90.

³⁵ E. Lévinas, "Pace e Prossimità", *Lettera Internazionale*, 7 (1986), pp. 27-30.

goscio di dover forse uccidere»³⁶. Per Cavarero è evidente qui il doppio registro di Lévinas: se da un lato infatti la violenza sembra rinunciare al dominio del *conatus essendi* per lasciare spazio ad un volto che trasmette un'umana e primaria vulnerabilità che si sottrae alla possibilità della mia offesa³⁷; dall'altro, siamo ancora in presenza di un contesto guerriero dove due soggetti belligeranti si affrontano in uno scontro per la vita e la morte. Il «teorema della violenza» dell'antropologia hobbesiana non verrebbe quindi del tutto abbandonato.

Cavarero, invece, seguendo – e allo stesso tempo estremizzando – l'esempio tracciato da Hannah Arendt in *Vita Activa*, sceglie di fare della nascita e non della morte la categoria centrale della propria riflessione sulla vulnerabilità. Tuttavia, per Arendt la nascita non è il simbolo di una vulnerabilità primaria e asimmetrica che chiama – o non chiama – alla responsabilità, ma rappresenta semmai l'esempio inaugurale di quella mutua apparizione che trova poi nell'azione e nello spazio della politica la sua manifestazione più compiuta³⁸. L'evento natale dunque è per Arendt una figura dell'immaginario che serve ad esprimere la condizione di immanente pluralità degli esseri umani³⁹, la quale costituisce il presupposto necessario all'esistenza di ogni vita politica. Questo l'ha portata, secondo Cavarero, ad ignorare un aspetto abbastanza ovvio e cioè che la nascita non è una scena di reciproca e orizzontale interdipen-

³⁶ Ivi, p. 29.

³⁷ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 224.

³⁸ H. Arendt, *Vita Activa*, Bompiani, Milano, 2012, p. 7.

³⁹ Come troviamo scritto in *La vita della mente*, per Arendt infatti «non l'Uomo, ma gli uomini abitano questo pianeta» (H. Arendt, *La vita della mente*, il Mulino, Bologna, 2009, p. 99). La politica, essendo quella sfera dove gli esseri umani, differenziandosi gli uni dagli altri, mostrano se stessi, è invitata pertanto a dare risposta proprio a tale condizione plurale: «il mondo, come ogni *in-fra* [*in-between*], mette in relazione e separa gli uomini nello stesso tempo. La sfera pubblica, in quanto mondo comune, ci riunisce insieme e tuttavia ci impedisce, per così dire, di caderci addosso a vicenda» (H. Arendt, *Vita Activa*, cit., p. 39).

denza, ma è una condizione sbilanciata di esposizione assoluta. Se si vuole fondare dunque sulla categoria della natalità un modello relazionale alternativo a quello proposto dall'ontologia individualista, bisogna per forza di cose considerare il rapporto che lo scenario natale intrattiene con quello della maternità. Secondo Cavarero, infatti, è proprio la relazione primaria tra la madre e l'infante a rappresentare la cornice di senso ideale in cui sviluppare l'intuizione di Benjamin sull'inclinazione come concetto fondamentale della morale; è proprio qui infatti che il «vulnerabile per antonomasia» e colei che è chiamata a rispondere alla sua esposizione si consegnano l'uno all'altra, piegandosi rispetto al proprio asse verticale.

Nell'esaminare le potenzialità etiche e simboliche offerte dalla dimensione materna al tema della vulnerabilità e della cura dell'altro, Cavarero prende in esame anche il celebre filone iconografico della Madonna col Bambino. In particolare, la filosofa italiana si sofferma sulla versione offerta da Leonardo da Vinci nel dipinto *Sant'Anna, la Madonna e il Bambino con l'Agnellino*, realizzato nel 1510 e conservato presso il museo del Louvre a Parigi. Nel quadro, Leonardo, rompendo con i canoni tradizionali, colloca il bambino accanto alla madre – e non in grembo – con lo sguardo rivolto verso di lei. Inoltre, a differenza di come vorrebbe la tradizione, l'immagine non presenta alcuna struttura a piramide, con le tre figure e i rispettivi volti allineati uno dietro l'altro; nella versione leonardesca, infatti, il Bambino, torcendo la testa all'indietro, volge lo sguardo verso la Madonna, che a sua volta è inclinata verso di lui, mentre alla loro sinistra troviamo sant'Anna che li osserva sorridendo. È presente nel quadro quindi una linea inclinata, quasi matrilineare, fatta di sguardi affettuosi e di propensione alla cura, che il movimento in avanti della Madonna verso il Bambino rende evidente⁴⁰. Cavarero è consapevole dei pericoli che si celano dietro una simile rappresentazione, sia perché non si può prescindere dal contesto

⁴⁰ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., pp. 137-138.

patriarcale e misogino in cui questo ideale di maternità è stato ideato e utilizzato, sia perché lo stereotipo della donna oblativa, che il tema iconografico propone, rischia di occultare tutta la complessità e le ambivalenze che il lavoro di cura racchiude in sé, così come testimoniato in anni recenti, senza alcun romanticismo, da Eva Feder Kittay⁴¹.

Ad ogni modo, ciò che a Cavarero preme è di mettere in luce la valenza etica dell'alternativa tra cura e ferita che lo scenario materno è in grado di offrire. Non si tratta di una risposta automatica: si può scegliere anche di non inclinarsi verso l'infante, rimanere dritti e voltarsi altrove, rifiutandosi di rispondere a chi ci interpella; oppure si può assecondare l'inclinazione e prendersi cura di colui che è esposto a noi in modo unilaterale. Cavarero non intende pertanto proporre la natalità o la maternità come il paradigma ideale di ogni relazione umana, né intende negare che sia stata, evolutivamente parlando, la conquista della postura eretta uno degli aspetti fondamentali della specie animale *Homo*. Quello su cui probabilmente la filosofa italiana cerca di metterci in guardia è di non traslare questo impianto geometrico nella teoria del soggetto e nel campo delle relazioni umane⁴².

L'inclinazione materna, allora, in quanto postura legata allo scenario della natalità – e quindi della vulnerabilità – può diventare «il gesto disegnatore di una nuova geometria posturale»⁴³ che, abbandonando la verticalità della tradizione filosofica occidentale e dei suoi ideali di autosufficienza, aggressività e razionalità, fa della dipendenza e della richiesta di cura che da essa scaturisce le caratteristiche fondanti di un nuovo paradigma etico.

⁴¹ E. F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza e dipendenza*, Vita&Pensiero, Milano, 2010.

⁴² A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 179.

⁴³ Ivi, p. 180.

3. Quando la vulnerabilità non è equamente distribuita

Judith Butler viene da tutt'altra corrente femminista. Il filone a cui va ascritta – sebbene Butler non manchi di polemizzare anche contro questa tradizione di pensiero – comprende pensatrici per le quali il femminile è sostanzialmente una costruzione storico-culturale, che non ha una propria essenza, se non nella forma di una subordinazione della donna rispetto all'uomo, la quale, ad ogni modo non ha nulla di naturale⁴⁴. Un simile modo di declinare la differenza sessuale potrebbe essere fatto risalire a Simone de Beauvoir e al suo famosissimo *Il secondo sesso*. La tesi principale di Beauvoir in quest'opera è che la donna, pur avendo teoricamente la stessa libertà dell'uomo, si è trovata ad occupare nella storia, più o meno con complicità, il ruolo del secondo sesso; ad essa, dunque, da un lato, è preclusa la via della trascendenza, cioè della dimensione progettuale e trasformativa del mondo, dall'altro, resta solo la via dell'immanenza, cioè dell'accettazione passiva della realtà sociale in cui vive⁴⁵. Beauvoir afferma così polemicamente che «Donna non si nasce, lo si diventa»⁴⁶, intendendo sottolineare come nessun destino biologico possa determinare *a priori* quale ruolo la donna andrà a rivestire nella società. Donna è un'idea storica, un'incorporazione di possibilità culturalmente determinate, non un dato naturale; ed essere donne significa solo aver costretto il proprio corpo a conformarsi ad uno specifico ideale normativo che le vuole subordinate agli uomini. Se la donna non è nata donna, ma lo è diventata, ciò vuol dire che essa può cessare in qualsiasi momento di esserlo, emancipandosi dalla propria condizione di inferiorità.

⁴⁴ O. Guaraldo, *Figure di una relazione*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 92.

⁴⁵ A. Cavarero - F. Restaino, *Le filosofie femministe*, cit., pp. 23-25.

⁴⁶ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso* (1949), Il Saggiatore, Milano, 2012, p. 271.

Alcuni motivi teorici della riflessione teorica di Beauvoir vengono rielaborati dal femminismo della seconda ondata e in particolare da quelle autrici che per prime hanno affrontato pubblicamente tematiche connesse al lesbismo, come Gayle Rubin, Adrienne Rich e Monique Wittig. È proprio quest'ultima ad aver arricchito l'apparato teorico di Beauvoir pubblicando nel 1981 *Non si nasce donna*⁴⁷, il cui titolo è un chiaro riferimento all'opera della filosofa esistenzialista. In questo testo Wittig sostiene che la discriminazione prodotta dalla nozione di sesso si sviluppa all'interno di un sistema politico e linguistico – il pensiero *straight* – che produce una discontinuità nel *continuum* dello spazio sociale, istituendo alcune differenze «come marchi differenti dalle altre differenze»⁴⁸. Nello specifico, secondo Wittig, il pensiero *straight* concepisce il sesso come qualcosa di naturale e diadico. La demarcazione della differenza tra uomo e donna non è quindi per la poetessa francese qualcosa di antecedente all'interpretazione che si dà di tale differenza, ma è un atto gravido di assunzioni normative. Parlare di differenza sessuale equivale in altri termini a produrre quella stessa differenza, finendo così per rendere l'eterosessualità una necessità ontologica e, contestualmente, per trasformare gli organi sessuali umani in «indicatori privilegiati» dell'identità sociale dei soggetti⁴⁹.

Butler riprende le intuizioni di entrambe le filosofe arrivando a sostenere che se il sesso è da tutti considerato un dato pre-sociale la colpa è da imputare a quel *framework* di norme

⁴⁷ M. Wittig, "One is Not Born a Woman", *Feminist Issues*, 1, 2 (1981), pp. 47-54.

⁴⁸ S. Garbagnoli, *Monique Wittig: l'eterosessualità come presupposto. Per una semiologia politica del senso comune*, in S. Garbagnoli - V. Perilli (a cura di), *Non si nasce donna. Percorsi, testi e contesti del femminismo materialista in Francia*, Alegre, Roma, 2013, p. 147.

⁴⁹ J. Butler, *Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault*, in S. Salin (a cura di), *The Judith Butler Reader*, Blackwell Publishing, Malden, 2004, p. 29.

sociali che ha lavorato da sempre in direzione di una sua naturalizzazione. In tal senso agli occhi di Butler la distinzione sesso-genere formulata dal femminismo della seconda ondata – in base alla quale il sesso rappresenta la fatticità biologica, mentre il genere la sua interpretazione socio-culturale – appare del tutto fittizia, dal momento che il sesso è culturalmente costruito almeno tanto quanto lo è il genere⁵⁰.

Il sesso per Butler «viene a contare» – ovvero si materializza – infatti attraverso la ripetizione citazionale di determinate norme regolative⁵¹, come avviene, ad esempio, nel caso degli ideali di mascolinità e femminilità, i quali agiscono da imperativi estetici e comportamentali attraverso cui la differenza sessuale viene resa socialmente intelligibile come pre-discorsiva e pre-politica⁵². Di conseguenza non è l'esistenza di una differenza sessuale a rendere culturalmente rilevante la distinzione tra l'orientamento eterosessuale e quello omosessuale, ma è «il valore attribuito all'eterosessualità a rendere culturalmente significative le differenze tra i sessi»⁵³. Scopo dichiarato di Butler nelle prime opere era infatti di scardinare i presupposti eteronormativi che permeavano la teoria critica femminista, i quali a suo avviso, restringendo il significato di genere agli assunti della pratica eterosessuale, non facevano altro che istituire un «regime di verità»⁵⁴ che produceva esclusioni all'interno del movimento femminista e che delegittimava le pratiche sessuali minoritarie come l'omosessualità⁵⁵. Attraverso una personale

⁵⁰ J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Roma-Bari, 2013, p. 13.

⁵¹ J. Butler, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 1.

⁵² F. Zappino, *Il potere della melanconia*, in J. Butler, *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano, 2013, p. 14.

⁵³ L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler, tra Antigone ed Hegel*, in L. Bernini - O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione*, cit., p. 16.

⁵⁴ M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano, 2009; Id., *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma, 1997.

⁵⁵ J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. VI.

e originale rielaborazione della teoria degli atti linguistici di John Austin⁵⁶ – in particolare della nozione di «performativo», cioè di quell'atto linguistico che «crea ciò che nomina» e che consente al parlante in un certo senso di compiere un'azione – Butler ha tentato di restituire dei margini di *agency* politica a coloro che in un modo o nell'altro eccedevano i ruoli ritenuti socialmente accettabili dal paradigma eteronormativo, sfruttando le instabilità costitutive che si venivano a creare all'interno del processo di iterazione del dispositivo di genere. La conclusione a cui giungeva la filosofa di Berkeley era la celebrazione delle pratiche di travestimento e recitazione *drag* come il simbolo di una politica trasgressiva che, attraverso la parodia, rivelavano la struttura citazionale e precaria del genere, rendendo visibile la falsità di una natura sessuata concepita in modo essenzialistico e binario⁵⁷.

Nel decennio successivo, in parte attenuando i toni volontaristici di *Gender Trouble*, Butler si è aperta, anche in concomitanza di tragici eventi internazionali come l'11 Settembre, ad una riflessione più generale sulla vulnerabilità umana e sulla «potenza del lutto»⁵⁸ come meccanismo di rottura nei confronti dell'invisibilità a cui vengono condannati tutti «i corpi che non contano», siano essi quelli dei morti omosessuali di AIDS o quelli dei civili uccisi nelle guerre in Medio Oriente, o ancora quelli che vengono abbandonati dal sistema economico e sociale. È possibile dunque rintracciare un sottile filo rosso che unisce le prime riflessioni di Butler sulla performatività del genere con quelle degli ultimi anni – concretizzatesi in testi come *Vite precarie* e *Critica della violenza etica* – in cui la filosofa americana, prendendo posizione contro le forme di disumanizzazione prodotte dalle varie *wars on terror*, elabora un'etica della non-violenza fondata sul riconoscimento della

⁵⁶ J. Austin, *Come fare le cose con le parole*, Marietti, Genova, 1987.

⁵⁷ J. Butler, *Questione di genere*, cit., p. 195.

⁵⁸ O. Guaraldo, *Introduzione*, in J. Butler, *Vite precarie*, cit., pp. 7-18.

comune vulnerabilità e su una nozione di responsabilità che prende atto dell'inestinguibile opacità del soggetto a se stesso⁵⁹. Se, da un lato, quindi Butler continua ad interrogarsi su cosa significhi diventare soggetti – ed essere riconosciuti come tali – entro le cornici di un dato quadro di intelligibilità, adesso il rapporto tra regimi di verità e processi di soggettivazione non viene più indagato esclusivamente in riferimento alle norme di genere.

Anche in Butler, esattamente come in Cavarero, la riflessione sulla vulnerabilità appare quindi legata al problema delle guerre contemporanee; tuttavia Butler, a differenza della filosofa italiana, sposa un'impostazione più di *frame-analysis*, guardando quindi alle cornici di intelligibilità culturale che impediscono fin dall'inizio ad alcune vite di accedere allo statuto dell'umano. Secondo la nostra autrice è possibile infatti inaugurare un nuovo corso per la categoria della vulnerabilità solo se siamo disposti a riconoscere quanto la nostra condizione di vulnerabilità possa avvicinarci a coloro che si trovano ad esperire, sebbene in forme sempre assai diverse tra loro, analoghe condizioni di vulnerabilità e spossessamento⁶⁰. Butler è convinta infatti che dalle esperienze di lutto individuale e collettivo possano scaturire nuove forme di legame sociale

⁵⁹ J. Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano, 2006.

⁶⁰ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, a cura di F. Zappino, Mimesis, Milano, 2014, p. 60. Come scrivono Butler e Athena Athanasiou in *Dispossession*, esistono due modi diversi di intendere lo spossessamento: da un lato, lo spossessamento indica quell'inaugurale processo di assoggettamento alle norme di intelligibilità culturale il quale determina il soggetto come un essere costitutivamente dipendente dal mondo sociale; dall'altro, lo spossessamento si riferisce a quei dispositivi disciplinari e a quelle pratiche sociali da cui le persone sono sistematicamente rese abiette. Lo spossessamento in questo secondo senso è quello che accade quanto una persona viene privata della propria terra, dei mezzi di sussistenza e viene così esposta inevitabilmente alla violenza e allo sfruttamento. Cfr. J. Butler - A. Athanasiou, *Dispossession: the Performative in the Political*, Polity Press, Cambridge, 2013, pp. 1-9.

che sappiano sottrarsi al «ciclo della vendetta» di cui parlava Eschilo, rifiutandosi dunque di rispondere alla violenza subita con la stessa moneta.

Al di là delle differenze storiche, culturali e geografiche, la tesi di Butler è che sia possibile fare appello ad un noi collettivo, poiché ciascuno di noi sa cosa significa aver perso qualcuno⁶¹; è in questa consapevolezza di una vicinanza nella vulnerabilità dunque che possono essere rintracciati forse nuovi parametri con cui provare a ripensare la vita politica⁶². Nel dolore ci è offerta infatti la possibilità di esperire «uno stato di spossessamento» che si rivela fondamentale nel cogliere «la socialità di ogni vita incarnata»⁶³; fare esperienza del dolore quindi non conduce necessariamente all'isolamento privato, ma può spingere i soggetti ad intraprendere un progetto di trasformazione della comunità politica in cui vivono, al fine di creare reti di supporto sociale che sappiano offrire tutela a tutte le vite vulnerabili⁶⁴.

Ciò, tuttavia, può avvenire, secondo Butler, solo a patto di operare una frattura nei *frameworks* di intelligibilità che, da un lato, innalzano la violenza a caratteristica imprescindibile della sfera politica e, dall'altro, determinano quei meccanismi di produzione differenziale della vulnerabilità⁶⁵, i quali fanno sì che alcune vite non siano considerate propriamente delle vite e verso le quali quindi non sorge alcuna responsabilità sul piano etico e politico. Si tratta di meccanismi di disconoscimento che possono ovviamente assumere forme diverse, ma che sembrano essere tutti accomunati dal fatto di prendere di mira gli schemi cognitivi e le strutture affettive attraverso cui gli individui percepiscono se stessi, gli altri corpi e l'ambiente

⁶¹ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 46.

⁶² O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 216.

⁶³ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 52.

⁶⁴ J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 60.

⁶⁵ J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, Londra - New York, 2010, pp. 24-26.

circostante⁶⁶. Basti pensare al modo in cui vengono combattute oggi le guerre, dove un ruolo sempre più decisivo viene giocato dalle rappresentazioni dei media – la guerra, come direbbe Butler, è un «assalto ai sensi» –, le quali sono responsabili di veri e propri processi di derealizzazione di intere popolazioni, il cui annientamento e spossessamento diviene possibile proprio nella misura in cui tali popolazioni non sono riconoscibili come vite umane. Quando un'intera popolazione viene presentata come una minaccia alla sicurezza nazionale – Butler fa l'esempio dei civili palestinesi nella cornice bellica del discorso pubblico israeliano – anche le informazioni relative al numero di civili uccisi in un bombardamento riferito a quella popolazione perderanno qualsiasi rilevanza proprio perché è la stessa distinzione tra civili e militari a non essere reputata più un criterio con cui differenziare una condotta bellica legale da una criminale⁶⁷.

In modo speculare, possiamo individuare una dinamica cognitiva pressoché identica nel diverso giudizio che tendiamo ad attribuire al fenomeno dei terroristi suicidi, le cui riflessioni, almeno in Occidente – lo abbiamo visto anche con Cavarero – sembrano prendere come chiave di lettura preponderante il tema dell'orrore. Secondo Butler invece il *focus* del problema non risiede tanto nelle particolari modalità in cui viene compiuta la strage – le quali, secondo alcuni autori, sarebbero intrinsecamente intollerabili per noi occidentali⁶⁸ – quanto nell'appartenenza etnica e sociale delle vittime coinvolte nella carneficina. In altri termini, si domanda Butler, perché tendiamo ad inorridire solo di fronte alla morte di determinate vittime – quelle occidentali – mentre nel caso dei massacri, spesso assai più distruttivi in termini di vite umane, compiuti dagli

⁶⁶ Ivi, pp. 49-50.

⁶⁷ Ivi, p. XXVII.

⁶⁸ J. Rose, "Deadly embrace", *London Review of Books*, 26, 21 (2004), pp. 21-24.

attentatori suicidi in Medio Oriente non reagiamo alla stessa maniera⁶⁹?

Del resto, i notiziari televisivi spesso non danno nemmeno notizia di queste morti o, se lo fanno, utilizzano un *frame* sicuramente assai meno rispettoso della storia individuale della vittima di quello che userebbero se dovessero raccontare la morte di un cittadino europeo o americano. Si può immaginare, quindi, che sia difficile per noi occidentali riuscire a provare una reale empatia per quelli che appaiono semplicemente come dei numeri di uno dei tanti bollettini di guerra a cui siamo stati abituati in questi ultimi anni. Ciò che noi percepiamo attraverso i sensi è infatti inevitabilmente mediato dalle strutture interpretative dell'ambiente sociale che ci circonda; di conseguenza, se secondo tali strutture interpretative alcune popolazioni non meritano in alcun modo di essere protette proprio perché non possono essere considerate delle vite a tutti gli effetti, allora è chiaro che mostreremo compassione solo nei confronti di alcune perdite, mentre mostreremo una fredda e distaccata indifferenza nei confronti di altre.

Tali meccanismi di derealizzazione trovano un perfetto terreno di coltura e proliferazione nel clima generato dall'attuale crisi delle liberal-democrazie, un clima in cui, di fronte ad eventi che mettono sempre più a repentaglio la sicurezza nazionale, si attuano continue sospensioni del diritto con inevitabili conseguenze sul piano della militarizzazione degli spazi pubblici – con la proclamazione o proroga a tempo indeterminato di stati di emergenza – e della privazione di alcuni soggetti delle garanzie previste dai trattati internazionali e dalle costituzioni nazionali⁷⁰. In questi casi infatti assistiamo, da un lato, alla spoliticizzazione di alcuni individui, i quali vengono «presi fuori» dall'ordinamento giuridico e ridotti

⁶⁹ T. Asad, *Il terrorismo suicida. Una chiave per comprenderne le ragioni*, Raffaello Cortina, Milano, 2009, p. 67.

⁷⁰ J. Butler, “Il lutto diventa legge”, *Effimera*, 13 novembre 2015: <<http://effimera.org/il-lutto-diventa-legge-di-judith-butler/>>.

alla loro «nuda vita»⁷¹ e, dall'altro, all'affermarsi di un discorso pubblico securitario che viene alimentato dallo Stato stesso al fine di attuare un controllo generalizzato sulla popolazione⁷²; in tal modo lo Stato accresce «le proprie prerogative extra-legali»⁷³ e fa progressivamente ricorso a formule vaghe e assai lontane dal principio della certezza del diritto come criterio di auto-legittimazione. Una situazione che a Butler ricorda molto quella dei detenuti di Guantanamo, anche loro imprigionati senza davvero essere prigionieri – poiché «detenuti in attesa» – in nome dell'emergenza nazionale⁷⁴; o quella delle vittime del carcere di Abu Graib, sottoposte a torture degradanti e umilianti dal personale militare di servizio in quella struttura solo perché ritenute appartenere ad una cultura inferiore⁷⁵.

Infine, secondo Butler, questi meccanismi di disconoscimento avvengono anche ad un livello meno immediato attraverso l'introiezione da parte degli individui degli ideali neoliberalisti della responsabilità individuale e dell'auto-imprenditorialità. In un contesto dove si richiede ai soggetti di essere «responsabili soltanto per se stessi» – sebbene la possibilità di divenire economicamente autosufficienti sia strutturalmente messa a repentaglio dalle forme di governamentalità neoliberista⁷⁶ –, coloro che non riescono a soddisfare questi ideali vanno incontro ad un senso di «fallimento morale»⁷⁷, percependo

⁷¹ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

⁷² G. Agamben, «Guerra allo Stato di diritto», *Il Sole 24 Ore*, 23 gennaio 2016: <<http://www.ilsole24ore.com/art/cultura/2016-01-23/guerra-stato-diritto--212159.shtml?uuiid=AC3pO39B>>.

⁷³ J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 87.

⁷⁴ Ivi, pp. 71-110.

⁷⁵ J. Butler, *Frames of War*, cit., pp. 63-100; S. Sontag, *Davanti alla tortura degli altri*, in Ead., *Nello stesso tempo. Saggi di letteratura e politica*, Mondadori, Milano, 2008, pp. 104-116.

⁷⁶ J. Butler, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, London, 2015, p. 25.

⁷⁷ Ivi, p. 15.

così di essere diventati degli individui dispensabili. Percepirsi dispensabile equivale secondo Butler ad introiettare l'idea che la propria vita sia insignificante e che pertanto non ci sarà nessuna rete di supporto sociale pronta a soccorrermi qualora io sia ammalato, affamato e abbia bisogno di protezione; ciò significa, a sua volta, che qualora dovessi venire a mancare non ci sarà nessuno a piangere pubblicamente la mia morte⁷⁸. Essere considerati indegni di lutto, dunque, compromette in modo radicale la possibilità di godere appieno dello *status* di essere umano. Chi si trova impossibilitato ad accedere ad un memoriale o ad un necrologio – si pensi al numero di migranti morti annegati negli ultimi anni nel Mar Mediterraneo –, diviene vittima di un meccanismo di «soggettivazione differenziale» del lutto, il quale iperumanizza di fatto alcune vite e ne disumanizza altre⁷⁹.

Tuttavia, se è sul piano della rappresentabilità pubblica che si consumano questi processi di disumanizzazione, allora sarà proprio in questo campo che andranno elaborate nuove strategie e nuove alleanze in grado di alterare performativamente i confini dei quadri di intelligibilità dominanti. Ed è questa la ragione che ha spinto Butler negli ultimi anni ad interessarsi proprio a quelle forme di protesta e mobilitazione che hanno cercato di produrre uno squarcio all'interno della sfera della riproducibilità delle parole e delle immagini, a partire proprio da quei soggetti e da quei gruppi sociali la cui vita viene resa invivibile dai *frames* culturali e dall'ordine del discorso: dalle proteste dei *latinos*, cioè dei lavoratori illegali messicani e latinoamericani⁸⁰ – i quali sono scesi in strada nella primavera del 2006 in diverse città della California cantando in spagnolo l'inno nazionale statunitense *The Star-Spangled Banner* e chieden-

⁷⁸ J. Butler, *Vita buona e vita cattiva*, in Ead., *A chi spetta una buona vita?*, cit., pp. 20-21.

⁷⁹ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità*, cit., p. 206.

⁸⁰ J. Butler - G. C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, Meltemi, Roma, 2009.

do piena uguaglianza – fino ad arrivare alle manifestazioni più recenti degli *Indignados*, dell'*Occupy Movement* e delle altre proteste che negli ultimi cinque anni hanno portato un gran numero di persone ad occupare fisicamente le strade di alcune importanti capitali europee e mediorientali, come nel caso delle proteste di Piazza Syntagma ad Atene, di Piazza Tahrir al Cairo o di Piazza Taksim ad Istanbul. In queste manifestazioni le persone non solo portano in piazza, cioè nel pubblico, i propri corpi desideranti e precari, ma in un certo senso offrono anche una riconfigurazione della distinzione stessa tra sfera pubblica e sfera privata: spesso i manifestanti infatti dormono e mangiano in strada, predispongono cure mediche e allestiscono nuovi sistemi di condivisione degli spazi⁸¹, rifiutandosi di seguire l'invito della polizia e delle autorità a tornare a casa e a sgomberare le piazze.

Da un punto di vista organizzativo questi movimenti sono caratterizzati inoltre da regole interne che cercano il più possibile di favorire l'uguaglianza e l'inclusività e da un *decision making* improntato all'orizzontalità e al raggiungimento del consenso attraverso pratiche deliberative sperimentali⁸², in cui

⁸¹ J. Butler, *Notes Towards a Performative Theory of Assembly*, cit., pp. 97-98.

⁸² Alcuni autori e autrici parlano in tal senso di prefigurazione per riferirsi a questi movimenti. Il concetto di politica prefigurativa è stato coniato negli anni Settanta da Carl Boggs per riferirsi ai movimenti della New Left ed è stato poi utilizzato ampiamente in letteratura relativamente ai movimenti ambientalisti, a quelli *no-global* e infine anche al fenomeno delle occupazioni di piazza verificatesi a partire dal 2011. L'idea di fondo è che lo scopo che un movimento sociale si prefigge sia in un certo senso presentificato dai mezzi che allestisce per raggiungerlo e, dunque, la forma organizzativa che un gruppo di attivisti prende dovrebbe includere in sé il tipo di società che intende costruire (cfr. L. Yates, "Rethinking Prefiguration: Alternatives, Micropolitics and Goals in Social Movements", *Social Movement Studies*, 14, 1 (2015), pp. 1-21; M. Maeckelbergh, *The Will of the Many. How the Alterglobalisation Movement is Changing the Face of Democracy*, Pluto Press, New York, 2009; D. Graeber, *Progetto Democrazia. Un'idea, una crisi, un movimento*, Milano, Il Saggiatore, 2013).

è proprio il corpo dei manifestanti ad essere lo strumento essenziale di costruzione della scena politica: lo dimostrano, ad esempio, gli indicatori gestuali sperimentati nelle proteste allo Zuccotti Park come l'*up twinkle*, l'atto di ondeggiare le dita delle mani per manifestare assenso nei confronti dell'intervento di un oratore in assemblea, oppure pratiche corporee come lo *human microphone*, in cui i manifestanti – ai quali spesso era impedito di usare amplificatori o megafoni a causa delle misure restrittive imposte dalla polizia – ripetono all'unisono le parole di ogni singolo discorso in modo da rendere l'intervento comprensibile a tutti i partecipanti all'occupazione. Come scrive Federica Castelli⁸³, in queste *acampadas* è dunque il «corpo di ognuna e di ognuno, assieme a quello di chi vi è accanto» a dare una forza simbolica, materiale ed acustica alle rivendicazioni dei manifestanti. La dimensione corporea, tuttavia, assume un ruolo di primo piano all'interno della lotta politica anche in un senso più generale. Sono infatti proprio i bisogni basilari del corpo ad essere messi al centro della mobilitazione, oltre e contro le forze della privatizzazione degli spazi pubblici, lo smantellamento dello stato sociale e la distruzione degli ideali di «bene comune» portata avanti dalle politiche economiche neoliberiste⁸⁴.

Butler cerca così di fare della vulnerabilità la base di partenza di un nuovo performativo «agire di concerto» che sappia non solo emanciparsi dalla logica della politica dell'identità⁸⁵ – a cui si accompagna spesso un certo modo, forse troppo reificato e dogmatico, di intendere le identità collettive –, ma anche combattere gli effetti prodotti dalla distribuzione differenziale della vulnerabilità, la quale rende alcune fasce sociali e alcuni gruppi etnici più esposti di altri alla violenza e allo sfruttamento.

⁸³ F. Castelli, *Corpi in rivolta. Spazi urbani, conflitti e nuove forme della politica*, Mimesis, Milano, 2015, pp. 110-112.

⁸⁴ Ivi, p. 182.

⁸⁵ A.V. Murphy, "Corporeal Vulnerability and the New Humanism", *Hypatia*, 26, 3 (2011), pp. 575-590.

4. Conclusioni. Come trasformare il dato ontologico in categoria politica

Le riflessioni degli ultimi anni di Adriana Cavarero e Judith Butler, come abbiamo visto, si sono caratterizzate per un'attenzione crescente nei confronti del tema della vulnerabilità umana. Entrambe le filosofe concordano sul fatto che tutti noi siamo dei soggetti che, ben lungi dall'essere indipendenti e autosufficienti, si trovano irrimediabilmente esposti ad una rete di rapporti che ci eccede e che sfugge al nostro controllo. Tuttavia, sebbene facciano spesso riferimento ad autori e a testi comuni, le due autrici elaborano in modo sensibilmente diverso le implicazioni che possono derivare da un'ontologia sociale incentrata sulla vulnerabilità.

Una prima differenza di fondo tra le due prospettive mi sembra potersi rintracciare nel diverso ruolo che la società e la dimensione del conflitto rivestono nella rispettiva tematizzazione della vulnerabilità. Cavarero interpreta la vulnerabilità come una condizione di costitutiva esposizione alla violenza e alla cura dell'altro, una condizione sempre inquadrata all'interno di uno scenario diadico, in cui c'è un io che si rapporta a un tu. Se la giustizia e la politica, per citare Lévinas, emergono quando subentra l'elemento del terzo – quando cioè io non sono più solo responsabile nei confronti dell'Altro, ma nei confronti anche di un terzo, di un quarto, di un quinto uomo, che appaiono accanto al mio prossimo⁸⁶ –, possiamo dire che per Cavarero questo momento sembra non giungere mai effettivamente, nella misura in cui la cornice in cui la sua riflessione sulla vulnerabilità si iscrive non prevede – o meglio, non problematizza – alcuna società.

Il tema della vulnerabilità è affrontato da Butler con riferimento soprattutto alle strutture di supporto sociale che fanno sì che gli individui possano condurre una vita vivibile. Basti

⁸⁶ P. F. Ciglia, *Fenomenologie dell'umano. Sondaggi eccentrici sul pensiero di Lévinas*, Bulzoni, Roma, 1996, p. 204.

pensare alla distinzione che Butler fa negli ultimi testi tra *precarity* e *precariousness*, indicando con quest'ultimo termine la condizione esistenziale che contraddistingue la vita di ciascuno fin dalla nascita e con il secondo quelle «forme contemporanee di abbandono economico e di privazione derivanti dall'istituzionalizzazione delle logiche neoliberiste che sono responsabili di una distribuzione differenziale della precarietà»⁸⁷. In altri termini, lo sguardo di Butler è rivolto anche alle forme di organizzazione politica – e quindi anche alle condizioni di giustizia – su cui le società umane dovrebbero basarsi per garantire a tutti, per quanto possibile, uguaglianza e interdipendenza.

Una seconda differenza tra le prospettive delle due autrici attiene alla questione del conflitto. Se il conflitto rappresenta una dimensione ineliminabile della sfera politica e se, dunque, le soggettività politiche si costituiscono sempre necessariamente in un processo di demarcazione/contrapposizione tra un «noi» e un «loro», allora anche in questo caso mi sembra si possa fare una distinzione tra la prospettiva di Butler e quella di Cavarero. Più che una reale attenzione alla dimensione del conflitto, in Cavarero è presente l'auspicio di un suo superamento in favore di un altruismo di cui la relazione materna dovrebbe rappresentare lo scenario paradigmatico: «proprio là dove il patriarcato sembra ancora una volta trionfare, c'è un altruismo che si annuncia come insolito, problematico, persino inaudito e tuttavia tangibile nel sorriso distaccato e placido della Madonna Leonardesca»⁸⁸. È vero che anche la riflessione di Butler, soprattutto quella post 9/11, ha tentato di rileggere il legame sociale alla luce della relazione costitutiva che il sé intrattiene con l'Altro – anche quando questo Altro ci è nemico e ci muove violenza –, tuttavia, Butler ha, forse, una visione diversa e più complessa della categoria di conflitto.

⁸⁷ J. Butler, *Vita buona e vita cattiva*, in Ead., *A chi spetta una buona vita?*, cit., p. 28.

⁸⁸ A. Cavarero, *Inclinazioni*, cit., p. 239.

Conflitto non è infatti un concetto che va declinato necessariamente nel modo in cui lo intende Carl Schmitt, cioè come una lotta mortale tra nemici, dove il nemico è colui che deve essere annientato, ma può essere tematizzata, come suggerisce Chantal Mouffe, anche come una lotta agonistica tra avversari⁸⁹, dove la posta in gioco è rappresentata dall'affermazione a livello egemonico del proprio punto di vista⁹⁰. In tal senso, non c'è necessariamente una contraddizione tra l'elaborare una riflessione sulla vulnerabilità e sulla non violenza⁹¹ e allo stesso tempo riconoscere la dimensione conflittuale della politica⁹². Da questo punto di vista Butler sembra auspicare la costituzione di nuove forme di conflittualità non-violente, di nuove alleanze proprio tra quelle popolazioni e tra quei gruppi sociali che sono considerati dispensabili dalla società e dal sistema

⁸⁹ C. Mouffe, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano, 2015, p. 25.

⁹⁰ L. Bernini, *Il vulnerabile e l'inerte: verso una nuova ontologia dell'umano*, "Actas de Jornadas de Jovens Investigadores de Filosofia – Primeira Jornadas Internacionais", 2010, pp. 307-319.

⁹¹ J. Butler, "La non violenza è necessaria ed impossibile. Risposta a Catherine Mills e Fiona Jenkins", *aut aut*, 344 (2009), pp. 126-147.

⁹² Mouffe parla a tal proposito di «conflictual consensus» per indicare quella tipologia di conflitto in cui gli avversari condividono un nucleo minimo di principi, i quali corrispondono ai presupposti normativi delle liberal-democrazie contemporanee – ovvero i valori di libertà e di uguaglianza – pur essendo in disaccordo sull'interpretazione e sull'implementazione di quei principi. Non nascondo, tuttavia, alcune perplessità nei confronti della prospettiva di Mouffe e della sua distinzione agonismo/antagonismo in quanto tende a mio avviso a circoscrivere preventivamente il campo in cui possono manifestarsi i conflitti. In altri termini, cosa succede se la lotta per l'egemonia viene diretta proprio contro l'orizzonte di senso liberale ritenuto responsabile di intollerabili rapporti di sfruttamento e di dominazione? O cosa succede se il conflitto avviene tra una fazione che concorda con i principi di libertà e di uguaglianza e un'altra fazione che viene accusata dalla prima di attentare in modo radicale a quegli stessi principi? Per un approfondimento della questione rimando a J. Olson, *Friends and Enemies, Slaves and Masters: Fanaticism, Wendell Phillips and the Limits of Agonism*, in A. Little - M. Llyod (a cura di), *The Politics of Radical Democracy*, Edinburgh University Press, Edinburgo, 2009, pp. 158-178.

economico. Queste alleanze continueranno inevitabilmente ad essere caratterizzate da «fratture, fallimenti e da un perdurante antagonismo», il quale, tuttavia, ha il merito secondo Butler di tenere aperta l'alleanza, sospendendo «l'obiettivo di una riconciliazione finale»⁹³.

C'è chi dirà che questa è una visione troppo semplicistica e *naïve* della politica dal momento che non tiene conto del vasto numero di antagonismi che possono esistere all'interno di una società, finendo per banalizzare tanto il processo di costituzione delle identità collettive, quanto l'articolazione di «una catena di equivalenze tra una molteplicità di proteste disparate»⁹⁴. E sicuramente si può riconoscere da parte di Butler un eccessivo ottimismo verso quella che lei stessa chiama la politica del performativo, aspetto questo che, come abbiamo visto, contraddistingue la riflessione della filosofa americana sin dai suoi esordi. Non basta essere un *latino*, scendere in strada e cantare l'inno statunitense in spagnolo – per quanto possa essere sicuramente un gesto dal forte contenuto simbolico – per ottenere la cittadinanza e per essere riconosciuto dagli autoctoni come un cittadino con i medesimi diritti e doveri. E non basta scendere in piazza contro le istituzioni della finanza globale al grido di «Noi siamo il 99%» per incidere concretamente sulle istituzioni politiche ed economiche di un paese.

Tuttavia, rivendicare un diritto è probabilmente anche il primo passo per ottenere il suo riconoscimento⁹⁵. In *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?* a proposito dei migranti *latinos*, Butler scrive: «Per legge, loro non hanno il diritto di parlare liberamente per avere il diritto di parlare liberamente. Loro stanno esercitando questi diritti, il che non vuole dire che li

⁹³ J. Butler, *Frames of War*, cit., p. 148.

⁹⁴ C. Mouffe, *Il conflitto democratico*, cit., p. 136.

⁹⁵ D. Zoletto, «Nel pantano della violenza. Il linguaggio dello Stato-Nazione e le “seconde generazioni”», *aut aut*, 344 (2009), pp. 148-159.

otterranno [...]. Adesso possiamo cominciare a vedere cosa intende Arendt quando parla di diritto ai diritti»⁹⁶.

La lotta per il riconoscimento passa anche da gesti performativi come questo. Gesti simili ci offrono un esempio di come si possa, anche nel quotidiano, provare a mettere in discussione il potere deterministico delle norme sociali che stanno alla base dei processi di soggettivazione⁹⁷. In altri termini, lottare per infrangere o rendere meno rigide le cornici di intelligibilità dominanti non è una posa intellettualistica, né un atto di fiducia ingenua nel potere magico del linguaggio, ma si tratta probabilmente della condizione preliminare che offre la possibilità a rivendicazioni, che altrimenti resterebbero invisibili, di uscire allo scoperto. In un mondo dove forse la liberazione finale dal potere non giungerà mai, poiché i soggetti si costituiscono ed esistono in quanto tali solo all'interno di relazioni di potere, è proprio grazie ad atti plurali di resistenza come questi che diviene possibile disturbare «quell'acquiescenza che caratterizza l'accettazione acritica e al contempo la produzione del potere da parte degli stessi soggetti a esso assoggettati»⁹⁸. Per qualcuno ciò rappresenterà un «pericoloso quietismo»⁹⁹, ma la critica è importante poiché disassoggettarsi da regimi di verità consolidati è il primo passo per intraprendere un cammino di auto-trasformazione. Non a caso, rispetto al movimento delle proteste di piazza, parte della ricerca sociologica empirica ha sottolineato la capacità di queste occupazioni di produrre un cambiamento sulle dinamiche cognitive, affettive e relazionali

⁹⁶ J. Butler - G.C. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-Nazione?*, cit., pp. 63-65; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Einaudi, Torino, 2009, pp. 410-411.

⁹⁷ D. Zoletto, "Nel pantano della violenza", cit., p. 159.

⁹⁸ L. Bernini - F. Zappino, *Quale futuro per il soggetto Queer?*, in J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit., pp. 219-220.

⁹⁹ M. Nussbaum, *Così si manda in fumo la ragione*, in E. Ambrosi (a cura di), *Il bello del relativismo. Quel che resta della filosofia nel XXI secolo*, Marsilio, Venezia, 2005, pp. 146-147.

di coloro che vi prendono parte¹⁰⁰, producendo nei fatti nuove conoscenze, nuove pratiche di vita quotidiana e conseguentemente anche nuovi valori.

La disobbedienza politica¹⁰¹ messa in atto da questi manifestanti si potrebbe dire esprima nei confronti dell'ordine costituito una vera e propria forma di «controdemocrazia»¹⁰² che si rivela essenziale non solo ai fini di un controllo costante dell'operato dei governanti, ma anche nella misura in cui permette di costituire nuovi «immaginari di resistenza»¹⁰³ e nuovi legami di solidarietà. Di fronte al tentativo di annientare ogni forma di sicurezza sociale operato dal neoliberalismo, questi “perdenti della globalizzazione” hanno il merito di aver smascherato una precisa produzione e organizzazione della verità: quella della cosiddetta dottrina *Tina* – *There is no Alternative* – in base alla quale il neoliberalismo rappresenterebbe l'unica possibile e razionale modalità di governo dell'esistente¹⁰⁴. Se la presa che il

¹⁰⁰ D. della Porta, *Social Movements in Times of Austerity. Bringing Capitalism Back into Protest Analysis*, Polity Press, Cambridge, 2015, pp. 192-225.

¹⁰¹ A differenza dell'atto di disobbedienza civile, il quale non mette solitamente in discussione la legittimità delle istituzioni politiche, la disobbedienza politica si oppone a quello che Michel Foucault avrebbe definito come il «non essere governati in questo modo e a questo prezzo» (M. Foucault, *Illuminismo e critica*, cit., p. 38). Movimenti come quello *Occupy* infatti non si oppongono tanto a delle leggi o a delle politiche pubbliche specifiche, come è avvenuto in passato con l'obbligo di leva o le pratiche segregazioniste, ma contestano la razionalità, le strategie, i linguaggi della politica tradizionale, rifiutandosi di stringere alleanze con i partiti presenti nelle istituzioni o di supportare le loro piattaforme programmatiche (cfr. B. E. Harcourt, “Political Disobedience”, *Critical Inquiry*, 39, 1 (2012), pp. 33-55).

¹⁰² P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell'era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma, 2012.

¹⁰³ J. Medina, *The Epistemology of Resistance. Gender and racial oppression, epistemic injustice and resistant imaginations*, Oxford University Press, New York, 2013, pp. 3-13.

¹⁰⁴ J. Butler - A. Athanasiou, *Dispossession*, cit., p. 149. Una modalità di *governance* a cui, secondo Butler, è doveroso contrapporre nuove reti “corporee” di supporto sociale. Per un'analisi più dettagliata della proposta

potere ha su di noi è in fondo qualcosa di assai fragile, come già aveva osservato qualche secolo fa Étienne de la Boétie, in quanto consiste semplicemente nell'abrogazione del proprio potere su di sé¹⁰⁵, allora forse quello di cui abbiamo bisogno sarà proprio una politica collettiva di «voluntary inservitude»¹⁰⁶; una micro-politica – quale quella che Butler suggerisce – che ci metta nella condizione di decostruire i modi in cui siamo soggetti al potere economico e politico al livello dei nostri desideri, delle azioni che compiamo ogni giorno e delle relazioni che intratteniamo con gli altri.

butleriana si veda F. Castelli, *Cosa possono fare i corpi insieme? Intervista con Judith Butler*, in F. Zappino (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*, ombre corte, Verona, 2016, p. 169.

¹⁰⁵ É. de la Boétie, *Discorso della servitù volontaria* (1549), Feltrinelli, Milano, 2015, p. 36.

¹⁰⁶ S. Newman, *Occupy and Autonomus Political Life*, in A. Kioupiolis - G. Katasambekis (a cura di), *Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People*, Ashgate, Burlington, 2014, p. 106.

LA VULNERABILITÀ TRA UMANESIMO E POST-UMANESIMO ANTISPECISTA

Sandra Rossetti

*Università degli studi di Ferrara
Dipartimento di Studi umanistici
Sandra.rossetti@unife.it*

1. Premessa

L'Europa sembra inesorabilmente avviata verso un destino di contrazione dei diritti sociali conquistati nel secondo dopoguerra. Si tratta di una svolta che sta imponendo il confronto con un'esperienza che sembrava ormai appartenere ad un lontano passato: quella della vulnerabilità sociale. Il termine vulnerabile deriva dalla parola latina *vulnus* che significa ferita o lesione. Vulnerabile è perciò tutto ciò che è esposto alla *possibilità* di essere ferito, violato, leso e danneggiato da un punto di vista sia fisico, sia psicologico. Le cause che hanno determinato il nuovo corso della storia europea, imponendo il confronto obbligato con questa condizione, sono molteplici: la fine dell'ordine bipolare, il crollo dell'Unione sovietica e del socialismo reale, il prendere piede, in forme sempre più marcate, della globalizzazione neo-liberista. Gli esiti politici, sociali e ambientali determinati da questo modello di globalizzazione stanno dando luogo in Europa ad un diffuso senso di paura il cui rischio principale è di determinare politiche securitarie di rifiuto del diverso e di sua configurazione come capro espiatorio sul quale scaricare l'angoscia generalizzata e far cadere tutto il peso della vulnerabilità collettiva. Ma, in accordo con quanto sosteneva il poeta tedesco Hölderlin, secondo il quale "dove c'è pericolo cresce anche ciò che salva", la vulnerabi-

lità può essere vissuta, altresì, come condizione generativa di una nuova etica e di nuove modalità attraverso cui dare luogo alle relazioni intersoggettive. Questa è la direzione in cui si sta muovendo una parte della filosofia morale contemporanea, orientata alla ricerca di nuovi paradigmi attraverso i quali affrontare le difficoltà del nostro tempo. L'esperienza della propria vita in quanto esposta alla possibilità di essere lesa, ferita e violata può creare infatti un senso di comunanza e di solidarietà con le soggettività che già da tempo sono sotto la minaccia di questo pericolo: i popoli del sud del mondo che, nel secondo dopoguerra, hanno visto l'avvicendamento tra il dominio coloniale e il potere economico detenuto dalle multinazionali occidentali, gli esuli e gli apolidi costretti a fuggire dai loro paesi, le donne e tutte le identità di genere sottoposte al dominio patriarcale e, da ultimo (ma soltanto in quest'elenco), gli animali nei quali la vulnerabilità allo sfruttamento esercitato dagli esseri umani determina da sempre forme di dolore e di sofferenza inimmaginabili: pensiamo ai mattatoi, alle forme odierne dell'allevamento intensivo, alla vivisezione. Nel tentativo di favorire una rilettura in positivo della vulnerabilità attraverso la quale fornire risposte a questi problemi, l'intervento che segue andrà alla ricerca, entro la storia della filosofia occidentale, delle forme di riflessione che vi si sono impegnate per comprendere quali ontologie sono state prodotte e come sono state configurate le etiche corrispondenti.

2. Thomas Hobbes e Arthur Schopenhauer teorici della vulnerabilità della vita

La delimitazione di questa ricerca agli ultimi quattro secoli della storia dell'Occidente è una conseguenza del fatto che la nozione di vulnerabilità comincia ad avere pregnanza filosofica nel momento in cui la "vita", nella sua carnalità e materialità, è diventata oggetto di riflessione accanto ai tradizionali temi di metafisica ed ontologia. Alla vita in questa accezione è stato

dedicato un intero capitolo del libro di Hannah Arendt, *The Human Condition*¹, in cui l'autrice, nel fare il punto sulle novità e sui cambiamenti affermatasi nell'età moderna, ha messo al centro del suo discorso il nuovo significato a partire dal quale essa è stata investita. In quanto sfera d'essere che accomuna l'umano agli altri viventi, la vita, osserva Hannah Arendt, è stata generalmente guardata con sospetto e, nella Grecia antica, è stata addirittura disprezzata, ma a partire dal XIV-XV secolo ha acquisito un'importanza crescente che le ha consentito di trionfare su tutti i valori precedentemente utilizzati per conferire senso alle azioni. Nella mappatura delle cause responsabili della svolta, l'autrice individua nel dogma cristiano, che ha concepito la vita come sacra, il punto di partenza di tutto il processo. È evidente, come la stessa Arendt sottolinea, che la vita a cui la religione cristiana si riferisce è quella eterna, ma, quando, nell'epoca moderna, i processi di secolarizzazione hanno aperto il varco all'ateismo e al materialismo, la fede nell'immortalità individuale è venuta meno, lasciando come unica superstite la vita terrena priva dei suoi significati trascendenti e metafisici. A metà del Novecento Hannah Arendt è stata una delle prime intellettuali che ha compreso la portata e la pervasività delle forme di potere che si sono venute formando in relazione a questa svolta. Biopotere è il concetto con cui saranno nominate qualche decennio più tardi da filosofi come Georges Canguilhem², Michel Foucault³, Giorgio Agamben⁴, Toni Ne-

¹ H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), Bompiani, Milano, 2005, pp. 233-237.

² G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1943), Einaudi, Torino, 1998.

³ M. Foucault, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2005; Id., *Storia della sessualità, I. La volontà di sapere* (1976), Feltrinelli, Milano, 2005.

⁴ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino, 1995.

gri⁵, Roberto Esposito⁶ che, dagli anni Settanta del Novecento ad oggi, hanno dato continuità alla riflessione arendtiana sulla centralità assunta dalla vita nel pensiero moderno e contemporaneo.

Le modalità e gli approcci attraverso i quali i filosofi hanno rivolto la loro attenzione alla vita sono stati molteplici, ma, se nell'indagare questo tema vogliamo tenere in primo piano, così come è nelle intenzioni di questo saggio, il problema della vulnerabilità, dobbiamo cominciare col prendere in considerazione due filosofi tra i più cupi e pessimisti di tutta la tradizione di pensiero dell'Occidente, Thomas Hobbes e Arthur Schopenhauer, che devono questa loro triste fama proprio alla lucidità con cui hanno colto e denunciato i livelli di vulnerabilità presenti entro il fenomeno della vita e le forme di insicurezza e di precarietà che ne derivano. Hobbes, nel *Leviatano*, ha prodotto una filosofia radicalmente materialista in cui ha voltato le spalle alle nozioni tradizionali di bene e di male, di giustizia e di ingiustizia, lasciando in primo piano soltanto la vita umana con la sua esposizione a ciò che può violarla e ferirla⁷. *Homo homini lupus* è la celebre frase attraverso la quale il filosofo ha fornito una metafora della sua visione della vita; visione secondo la quale l'unica regola universale che può essere rinvenuta nella società degli uomini è quella relativa al desiderio di sopraffazione reciproca. Questa metafora ha trovato corrispondenza in un'altra altrettanto celebre figura, il "leviatano", che rappresenta la soluzione prospettata da Hobbes al problema della guerra di tutti contro tutti: quella di uno stato

⁵ A. Negri, *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, in U. Fadini, A. Negri, C.T. Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio della politica*, Manifestolibri, Roma, 2001, pp. 179-210.

⁶ R. Esposito, *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino, 2004.

⁷ Cfr. soprattutto il capitolo "La condizione naturale dell'umanità riguardo alla sua felicità e alla sua miseria": Th. Hobbes, *Il leviatano*, Editori Riuniti, Roma, 1976, pp. 70-76.

“assoluto” che, per tutelare la vita dei cittadini, mette a morte la loro libertà e la loro autonomia.

Anche Arthur Schopenhauer, ne *Il mondo come volontà e rappresentazione*⁸, ha elaborato una filosofia pessimistica e lontana dalle tradizionali soluzioni che la metafisica ha individuato in risposta al problema dell'essere. L'essenza della vita è infatti da lui concepita come un'energia cieca, incausata e senza scopo, la “Volontà” che vuole soltanto se stessa. Questo fa sì che miliardi di esseri viventi si affannino per sopravvivere venendo esposti costantemente alla possibilità di essere violati e feriti: dal fiore che appassisce per mancanza d'acqua, all'animale ferito, all'essere umano che si ammala e muore. Dietro l'illusione dell'amore attraverso il quale cerchiamo di rendere più sopportabile il mondo, si cela quindi un'arena di esseri angosciati e tormentati i quali esistono solo a patto di divorarsi l'un l'altro. A differenza che in Hobbes, in Schopenhauer questa guerra intestina di tutti contro tutti non riguarda i soli rapporti umani, ma viene universalizzata, resa cosmica sino a coinvolgere la vita nelle sue molteplici manifestazioni:

Studieremo perciò nell'umana esistenza l'intimo ed essenziale destino della volontà. Ciascuno ritroverà facilmente nell'animale le stesse condizioni, soltanto più deboli, espresse in gradi diversi; e, guardando anche la sofferente animalità, avrà di che convincersi abbastanza che sostanzialmente ogni vita è dolore⁹.

Diversa è anche la risoluzione fornita al problema della vulnerabilità, da lui affrontato con un'etica della compassione che prescrive ad ogni essere umano di fare proprio il dolore di tutti gli esseri passati e presenti, di evitare di arrecare altro dolore e di promuovere la volontà positiva e attiva di fare del bene a tutti i viventi.

⁸ A Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* (1819), Laterza, Roma-Bari, 1993.

⁹ Ivi, p. 410.

È evidente come nel pensiero di Hobbes e Schopenhauer venga alla luce un'ontologia molto diversa da quella messa a punto dalla tradizione occidentale sia antica, sia moderna; un'ontologia che non individua più il suo centro nell'essere come uno stato dato, di natura oggettiva o soggettiva che sia. Nel loro discorso, infatti, l'essere appare come mera possibilità da strappare al suo contrario, il non essere, dato che la vita non è qualcosa di scontato ma una lotta continua per continuare ad esserci. Questa ontologia ha dato origine, nella modernità, a due diversi filoni. Da un lato, la corrente di pensiero, dominata dal pensiero hobbesiano, che ha fronteggiato il problema della vulnerabilità della vita attraverso la messa a punto di strategie securitarie, disciplinari e immunizzanti, culminate nelle "tanatopolitiche" naziste del Novecento¹⁰; politiche della morte che, per tutelare le forme di vita ritenute più qualificate, hanno deviato il problema della vulnerabilità su altre vite umane, trasformate in vittime da immolare e sacrificare¹¹. Dall'altro, fondato sulla riflessione schopenhaueriana, il filone che, pur partendo dal dato della vulnerabilità, ha trovato invece il proprio comun denominatore in un'etica della responsabilità intersoggettiva capace di farsi carico della vita e delle sue contraddizioni attraverso modalità positive di apertura e di "simpatia" del soggetto umano verso l'Altro da sé¹². Obiettivo del secondo paragrafo

¹⁰ Anche Francesco Viola ("Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44 (1977), pp. 76-132) ritiene che vi sia una linea di continuità tra la modalità con cui Hobbes ha messo in collegamento la sua concezione della vita con la sfera della politica e le strutture politiche attraverso cui i totalitarismi novecenteschi hanno investito il fenomeno della vita.

¹¹ Cfr., per un'analisi approfondita dei processi di vittimizzazione, il famoso libro di René Girard, *La violenza e il sacro* (1972), Adelphi, Milano, 1992.

¹² Questa duplice lettura delle politiche attraverso le quali è stata investita la vita, trae spunto dalla riflessione degli autori che nel Novecento si sono occupati del biopotere. Tra quelli già menzionati abbiamo infatti, da un lato, coloro che si sono concentrati unicamente sugli aspetti mortiferi di

di questo intervento è di seguire le tracce lasciate nella recente

questa forma di dominio e sono andati alla ricerca di strumenti di contrasto attraverso il recupero di istanze premoderne: le istituzioni democratiche della *polis* e della Roma repubblicana, come nel caso di Hannah Arendt (*Vita activa*, cit.; Ead., *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano, 1995); i modelli antichi, greci in particolare, di problematizzazione del desiderio e di costruzione etica del corpo, della vita e dei piaceri, come nel caso di Foucault e di Agamben (M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit.; G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2002). Dall'altro lato, vi sono però anche autori che, pur riconoscendo la strumentalizzazione politica in termini di dominio e di violenza del primato assunto dalla vita, hanno interpretato la svolta che si è realizzata nella modernità come la possibilità che la vita, nella sua eccedenza e nello statuto sovversivo del suo essere, si affermi sul comando politico, imponendo le proprie leggi e le proprie logiche. Coerentemente con questo approccio, Antonio Negri vede nell'intreccio tra vita e politica un dispositivo il quale, lungi dall'essere destinato a funzionare contro la vita, può porsi nei confronti delle tanatopolitiche come un contropotere della vita stessa, capace di esprimersi attraverso il lavoro, il linguaggio, i desideri, per dare luogo a forme di soggettività autonome e libere (A. Negri, *Il mostro politico*, cit.). Nel discorso di Negri risuona e trova amplificazione tutta la costellazione dei significati biopolitici che ha contraddistinto il marxismo, ideologia la quale, con la sua esaltazione del lavoro, è stata una delle forme di azione e di pensiero più espressive della nuova emergenza che la vita ha assunto nella modernità. Pur a partire da una prospettiva più critica rispetto alla sua celebrazione quasi euforica compiuta da Negri, anche Roberto Esposito ritiene che ai dispositivi mortiferi della biopolitica, con i loro poteri di «normalizzazione assoluta della vita» e di «segregazione del *bios* dentro la legge della sua distruzione», da lui analizzati a partire dal paradigma dell'«immunizzazione», vada contrapposto non qualcosa da rinvenire al di là della vita, ma il loro esatto contrario, cioè la «vitalizzazione della norma eccedente rispetto a tutte le attuali filosofie del diritto, il motivo, già fenomenologico, della carne come ciò che resiste ad ogni incorporazione presupposta e da ultima una politica della nascita intesa come produzione continua della differenza rispetto a ogni pratica identitaria». Nel suo saggio *Biopolitica, immunità, comunità* (R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino, 2007) la nascita viene infatti definita dall'autore a partire da un ragionamento sul corpo materno che nella gravidanza tollera la formazione di un'altra identità e di un'altra vita, quella del figlio, senza determinare fenomeni immunitari di negazione della vita

filosofia da questo secondo filone di pensiero, per comprendere quali siano i filosofi e le filosofe che vi si sono impegnati, i contributi che ne sono emersi e i punti di contatto presenti tra due riflessioni riconducibili a questa corrente: quella “umanistica”, che ha considerato la vulnerabilità nella sola relazione con il soggetto umano, e quella “post-umanista”, tesa invece a superare i limiti del discorso specista. Come vedremo, infatti, anche alcune espressioni dell’etica ecologista ed animalista del Novecento hanno utilizzato la categoria della vulnerabilità per definire regole e norme di un più corretto rapporto tra gli umani e gli altri esseri viventi.

3. L’etica “ebraica” della vulnerabilità nel Novecento

Nonostante l’influenza esercitata da Schopenhauer sulle filosofie vitalistiche otto-novecentesche, i filosofi che hanno parlato a nome della vita, da Nietzsche a Simmel, a Bergson e Spengler, non possono essere compresi nel filone di pensiero di cui ci si sta occupando. Questi autori si sono impegnati, infatti, in una sua celebrazione ottimistica come spinta all’azione, slancio vitale, creazione continua di forme ed immediatezza del fluire, che nulla ha da spartire con la questione della vulnerabilità che si sta considerando, da loro considerata come marginale e come non degna di essere elevata ad oggetto di riflessione filosofica¹³.

stessa. Questa particolare relazione che si instaura tra madre e figlio viene a rappresentare la metafora di un corpo politico che è in grado di tutelare la vita e di accogliere lo straniero, l’estraneo e il diverso al di là dei fenomeni legati alla tanatopolitica. In questa riflessione relativa alla nascita e alla maternità, Esposito recupera e fornisce un’eco a tematiche prospettate e sviluppate dal femminismo della seconda ondata, che negli anni Settanta-Ottanta del Novecento ha inteso mettere in campo una riflessione tutta incentrata sulla valorizzazione della vita contro le politiche di dominio e di sopraffazione prodotte dal patriarcato nella sua versione moderna.

¹³ Con questa tematizzazione della vita, i filosofi che vi si sono impegnati hanno inteso mettere in discussione la gabbia della razionalità

Il compito di aver traghettato nel nostro presente le problematiche sollevate da Schopenhauer spetta ad un gruppo di pensatori di diversa provenienza nazionale e culturale, ma di comune origine ebraica, Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas e Judith Butler, che, insoddisfatti della modalità attraverso cui la filosofia contemporanea si è fatta carico di tematizzare l'esistenza umana nel mondo, si sono impegnati in una riflessione che ha avuto come filo conduttore la vulnerabilità e le strategie attraverso le quali farvi fronte. Anche se è forse azzardato parlare di un'etica ebraica della vulnerabilità, il fatto che questi autori e queste autrici abbiano tutti una comune origine non è probabilmente casuale. L'idea di vulnerabilità, pur nella complessità dei significati contemplati, è infatti centrale in tutti i testi sacri dell'ebraismo¹⁴. Ed inoltre, la vulnerabilità legata alla loro condizione sociale di ebrei li ha dotati di una forte sensibilità verso questo problema ed è stata una potente spinta motivazionale ad occuparsene.

3.1. *Vulnerabilità, obbligo e responsabilità in Simone Weil*

Vissuta in Francia nella prima metà del Novecento, Simone Weil ha individuato come punto di partenza della sua riflessione la filosofia marxiana che, pur criticata per le derive a cui era andata incontro nel regime staliniano dell'Unione sovietica,

borghese, il meccanicismo che si andava affermando entro le scienze della vita e, non da ultimo, l'imborghesimento della classe operaia che, in pensatori come Sorel, ha determinato una esaltazione sconsiderata della violenza come manifestazione più appropriata della vita che è capace di rigenerare se stessa.

¹⁴ Basti pensare, ad esempio, a due dei libri più importanti dell'Antico Testamento: a) la *Genesi*: «I loro occhi si aprirono e si resero conto di essere nudi» (*Genesi*, 3:7), in cui la parola nudi (“arumim”) – che descrive tutto il senso della condizione umana dopo il peccato – è traducibile anche con l'aggettivo vulnerabili; b) il *Libro di Giobbe*, costruito intorno al lamento e al grido del suo protagonista che si rivolge a Dio chiedendogli spiegazione della sua misera vita all'insegna della vulnerabilità e del dolore.

le appariva, agli inizi degli anni Trenta, come la strategia più adeguata per affrontare l'asimmetria delle relazioni di potere e di riconoscimento. Nel terzo paragrafo del libro del 1934 *Sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, intitolato "Quadro teorico di una società libera"¹⁵, nel provare a mettere a punto un concetto di libertà adeguato alla vita umana, l'autrice sceglie di passare infatti attraverso una declinazione del tema del lavoro, argomento che è stato centrale in tutto il pensiero marxiano e marxista. Coerentemente con la riflessione marxiana, anche secondo Weil con il lavoro l'essere umano sceglie di non rispondere con immediatezza al pungolo del bisogno; sceglie di procrastinare la soddisfazione per dedicarsi ad un'attività più complessa che contribuisce ad una sua presa maggiore sulla natura e ad una garanzia migliore di autoconservazione. L'essere umano diventa, così, padrone delle condizioni di conservazione della sua esistenza. La figura contemporanea di questa idea di libertà è quella dell'operaio specializzato che l'autrice, nel corso di tutti i suoi scritti, ha esaltato e contrapposto alle forme servili del lavoro di cui la catena di montaggio rappresenta l'espressione più matura e contraddittoria. Pur non essendo autonomo da rapporti di produzione di tipo proprietario, l'operaio specializzato attraverso la sincronizzazione tra il lavoro della mano e l'esercizio del pensiero è infatti capace di esprimere una forma di libertà compatibile con la dignità umana e con l'affrancamento, seppur parziale, dalle forme di dominazione che sviliscono e umiliano la vita delle classi sociali più diseredate.

Il periodo successivo alla scrittura di questo libro viene a coincidere però con una profonda crisi personale che porta Weil a prendere le distanze dal marxismo, giudicato incapace di intervenire in modo efficace entro la condizione di vulnerabilità di natura politica e sociale a cui è esposta la vita umana.

¹⁵ S. Weil, *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale*, Adelphi, Milano, 1997, pp. 74-107.

Questa crisi troverà il suo approdo e la sua soluzione qualche anno dopo nell'esperienza mistica che la condurrà ad avvicinarsi al cristianesimo e alla sua concezione del mondo e della vita. Ma anche in questa svolta il tema della vulnerabilità umana, ancora centrale nel suo discorso, fa di Weil un'“eretica” e provoca, al contempo, una sua polemica con il personalismo filosofico, corrente di pensiero del suo tempo, come lei intenta a valorizzare la religione e la filosofia cristiana in contrapposizione alle derive politiche e sociali del Novecento. Questa polemica, dalla quale emerge una delle definizioni più belle che siano state date della vulnerabilità del vivente, è svolta dall'autrice ne *La persona e il Sacro*, saggio del 1942 incentrato sulla contrapposizione tra una concezione spiritualistica della persona e una sua comprensione come unicità incarnata e vivente. Scrive infatti Simone Weil:

C'è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Non è neppure la persona umana. È semplicemente lui, quest'uomo [...]. Se la persona umana in lui corrisponde a quanto per me è sacro, potrei facilmente cavargli gli occhi. Una volta cieco, sarà una persona umana esattamente quanto lo era prima. Non avrò assolutamente colpito in lui la persona umana. Avrò distrutti soltanto i suoi occhi¹⁶.

Obiettivo critico di questa considerazione, tesa a valorizzare gli aspetti corporei e carnali dell'individuo a cui si lega la vulnerabilità è, come si è detto, il personalismo filosofico - da lei conosciuto soprattutto tramite Maritain, Mounier e i loro amici¹⁷ - che le appare come una filosofia troppo astratta, troppo

¹⁶ S. Weil, *Pagine scelte*, Marietti, Genova, 2009, pp. 177-178.

¹⁷ Il personalismo è una corrente di pensiero di matrice cristiana (prevalentemente cattolico) che nasce in Francia nella prima metà del Novecento e che trova una delle sue espressioni più importanti nel dibattito suscitato dalla rivista *Esprit*, fondata da E. Mounier nel 1932, a cui si affiancavano autori come J. Maritain, D. de Rougemont, P.A. Touchard, R. Biot. Il personalismo rappresentava il tentativo di trovare una soluzione alternativa sia al socialismo, sia al capitalismo; una soluzione che intendeva valorizzare

ancorata a valori di tipo spirituale e, soprattutto, troppo legata agli ambienti borghesi medio alti, in contrasto con quelli che lei aveva scelto di frequentare: gli ambienti degli operai e dei contadini, delle persone umili, delle più sofferenti e vulnerabili, esposte ogni giorno alle violenze fisiche e psicologiche tipiche di un'epoca storica in cui le protezioni sociali nei confronti della povertà e del disagio sociale erano ancora pressoché inesistenti¹⁸. In contrapposizione ad una concezione troppo idealistica dell'essere umano, Weil sceglie di definirlo in relazione alla sua concreta vita carnale, alla sua vulnerabilità e al rischio di esposizione al dolore e alla sofferenza che ne derivano:

C'è nell'intimo di ogni essere umano, dalla prima infanzia sino alla tomba e nonostante tutta l'esperienza dei crimini commessi, sofferti e osservati, qualcosa che si aspetta invincibilmente che gli si faccia del bene e non del male. È questo, prima di tutto, ciò che è sacro in ogni essere umano. Il bene è l'unica fonte del sacro. Solo il bene è sacro, e quanto è relativo al bene¹⁹.

La connessione che, in questa riflessione, viene istituita tra l'idea del bene e la richiesta di protezione nei confronti della vulnerabilità consente a Weil di definire un altro concetto decisivo nella sua riflessione, quello di giustizia, da lei usato in contrapposizione e in sostituzione del diritto incapace, nella sua analisi, di garantire una reale protezione agli esseri più deboli. La giustizia secondo Weil consiste infatti “nel badare che non venga fatto del male agli uomini”, né alla loro anima, né al loro corpo. Con questa idea di giustizia, viene definito un percorso molto diverso rispetto alla giustizia nel senso moderno del termine, un percorso che impone di sostituire il “diritto” con

il concetto di persona contro la crisi di civiltà che si andavano affermando in tutta Europa. Weil riteneva però che questo concetto di persona fosse troppo legato al prestigio sociale e ad un'idea di io autoreferenziale e ripiegato su di sé.

¹⁸ Cfr. G.P. Di Nicola - A. Danese, *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2009, pp. 7-39.

¹⁹ S. Weil, *Pagine scelte*, cit., p. 178.

l'«obbligo»: «Il diritto è dunque estraneo al bene. Al contrario, il compimento di un obbligo è un bene sempre, dovunque»²⁰. Si tratta dell'obbligo di promuovere il bene psicofisico degli esseri umani e di evitare che venga fatto loro del male. In altri due scritti del periodo londinese, *Studio per una dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*²¹ e *L'enracinement*²², Weil approfondisce la sua analisi della nozione di obbligo, giungendo a proporre la sostituzione della Dichiarazione universale dei diritti umani con quella degli obblighi verso l'essere umano. Contro le ontologie individualistiche dell'autonomia e dell'autosufficienza prodotte in età moderna, Weil definisce, in queste riflessioni, un'etica della responsabilità radicale verso l'Altro; un'etica fondata su un'ontologia della debolezza del soggetto, costantemente esposto al rischio del disconoscimento e del dolore.

3.2. Emmanuel Lévinas filosofo della vulnerabilità

Il tema della vulnerabilità è stato al centro della riflessione di un altro noto filosofo francese contemporaneo di Simone Weil, Emmanuel Lévinas, come lei interessato a imprimere una rottura nei confronti della tradizione filosofica occidentale con la sua esaltazione dell'unità e dell'autonomia a discapito della relazione e della differenza. Questo progetto ha determinato altresì una presa di distanza dalla traiettoria fenomenologica ed esistenzialista che ha collegato Husserl ad Heidegger, entro la quale Lévinas si era formato. La soggettività è infatti da lui concepita non come "essente", così come prospettato dai suoi maestri Husserl e Heidegger, ma solo come "altrimenti che essere"²³, come un non luogo, uno sradicamento dall'es-

²⁰ Ivi, p. 193.

²¹ Ivi, pp. 225-234.

²² S. Weil, *La prima radice*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1996.

²³ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza* [1974], Jaca Book, Milano, 1983.

senza. Egli cerca cioè un senso alla soggettività umana evocando la trascendenza. Un'operazione, questa, che avviene in Lévinas sotto il segno dell'ebraismo, religione che ha avuto una forte influenza sul piano della sua riflessione filosofica e che ha determinato, al contempo, una forte divergenza con Simone Weil, la quale ha respinto con energia l'ebraismo per rivolgersi, come abbiamo visto, alla religione cristiana²⁴. Le differenze sul piano della dottrina trovano però una ricomposizione nelle categorie attraverso le quali questi due autori intendono pensare l'identità umana. In *Totalità e infinito*, del 1961²⁵ e, più compiutamente ancora, in *Altrimenti che essere*, del 1974, Lévinas fa leva infatti sulla vulnerabilità in vista della decostruzione del soggetto che la tradizione metafisica ed ontologica dell'Occidente ha voluto centrare sull'essenza spirituale, sul cogito, sull'intenzionalità e sulla libertà autoreferenziale. Commentando questa tradizione, scrive Lévinas:

Qualunque sia l'abisso che separa la psychè degli antichi dalla coscienza dei moderni, entrambe emergono da una tradizione dell'intellegibilità che risale alla raccolta dei termini riuniti in sistema [...] qui il soggetto è origine, iniziativa, libertà, presente. Muoversi da sé o avere coscienza di sé significa infatti riferirsi a sé, essere origine²⁶.

In contrapposizione ad un'identità così concepita, l'autore tematizza un soggetto «di carne e di sangue»²⁷ che sta «sotto» la coscienza e che è «vulnerabilità, suscettibilità, denudazione, accerchiata e riguardata da altri, irriducibile all'apparire

²⁴ Lévinas ha pubblicato nel 1952 un articolo di denuncia contro l'antigiudaismo di Weil (I. Lévinas, "Simone Weil contre la Bible", *Évidences*, 24, fév.-mars 1952, pp. 9-12, (tr. it. di A. Scarpellini, *Nuovi argomenti*, 15, 1985).

²⁵ E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* [1961], Jaca Book, Milano, 1990.

²⁶ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 97.

²⁷ *Ibid.*

d'altri»²⁸. Ridefinito a partire dalla vulnerabilità, l'io lévinassiano risulta caratterizzato dalla passività, dalla spoliazione, da una radicale esposizione all'alterità e alla ferita che da essa può venire. Il volto umano, che « [...] nella sua nudità mi presenta la miseria del povero e dello straniero»²⁹, è la metafora dell'indigenza e della vulnerabilità di un soggetto così definito. Ed è su questa metafora del volto che Lèvinas fa leva per ricavare le coordinate della sua riflessione etica. In opposizione alla paura suscitata dalla vulnerabilità, paura da cui si originano le logiche securitarie ed eugenetiche che sono alla base delle biopolitiche distruttive della vita, Lévinas rimarca infatti l'esigenza di non avere paura della paura, in modo da sancire l'accoglienza da parte dell'io dell'intrusione dell'altro. L'approdo della sua riflessione consiste, di conseguenza, in un'etica della responsabilità secondo la quale la soggettività che si scopre vulnerabile e scopre nell'Altro questa stessa vulnerabilità è messa nelle condizioni di farsi carico della sua insufficienza e della sua costitutiva esposizione al dolore e alla morte.

3.3. *Lutto e vulnerabilità in Judith Butler*

Nel solco della riflessione lévinassiana si pone Judith Butler, una filosofa *queer* dedita, negli anni Novanta del Novecento, ad una critica della modalità attraverso la quale la norma dell'eterosessualità obbligatoria determina la "normalità" dei ruoli sessuali, decidendo così chi è "umano" e chi non lo è, chi deve essere protetto dalla vulnerabilità sociale e chi non merita invece protezione e tutele perché incapace di sottostare agli obblighi di genere³⁰. Posta di fronte all'*escalation* di violenza relativa agli eventi che hanno determinato l'attacco alle Twin

²⁸ Ivi, p. 100.

²⁹ E. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 218.

³⁰ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990; Ead., *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993.

Towers di New York, Butler, nel passaggio del nuovo millennio, ha sentito l'esigenza di ampliare la portata della sua riflessione giungendo a vedere nella vulnerabilità stessa l'origine del meccanismo normativo attraverso il quale viene prodotta l'umanizzazione e la disumanizzazione della vita.

[...] Ciascuno di noi in parte è politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo - in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, luogo di una dimensione pubblica a un tempo esposta e assertiva. La perdita e la vulnerabilità sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare³¹.

Seguendo questo approccio, nel libro *Vite precarie*³², l'autrice opera un'analisi dei meccanismi di immunizzazione attraverso i quali la vulnerabilità viene esorcizzata e viene proiettata sulle forme di vita ritenute inferiori e meno degne. Si tratta di un'analisi che mette al centro del discorso la categoria del lutto, manifestazione tra le più evidenti della vulnerabilità umana; nella legittimità del lutto e nella possibilità di piangere i propri morti l'autrice individua infatti una delle linee più importanti che articolano la differenza tra umanità e disumanità, tra vite degne e indegne. *Vite Precarie* è stato scritto attraverso un confronto serrato con la filosofia lévinasiana, dalla quale l'autrice ha mutuato la metafora del "volto" come simbolo di una vulnerabilità che non è una condizione da superare o da criticare, ma un vincolo che deve costituire il fondamento di un'etica centrata sulla responsabilità verso l'Altro e sul pacifismo estremo.

Nel suo discorso sulla responsabilità etica Butler entra in dialogo oltre che con Lévinas anche con il femminismo, da lei

³¹ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma, 2004, p. 40.

³² Ivi.

tematizzato come un movimento composito comprendente al suo interno molte anime, quella occidentale, mediorientale, religiosa, atea, ecc. Si tratta di orientamenti che, secondo l'autrice, possono entrare in un dialogo fecondo e giungere così ad una composizione delle differenze attraverso la valorizzazione del tema della vulnerabilità, un filo conduttore di cui lei rinviene le tracce in tutte le manifestazioni del femminismo storico, tutte egualmente interessate a rilanciare un'idea di soggettività intesa come carnalità, relazione e apertura all'alterità. Nonostante questa rilettura del femminismo, Butler si è tenuta alla larga dalle operazioni di "genderizzazione" attraverso cui molte femministe del Novecento hanno concepito la presa in carico della vulnerabilità come qualcosa di esclusivamente femminile³³. In realtà questo stesso problema non è estraneo a Lévinas che, quando riformula l'identità come nudità, passività e apertura all'alterità, è ai vissuti femminili che rimanda come esempi attraverso i quali dare concretezza alle astrazioni dei suoi concetti³⁴. Il rischio del corto circuito a partire dal quale il femminismo e Lévinas hanno legato la vulnerabilità alla donna è di perpetrare con nuove parole il vecchio e collaudato meccanismo di sua delimitazione entro il perimetro delle vite concepite come inferiori e meno degne di esistere. Di tale rischio è perfettamente consapevole Butler, che per questo motivo non menziona mai l'etica femminile della cura e nemmeno la relazione diadica madre/bambino come luogo

³³ Cfr., per una considerazione più estesa ed articolata di questo problema, il saggio di Brunella Casalini (*Etica della cura, dipendenza, disabilità*, in <http://www.iaphitalia.org/brunella-casalini-etica-della-cura-dipendenza-disabilita/>) dedicato ad un'analisi critica delle etiche femministe della cura.

³⁴ Questa operazione è costata a Lévinas l'accusa di maschilismo; accusa a lui rivolta da una delle più importanti femministe del Novecento: Simone de Beauvoir che ne *Il secondo sesso* (1949) (Il Saggiatore, Milano, 2008, pp. 717-718) ha preso in considerazione il suo discorso sulla donna come un punto di vista che, invece di essere obiettivo, è un'affermazione del privilegio maschile.

di espressione privilegiato della vulnerabilità; l'autrice opera invece una piena e compiuta universalizzazione di questa categoria, quale cifra attraverso la quale cogliere l'uguaglianza e la prossimità di tutte le forme della vita.

3.4. *Hans Jonas e il paradigma post-umanista della vulnerabilità*

Entro una prospettiva universalistica viene proiettata anche la riflessione che Hans Jonas ha dedicata alla vulnerabilità. Insoddisfatto, come Lévinas, dalla modalità attraverso la quale la fenomenologia husserliana e l'esistenzialismo heideggeriano avevano affrontato il problema della vita, egli farà ricorso infatti alla vulnerabilità come categoria attraverso la quale fornire una più adeguata formulazione dell'ontologia e dell'etica filosofica. Allievo di Husserl e di Heidegger a cui è stato fedele nella prima tappa del suo percorso dedicato alla interpretazione della gnosi antica, nella seconda tappa, che coincide con il suo trasferimento negli Stati Uniti, Jonas comprende, a partire dal suo contatto con la cultura scientifica dell'epoca, come l'orizzonte di problematizzazione dell'essere non possa più essere concepito nei termini della storicità fondamentale dell'uomo, così come presupposto da Heidegger, e nemmeno nei termini della intenzionalità costitutiva della coscienza umana, così come teorizzato dalla filosofia husserliana. Jonas comincia cioè a porre il problema dell'essere a partire dalla considerazione del fenomeno generale della vita che accomuna gli umani agli altri viventi. Questo obiettivo lo conduce ad interessarsi delle scienze della vita del suo tempo e in particolar modo della biologia, sapere al quale dedica una serie di ricerche che culminano nella sua raccolta di saggi del 1966, intitolata *The Phenomenon of Life*³⁵, che sarà ripubblicata in una versione tedesca

³⁵ H. Jonas, *The Phenomenon of Life*, Harper & Row, New York, 1966.

ampliata del 1973³⁶. In quest'opera Jonas prende le distanze dal dualismo cartesiano tra *res cogitans* e *res extensa*, nella cui eredità si pongono, a suo dire, sia la fenomenologia, sia l'esistenzialismo e individua, come ponte che collega l'essere umano alla natura, il fenomeno della vita organica. Si tratta ai suoi occhi di un fenomeno caratterizzato da una costitutiva libertà che, seppur distribuita in gradi diversi, accomuna tutti i viventi. Nel suo discorso, non l'uomo viene quindi ridotto al livello delle piante e degli animali, così come risulta dal discorso darwiniano sulla biologia; al contrario, è l'intera natura che viene vista come partecipe delle forme d'essere tradizionalmente attribuite all'umano. In questa valorizzazione non troviamo però nulla della celebrazione ottimistica della vita, tipica delle filosofie della vita otto-novecentesche. Per Jonas il fenomeno della vita è associato, infatti, alla consapevolezza della sua precarietà, dato che esistere significa sempre, sia per l'essere umano, sia per gli altri viventi, essere costantemente esposti alla minaccia della sofferenza e della morte. Scrive in proposito Jonas:

La possibilità del non essere è tanto costitutiva per la vita, che il suo essere in quanto tale è essenzialmente un librarsi sopra questo abisso, un costeggiare il suo orlo. Così, l'essere stesso, piuttosto che uno stato dato, è divenuto una possibilità costantemente offerta, da strappare sempre da capo al suo contrario sempre presente, il non essere, dal quale alla fine viene inevitabilmente inghiottito³⁷.

A questa condizione universale di vulnerabilità, in cui risuona l'eco delle lucide analisi di Schopenhauer, e che fornisce continuità alle ontologie dell'essere "scisso" e "mancante" nel cui solco si pone la riflessione degli autori che stiamo consideran-

³⁶ Sull'edizione tedesca del 1973 è stata fatta, nel 1999, la traduzione italiana del testo di Jonas: *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973), a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino, 1999.

³⁷ Ivi, p. 11.

do, Jonas fa corrispondere un'etica della responsabilità estesa all'intero ambito del vivente. L'argomentazione - presente in *The Phenomenon of Life*, dove si legge che «solo un'etica fondata sull'ampiezza dell'essere e non esclusivamente sull'unicità o singolarità dell'uomo può avere importanza nell'universo delle cose»³⁸ - viene compiutamente sviluppata nel libro del 1979 *Il principio responsabilità* in cui Jonas afferma l'esigenza di ampliare la portata del principio di responsabilità, di cui intende rinvenire il fondamento e le strategie attuative, all'intera natura: «[...] l'agire umano si è *de facto* modificato [...] un oggetto di ordine completamente nuovo, nientemeno che l'intera biosfera del pianeta, è stato aggiunto al novero delle cose per cui dobbiamo essere responsabili, in quanto su di esso abbiamo potere»³⁹.

Con la tematizzazione della responsabilità come forma di coinvolgimento intersoggettivo che non riguarda soltanto l'essere umano ma anche le altre manifestazioni del vivente, Jonas recupera tutte le potenzialità del pensiero schopenhaueriano e prospetta questioni e problemi che sono stati ripresi e sviluppati anche dal paradigma post-antropocentrico e post-umanista dell'animalismo novecentesco. In Lévinas e Butler il discorso resta invece bloccato entro i confini di una riflessione troppo angustamente umanista, non interessata ad argomentare sul fronte delle implicazioni antispeciste a cui la categoria della vulnerabilità conduce e rimanda. Della prossimità tra l'essere umano e gli altri viventi si accorge infatti Lévinas quando, ad esempio, in *Altrimenti che essere* scrive che «L'io incarnato - l'io di carne e di sangue - può perdere la propria significazione, può affermarsi animalescamente nel proprio conatus e nella propria gioia. È un cane che riconosce come padrone Ulisse che viene a prendere possesso dei suoi beni»⁴⁰, ma per

³⁸ Ivi, p. 306.

³⁹ H. Jonas, *Il principio responsabilità* (1961), Einaudi, Torino, 1993, p.10.

⁴⁰ E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 99.

l'autore “questa condizione della vulnerabilità stessa” invece di essere un dato a cui porre la necessaria attenzione risulta essere “un’ambiguità insuperabile” di cui ci si deve sbarazzare per non intralciare il percorso di riconfigurazione dell’essenza dell’umano.

Rispetto a Lévinas, Butler fa un passo in avanti. In un’intervista da lei rilasciata a due attivisti e teorici della liberazione animale, alla domanda se agli umani e agli animali debba essere riconosciuta una medesima dignità, l’autrice risponde infatti con queste parole: «gli animali sono esseri sensuali, la cui sofferenza ed esistenza sono percepibili attraverso il suono e il movimento; gli animali, pertanto, possono - e di fatto lo fanno - esprimere una medesima [rispetto all’essere umano] proibizione ad uccidere»⁴¹. Un medesimo giudizio è stato formulato dall’autrice in un’altra intervista⁴² e in alcune riflessioni della sua opera *Frames of War* dove sostiene che «l’“ontologia” dell’umano non è separabile dall’“ontologia” dell’animale. Non si tratta semplicemente di due categorie che vengono a sovrapporsi, ma di una co-costituzione che implica la necessità di riconcettualizzare l’ontologia della vita stessa»⁴³. Si tratta di affermazioni importanti rispetto alla possibilità di utilizzare i significati della vulnerabilità in un senso universale che coinvolga tutte le forme di vita⁴⁴. Ma, in realtà, la riflessione butleriana è rimasta circoscritta entro la formulazione di un’etica

⁴¹ M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, Mimesis, Milano-Udine, 2015, p. 23.

⁴² P.P. Antonello - R. Farneti, “Antigone’s Claim: A Conversation with Judith Butler”, *Theory & Event*, 12, 1 (2009).

⁴³ J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable*, Verso, London, 2009. Per la traduzione del brano citato, cfr. M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit.

⁴⁴ Per questo motivo il pensiero di Butler è stato preso recentemente in considerazione dai teorici della liberazione animale come un paradigma importante nella operazione decostruzione delle barriere presenti tra la vita umana e la vita degli altri animali (cfr. M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit.).

antropocentrica incapace di tematizzare in modo sistematico la vulnerabilità degli altri viventi e le forme di violenza e di dolore che ne sono conseguite. Richard Iveson nel suo saggio *Scene domestiche e di specie*⁴⁵ attribuisce questo problema ad una sua sudditanza eccessiva all'umanesimo di Lévinas. Un umanesimo che ha avuto un ruolo preponderante nella riflessione butleriana degli anni Novanta tesa, come si è visto, a mettere in luce il ruolo della norma eterosessuale nella produzione e nella negazione di ciò che è conforme all'umanità. Omettendo di rilevare come alla base dell'operatività di questa norma vi sia una dicotomia più originaria ancora, quella che istituisce la contrapposizione tra umanità e animalità, Butler non comprende infatti la natura dei processi di discriminazione e di esclusione, che funzionano tutti secondo le logiche dell'antropocentrismo specista, il quale, quando vuole svalutare e discriminare, finisce sempre per "animalizzare"⁴⁶. L'animale è da sempre sinonimo di irrazionalità, di male, di disordine; caratteristiche, queste, tradizionalmente usate per contrassegnare anche le identità umane soggette al dominio: le "razze" definite inferiori, le donne⁴⁷, le identità *queer*, i disabili. Questa

⁴⁵ R. Iveson, *Scene domestiche e questione di specie*, in M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit., p. 67.

⁴⁶ Una traccia evidente dell'operatività di questo modello è presente nel lessico quotidiano dove molteplici e numerosi sono gli esempi che vi si riferiscono: "essere trattati come cani"; "essere messi a morte come animali in un macello", "essere picchiata come una bestia", ecc.: espressioni attraverso le quali ci si contrappone alle forme di trattamento disumanizzante degli umani senza però mettere contemporaneamente in discussione la violenza attraverso la quale viene gestita la relazione con gli altri viventi.

⁴⁷ È stata, in particolar modo, una delle correnti del femminismo novecentesco, l'ecofemminismo, a mettere in luce l'operazione attraverso cui il patriarcato ha animalizzato la donna; sulla base di questo rilievo, le ecofeministe hanno ritenuto che la lotta contro l'androcentrismo dovesse essere combattuta in parallelo con quella contro l'antropocentrismo (cfr. C.J. Adams, *The Sexual Politics Of Meat*, Continuum, New York, 1990; Ead., *Ecofeminism and the Eating of Animals: feminism and the defence of animals*, Black Powder Press, Sacramento, 2000; C.J. Adams - J. Donovan (a

stessa omissione è presente anche nel pensiero butleriano più recente, affidato alle pagine di *Vite precarie*, in cui non vi è spazio per la considerazione degli animali non umani e dei lutti forclusi e negati che vi si collegano⁴⁸. Butler non è stata cioè capace di comprendere e tematizzare i meccanismi di potere e le gerarchie che si nascondono dietro la polarizzazione umano/animale; una polarizzazione che è necessario “denaturalizzare” con la stessa forza e con la stessa determinazione da lei utilizzata nel mettere in discussione la norma eterosessuale⁴⁹.

Questa è la direzione presa dal pensiero animalista che si è andato affermando nella seconda metà del Novecento e il cui obiettivo è stato di superare il grande salto e la radicale diversità ontologica a partire dalla quale è stata pensata la relazione tra gli umani e gli animali. Queste filosofie compren-

cura di), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Continuum, New York, 1995).

⁴⁸ Anche il ben argomentato libro di Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza* (Ets, Pisa, 2012), teso a riconfigurare l'idea di comunità sulla base dell'esperienza della perdita e del lutto, omette di prendere in considerazione le forme spesso molto dolorose di lutto che si legano alla perdita degli animali amati; lutti non tollerati dalla nostra società, che si dimostra ancora indisponibile ad equiparare il dolore che deriva dalla morte di un animale a quello causato dalla di un congiunto. Prende invece le mosse da questo problema il saggio di James Stanescu, *Questione di specie. Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali* (in M. Filippi - M. Reggio (a cura di), *Corpi che non contano*, cit., pp. 27-45) che, partendo dalla tematizzazione butleriana dedicata al lutto negato, intende definire le linee di una comunità inter-specista in cui anche gli animali possano trovare un posto adeguato.

⁴⁹ Un discorso a parte merita Simone Weil che, anche se nei suoi libri non ha mai affrontato in modo organico, al pari di Lévinas e di Butler, il problema della vulnerabilità dei non umani, di fatto ha vissuto una forma radicale di non violenza alimentare verso gli altri esseri viventi: ha rifiutato sin da bambina di nutrirsi di carne e una volta adulta ha ridotto al minimo le esigenze di cibo, sino a divenire anoressica. Ha praticato cioè un regime alimentare che sembrava voler tendere alla imitazione delle forme di non violenza degli organismi autotrofi, come le piante, che vivono nutrendosi soltanto di sostanze inorganiche.

dono sia una componente più radicale, post-antropocentrica e post-umanista – che attraverso il pensiero di teorici antispecie come Peter Singer⁵⁰ e Tom Regan⁵¹ applica il postulato di un’eguaglianza universale⁵², sul piano dei diritti, estesa anche ai non appartenenti alla specie umana – sia una componente più moderata⁵³ che, pur non mettendo in discussione la preminenza dell’interesse intraspecifico e l’umanesimo a cui esso si riferisce, ritiene che sia necessario bilanciare la responsabilità etica verso gli umani con quella che deve essere garantita alle altre specie esistenti⁵⁴. A questo secondo filone – in cui la tematica relativa al trattamento degli animali viene ricompresa nel più ampio dibattito su rapporto uomo-ambiente – appartiene l’ultima tappa del pensiero di Hans Jonas che, così come afferma anche Paolo Becchi⁵⁵, nonostante insista su di un nuovo rapporto con la natura, non nega le prerogative speciste dell’essere umano, chiamato ora a farsi carico non solo di se stesso, ma anche del mondo e degli altri viventi.

⁵⁰ P. Singer, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo* (1975), Il Saggiatore, Milano, 2015. Fin dalla sua prima pubblicazione nel 1975, *Animal Liberation* di Peter Singer è diventato una sorta di manifesto del movimento animalista, in quanto ha rivelato a milioni di persone le atroci sofferenze impartite dagli esseri umani agli animali, con particolare riguardo alle industrie alimentari e cosmetiche.

⁵¹ T. Regan, *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali* (2004), Sonda, Casale Monferrato, 2009. Anche quello di Regan è uno scioccante libro di denuncia degli abusi subiti dagli animali e di smascheramento della retorica del “trattamento umano” sostenuta da chi sfrutta gli animali.

⁵² Cfr., per un approfondimento del rapporto che i filosofi della tradizione occidentale hanno avuto con gli animali, G. Ditadi (a cura di), *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Vicenza, 1994.

⁵³ Cfr. M. Midgley, *Perché gli animali. Per una visione più umana dei nostri rapporti con le altre specie* (1983), Feltrinelli, Milano, 1985; J. Passmore, *La nostra responsabilità per la natura* (2004), Feltrinelli, Milano, 1991.

⁵⁴ Sul confronto tra animalismo radicale e animalismo moderato, cfr. L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, Laterza, Roma-Bari, 1997, pp. 35-51.

⁵⁵ P. Becchi, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2008.

Questi diversi orientamenti del filone animalista - a cui corrispondono strategie di intervento spesso in disaccordo tra loro, come ad esempio la pratica del riconoscimento dei diritti agli animali - trovano un filo conduttore nel medesimo scavo ontologico adottato, teso a valorizzare la natura carnale e sensibile dei viventi e a prevedere forme di responsabilità con cui fronteggiare la vulnerabilità che ne consegue. Siamo di fronte ad un discorso di valorizzazione dell'uguaglianza, dove però non si tratta di eguagliare l'individualità ritenuta inferiore a quella superiore, così come è stato prospettato da alcuni pensatori animalisti che sono andati alla ricerca, negli animali, delle prove della loro intelligenza, al pari di come le femministe della prima ondata sono andate alla ricerca delle prove che dimostravano il possesso da parte delle donne della ragione. In contrapposizione alle filosofie orientate a valorizzare la differenza⁵⁶, le filosofie post-umaniste e post-antropocentriche della vulnerabilità ritengono che l'allentamento dei rapporti di dominio e di prevaricazione debba necessariamente percorrere la via dell'uguaglianza, ma esse lavorano su un concetto di eguaglianza ottenuto teorizzando una "posizione originaria", in cui gli animali e gli uomini sono considerati soltanto come creature senzienti, passibili di provare piacere, dolore e sofferenza, indipendentemente dalla specie a cui appartengono⁵⁷. In tale situazione di eguaglianza diventa allora ragionevole,

⁵⁶ Anche il pensiero animalista ha elaborato un filone di pensiero della differenza. Cfr., ad esempio Luisella Battaglia, la quale ritiene che il rispetto verso i non umani "debba fondarsi su una filosofia della diversità che riconosca e garantisca il rispetto dei non umani in quanto tali e non in quanto umanizzabili, o aspiranti all'umanità" (L. Battaglia, *Etica e diritti degli animali*, cit., p. 57).

⁵⁷ Questo argomento è utilizzato anche dal filosofo Donald Vandever ("Animal Suffering", *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 3 (1980), pp. 463-471) per rivedere e aggiornare la teoria contrattualistica di Rawls, in modo tale da ipotizzare una situazione in cui i contraenti del patto fanno solo di essere creature senzienti a cui potrebbe toccare in sorte di essere un cane, una cavia, un maiale.

così come gli animalisti asseriscono, l'accettazione del principio per cui nessun essere senziente dovrebbe venir trattato in modo da avere una vita non degna di essere vissuta. Si tratta di un principio universale di uguaglianza ricavato facendo leva su un livello minimo, la natura carnale dei viventi, un livello che però è sempre in gioco ed è al contempo decisivo quando si tratta di stabilire le condizioni che rendono vivibile una vita. Nella valorizzazione di questo principio è possibile individuare il filo conduttore che mette in comunicazione e consente di approntare forme di condivisione tra umanesimo⁵⁸ e post-umanesimo della vulnerabilità, correnti di pensiero di cui è necessario tenere conto per aggiornare e traghettare il discorso sui diritti oltre le secche della crisi attuale⁵⁹.

⁵⁸ Anche una filosofa "umanista", vicina al liberalismo politico, come Martha Nussbaum ha cominciato a tenere conto, nella sua riflessione etica, della categoria della vulnerabilità, e nel farlo ha sentito l'esigenza di avviare un discorso sui diritti che devono essere riconosciuti agli altri viventi. Un'intera sezione del suo libro *Le nuove frontiere della giustizia* (M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (2006), il Mulino, Bologna, 2007, pp. 341-424) è dedicata infatti alla «giustizia verso gli animali non umani».

⁵⁹ Così come suggerito dallo stesso atto fondatore del partenariato globale tra l'Unione europea e i paesi del Sud del Mediterraneo, la Dichiarazione di Barcellona, nella quale la vulnerabilità viene menzionata come uno dei quattro punti attraverso i quali aggiornare il discorso occidentale sui diritti per renderlo compatibile con la sfide della bioetica e delle biotecnologie.

IL *FILOTTETE* DI SOFOCLE: UNA RIFLESSIONE SU VULNERABILITÀ E POLITICA

Alessandra Grompi

Docente di Scienze umane
algrompi@tin.it

1. La rimozione collettiva della vulnerabilità

Filottete è divenuto l'emblema del soggetto vulnerabile. A motivo delle sue condizioni, infatti, è abbandonato per ben due volte, ingannato intenzionalmente e derubato del suo bene più prezioso, l'arco. La sua riammissione nella comunità è però richiesta da urgenti ragioni di realismo politico: la sconfitta della città di Troia da parte dei Greci. Il sorgere dell'amicizia sincera tra lui e Neottolemo romperà gli schemi del piano fraudolento, anche se è solo l'intervento finale di Eracle in veste di *deus ex machina* che condurrà Filottete a più miti consigli e lo convincerà, infine, a piegarsi alle esigenze politiche e al volere divino¹.

¹ Il *Filottete* è messo in scena da Sofocle nel 409 a.C. L'antefatto narra che durante il viaggio dell'esercito Acheo verso Troia, Filottete viene morso a un piede dal serpente sacro alla dea Crise: la ferita inguaribile lo rende inadatto alla vita sociale, e viene abbandonato dagli Atridi e da Odisseo sull'isola di Lemno. Nove anni dopo, una profezia annuncia che senza Filottete e il suo arco divino, dono di Eracle, Troia non cadrà. Il dramma di Sofocle si apre con Odisseo che, accompagnato dal giovanissimo Neottolemo, figlio di Achille, si trova segretamente a Lemno per catturare con l'inganno Filottete e l'arco. Temendo che vedendolo, Filottete rifiuti ogni collaborazione, Ulisse istruisce Neottolemo nell'inganno architettato. Neottolemo dapprima rifiuta in nome dei principi morali, poi accetta e conquista la fiducia di Filottete, nonché l'arco, consegnatogli dallo stesso Filottete durante un accesso del male. Tuttavia, Neottolemo è rimasto così ammirato dalla straordinaria forza esistenziale di Filottete che, sull'onda di una crisi di coscienza, rivela la verità ed è pronto a rendergli l'arco, ma Odisseo interviene, impedendo la restituzione. I tentativi di persuasione

I personaggi della tragedia, fundamentalmente tre, Odisseo, Neottolema e Filottete, assommano le molte sfumature dell'animo umano, così come la tragedia greca ci ha tramandato magistralmente². Il primo oscilla tra l'astuzia impietosa, non scevra di rammarico, e il senso di responsabilità per la vitale missione da compiere; il secondo, tra l'ambizione giovanile dei sogni di gloria e la crisi che porta a maturazione la coscienza; il terzo, infine, tra la sopportazione dell'indicibile dolore e la rabbia impotente, mista a un profondo senso di ingiustizia e tendenza alla vittimizzazione di sé³. È però possibile leggere la vicenda narrata da Sofocle anche nei termini di una critica sociale, che, attraverso la vulnerabilità del protagonista, mette in evidenza i limiti e le reali intenzioni di una comunità che si autorappresenta scevra da questo attributo. A uno sguardo più attento, emerge come proprio la vulnerabilità metta a nudo la trama e faccia fallire l'azione basata sul puro interesse, anche se quello altissimo e nobile della vittoria di un intero popolo, mettendo al suo posto la relazione amicale tra un "io" e un "tu". L'apparente risultato è quello di una cesura tra la dimensione personale della vulnerabilità e quella pubblica dell'azione politica, lo spazio dei molti, che a seconda degli scopi si serve dello sfortunato o lo abbandona a se stesso.

rivolti a Filottete e i suoi lamenti non sortiscono effetto e l'eroe è di nuovo abbandonato a se stesso, questa volta senza l'arco, condannandolo così a morte certa. La crisi morale cui va incontro Neottolema però lo induce a disobbedire a Odisseo e a rendere l'arco a Filottete. Odisseo, minacciato, esce di scena e dall'azione del dramma. Neottolema cerca ancora, invano, di persuadere Filottete a imbarcarsi per Troia, ma è Neottolema invece ad essere persuaso da Filottete a lasciare l'impresa e l'esercito Acheo, e tornare in Grecia. L'intervento di Eracle in veste di *deus ex machina* li esorta a dirigersi a Troia e partecipare alla guerra. La leggenda di Filottete ha una lunga tradizione e illustri precedenti letterari, tra cui quelli di Eschilo e Euripide, le cui opere però non ci sono pervenute.

² Cfr. M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene*, a cura di Gf. Zanetti, Il Mulino, Bologna, 1996.

Secondo Erinn C. Gilson, «la vulnerabilità è inquietante», in quanto ci espone alla fallibilità, alla mutevolezza, all'imprevedibilità e incontrollabilità degli eventi. Perciò una tale esperienza può provocare paura, difese, evitamento e disconoscimento³. In questo senso, la vulnerabilità costituirà la cartina tornasole che contribuirà a mettere in luce gli autentici atteggiamenti dei protagonisti nei confronti di questa condizione, connaturata e tuttavia mistificata, ineliminabile, ma fondamentalmente negata. In questo senso, Odisseo, Neottolemo e lo stesso Coro ci offrono dei "tipi ideali", differenti modalità reattive che incarnano le possibili risposte umane all'altrui – e propria – vulnerabilità. Inoltre, il fatto che quest'ultima alla fine trovi piena cittadinanza nell'*ethos* eroico e militare, in un contesto di completa assenza di figure femminili e di legami parentali, se non ideali, è la dimostrazione di come si tratti non di un elemento necessariamente legato al genere femminile, secondo una riduttiva visione essenzialista, ma di un elemento che trascende l'appartenenza di genere per caratterizzare un nuovo tipo di virtù e di qualità delle relazioni umane⁴. Del resto, come precisa Edmund Wilson, il *Filottete* di Sofocle è lontano dall'essere il suo lavoro più famoso e attraente. Filottete rimane un personaggio minore della tradizione epica⁵. È brevemente menzionato da Omero tre volte, una nell'*Iliade* e due nell'*Odissea*, altri poemi del repertorio epico colmano in

³ E.C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, New York, 2014, p. 3.

⁴ La letteratura su Sofocle è sterminata. Non ho la pretesa di aver letto tutto ciò che lo riguarda. Senza addentrarmi in questo fitto universo critico, mi limiterò a citare studi generali e articoli o libri che hanno ispirato e guidato l'interpretazione che qui propongo. La traduzione dall'inglese dei testi in lingua originale è mia.

⁵ Cfr. E. Wilson, *Philoctetes. The Wound and the Bow*, in Id., *The Wound and the Bow*, Houghton Mifflin Company, Cambridge, 1941, pp. 172-295.

varie parti la vicenda⁶. L'idea stessa della lunga e grave malattia del protagonista, bandito su un'isola desolata, può sembrare addirittura monotona e sgradevole, lontana dall'immaginario degli eroi classici, alla stregua di Eracle, Achille, Perseo, che si distinguono per le loro gesta straordinarie. Inoltre, siamo anche lontani dal carico e dalla varietà di emozioni delle vicende belliche, come quelle, per esempio, degli Atridi e dell'assedio di Troia. Tuttavia, l'assenza di morte, combattimenti e disastri non priva l'opera della sua portata drammatica e di effettiva tragedia. Sullo sfondo di una cruenta guerra decennale, le sorti di quest'ultima finiscono per dipendere dalle sofferte dinamiche intrapsichiche e interpersonali dei protagonisti e dai sentimenti ed emozioni che ne scaturiscono. Questi ultimi segnano il passo delle vicende e si costituiscono come svolte irreversibili che portano a una tale cesura tra il "prima" e il "dopo", da configurarsi come vere e proprie morti e rinascite. La vulnerabilità qui gioca un ruolo tutt'altro che secondario, facendosi base dei nuovi equilibri relazionali e di un approccio basato sulla cura e l'aiuto reciproco. Maieuticamente parlando, essa "tira fuori" da ognuno dei protagonisti una parte a loro stessi sconosciuta, nella misura in cui sono chiamati a impegnarsi a livelli di profondità e di dialogo crescenti.

La vulnerabilità ontologica inerente ad ogni essere umano viene esacerbata in Filottete dalla malattia. Non si tratta di comune malattia, ma di una piaga dolente, purulenta e putrefatta «del piede infestato dai vermi» (v. 698), che gli procura accessi

⁶ Per l'analisi approfondita di questo materiale, nonché del contenuto e sviluppo della storia e del contesto storico-culturale, si veda G. Avezù - P. Pucci (a cura di), *Sofocle. Filottete*, traduzione di Giovanna Cerri, Ed. Lorenzo Valla, Borgaro Torinese (TO), 2001. Per approfondimenti, cfr. anche *Sofocle. Trachinie, Filottete*, con introduzione di V. di Benedetto, premessa e note al testo di Maria Serena Mirto, traduzione di Maria Pia Pattoni, BUR, Milano, 1998. Il ricco apparato critico offerto dai due testi costituisce il punto di riferimento del presente scritto. I versi dell'opera di Sofocle riportati nel testo si riferiscono all'edizione di Avezù e Pucci; diversamente, sarà segnalato.

acuti di insopportabile dolore, perdita di sangue ed emanazione di odori nauseabondi. Le grida inumane, selvagge e i continui lamenti non trattenuti di Filottete, insieme ai miasmi provocati dalla ferita aperta, lo rendono inadatto a rimanere all'interno della comunità. Le sue urla, infatti, sono *δυσφημίαις*, «infauste»⁷, di cattivo auspicio, vere e proprie infrazioni del decoro necessario alle pratiche religiose, che richiedono, al contrario, *euphemia*, «il sacro silenzio dei partecipanti»⁸. Tutto questo è considerato ragione sufficiente per il suo abbandono, nei termini cioè della salvaguardia del corpo politico dalle influenze nefaste di ciò che è divenuto elemento estraneo e contaminante.

Filottete è identificato non come essere umano che “ha” dolore, soffre, ma “come” dolore e sofferenza: la sua identità viene assorbita dal suo essere “quello ferito”. L'innata tendenza del potere politico a esercitare il controllo sui corpi si traduce – foucaultianamente – nell'allontanamento e nell'espulsione di quelli non plasmabili o non rispondenti al modello di società, soprattutto quando il corpo diviene emblema di ciò che non si vuole – o non si può – vedere, ossia, la nostra condizione di estrema fragilità. Ciò che è “troppo” per i compagni e i capi di Filottete non sono allora le grida di dolore o il fetore della piaga, ma la richiesta di condividere con lui la sua sofferenza – un com-patire –, che chiede di non essere ignorata o messa da parte, a meno di non mettere da parte Filottete stesso⁹. La vulnerabilità di Filottete, quindi, non deriva direttamente dalla malattia in sé, ma dall'abbandono, da una forma di espulsione dalla comunità politica. Questo, del resto, sembra essere l'unico rimedio trovato dai comandanti per mantenere l'omeostasi

⁷ V. di Benedetto (a cura di), *Trachinie, Filottete* cit., p. 181, v. 13.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cfr. M. Berzins McCoy, *Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes*, in Id., *Wounded Heroes*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 63-87.

della comunità¹⁰. Non a caso, il termine utilizzato da Sofocle, per bocca di Odisseo, che ha eseguito l'abbandono di Filottete, è ἐξέθηκ', il medesimo che allude all'atto di esporre i bambini malformati o indesiderati¹¹.

L'isola di Lemno, allora, finisce per rappresentare la dimensione stessa della vulnerabilità, un luogo considerato inospitale, caratterizzato da infertilità, per cui «di sua volontà nessun navigante vi approda» (v. 301), e colui che «ha sana la mente» (v. 304) non vi fa rotta, o solo «qualcuno per sbaglio» (v. 305), per poi subito ripartire. Eppure, afferma Filottete, «molti sbagli commettono gli uomini nell'arco della loro vita» (v. 205 ss.) e può allora capitare che, loro malgrado, vi sbarchino, ma solo perché sono stati poco accorti. Non c'è niente e nessuno sull'isola, quindi, che ci distolga dalle condizioni in cui versa Filottete o a cui lo spettatore possa appellarsi per una giusta decisione, «non ci sono città, istituzioni, legislatori, giudici, preti, profeti o altre autorità, per fornire una qualche cornice morale per l'azione»¹². Il coro della tragedia, inoltre, esaspera questa solitudine umana attraverso il contrasto. Infatti, tanto è privo di contatto umano, «senza uno sguardo amico» (v. 171), tanto più Filottete è ritratto in compagnia di ciò che c'è di più lontano dall'umanità, ossia delle belve, «di fiere maculate o irsute» (v. 184), cosicché egli tende sempre di più ad assomigliare a quest'ultime, più che agli esseri umani. La stessa sua malattia è qualificata come «male selvaggio», e così le sue urla e i suoi lamenti. L'isola di Lemno non solo non porta traccia di vita

¹⁰ G. Avezù - P. Pucci (a cura di), *Filottete*, cit., p. 159. Pietro Pucci suggerisce che Neottolemo avrebbe potuto avanzare qualche perplessità circa la decisione di abbandonare Filottete, suggerendo alternative, al contrario, ciò rimane nel "non detto" e rende anche Neottolemo parte di un comune sentire e intendere le cose, di un assetto consolidato di valori condivisi.

¹¹ *Ibid.*

¹² E. Hall, *Ancient Greek Responses to Suffering: Thinking with Philoctetes*, in J. Malpas - N. Lockiss (a cura di), *Perspective on Human Suffering*, Springer, New York, 2012, p. 159.

umana, ma è *astiptos* (v. 2), ossia «senza impronte», o ancora, «lontana dai passi degli uomini» (v. 487).

Il fatto che Filottete non possa camminare, ma solo trascinarsi, per via del piede malato, o addirittura andare a carponi, lo estromette addirittura dalla specie umana, razza bipede, che quando cammina lascia l'orma dei suoi piedi. L'essere umano, infatti, è quello "normodotato", con una precisa configurazione fisica e corporea, che diviene paradigma e pietra di paragone¹³. È degno di nota come queste similitudini con gli animali o l'inanimato inneschino un processo di deumanizzazione che fa percepire Filottete come "meno umano", rafforzando la convinzione che non sia più adatto a vivere in mezzo ai suoi simili, avendone smarrito le qualità. Di contro, osserviamo invece come Filottete, pur inselvaticito, si sforzi di mantenere desta la sua umanità, creando attorno a sé una serie di personificazioni: egli è in compagnia della sua malattia, il suo piede sembra prendere vita, il suo arco diventa il suo amico¹⁴.

Accanto alla rimozione collettiva della dimensione della vulnerabilità, c'è la concezione di quest'ultima come "incidente", sfortunata casualità, momento da occultare. Eppure, ciò che Filottete denuncia è proprio il contrario, ossia che essa è presente durante tutta la vita e molti sono i momenti in cui ci si scopre vulnerabili. Ciononostante, ci si rifiuta di riconoscere se stessi nel vulnerabile, cosicché i naviganti non prendono Filottete con sé, ossia la vulnerabilità non viene ricompresa all'interno dell'essenza dell'umano che anch'essi sono, ma lo abbandonano, credendo che qualche straccio e un po' di cibo dati in dono possano esorcizzare tale realtà ineliminabili¹⁵.

¹³ J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, New York, 2009, p. 33.

¹⁴ A. Winnington-Ingram, *Sophocles. An Interpretation* (1980), Cambridge University Press, Cambridge, 2002 (digital edition), p. 291.

¹⁵ A. Grompi, "Vulnerabilità come "conditio" umana. Alcune considerazioni a partire dall'approccio dell'etica della cura", *Società italiana di filosofia politica*, in <http://www.sifp.it>, 30/12/2015.

Gli sfoghi di Filottete contro coloro che l'hanno abbandonato, insensibili e ciechi alle sue condizioni, verso i quali lancia le sue invettive e augura la medesima sorte, assomigliano allora a un avvertimento a rendersi consapevoli di ciò che intimamente sono, riscoprendo l'umanità – ovvero la fragilità – che li accomuna. Il senso di ingiustizia che pervade Filottete deriva da un contesto sociale che non riconosce la vulnerabilità al suo interno e quindi non lo riconosce come suo simile, in quanto in lui non sono individuati o sono divenuti estranei i criteri di riconoscibilità.

Tuttavia, è l'intervento dell'uomo che, abbandonandolo e mettendone a rischio l'incolumità, ne accentua la precarietà e la fragilità¹⁶. La vulnerabilità diviene precarietà, quando, invece di diventare motivo di presa in carico e di elemento comune su cui stringere nuove alleanze, diviene ragione di distanziamento e di un moto che "lascia andare", invece di "trattenere"¹⁷.

¹⁶ Per una tassonomia della vulnerabilità: C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2014.

¹⁷ Può essere utile qui prendere in considerazione alcuni elementi di ordine etimologico, ovvero la voce del *Vocabolario etimologico della lingua italiana*, di Ottorino Pianigiani, 1988. La più verosimile etimologia di ABANDONUM trae questa voce dal *prov.* e *ant.fr.* BANDON (= BAN) bando, e si avvicina al significato di *vendere a bando* (*vendre a bandon*) ossia all'asta pubblica. Abbandonare, quindi, assume già delle connotazioni specifiche. Sembra trattarsi del gesto di "lasciare", lasciare qualcosa o qualcuno in balia di qualcos'altro o qualcun altro, così come il mettere all'asta implica lasciare la cosa a colui che speriamo se ne farà carico. Alcuni, invece, scompongono la voce ABANDONUM nella partic. *AB, da*, indicante separazione, distacco e *lat. barb.* BÀNDUM bandiera e, secondo il Boiste, anche "truppa", "armamento", quasi come disertore della bandiera, della truppa. Anche da questo significato ricaviamo qualcosa di importante. Infatti, colui che diserta mette in atto, spesso nascostamente, un movimento (anche fisico) di allontanamento. Ma questo allontanamento ha in sé qualcosa di particolare; si tratta infatti di allontanarsi da ciò da cui non ci si dovrebbe allontanare. Ecco allora che il nostro significato di abbandono prende sempre più corpo: quando abbandono, lascio ciò che non dovrei. Proprio questa accezione del termine sembra corroborata dall'ultima delle interpretazioni etimologiche, forse un

Filottete, lasciato solo e privato di aiuto, «senza nessuno che ne abbia cura» (v. 170), vede la sua fragilità crescere ed aggravarsi per il fatto che nessuno lo può assistere nello svolgimento delle attività quotidiane.

L'efficace immagine utilizzata per tradurre tale condizione miserrima è quella del «bambino abbandonato dalla sua balia» (v. 702 ss.), che si rotola e trascina «di qua e di là» (v. 702).

2. Odisseo: la vulnerabilità disconosciuta

Eppure, emerge già nei primi versi che informano lo spettatore dell'antefatto, una sorta di dubbio circa la legittimità di un tale abbandono, e proprio per bocca di Odisseo. Infatti, egli chiude il suo resoconto dell'accaduto con la domanda retorica: «Ma perché rivangare tutto questo?» (v. 11), che lascia trapelare una sorta di amarezza per l'azione compiuta, sebbene per ordine di autorità a lui superiori. Si tratta di quel comportamento obbediente agli ordini che non ne mette in discussione il contenuto, anche se inumano o contrario alla propria coscienza, che cede alle pressioni esercitate dal contesto e da un potere politico e giuridico legittimo. Più avanti nell'opera, come vedremo, Odisseo si servirà ancora di questa modalità giustificazionista, che sarà irrisa beffardamente da Filottete. I termini stessi in cui Ulisse parla della grotta in cui «il disgraziato» (v.

po' lontana dalla tradizione assodata, ma alquanto suggestiva e illuminante. Infatti, c'è chi (Vocab. Univ. di Mantova), sostituisce al lat. BANDUM il ted. HAND, venendo così a formare un tipico modo avverbiale ABHANDEN, fuor di mano. Ciò darebbe al vocabolo il significato più generale di "mettere fuori di mano un oggetto", vale a dire, "cessar di tenerlo", "lasciarlo andare". A questo punto, il nostro significato di abbandono sembra essere completo: abbandonare vorrebbe dire lasciare del tutto e con animo di non tornare più alla cosa che si lascia. L'abbandono si connota così in senso morale, ossia come un lasciare andare ciò che non dovrei. Questo è un possibile significato di abbandono, particolarmente rilevante nel contesto qui tratteggiato: la mano che si apre per lasciar andare ciò che invece dovrebbe stringere, chi si allontana da colui vicino al quale dovrebbe invece trattenersi. In questo senso, l'abbandono è il contrario della cura.

11) ha trovato riparo tradiscono una chiara “falsa coscienza”, descrivendola cioè in modo irrealisticamente idilliaco, come i commentatori hanno sottolineato¹⁸. Essa presenta due ingressi, davanti ai quali d’inverno si può stare seduti scaldati dal sole, mentre d’estate permettono il passaggio di una fresca brezza che favorisce il sonno; vi è inoltre, subito in basso, una fonte di limpida acqua sorgiva (vv. 16-21). È chiaramente una descrizione, in cattiva fede, che ricorda quelle utilizzate per rendere allettanti luoghi che in realtà isolano ed escludono determinate categorie di “soggetti vulnerabili”, barattando la mancata inclusione sociale con servizi e ambienti “adatti” (anziani, malati terminali, persone con disabilità). Inoltre, il fatto che all’inizio Filottete sia introdotto attraverso oggetti inanimati, che Neottolema rinviene proprio nella caverna, tradisce una sorta di deumanizzazione dell’eroe ferito, rinforzata dal rinvenimento, tra essi, di cenci sporchi e maleodoranti. Allo stesso modo, la tendenza di Ulisse a spostare l’attenzione sull’arco invece che su Filottete enfatizza l’oggetto da sottrarre invece che la vittima del furto: «Questo suo arco è l’unico che possa espugnare la città»¹⁹.

Nondimeno, non a caso, è attraverso gli occhi di Neottolema che riusciamo a vedere una vita oltre l’inanimato: è proprio grazie alla *techne*, cioè al fuoco, all’arco e ai rudimentali oggetti ricavati dal legno, che Filottete può sopravvivere e lasciare tracce della sua natura umana, in quanto *homo faber*. Perfino gli stracci sporchi appesi ad asciugare, in un insufficiente tentativo di pulizia e igiene, richiamano lo sforzo di mantenere intatta la sua dignità. Se, dalla descrizione datane da Odisseo, Filottete appare come colui che urla, disturba e manda cattivo

¹⁸ G. Avezzù - P. Pucci (a cura di), *Filottete*, cit., p. 161. Come precisa Pucci, le parole lunghe, le allitterazioni e le assonanze producono, in questo caso, un effetto suadente e di fascinazione sull’ascoltatore.

¹⁹ V. di Benedetto (a cura di), *Trachinie, Filottete*, cit., p. 181, v. 113. Cfrd. anche M. C. Hoppin, “What happens in Sophocles’ Philoctetes?”, *Traditio*, 37 (1981), pp. 1-30.

odore, dalla selvatichezza emergerà invece qualcosa di totalmente altro: il primo suono che Neottolema udirà provenire da Filottete non saranno grida, ma un discorso e parole umane²⁰. Anzi, come osserva Nussbaum: «anche quando Filottete emette grida di insopportabile dolore, il suo grido è metrico», ossia si tratta di «un grido di dolore umano»²¹.

In contrapposizione alle *technai* di Filottete troviamo quelle di Odisseo, nel senso di fabbricatore di inganni. Volendo convincere Neottolema a partecipare ai suoi piani, Ulisse ne parla in termini di «mali artifici» (v. 80), ossia di τεχνᾶσθαι κακά, per cui la natura di Neottolema, la sua *physis*, deve ora piegarsi a quelle tecniche che fanno capo al governo della cosa politica. Tanto la natura vulnerabile di Filottete, quanto quella virtuosa di Neottolema sono estromesse dal discorso politico. Non però la giustizia, che assume qui molteplici significati, tra cui quello della realizzazione di un interesse generale superiore. Diversamente da Neottolema, che cede alle proposte di Ulisse, quest'ultimo non è interessato solo alla sua gloria personale. In un certo senso, egli rappresenta l'eterno problema fondamentale di ogni politica, ossia la tendenza a dissimulare la spietatezza nel portare avanti più ampi obiettivi, cui sussumere le singole individualità e bisogni. Da questo punto di vista, le sue bugie possiedono una certa ragionevolezza²². Si tratta dell'agire di un comandante nel pieno di una guerra, abituato ad assumere decisioni difficili e a farsi obbedire, all'interno di uno stato di necessità. Non si dilunga in spiegazioni («Non è il mo-

²⁰ M. Berzins McCoy, *Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes*, cit., p. 65.

²¹ M.C. Nussbaum, "Victims and Agents: what Greek tragedy can teach us about sympathy and responsibility", *Boston Review. A political and Literary Forum*, 23 (1998), pp. 21-24.

²² Sul "dilemma delle mani sporche" affrontato da Michael Walzer circa le decisioni politiche ritenute indispensabili da attuare, ma che pongono problemi di giustificazione, cfr. M. Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, a cura di Th. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia, 2002.

mento per noi di lunghi discorsi» (v. 12), dirà a Neottolemo), ha fretta di concludere l'azione («penso di prenderlo presto» (v. 14), riferendosi a Filottete), si aspetta obbedienza («sei qui agli ordini miei» (v. 54), precisa ancora a Neottolemo), non ha tempo di dare ragioni («Molto avrei da dire [...] se ne avessi il tempo» (vv. 1047 ss.) reagendo alle obiezioni del coro). Suo obiettivo è acquisire ciò che serve per adempiere alla profezia: l'arco miracoloso, Neottolemo e Filottete, se è conveniente, e condurli a Troia. Per far ciò, egli sarà disposto a mentire, a rubare e abbandonare ancora il vulnerabile.

Se ne ricava certamente un'immagine dell'agire politico non solo s-passionata, ma disposta a sacrificare il singolo per massimizzare l'utile dei più. In questo senso, Martha C. Nussbaum parla di una sorta di «protoutilitarismo»²³. Tale approccio, se accompagnato dall'azione politica come dominio ed esercizio di potere, può raggiungere alti livelli di cinismo e crudeltà. Nel confronto serrato con Filottete, egli ripropone convintamente la giustificazione dell'ordine sovranaturale delle cose, che bisogna riconoscere e cui piegarsi, come infine anche lui fece, obbedendo al piano divino: «Io lo eseguo» (v. 990). In questa divaricazione tra ragione e volontà c'è tutto lo scandalo e sbigottimento per le conseguenze tragiche dell'abuso e della violenza dell'uomo sull'uomo in nome dell'obbedienza acritica. La reazione sdegnata prorompe in Filottete, nel suo «Fai schifo!» (v. 991) rivolto a Ulisse, rinfacciandogli la sua natura di «schiavo», invece che di uomo libero e negando che il piano ordito da Odisseo possa corrispondere a quello degli dei.

Un'ambiguità di fondo caratterizza Odisseo fino alla fine, quando minaccia il riottoso Filottete, che non vuole imbarcarsi, di abbandonarlo nuovamente, questa volta senza l'arco, in-

²³ Cfr. M.C. Nussbaum, "Consequences and Character in Sophocles' *Philoctetes*", *Philosophy and Literature*, 1 (1976), pp. 25-53; cfr. anche Ead., *The Morality of Pity. Sophocles' Philoctetes?*, in R. Felski (a cura di), *Rethinking Tragedy*, The John Hopkins University Press, Baltimora, 2008, pp. 148-169.

dispensabile per la sopravvivenza. I reiterati rifiuti di Filottete di imbarcarsi sono considerati espressioni di irragionevolezza e caparbità, di minorità dovuta alle sue condizioni, simili a quelle del malato che insensatamente non vuole sottoporsi alla cura e alle terapie prescritte, o al bambino caparcioso cui occorre insegnare a reprimere bisogni inappropriati. Odisseo, quindi, si sente legittimato a sottrargli l'arco e ad abbandonarlo. La durezza e disumanità di Odisseo ci sorprendono e infastidiscono, per il motivo principale che sono espresse nei confronti di chi è manifestamente bisognoso di aiuto e non può difendersi. Anche se fosse un *bluff* per superare le resistenze di Filottete, ciò sembra aggravare la posizione di Ulisse, che infligge al poveretto ulteriore sgomento e terrore.

Il sospetto che Filottete, in fondo, fosse solo il mezzo per arrivare all'arco emerge ora in tutta chiarezza. La consapevolezza che senza l'arco e le frecce, Filottete è destinato a morte sicura non distoglie Ulisse dai suoi intenti, riversando sul primo la responsabilità del suo stesso destino, in quanto si dimostra sciocco e caparbio. Il linguaggio e l'azione nei confronti di Filottete divengono aperta prepotenza. Come ha osservato Whitlock Blundell²⁴, il nome Odisseo è associato per ben tre volte al termine βία, sempre nell'efficace forma a fine verso di «Ὀδυσσέως βία» (vv. 314, 321, 592)²⁵. Qui, allora, l'ineguaglianza di potere, che pure è endemica nelle relazioni asimmetriche, sconfinava nell'esercizio arbitrario del dominio, cui il vulnerabile non riesce ad opporre una valida resistenza²⁶. È proprio la condizione di vulnerabilità che porta a smascherare l'ipocrisia e il piano ingannatore di Ulisse e di Neottolema. Il sofisma viene spogliato dei suoi abbellimenti e si scopre come pura sopraffazione. La ribellione del vulnerabile non costitui-

²⁴ M. Whitlock Blundell, "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 28, 3 (1987), pp. 307-329.

²⁵ Ivi, p. 327.

²⁶ E.F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.

sce un reale pericolo per il potere, anzi sembra scatenare reazioni prevaricatorie.

Viene da chiedersi perché in Odisseo l'evidente stato di vulnerabilità sofferente di Filottete non susciti alcun moto compassionevole e di vicinanza amichevole. Anche qualora si riconosca in lui un comportamento proto-utilitaristico, questo non spiega la distanza e indifferenza con cui tratta Filottete. È stato notato²⁷ come in Ulisse sia largamente insufficiente il linguaggio dell'amicizia, sia nei confronti del giovane Neottolemo, sia del più anziano Filottete. Con il primo, Odisseo fa spesso leva sul sentimento delle armi, ossia sulla vittoria (v. 81), sul profitto (v. 111), sulla salvezza (v. 109), sull'evitare la rovina (v. 67), ma mai muovendosi in base a un sentimento di sincera amicizia per il ragazzo, seppur la sua paternità ideale sia in competizione con quella di Filottete²⁸. Quindi, benché in presenza di una comunanza di interessi e di un obiettivo condiviso del tutto rispettabile e, per certi versi, degno di ammirazione, egli non fa mai riferimento al legame della *philia*²⁹.

Il linguaggio di Odisseo, evitando sfumature affettive e facendosi impersonale, intende presentare gli eventi con le connotazioni della necessità e dell'oggettività, tipica dei dati di fatto. Dalla constatazione che le cose stanno in un certo modo, e che perciò non dipendono da noi, al declinare ogni responsabilità per le loro conseguenze il passo è breve ed è quello che Ulisse compie nel ribadire come si tratti di decisione degli dei e non sua, di destino da compiere, indipendente dalla volontà e delle azioni umane. L'Ulisse della *Dialettica dell'Illuminismo*³⁰

²⁷ M. Whitlock Blundell, "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", cit.,

²⁸ Ulisse chiama Neottolemo «figlio mio» (v. 130) quando tenta di convincerlo a ingannare Filottete, per poi chiamarlo «vigliacco» (v. 974), quando il ragazzo sta per restituire a quest'ultimo l'arco rubato (v. 974).

²⁹ M. Whitlock Blundell, "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", cit., pp. 308 ss.

³⁰ M. Horkheimer - Th. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino, 1966.

si staglia qui nitido, proprio nell'anteporre la "ragione strumentale" a quella critica, il "mondo amministrato" a quello emancipato. Il suo «pragmatismo amorale»³¹, rinvenibile nella sua disponibilità tanto a utilizzare quanto ad abbandonare la persuasione, a far riferimento alla giustizia così come a scartarla, in una polarità concettuale tra *dikaïos* e *ádikos* che tende ad appiattirsi, lo rendono l'uomo della "modernità", di cui Horkheimer e Adorno hanno abilmente tratteggiato il profilo. Ciò che in apparenza può sembrare una sconfitta del *modus operandi* di Ulisse è semplicemente un cauto ritiro dalle forze in gioco, che, per ora, lo mettono in minoranza. Odisseo non è stigmatizzato per il suo comportamento e non subisce ripercussioni dagli dei, né in lui è presente un ripensamento, anche solo per il fatto che il suo piano è fallito; egli, semplicemente – e saggiamente – si allontana³².

Del resto, Ulisse si è imbarcato per la guerra solamente «per aver giurato a qualcuno»³³, vi è stato quindi costretto, dopo essersi finto pazzo per non partecipare al conflitto e ha guidato la spedizione che abbandonò Filottete a Lemno, obbedendo all'ordine dei comandanti. Un'esistenza segnata da imposizioni estrinseche e da un'interiorità messa a tacere. Così sembra anche nell'opera di Sofocle, quando Ulisse stesso ammette di aver creduto ai medesimi principi rivendicati da Neottolemo, che inizialmente rifiuta di ingannare Filottete: «anch'io una volta da giovane [...] ormai, fatta esperienza [...]» (96 ss.). Egli è un *huperetes*, un obbediente (vv. 15, 53), un agente dell'esercito e dei suoi capi, e dello stesso Zeus, come lui stesso afferma (vv. 989 ss.). Egli è l'unico dei protagonisti che non muta mai il

³¹ M. Whitlock Blundell, "The Moral Character of Odysseus in Philoctetes", cit., p. 328.

³² È vero che Ulisse se ne va dopo essere stato sotto il tiro dell'arco di Filottete, il quale, trattenuto da Neottolemo, alla fine si rassegna a lasciarlo andare. Tuttavia, Ulisse non sembra impaurito, ma conscio che ora gli conviene uscire di scena.

³³ Ulisse, come è noto, promise di punire l'eventuale seduttore di Elena.

suo atteggiamento o i suoi sentimenti, che non comunica i suoi stati d'animo, scevro da dubbi o conflitti interiori. Tuttavia, quando esorta Neottolema a salpare dopo il furto dell'arco, sembra conoscere il potere trasformativo della pietà su persone più sensibili e come il contatto con la sofferenza altrui possa suscitare sentimenti di vicinanza: «Tu, cammina, e non stare a guardarlo, anche se sei d'animo nobile, che tu non danneggi la nostra causa!» (vv. 1068 ss.). Il suo sforzo di mantenere il *focus* dell'attenzione sull'inganno più che sull'ingannato intende evitare proprio quel rischio. In Ulisse, il disincanto verso il mondo sembra essere andato di pari passo con la perdita della capacità empatica. Egli allora non può che difendersi dalla vulnerabilità e dai suoi effetti divenendo ancora più insensibile e spietato, pronto cioè a lasciar morire Filottete.

3. Neottolema: la vulnerabilità riconosciuta

È stato osservato che, contrariamente a Odisseo, Neottolema si sottrae al patto di fedeltà verso i Greci, mettendo a rischio l'impresa e la stessa profezia divina, per ben due volte. Tuttavia, a conclusione dell'opera sarà Neottolema e non Odisseo ad essere presentato come un eroe³⁴. A ben vedere, l'eroismo di Neottolema è rappresentato proprio dalla sua diversa risposta alla vulnerabilità di Filottete, che innesca in lui un autentico travaglio spirituale e un orientamento critico verso la situazione. Pur non avendo alcun legame diretto con Filottete, a parte quello di essere un greco di nobili origini, la comunione che si instaura è profonda, basata sulla comune umanità di esseri fragili e bisognosi. Neottolema, difatti, appare inizialmente insensibile alla triste sorte di Filottete. Di fronte all'esposizione delle miserie di Filottete, del dolore di cui soffre e della sua triste sorte, egli ribatte semplicemente: «Nulla di tutto ciò mi sorprende» (v. 191). C'è sicuramente una certa dose di leggerez-

³⁴ K. Chen, "The Voice of Reality and Justice", *Wisconsin International Law Journal*, 21, 2 (2003), p. 477.

za giovanile in questa considerazione³⁵, che sembra registrare la situazione come una mera conseguenza del volere divino e quindi facente parte dell'ordine delle cose, delle quali non c'è da chiedere ragione³⁶. È lo sguardo distaccato dell'osservatore in terza persona, che ancora non è coinvolto nella relazione interpersonale, come invece accadrà quando la condizione di Filottete lo interpellerà moralmente e intimamente. In quel momento, l'atteggiamento distaccato e di delega delle responsabilità non riuscirà a dare risposte a nuove e inedite domande. Neottolemo, anche se con qualche esitazione, è ancora parte del *sophisma* di Odisseo, accettandone i presupposti opportunistici: Filottete e il suo arco invincibile servono per vincere l'annosa guerra e porre fine ai combattimenti e ai morti che altrimenti dissemineranno ancora i campi di battaglia. Proprio a partire da questi versi, tuttavia, comincia ciò che la letteratura critica identifica come la maturazione della coscienza morale di Neottolemo e della sua personalità. Tale maturazione si sviluppa, quindi, attraverso un dilemma, che contrappone valori discordanti e tuttavia validi, tra i quali occorre scegliere. Le istanze in questione sono fondamentalmente rappresentate dalla compassione e dalla pietà, da una parte, e dalla gloria e dal trionfo, dall'altra. A ben vedere, non si tratta ancora di principi o massime morali, ma di stati d'animo, sentimenti o ambizioni, i quali però daranno vita a disposizioni esistenziali e scelte morali, al cui interno l'individuo scoprirà chi è e chi vorrebbe essere³⁷. Sottesa a ciò appare la questione più profonda della possibilità della giustizia, nei termini di una soluzione equa per tutti i partecipanti, a prescindere dai loro progetti esistenziali³⁸

³⁵ G. Avezù - P. Pucci (a cura di), *Filottete*, cit., p. 184.

³⁶ I protagonisti delle tragedie sofoclee spesso portano il peso di una "colpa originaria" di cui non è data spiegazione. Così anche Antigone e Edipo.

³⁷ J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1991, p. 114.

³⁸ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1997; cfr. anche Id., *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002.

In questo senso, sembra riproporsi, *mutatis mutandis*, il dilemma morale esaminato da Kohlberg. Mentre Odisseo avanza giustificazioni distanzianti, che tendono a rompere i legami, pur avendo dalla sua parte alcune ragioni, la decisione finale di Neottolemo sembra quella di coniugare opposte esigenze, cercando di convincere Filottete a imbarcarsi per Troia, e mettersi al servizio della comunità.

Le modalità con cui agiscono Odisseo e Neottolemo tendono allora a divergere. Il primo sgancia la questione decisionale da quella morale, facendone una questione squisitamente pragmatica, il cui *terminus ad quem* è «raccomandare una tecnologia appropriata o un programma eseguibile»³⁹, presupponendo come dato il valore prioritario dell'interesse generale. Nel secondo, al contrario, il ruolo di partecipante e quello di attore vengono infine a coincidere, portando Neottolemo al rifiuto di «farsi rappresentare nel discorso etico-esistenziale», da istanze che gli si rivelano estranee⁴⁰. Il fattore scatenante che lo porterà all'autonomia morale sarà il contatto diretto con il vulnerabile.

Alla luce di quanto osservato, è fondamentale scandire le tappe attraverso cui la vulnerabilità assume la funzione critica ora richiamata, con il risultato di far fallire il piano di Ulisse, e tuttavia non l'obiettivo politico ultimo. Il destino si compirà, ma passando attraverso il sentimento della compassione, che farà il suo ingresso nella sfera pubblica. La lotta interiore e i tentennamenti di Neottolemo sono la dimostrazione della difficoltà a intraprendere il nuovo percorso. Neottolemo imparerà che il vulnerabile ha diritto a un posto nella comunità.

Una prima tappa è costituita dal contatto diretto con la sofferenza e l'umanità di Filottete, che fa sorgere in Neottolemo il sentimento della compassione per le sue sventure e il suo destino. Si tratta della prima fase della cura individuata da Joan

³⁹ J. Habermas, *Teoria della morale*, cit., p. 112.

⁴⁰ Ivi, p. 114.

Tronto⁴¹, ossia dell'interessarsi a, quando cioè ci si rende conto che qualcuno manifesta un bisogno e la vulnerabilità interroga da vicino. Il sentirsi interpellato di Neottolemo si manifesta con la domanda, più volte reiterata nell'opera, «Che debbo fare?» (v. 757), sentendosi chiamato in causa in prima persona dalle condizioni di Filottete, offrendo il suo aiuto inesperto, tuttavia sincero: «vuoi che ti sostenga, che ti faccia un massaggio?» (v. 762). Lui, che prima aveva esordito affermando che la sofferenza di Filottete non lo meravigliava, rimane ora interdetto e confuso davanti all'esacerbazione violenta del dolore⁴². La ripetizione della dizione pietosa δύστηνε, «povero», «sventurato», è un linguaggio nuovo sulla bocca di Neottolemo, una reazione linguistica irriflessa nel momento in cui Filottete gli si rivela, gli viene autenticamente alla luce attraverso le sue pene⁴³. Il termine utilizzato, φανείς, assume un significato assieme oggettivo e soggettivo: la “rivelazione” della condizione di Filottete è un’“illuminazione” sulla condizione umana, cui anche Neottolemo appartiene e che sembra apparirgli per la prima volta. Egli “impara”, diventando responsivo verso Filottete, “si accorge” di lui in quanto essere umano, non solo come possessore dell'arco, sebbene il possesso dell'arma abbia contribuito a conferire a Filottete il suo *status* e la stima sociale. Ora, però, agli occhi di Neottolemo, la dignità dell'eroe è legata alla sua umanità e non più allo *status*. Ciò lo coinvolge emotivamente: «Da un bel po' la pena per le tue sventure m'ha anientato» e, pur essendo ancora all'interno della trama dell'inganno, Neottolemo ne sembra temporaneamente dimentico, preso com'è dal rendersi utile: egli si sta “prendendo cura” di Filottete, passando così alla seconda fase della cura individuata da Tronto, quella del prendersi cura di.

⁴¹ J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, a cura di A. Facchi, Diabasis, Reggio Emilia, 2006.

⁴² G. Avezzù - P. Pucci (a cura di), *Filottete*, cit., p. 248.

⁴³ *Ibid.*

Il passaggio fondamentale a questa seconda tappa è l'impegno che il giovane si assume in prima persona di fronte alle preghiere supplicanti di Filottete a non lasciarlo solo. Con il suo «prometto che resterò» (vv. 810 ss.) e stringendogli la mano, Neottolema si predispone a salvaguardare la vulnerabilità di colui che non è più uno sconosciuto, ma riconosciuto simile in quella stessa fragilità che lui stesso ha esperito moralmente, invece che fisicamente, venendo a patti con Odisseo. Ciò che avvicina i due non è più l'odio contro i Greci, ma la reciproca simpatia, il legame affettivo. È quest'ultimo che fa nascere la promessa, nei termini di un obbligo che sorgendo spontaneamente dalla vicinanza della vulnerabilità, conduce all'impegno consapevole: «la malattia m'impone di prenderti con me per assistenza» (vv. 674 ss.), sostituendosi al "contratto" stretto con Ulisse, che soppesa svantaggi e benefici. Ciò pone sotto una diversa luce la vulnerabilità stessa, cui si possono attribuire elementi non solo di mancanza e insufficienza, ma generativi di comportamenti morali e promotori di solidarietà. Il segno del ruolo rinnovato di Neottolema di difensore della vulnerabilità del nuovo amico è salvaguardare il suo sonno dopo la fase acuta e spossante della malattia: «Su, amici, lasciamolo tranquillo, che possa piombare nel sonno!» (vv. 825 ss.). Questo stato di vulnerabilità massima è sottolineato dal coro: Filottete «è indifeso, è immerso nella sua notte [...] non dispone del braccio, del piede, di niente, come uno che giace alla mercé di Ade», evidenziando come essere alla mercé equivalga alla condizione di vulnerabilità.

La crisi morale di Neottolema ha qui il suo culmine, dovendo decidere ora «da che parte stare» (v. 833). La prospettiva aperta dalla scoperta di basi diverse del sodalizio umano rende più acuto il suo conflitto, costringendolo, per convincersene, a reiterare le ragioni della necessità dell'inganno. Quest'ultimo ormai si può dire riuscito, Neottolema ha convinto Filottete a imbarcarsi. Tuttavia, la profonda empatia ha lavorato sull'ani-

mo di Neottolemo, che non è più in grado di sostenere la parte: «Alla malora! E adesso che faccio io, da qui in avanti?» (v. 895). L'intollerabilità del dolore in Filottete corrisponde a quella del senso di colpa di Neottolemo, che lo porta a confessare il *dolus*, a costo di apparire «infame» e «vigliacco» (vv. 906 ss.). È suggestivo notare che le esortazioni ripetute di Neottolemo affinché Filottete si alzi in piedi per andare alla nave («Ora sollevati!» (v. 886), «Ma raddrizzati [...]» (v. 893)), assumano il senso di sollecitazioni autoreferenziali a raddrizzare e correggere la postura della propria coscienza. La reazione immediata della confessione di Neottolemo equivale a un'affermazione di estraneità verso quel senso di umanità che l'aveva legato a Filottete, il quale ritorna a chiamare il giovane «straniero» (v. 924).

Si ripropone la contrapposizione tra la *technē politike*, disposta alla dissimulazione e al sotterfugio, e la *philia* incondizionata e sincera, che esige trasparenza e simmetria. Non a caso, Filottete accusa adesso lo stesso Neottolemo di aver fatto uso di *technai*, per la fabbricazione di “stratagemmi” atti a ingannare. Neottolemo è qui figlio di Ulisse e di quella concezione del mondo che estromette o abbandona il meno adatto⁴⁴. Eppure, la decisione di non restituire l'arco a Filottete, e quindi di rompere il rapporto con lui e ignorare le istanze venute alla luce attraverso il contatto con il vulnerabile, sembra quanto mai plausibile e giustificabile: «giustizia e convenienza insieme m'inducono a obbedire a chi è al potere» (vv. 925 ss.). C'è un primo tentativo di Neottolemo di ricomprendere la persona di Filottete e la sua condizione all'interno di questa triade concettuale, affinché si convinca di appartenere ancora alla comunità, in quanto la convenienza e il fare la cosa giusta lo riguardano: egli può ancora rendersi utile alla collettività, mettendosi al suo servizio, attraverso il suo arco invincibile, così come

⁴⁴ Sulla questione della “paternità” sociale e morale di Neottolemo, cfr. H.M. Roisman, “The Appropriation of a Son: Sophocles’ Philoctetes”, *Greek Roman and Byzantine Studies*, 38 (1997), pp. 127-171.

stanno facendo Neottolemo, con la sua forza e giovinezza, e Odisseo, con la sua ragione e astuzia. Nella prospettiva di una società organica, ognuno partecipa al suo funzionamento generale e al suo perpetuarsi. In questa visione, giustizia e principio d'autorità sono ancora compatibili. Solo più tardi, quando Neottolemo disobbedirà a Ulisse, si aprirà la spaccatura, in cui si inserirà il binomio giustizia/cura⁴⁵.

Il successo e l'utile non rappresentano per Filottete motivi validi e intercambiabili con la relazione fondata su altri presupposti, considerati inconciliabili. Infatti, se l'utile e la convenienza erano stati addotti a motivo del suo allontanamento, ora i medesimi sono avanzati per il suo reinserimento, tradendo così una concezione strumentale del soggetto, il cui valore è definito dall'arbitrio dei "capi" e del momento. Un tale approccio si manifesta al suo grado più alto quando, di fronte all'irremovibile rifiuto di Filottete a imbarcarsi, Ulisse sbotta con: «A che servi tu? Addio, stattenne nella tua Lemno!», rivelando finalmente le reali intenzioni del piano, che mirava principalmente a sottrarre l'arco, indipendentemente dalle condizioni e dalla sorte di Filottete.

Il tentativo di Neottolemo di convincere Filottete su basi altre da quelle più intimamente umane suona scandaloso alle orecchie di quest'ultimo, in quanto, vissuto nella solitudine, nella privazione e nel dolore cerca negli altri fratellanza e vicinanza disinteressata. Infatti, anche Filottete ha subito una maturazione nella sua sofferenza, divenendo consapevole di ciò che è esistenzialmente essenziale e fondamentale: qualcuno su cui contare e a cui poter affidare la propria precaria umanità. La distanza che si sta frapponendo tra lui e Neottolemo si misura nella reazione del giovane, ossia nel rivolgere lo sgar-

⁴⁵ Mi si consenta di rinviare a A. Grompi, "Un diritto per l'etica della cura", intervento al 28° Congresso dell'Associazione Nazionale Infermieri di Area Critica (ANIARTI), ora in *Scenario*, 3 (2009), pp. 27-29; "Il senso della giustizia lo trasformò in brigante e assassino". *Oggettivazione, oggettificazione e reificazione nel diritto*, in A. Bellan (a cura di), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Mimesis, Milano-Udine, pp. 303-325.

do altrove, nel non rispondere ai suoi richiami e nel tacere di fronte alle sue suppliche: gli vengono cioè negati i segni tipici della reciprocità, lo sguardo e la parola umani, facendolo ri-piombare in quell'isolamento che è, prima di tutto, privazione della compagnia dei propri simili. Tuttavia, la «pietà terribile» (v. 965) che cresce in Neottolemo diviene quell'elemento non adeguatamente calcolato del piano di Ulisse, che porta il giovane a scegliere un'altra strada, restituendo l'arco a Filottete, ma non ancora ad accettarne le richieste. Infatti, seppur il disegno fraudolento è infine fallito, Neottolemo non desiste dal mantenere saldo l'obiettivo politico principale, ossia quello di recarsi a Troia per sconfiggere gli Achei. L'azione di Neottolemo rimane sempre politica, ma ricomprende al suo interno elementi dapprima estranei, cioè le ragioni e i bisogni del più debole. Si realizza qui la terza tappa del processo di cura, il prestare cura: Neottolemo aiuta materialmente Filottete a camminare e muoversi verso la nave, «appoggiati a me, per camminare»⁴⁶ (v. 1403). Si è così compiuto il legame di comunanza sulla base della reciproca vulnerabilità, spirituale e fisica, dei due protagonisti.

Eppure, l'ultima delle fasi della cura individuate da Tronto, la quarta, ovvero il ricevere cura, evidenzia tutte le difficoltà di avere a che fare con i propri e altrui bisogni. Infatti, Neottolemo vuole sì farsi carico di Filottete, ma a suo modo, ossia volendo convincerlo a compiere la missione. Anche se Neottolemo non esercita più alcuna forza o dominio sull'amico, intende far prevalere il suo punto di vista. Solo alla fine, quando sembra rispettare la volontà di Filottete, egli compie il ciclo completo della cura, accettando le scelte di colui di cui ci si fa

⁴⁶ La traduzione di Pattoni suona: «Ora appoggia il tuo passo al mio» (V. Di Benedetto (a cura di), *Trachinie, Filottete*, cit., p. 281), che rimanda a una comunione di modi di sentire e a un ulteriore avvicinamento spirituale dei due, connotato anche dalla struttura linguistica divenuta colloquiale, come nota anche Pucci (G. Avezù - P. Pucci (a cura di), *Sofocle. Filottete*, cit., p. 319).

carico: «Se vuoi così, andiamo» (v. 1402). Nel Noddings⁴⁷ mette bene in luce questa eventualità in cui la cura offerta finisce per rispecchiare i desideri e la volontà di colui che cura su chi è curato, impedendogli così di esprimere e attuare i suoi bisogni e le sue necessità⁴⁸. Comprendere la realtà dell'altro, sentire ciò che egli sente come più vicino possibile, è una parte essenziale del *caring*, in quanto, considerando la realtà dell'altro come una possibilità, comincio a sentirla. Sento anche che devo agire in accordo a questo; cioè sono spinto ad agire come se fosse a nome mio, ma invece è a nome dell'altro.

Il supporto incondizionato manifestato da Neottolemo, a sua volta, è il frutto di un processo che matura attraverso l'acquisizione di una individualità a sé stante, che gli consente di assumere realmente la responsabilità dell'altro. L'abbandono di Filottete rappresenta, specularmente, quello nei confronti di Odisseo: Neottolemo deve prima allontanarsi da entrambi per acquisire ciò che è veramente la sua natura. Autonomamente, allora, sarà in grado di sussumere i motivi e le ragioni che lo portano ad agire, non per mezzo della sottomissione reverenziale al primo o della semplice pietà immediata per il secondo. La rappresentazione di se stesso come colui che ha natura

⁴⁷ N. Noddings, *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, University of California Press, Berkeley, 2003.

⁴⁸ «Supponiamo, per esempio, di essere un'insegnante che ama la matematica. Incontro uno studente che sta andando male, e decido di avere un colloquio con lui. Mi dice che odia la matematica. *Aha*, penso, *ecco il problema. Devo aiutare questo povero ragazzo ad amare la matematica, e poi andrà meglio*. Che cosa sto facendo quando procedo in questo modo? Non sto cercando di afferrare la realtà dell'altro come possibilità per me; non gli ho domandato anche: *come mai pensi di odiare la matematica?* Invece, ho proiettato la mia realtà sullo studente, dicendo: *andrai senz'altro meglio appena imparerai ad amare la matematica*. ... Così, lo studente diventa per me un oggetto di studio e manipolazione. Condurlo ad amare la matematica potrebbe sembrare uno scopo nobile. E lo è, se essa gli è presentata come una possibilità che egli intravede in me e negli altri; ma poi non è da disapprovare, e neanche io lo sono, se rimane indifferente alla matematica. È una possibilità che può non essere realizzata» (ivi, p. 15; traduzione mia).

nobile e disdegna i sotterfugi è ancora un auto-rappresentazione assunta estrinsecamente, dettata dal *ghenos*, ma non pienamente elaborata e fatta propria, motivo per cui cede senza molte resistenze alle insistenze di Ulisse. Del resto, l'incontro con la vulnerabilità e col suo appalesamento crudo e sincero da parte di Filottete smuovono in Neottolemo compassione e pietà, scuotendolo sì fortemente, ma ancora oscuramente. Infatti, per ben cinque volte cerca di persuadere Filottete ad imbarcarsi, al fine di riportare Filottete all'ordine sociale e politico esistente, di cui Neottolemo si sente ancora parte.

L'autentica amicizia tra i due sorgerà solo quando Neottolemo tornerà da Filottete emancipato dai doveri sociali e politici eteronomi, scoprendosi e conoscendosi come individualità autonoma che non ha un'unica e obbligata possibilità di scelta. Prendendosi cura dell'amico, egli assume la responsabilità della sua vulnerabilità in maniera consapevole e matura. La vergogna provata per l'inganno, il pentimento per l'azione compiuta, il gesto imbarazzato della restituzione dell'arco obbligano Neottolemo ad esporre la sua debolezza e la sua vulnerabilità morale. Sulla base di questa vulnerabilità esperita da entrambi sull'isola di Lemno si fonderà la loro amicizia e il riconoscimento reciproco: «Neottolemo si ricongiungerà alla comunità con l'idea che il vulnerabile possiede dignità ed è fondamentale per il bene della comunità stessa»⁴⁹.

4. Filottete: la vulnerabilità ritrovata

La vicenda di Filottete rappresenta il destino più spietato riservato spesso nella storia ai più deboli e vulnerabili. La vulnerabilità di Filottete, accentuata dalla malattia fisica e dallo sconforto, lo rende ancora più fragile e facilmente manipolabile. La solitudine, il dolore, la disperazione lo portano a dipendere dagli altri e ad affidarvisi totalmente, dando immediata-

⁴⁹ M. Berzins McCoy, *Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes*, cit., p. 86.

mente credito alle parole ingannevoli, e rendendolo così meno accorto e prudente. Egli diviene dolorosamente consapevole di questo più avanti, quando, privato anche dell'arco, afferma: «se fossi stato in forze, non m'avrebbe preso, e neppure così come sono gli sarebbe riuscito di farlo [...]» (vv. 947 ss.). Non si tratta solo di mancanza di vigore fisico, ma sono la solitudine, l'isolamento forzato e l'essere stato dimenticato da tutti che abbassano le difese nei confronti anche di chi non conosce e delle sue reali intenzioni. Egli rappresenta e si autorappresenta vittima degli accadimenti. Tuttavia, anche Filottete subisce un processo di evoluzione, che lo porterà a considerare la sua vulnerabilità da mera passività di fronte agli eventi, di cui si considera vittima innocente, a esperienza da misurarsi non solo in perdite, ma nei termini di una visione più cogente e compiuta della natura umana. Seguendo alcune riflessioni di studiose sul tema della vulnerabilità, vedremo in Filottete proprio il passaggio dallo stereotipo della vulnerabilità come sola mancanza, che genera pena e pietà, a quello della vulnerabilità come sollecitazione etica e rivendicazione all'autonomia, che genera rispetto e considerazione.

Il morso del serpente sacro, che gli procurerà la ferita inguaribile al piede, è il marchio stesso della vulnerabilità. Egli non sa perché è stato morso, sa solo che è successo, che è così, e che quella ferita farà parte di lui. La condizione vulnerabile è parte della condizione umana, e ugualmente ineliminabile. Egli non può ancora comprendere veramente la profezia che lo richiama a Troia, che gli suggerisce come, nonostante la sua scoperta vulnerabilità, possa far parte integrante della comunità; infatti, ha prima bisogno di riconoscersi ed essere riconosciuto in quella condizione. Al contrario, è talmente incapsulato all'interno dell'*ethos* guerriero e tradizionale che non riesce a non vedere se stesso nell'immagine di lui proiettata dagli atri, ossia come malato, troppo rumoroso nelle sue grida, inutile alla guerra, vittima da compatire. Come gli schiavi della caver-

na platonica, Filottete crede alle figure proiettate sullo sfondo, «fallendo nel riconoscere la complessità della richiesta che Neottolema gli pone di fronte»⁵⁰. La scelta di porsi nel posto dove gli altri lo hanno messo è imposta ora non più dal suo isolamento fisico coatto, ma dal suo risentimento furioso e da un incontrollato senso di rivalsa. Filottete, infatti, attraverso il suo maledire e inveire contro Ulisse e i suoi compagni, la sua acredine e la tendenza all'autocommiserazione, dimostra gli effetti controproducenti pagati da chi è stato troppo a lungo isolato e che fa della sua condizione di malato un esercizio difensivo e ricattatorio – di potere quindi – contro qualsiasi istanza che non collimi con i suoi desideri. Egli rivendica con forza e con ragione la sua integrità incorrotta, il suo coraggio e la sua forza di volontà di fronte alla bassezza, all'ingiustizia e all'ignobile espediente, ma parte di tale forza d'animo è nutrita di desiderio di vendetta, di rivendicazioni rancorose, di odio verso gli allora compagni. Tale atteggiamento viene respinto virilmente da Neottolema, che rimprovera all'amico più vecchio il suo atteggiamento indurito: «impara a non inasprirti nel male» (v. 1387) e gli prospetta i vantaggi che un contesto sociale può offrirgli, come, ad esempio, l'autorealizzazione personale e le cure. Filottete dovrà imparare a far coesistere l'esperienza del male fattogli in passato con la futura possibilità di una sua rinnovata cittadinanza in una comunità imperfetta.

È veramente toccante e significativo questo rapporto tra il giovane e il vecchio, che ci pone di fronte in modo esemplare allo sforzo di entrambi per trovare un punto di incontro, sbagliando ognuno più volte e progressivamente correggendosi, in cerca di un'intima sintonia, restituendo alti livelli di commozione e drammaticità⁵¹.

⁵⁰ Ivi, p. 78.

⁵¹ Possiamo solo accennare qui alla tematica del corpo malato e dei gesti di cura. Di Benedetto osserva come Sofocle individui una «nuova, esasperata sensibilità del corpo» (V. di Benedetto (a cura di), *Trachinie, Filottete*, cit., p. 37), che si manifesta nel divieto, imposto da Filottete a Ne-

Il «linguaggio connettivo»⁵² con cui Filottete si rivolge da subito a Neottolemo incontra quest'ultimo nella sua «disposizione empatica»⁵³. Il primo si sente capito e compreso, mentre il secondo scopre come, nonostante gli anni di abbandono e sofferenza, Filottete «è ancora generoso, semplice, largo di cuore, pieno di affetto per gli amici»⁵⁴. È proprio attraverso «l'irresistibile *pathos*» che irradia da lui, che Neottolemo modificherà gradualmente i suoi atteggiamenti e, di converso, il carattere di Filottete non si sarebbe mai schiuso se non avesse incontrato lo «spirito franco e cavalleresco» del giovane, pronto ad essere sollecitato. È proprio «la combinazione di questo carattere di forza eroica e miseria» che rende la vulnerabilità sofferente di Filottete degna di rispetto agli occhi di Neottolemo e nostri, segnando il passaggio dalla vulnerabilità come solitudine, povertà, malattia, a capacità autonoma di scelta e azione. Come ben sottolineato da Nussbaum⁵⁵, sebbene Filottete non sia in grado di svolgere alcune attività a causa dalla sua menomazione, tuttavia «vediamo il suo impegno nell'amicizia e nella giustizia», ascoltiamo i suoi discorsi ragionevoli, ammiriamo la sua statura morale e la dignità nella sofferenza, ossia l'integrità della sua *agency*. Proteggere il vulnerabile, quindi,

ottolemo, di toccarlo durante gli accessi della malattia (vv. 762, 816 ss.). Il giovane sembra non capire il motivo del suo allontanamento, proprio quando il suo aiuto si dimostra più necessario, e insiste per aiutarlo. Il rifiuto deciso di Filottete esemplifica la tensione estrema e l'ipersensibilità corporea provocata dal male, che all'acme del dolore non tollera alcun vicino. Anche in questo, i due dovranno imparare a conoscersi, rispettando e calibrando le modalità del contatto fisico.

⁵² M. Berzins McCoy, *Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes*, cit., p. 66.

⁵³ E. Hall, "Ancient Greek Responses to Suffering: Thinking with Philoctetes", cit., p. 162.

⁵⁴ E.S. Shuckburgh, *The Philoctetes of Sophocles, with a commentary abridget from the larger edition of Richard C. Jebb (1906)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. XX.

⁵⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, "Victims and Agents: what Greek tragedy can teach us about sympathy an responsibility", cit.

non equivale a considerarlo incapace, inaffidabile o impotente, sottostimando il suo valore e personalità, cioè come solo vittima. La distorsione cognitiva per cui si richiede una “scelta binaria” tra essere vittime e capaci di *agency* porta spesso al disconoscimento, alla manipolazione e al paternalismo. È ciò che il coro tende a fare nei confronti di Filottete, accusandolo («tu, soltanto tu, l’hai voluto», (v. 1095)), quando egli disdegna l’opportunità di essere curato, se ciò comporta imbarcarsi con i compagni che l’hanno ripetutamente tradito. Eppure il rifiuto di lasciare l’isola rappresenta «l’affermazione di autonomia di Filottete»⁵⁶, che difende apertamente la sua scelta, senza bisogno di riferirsi a leggi umane o divine, ma solo in quanto sua decisione autonoma.

Unicamente l’aiuto che non pone condizioni offerto da Neottolemo convincerà il ferito a imbarcarsi e a cominciare ad agire la sua vulnerabilità, invece che a subirla. Infatti, a Neottolemo che gli domanda, preoccupato e spaventato per le conseguenze della sua defezione dalla missione di sconfiggere Troia: «Come sfuggirò alle accuse degli Achei?», «Non ci pensare» risponde Filottete; alla replica di Neottolemo «E se vanno a saccheggiare la mia terra?» è Filottete ora che si offre di aiutare colui che lo aiuta, «con l’arco di Eracle» (vv. 1404-1406)⁵⁷.

⁵⁶ F. Vander Vlak, “Sophocles’ Philoctetes and the Construction of Political Identity”, *Midsouth Political Science Review*, 11 (2010), p. 53.

⁵⁷ Lo scambio ora descritto ripropone una “fenomenologia della cura”, già individuata in Noddings, (*Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, cit., p. 40) nella mitica figura di Cerere, in cui la cura è un tipo di relazione bidirezionale, in cui ogni partecipante è chiamato nello stesso tempo a curare e a essere curato, creando quei “cerchi di cura” che ricomprendono progressivamente coloro che entrano nel suo raggio. Il noto racconto narra che Proserpina, figlia amata di Cerere, divinità della terra, venne rapita da Plutone, dio degli inferi che, impazzito d’amore per una freccia di Cupido, rapì Proserpina e la condusse nel suo regno sotterraneo. Cerere cercò sua figlia per tutta la terra, ma senza successo, rimanendo affranta dal dolore. La dea, in tutta la sua miseria, è avvicinata dal vecchio Celeo e dalla sua giovane figlia. Essi rispondono al suo dolore, piangendo

Filottete è pronto per rientrare nella comunità, venendo a patti con la sua vulnerabilità: «il suo ritorno alla società è anche un ritorno alla vulnerabilità sociale»⁵⁸, ossia, la rinuncia di vedere se stesso come vittima non significa rinunciare alla vulnerabilità o alla possibilità di essere ancora feriti. Tuttavia, i motivi ora non sono più connessi a vantaggi militari o azioni gloriose, ma all'impegno etico che lega un individuo all'altro. In questo senso, la vulnerabilità acquisisce una connotazione etica positiva, permettendo di sviluppare empatia, compassione e senso di comunità: «se non siamo vulnerabili non abbiamo bisogno di etica»⁵⁹. Ciò che scoprono Filottete e Neottolemo è proprio tale comune fondazione delle rispettive individualità. La contrapposizione tra autonomia e vulnerabilità si basa sulla convinzione che l'autonomia implichi isolamento e autosufficienza, mentre la vulnerabilità equivalga a dipendenza e minorità. Si tratta di un modo fallace di intendere entrambi i concetti, che trova la sua correzione nell'idea di "autonomia relazionale", che prendendo le mosse dal riconoscimento reciproco della vulnerabilità ontologica di ognuno non si limita a proteggere dal danno o dall'offesa, ma promuove la capacità all'autonomia⁶⁰.

per lei, e la invitano presso la loro abitazione, dove giace il giovane figlio morente della coppia, Celeo e Metanira. Cerere rimane colpita da questa dimostrazione di compassione da parte di coloro che stanno vivendo un profondo dolore, e guarirà il ragazzo con un bacio. Nella sua miseria, lei stessa ha bisogno della risposta attiva di coloro che sono curati per mantenere se stessa come colei che cura. Tipica, quindi, di colei che cura è la risposta di Cerere: «coraggio, [...] non posso sottrarmi all'appello».

⁵⁸ M. Berzins McCoy, *Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes*, cit., p. 66.

⁵⁹ E.C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, cit., p. 11.

⁶⁰ Cfr. C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds, *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, cit.

5. Per una conclusione: vulnerabilità e politica

Alcuni studiosi interpretano la decisione di Neottolemo di accondiscendere a questo intimo bisogno di Filottete come una rinuncia alla politica in nome della compassione: Neottolemo sceglie la pietà e con ciò si pone fuori dalla politica, rimarcando l'impossibilità di una conciliazione tra le due⁶¹. In verità, a nostro avviso, Neottolemo compie, al contrario, proprio una scelta politica, suggerendo un modo diverso di intendere la convivenza e l'assetto sociale, al cui interno possono essere ricompresi anche coloro che solitamente non rispondono a dettami culturali e sociali precostituiti. La portata politica della sua scelta si misura proprio dal fatto che essa potrebbe portare a dissenso e ritorsioni da parte dei compagni d'arme, nei confronti dei quali eventualmente sarà aiutato a difendersi da Filottete, il più vulnerabile, non sulla base di accordi di reciproco interesse, ma in base all'affetto e al mutuo sostegno. Non si tratta però di una concezione della società idealizzata e irrealistica, ma conscia che la vulnerabilità è connaturata a ognuno dei suoi membri e, conseguentemente, si è tenuti a dare spazio e rilievo a pratiche e ad azioni che la salvaguardino, riconoscendone le potenzialità per la fondazione di quella che potremmo definire un'etica sociale. La vulnerabilità, sembra suggerire Neottolemo, non deve equivalere a rinchiudersi nella dipendenza, per timore dei rischi e delle incognite che la condizione autonoma implica. Probabilmente ciò non risparmierà altra sofferenza a Filottete, ma è il compromesso da accettare per condurre pienamente la propria esistenza, stringendo legami e affrontando le responsabilità da essi derivanti.

Il discorso conclusivo di Eracle smuove infine le perplessità di Filottete, in quanto, ancora una volta, l'esperienza di chi ha più sofferto e patito fornisce l'esempio e la motivazione neces-

⁶¹ Cfr. A. Tessitore, "Justice, Politics, and Piety in Sophocles' Philoctetes", *The Review of Politics*, 1 (2003), pp. 61-88.

sarie a intraprendere il destino assegnato. Non sappiamo in che termini Filottete abbracci l'esortazione di Eracle, quando risponde: «non verrò meno ai tuoi comandi» (v. 1447), tuttavia Filottete ha conosciuto le indicibili sofferenze di Eracle e che lo spinsero ad accogliere la sua richiesta di costruire una pira sul monte Eta, su cui essere immolato tra le fiamme. Fu sempre Filottete che le diede fuoco, onorato e orgoglioso di questo gesto di estrema pietà e rispetto per l'eroe agonizzante, quello stesso che ora aiuta lui a ri-vivere e a porre le cose sotto una nuova luce: la vulnerabilità è riconosciuta come parte degli accadimenti umani, ha consentito relazioni stabili di aiuto reciproco e ha messo a nudo stratagemmi e ipocrisie.

Ora, finalmente, è possibile, per Filottete, accettarla con animo più pacificato, facendo spazio al sentimento malinconico per i "luoghi" della sua e nostra vulnerabilità, precedenti alla indipendenza e all'autosufficienza, nei quali eravamo accuditi e curati semplicemente perché ne avevamo bisogno, pur nelle difficoltà e nell'ambivalenza:

Addio, tetto che m'hai protetto,
 Ninfe dell'acqua e dei prati,
 muggito possente del mare, scoglio
 da cui spesso fin dentro la grotta
 fu spruzzato il mio capo al soffio del vento, spesso delle mie grida
 rimandò a me il colle di Ermes
 il suono dell'eco, mentr'ero battuto dalla bufera!
 Addio, terra di Lemno in mezzo al mare, lascia ch'io vada con
 facile corsa, spedito, dove mi porta la Sorte potente,
 il parere degli amici e la divinità suprema, che tutto questo ha
 voluto!

(vv. 1453-1468)

IL SOGGETTO VULNERABILE E LO STATO RESPONSABILE

Martha Albertson Fineman*

Emory University

Robert W. Woodruff Professor of Law

mlfinem@emory.edu

1. Introduzione

La Costituzione degli Stati Uniti d'America sancisce l'eguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge ("equal protection law"). L'eguaglianza è dunque intesa come eguale trattamento e prescinde dai contesti, così come dalle differenti situazioni e dalle differenti abilità che possono caratterizzare gli individui. In particolare, a suscitare delle perplessità è il modo in cui la dottrina dell'eguale protezione ignora le diseguaglianze esistenti nelle diverse situazioni e presume una equivalenza di posizioni e possibilità. Una concezione così ristretta di eguaglianza non può essere impiegata per combattere le crescenti diseguaglianze di ricchezza, posizione e potere che abbiamo sperimentato negli Stati Uniti negli ultimi decenni¹.

* Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta con il titolo "The Vulnerable Subject and the Responsive State", *Emory Law Journal*, 60 (2010), pp. 151-275. Trad. it. di Brunella Casalini e Lucia Re.

¹ Il *gap* tra i più ricchi e i più poveri negli Stati Uniti è aumentato drasticamente dalla fine degli anni Settanta, fino a raggiungere un picco nel 1993, per poi diminuire leggermente (R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, Bloomsbury Press, New York, 2010, p. 235, fig.16.2). Dal 2000, però, il divario ha di nuovo visto un incremento abbastanza consistente. Questi livelli sono molto più alti di quelli che la nazione ha conosciuto per generazioni (cfr. *ivi*, p. 234). Attualmente, il reddito del 20% più benestante della popolazione è circa 9 volte superiore al reddito dei più poveri (cfr. *ivi*, p. 17, fig. 2.1). Dal 1992 al 2007, il 10% più benestante della popolazione degli

Profonde diseguaglianze sono tollerate, persino giustificate, in nome della responsabilità individuale e perché si presume che la società sia regolata da principi meritocratici che funzionano all'interno del libero mercato. Lo Stato non è chiamato a dare una risposta a queste diseguaglianze, né deve stabilire meccanismi che assicurino una più equa distribuzione dei beni o delle responsabilità sociali tra gli individui, i gruppi e le istituzioni². Al contrario, negli Stati Uniti lo Stato deve astenersi dall'intervenire in nome della libertà individuale, dell'autonomia e di principi superiori quali la libertà contrattuale³.

Certamente, in risposta ai movimenti sociali e alla pressione politica, il diritto statunitense riconosce che distorsioni e disfunzioni possono esistere anche in un sistema come il nostro che si presume basato solo sul mercato e sul merito⁴. Le

Stati Uniti ha percepito grosso modo il 30% del reddito complessivo (cfr. United Nations Development Programme, 2009, p. 195, tabella m).

² Al contrario, nel Regno Unito è stata recentemente introdotta una legge, l'Equality Act, che richiede che i decisori pubblici prendano in "giusta considerazione" la necessità di promuovere l'eguaglianza di opportunità (S. Fredman, "Positive Duties and Socio-Economic Disadvantage: Bringing Disadvantage onto the Equality Agenda", *European Human Rights Law Review*, 55 (2010), p. 290; p. 295; cita: Equality Act, 2010: c. 15, § 149, 1).

³ Cfr., per esempio, *Lyng v. Auto. Workers*, 485 U.S. 360, 371 (1988) (sentenza in base alla quale una legge che esclude dal programma di buoni alimentari coloro che partecipano ad uno sciopero non viola la clausola di eguaglianza formale sancita dal quinto emendamento perché l'esclusione «è razionalmente riconducibile al legittimo obiettivo del governo di evitare favoritismi indebiti nei confronti dell'una o dell'altra parte nelle dispute di lavoro private»).

⁴ Passato in risposta al Civil Rights Movement degli anni Sessanta, il Fair Housing Act del 1968, Pub. L. No. 90-284, tit. VIII, 82 Stat. 81 (codificato come emendamento al 42 U.S.C. §§ 3601-3631 (2006)) – il quale proibisce la discriminazione nella vendita o nell'affitto di una casa – è un esempio di come anche gli Stati Uniti riconoscano la necessità di interferire nel mercato e nell'ambito dei contratti privati. Cfr. 42 U.S.C. § 3604 («È illecito: (a) rifiutarsi di affittare o vendere dopo che è stata fatta un'offerta *bona fide*, o rifiutarsi di negoziare la vendita o l'affitto, o comunque negare o rendere indisponibile, un'abitazione a qualsiasi persona a causa della raz-

distorsioni riconosciute nel nostro sistema sono inquadrate nella categoria della discriminazione che storicamente è stata ritenuta inammissibile se basata su certe caratteristiche individuali o di gruppo⁵. Poiché le maggiori battaglie per i diritti civili nella società statunitense si sono concentrate sulle identità, caratteristiche quali il genere, la razza e la religione definiscono i gruppi protetti in prima istanza dalle nostre leggi sull'eguaglianza⁶. Si noti, dunque, che non è la discriminazione in generale ad essere proibita, ma solo la discriminazione fondata sulle caratteristiche distintive elencate.

Una persona può essere licenziata arbitrariamente, per una qualsiasi ragione, o le possono essere negati la casa o l'accesso

za, del colore, della religione, del sesso, dello status familiare o dell'origine nazionale»).

⁵ Originariamente, il Fair Housing Act proibiva solo la discriminazione basata sulla razza, il colore, la religione e l'origine nazionale. Emendamenti hanno aggiunto il "sesso" nel 1974 e lo "status familiare" nel 1988. Cfr. Housing and Community Development Act of 1974, Pub. L. No. 93-383, 88 Stat. 633, 728-29 (codificato come emendato in 42 U.S.C. §§ 3604-3606 (2006)); Fair Housing Amendments Act del 1988, Pub. L. No. 100-430, 102 Stat. 1619, 1620, 1622, 1623, 1635 (codificato come emendato in 42 U.S.C. §§ 3604-3606 (2006)).

⁶ Cfr., per esempio, *San Antonio Indep. Sch. Dist. v. Rodriguez*, 411 U.S. 1, 28-29 (1973) (secondo cui «lo "strict scrutiny" per violazione della "equal protection clause" non può essere invocato per la discriminazione in base alla ricchezza, perché non sono presenti i tradizionali indici di sospetto: la classe non è necessariamente associata a una disabilità o a una storia di trattamento diseguale intenzionale, o collegata a una posizione di mancanza di potere politico, tali da richiedere una protezione speciale da parte del processo democratico basato sulla regola maggioritaria»). Al contrario, il Canadian Human Rights Panel, nel 2000, ha raccomandato l'inclusione delle "condizioni sociali" come base di discriminazione, perché ha riconosciuto che la povertà è un fattore che le persone non possono controllare per lunghi periodi della loro vita, un fattore associato a "svantaggi duraturi" (S. Fredman, "Positive Duties and Socio-Economic Disadvantage: Bringing Disadvantage onto the Equality Agenda", cit., p. 294; cita il Canadian Human Rights Act Review Panel, *Promoting Equality: A New Vision* 106-13 (2000), cf. <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/J2-168-2000E.pdf>).

a beni e servizi, purché ciò non sia il risultato di una discriminazione basata su caratteristiche come la razza o il genere⁷. Quest'approccio alla disegualianza ha innescato una dinamica perversa che spesso sfocia nella contrapposizione tra i diversi gruppi protetti, dividendo coloro che, altrimenti, potrebbero essere alleati nella lotta per una società più giusta, e generando una politica del risentimento e reazioni negative da parte di coloro che non si riconoscono come membri di gruppi favoriti da questo approccio all'eguale protezione⁸.

Un'ulteriore conseguenza perversa dell'attuale procedura deriva dai requisiti previsti per agire in giudizio contro la discriminazione. Al fine di ottenere il riconoscimento legale, i richiedenti devono dimostrare una storia di provata discriminazione nei confronti del gruppo col quale si identificano. Quindi, la disegualianza, costruita sull'identità di gruppo, viene affrontata solo dopo che si è sedimentata una storia sufficientemente lunga di discriminazione. I gruppi sono indotti ad escludere o includere al loro interno le persone in base all'o-

⁷ Vedi, per esempio, *Engquist v. Or. Dep't of Agric.*, 128 S. Ct. 2146, 2149 (2008) (che sostiene che una impiegata pubblica non ha potuto presentare «un reclamo per violazione della clausola di eguale protezione denunciando di essere stata trattata arbitrariamente in modo diverso da altri impiegati con una posizione simile alla sua, perché non ha provato di essere stata trattata diversamente sulla base della sua appartenenza a qualche classe particolare») (per una sintetica illustrazione di questo caso, cfr. M. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law & Feminism*, 20, 1 (2008), pp. 1-23).

⁸ Alcuni cittadini bianchi hanno avanzato rivendicazioni in termini di discriminazione alla rovescia, "reverse discrimination", sostenendo che l'eguale protezione li mette in una situazione di svantaggio. Cfr., per esempio, Associated Press, "Does Affirmative Action Punish Whites? Courts See a Growing Number of Reverse Discrimination Cases", *Race and Ethnicity on CBS News.com*, 28 aprile, 2009: http://www.nbcnews.com/id/30462129/ns/us_news-life/t/does-affirmative-action-punish-whites/#.WbQW79NjY0Q.

biettivo di proteggere la narrazione di una discriminazione di lunga durata⁹.

Il fatto di basarsi sulle caratteristiche individuali e di gruppo, invece che sulla distribuzione della ricchezza, del potere, delle opportunità o dei beni sociali, ha condizionato tanto l'organizzazione dei gruppi d'interesse negli Stati Uniti, quanto l'evoluzione della protezione legale. Le battaglie legali e politiche ruotano intorno alla questione se un gruppo specifico che cerca protezione possa essere identificato come una "discrete and insular minority" (una minoranza distinta e chiaramente definita) che è stata storicamente discriminata, in modo da consentire l'analogia con quei gruppi che sono attualmente protetti sulla base di classificazioni quali la razza, il genere o l'etnia. È ciò che sta accadendo oggi con le lesbiche e i gay che stanno lottando per entrare nelle istituzioni sociali esistenti, quali il matrimonio o l'esercito, denunciando una discriminazione inammissibile, basata su una precisa ostilità¹⁰. I gruppi d'interesse in base all'attuale dottrina della "equal protection"

⁹ Cfr., per esempio, R. L. Brooks - K. Widner, "In Defense of the Black/White Binary: Reclaiming a Tradition of Civil Rights Scholarship", *Berkeley J. Afr.-Am. L. & Pol'Y.*, 12 (2010), p. 107; p. 115 («I critici sostengono che, come risultato del paradigma bianco/nero, le leggi antidiscriminatorie e, più in generale, l'impegno contro la discriminazione non sempre rispondono agli svantaggi razziali che sono sperimentati da persone asiatico-americane, latine e native». L'autore cita D. W. Carbado, "Race to the Bottom", *Ucla Law Review*, 49 (2002), p. 1283; p. 1310).

¹⁰ Cfr. *Witt v. Dep't of the Air Force*, 527 F.3d 806, 823 (9th Cir. 2008) (Canby, J., in parte concorrente e in parte dissenziente) («Il diritto di intraprendere relazioni omosessuali e correlate condotte sessuali private è un diritto individuale di rango costituzionale, e [...] la legge "Don't Ask, Don't Tell" ("Non chiedere, non dire") penalizza quella relazione e quella condotta così da dover essere sottoposta ad uno stretto scrutinio»); *Perry v. Schwarzenegger*, 704 F. Supp. 2d 921, 997 (N.D. Cal. 2010) (sentenza nella quale si afferma che «le prove presentate nel corso del processo mostrano che gay e lesbiche sono il tipo di minoranza per la quale è stato previsto lo "stretto scrutinio"» in risposta all'argomento del ricorrente che la Proposition 8 in California violava la "equal protection clause", discriminando in

devono essere organizzati intorno a categorie identitarie e lottare per essere inclusi come classe protetta¹¹.

Dal mio punto di vista, uno degli aspetti più preoccupanti dell'approccio all'eguaglianza basato sulle identità è che esso inquadra in termini restrittivi le rivendicazioni di eguaglianza e si fonda su una visione limitata di ciò che dovrebbe essere la responsabilità dello Stato in relazione alle questioni di giustizia sociale. Ben radicata nella retorica della responsabilità e dell'autonomia individuali, infatti, la dottrina antidiscriminatoria presuppone una concezione secondo la quale gli Stati Uniti d'America assicurano una vera parità di accesso e di opportunità e la discriminazione è l'eccezione rilevabile e correggibile all'interno di un sistema altrimenti giusto ed equo. Quest'approccio all'eguaglianza è particolarmente problema-

base al sesso e all'orientamento sessuale); cfr. Don't Ask, Don't Tell Repeal Act of 2010, Pub. L. No. 111-321, 124 Stat. 3515.

¹¹ Nel criticare l'attuale concezione dell'eguaglianza negli Stati Uniti, non sto suggerendo che la discriminazione basata sulla razza o sul genere non sia più un problema e non dovrebbe più essere presa in considerazione dal diritto. Insisto sulla insufficienza dell'eguaglianza basata sulle identità, per contestualizzare la mia tesi, per cui non dobbiamo rinunciare all'introduzione di misure contro la discriminazione, ma dobbiamo andare oltre queste misure, in direzione di un più robusto ideale di eguaglianza. Una conseguenza deplorabile di questa dottrina dell'eguale protezione è sicuramente il fatto che protegge prevalentemente contro la discriminazione *de jure* (quando le leggi penalizzano in modo evidente una classe protetta), ma non riesce a offrire protezione per le situazioni di discriminazione *de facto*. Un'altra obiezione è che gli interessi radicati e privilegiati sono quelli che vengono avvantaggiati quando l'organizzazione politica e giuridica intorno all'identità può essere manipolata per spostare o eclissare le preoccupazioni per il benessere di tutti i membri della società americana. Sembra, infatti, che le discussioni intorno al trattamento basato sulla razza o sul genere a livello accademico, politico e nei *mass media*, servano ad evitare l'individuazione delle diseguaglianze che trascendono quelle categorie, come la povertà o la mancanza di accesso a un lavoro significativo. Esse riflettono anche un senso poco sviluppato di responsabilità collettiva in un sistema politico che non riesce a garantire quei beni sociali fondamentali che gli europei danno per scontati.

tico dal momento che negli Stati Uniti non c'è alcuna garanzia costituzionale di beni sociali fondamentali quali la casa, l'educazione o la salute¹². Il discorso dei diritti umani che sostiene l'accesso a tali beni nei paesi europei e in altri Stati non esiste negli Stati Uniti d'America. Noi non abbiamo ratificato molti degli accordi internazionali sui diritti umani, inclusi quelli associati ai diritti economici¹³, la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne (CEDAW)¹⁴ e la Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza (CRC)¹⁵. Le corti sono di poco aiuto. I tentativi di applicare all'interno dell'ordinamento – alle pratiche e al diritto statunitense – gli ideali dei diritti umani hanno incontrato ostilità, se non un aperto rifiuto. Molti giudici della Corte suprema hanno infatti criticato il riferimento ai principi dei diritti umani per sostenere la valenza costituzionale di un precedente di corti americane, considerando tale riferimento un cedimento

¹² Cfr., per esempio, *Plyler v. Doe*, 457 U.S. 202, 221 (1982) (che stabilisce che l'istruzione non è un diritto fondamentale); *Ely Yamin*, 2005: 1156, 1157 («Gli Stati Uniti d'America sono anche l'unico paese industrializzato che non ha alcun tipo di riconoscimento giuridico di un diritto alla salute»).

¹³ Cfr. Organizzazione degli Stati americani, Convenzione americana sui diritti umani, 22 novembre 1969, O.A.S.T.S. No. 36, 1144 U.N.T.S. 123 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America); Patto internazionale sui diritti civili e politici, aperto alla firma il 19 dicembre 1966, 6 I.L.M. 368, 999 U.N.T.S. 171 (entrato in vigore il 23 marzo 1976) (ratificato dagli Stati Uniti ma con cinque riserve, cinque lettere di intenti, e quattro dichiarazioni che lo rendono largamente privo di significato negli Stati Uniti d'America, inclusa la riserva relativa al diritto di condannare a morte i bambini); Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, aperto alla firma il 19 dicembre del 1966, 6 I.L.M. 360, 993 U.N.T.S. 3 (entrato in vigore il 3 gennaio 1976) (firmato ma mai ratificato dagli Stati Uniti d'America).

¹⁴ Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne, aperta alla firma il primo marzo 1980, 19 I.L.M. 33, 1249 U.N.T.S. 13 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America).

¹⁵ Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza, aperta alla firma il 20 novembre 1989, 28 I.L.M. 1456, 1577 U.N.T.S. 13 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America).

a “mode straniera” e sostenendo che le (superiori) disposizioni costituzionali americane debbono prevalere¹⁶.

La mia elaborazione del concetto di vulnerabilità e dell’idea di soggetto vulnerabile è iniziata come un discorso furtivamente mascherato da discorso sui diritti umani, adattato ad un pubblico americano. Il concetto si è evoluto rispetto a quelle prime articolazioni, e ora penso che esso presenti alcune differenze significative come approccio rispetto al linguaggio dei diritti umani, soprattutto per il fatto che il *focus* sulla vulnerabilità enfatizza, nell’ambito del lemma “diritti umani”, l’analisi del versante umano, piuttosto che di quello dei diritti. Segnatamente, il fatto di prendere in considerazione la vulne-

¹⁶ Cfr. *Roper v. Simmons*, 543 U.S. 551, 624 (2005) (opinione dissenziente di J. Scalia, alla quale si sono uniti C.J. Rehnquist e J. Thomas) («La premessa fondamentale dell’argomento della Corte – che il diritto americano debba conformarsi al diritto del resto del mondo – dovrebbe essere rigettata senza indugi. Infatti la Corte stessa non crede in questa premessa. Il diritto della maggior parte degli altri paesi differisce per molti aspetti significativi dal nostro – incluse non solo certe esplicite disposizioni della nostra Costituzione, come il diritto al processo con giuria e l’imputazione da parte di una giuria, ma anche molte interpretazioni della Costituzione che sono state date da questa stessa Corte»); *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558, 598 (2003) (Scalia, J., dissenziente) («La presa in considerazione da parte della Corte di queste concezioni straniere [...] è quindi priva di senso. Si tratta di affermazioni pericolose, dal momento che “questa Corte [...] non dovrebbe imporre sentimenti, capricci e mode straniere agli americani”» (seconda modifica nell’originale) (cita *Foster v. Florida*, 537 U.S. 990, 990 n.* (2002) (Thomas, J., opinione concorrente in negazione del *certiorari*); *Thompson v. Oklahoma*, 487 U.S. 815, 868 n.4 (1988) (Scalia, J., dissenziente). «La dipendenza della opinione di maggioranza dal resoconto di Amnesty International su ciò che deve considerarsi standard civile di decenza in altri paesi [...] è totalmente inappropriata come strumento per stabilire le credenze fondamentali di questa nazione. Il fatto che il 40% dei nostri Stati non escluda la pena di morte per i condannati di quindici anni è determinante per la questione che è di fronte a noi oggi, anche se questa posizione contraddice la visione condivisa dal resto del mondo. Non dobbiamo mai dimenticare che è una Costituzione per gli Stati Uniti d’America quella che stiamo interpretando» (citazione omessa).

rabilità porta a includere nella discussione e nell'analisi, oltre allo Stato e all'individuo, le istituzioni sociali. La vulnerabilità è posta come la caratteristica che ci posiziona in relazione gli uni con gli altri come esseri umani e promuove un rapporto tra Stato e individuo basato sulla responsabilità. La natura della vulnerabilità umana costituisce la base per richiedere che lo Stato risponda in modo più adeguato a quella vulnerabilità. Esso assume tale responsabilità in primo luogo attraverso la creazione e il sostegno delle istituzioni sociali. Istituzioni che, a loro volta, sono vulnerabili rispetto ad una varietà di elementi interni ed esterni che tendono a corromperle o a distruggerle. Questa consapevolezza fonda la richiesta che le istituzioni siano attivamente monitorate dallo Stato, attraverso procedure trasparenti e inclusive.

2. Eguaglianza o autonomia

Come suggerisce l'introduzione, un modo per comprendere l'approccio della vulnerabilità è vederlo come l'articolazione di un dovere dello Stato di assumere attivamente un'ampia responsabilità sociale, al fine di garantire l'eguaglianza dei cittadini e degli altri soggetti verso cui esso ha un qualche tipo di obbligo¹⁷. Il termine eguaglianza è sfuggente. Esso può assumere molte sfumature diverse¹⁸. In questo saggio esploro il

¹⁷ Non voglio entrare qui nel merito del dibattito sui limiti della nozione di cittadinanza. Certamente, i non cittadini dovrebbero vedersi garantita l'eguaglianza negli stessi termini dei cittadini, se sono residenti o titolari di un visto di lungo periodo o hanno qualche altro legame che renda appropriata la responsabilità dello Stato nei loro confronti e nei confronti della loro situazione.

¹⁸ C'è una forte tendenza nella storia di questo paese a respingere il privilegio diseguale. Nell'America rivoluzionaria, i costituenti hanno usato l'idea di eguaglianza per respingere «ogni sorta di privilegio che andasse contro la parità di diritti delle persone» (G. S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776-1787*, University of North Carolina Press, Chapel Hill (N.C.), 1998, p. 83). Le prime Costituzioni della Virginia, della Pennsylvania, del Vermont e del North Carolina prevedevano norme contro il

modo in cui il concetto di vulnerabilità può aiutarci a capire meglio come realizzare effettivamente l'impegno americano tanto spesso glorificato in favore dell'eguaglianza di opportunità e di accesso¹⁹. La mia tesi conclusiva è che una vera parità di opportunità porta con sé l'obbligo per lo Stato di garantire che l'accesso alle istituzioni che distribuiscono beni sociali, come la ricchezza, la salute, l'occupazione, o la sicurezza, sia generalmente aperto a tutti e che le opportunità che queste istituzioni offrono siano distribuite in modo equo, così che nessuna persona o gruppo di persone siano indebitamente privilegiati, mentre altri siano svantaggiati in quanto hanno poche o nessuna opportunità²⁰. Questa non vuole essere un'affermazione in favore dell'eguaglianza dei risultati. Non ignoro, né nego che vi siano differenze nelle abilità o nell'iniziativa individuali, né respingo del tutto l'idea che gli individui siano

privilegio. Si compari la Costituzione del North Carolina del 1776, all'art. III («Nessun uomo o gruppo di uomini ha diritto a emolumenti esclusivi o separati o a privilegi da parte della comunità, se non in considerazione dei pubblici servizi resi»), e la Costituzione della Virginia del 1776, § 4 (simile), con la Costituzione della Pennsylvania, sempre del 1776, art. V («Lo Stato non è [...] per il particolare emolumento o vantaggio di un qualsiasi singolo uomo, di una qualsiasi singola famiglia o gruppo di uomini, che sono solo una parte di quella comunità [...]»), e la Costituzione del Vermont del 1777, art. VI (uguale).

¹⁹ La grande idea dell'eguaglianza di opportunità continua ad essere un grido di battaglia in questo Paese. L'allora Senatore Obama, nel suo discorso alla Convention nazionale democratica nel 2004, ha chiesto un «piccolo cambiamento» nelle priorità del governo per «assicurare che ogni bambino in America abbia adeguate opportunità al momento della nascita e che le porte delle opportunità rimangano aperte a tutti», Barack Obama, Discorso alla Convention nazionale democratica 3 (27 luglio 2004) (trascrizione disponibile al seguente indirizzo: [http://www.americanrhetoric.com/speeches/PDFFiles/Barack Obama – 2004 DNC Address.pdf](http://www.americanrhetoric.com/speeches/PDFFiles/Barack%20Obama%202004%20DNC%20Address.pdf)).

²⁰ Attualmente, lo Stato assolve questo obbligo attraverso un paradigma antidiscriminatorio. Premessa fondamentale di questo saggio è che questo approccio è insufficiente e che in realtà esso ha portato a maggiori diseguaglianze di accesso e di opportunità. È necessario un intervento più positivo dello Stato.

responsabili di se stessi e delle proprie condizioni di vita. Quello che intendo sostenere è che l'accesso alle opportunità per molti americani è stato severamente compromesso negli ultimi decenni, ed è tempo che facciamo qualcosa per rimediare al tradimento di una delle nostre promesse fondative²¹. Lungi dall'aver eguali opportunità, molti individui sono prigionieri di sistemi di svantaggio che è quasi impossibile superare. Il governo è sempre meno sensibile nei confronti di coloro che sono svantaggiati e biasima gli individui per la loro condizione, ignorando le iniquità di cui sono intessuti i sistemi in cui tutti ci troviamo irretiti²².

²¹ Nonostante le disposizioni contro la discriminazione, gli Stati Uniti si collocano appena al di sotto di Singapore nella classifica dei paesi industrializzati con le più forti diseguaglianze (R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, cit., p. 17, Fig. 2.1). Anche la mobilità sociale è stata limitata. I dati degli anni Ottanta e Novanta mostrano che circa il 36% dei bambini che nascono in famiglie appartenenti al quinto più povero della popolazione, da adulti, rimarranno in quella classe (ivi, p. 160). Gli studi che comparano il reddito dei padri al momento della nascita dei loro figli con quello di questi stessi figli all'età di trent'anni mostrano che la mobilità sociale si è rapidamente ridotta dal 1980 (ivi, pp. 159-161). Lo Human Development Report, 2009 delle Nazioni Unite mostra che il rapporto tra il reddito o le spese del 10% più ricco della popolazione e quello del reddito o delle spese del 10% più povero della popolazione negli Stati Uniti è stato 15,9 nel periodo 1992-2007, più di 6 punti superiore rispetto allo stesso rapporto in Canada, Irlanda, Paesi Bassi, Francia e Svizzera, e 9 punti superiore rispetto allo stesso rapporto in Norvegia, Svezia, Finlandia, Austria e Germania (United Nations Development Programme, 2009, p. 195). Tale rapporto risultava anche di 2 punti superiore rispetto allo stesso dato nel Regno Unito (ivi).

²² Vedi, ad esempio, il Personal Responsibility and Work Opportunity Act del 1996, Pub. L. n.° 104-193, 110 Stat. 2105 (codificato come modificato nelle sezioni sparse di 8 e 42 U.S.C.) (questa legge ha realizzato una importante riforma dello Stato sociale, imponendo requisiti lavorativi ai destinatari di programmi di *welfare* e limitando il periodo di tempo in cui si può beneficiare dell'assistenza). Nel firmare il disegno di legge, il presidente Clinton ha dichiarato: «La nuova legge ripristina il patto fondamentale in base al quale in America si offrono opportunità e si chiede, in cambio, responsabilità», mettendo in evidenza l'impegno dell'America in favore della

Certo, una garanzia di “eguaglianza”, comunque definita, è solo una componente della relazione di reciprocità tra Stato e individuo. In particolare, in America, l’aspirazione all’eguaglianza per tutti è stata bilanciata dall’ideale concorrente e spesso confliggente dell’autonomia o della libertà individuale²³. Attraverso questo bilanciamento tra libertà ed eguaglianza, è definita la responsabilità dello Stato nei confronti dell’individuo. Il significato, le implicazioni, e la posizione relativa di questi concetti può cambiare ed è cambiata nel corso del tempo²⁴. Uno Stato il cui impegno primario è quello di garanti-

parità di opportunità di cui si deve trarre vantaggio, grazie all’autonomia individuale, un impegno che non affronta diseguaglianze più sistemiche, cfr. Presidente Bill Clinton, *Remarks on Signing the Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996* e uno scambio con i giornalisti (22 Agosto 1996) in *Public Papers of the President of the United States: William J. Clinton* 1996, vol. 2, 1998, p. 1326.

²³ Nella storia americana delle origini l’eguaglianza e la libertà erano strettamente legate. La prima Costituzione dello Stato della Virginia, una delle prime Costituzioni statali, inizia con la dichiarazione: «Tutti gli uomini sono per natura egualmente liberi e indipendenti e hanno alcuni diritti innati», cfr. Costituzione della Virginia del 1776, § 1. Samuel Adams sostenne che tutti i coloni avevano diritto ad una «giusta e vera libertà, ad una libertà eguale e imparziale» (Adams, 1772). Secondo Gordon S. Wood, autore di *The Creation of the American Republic 1776–1787*, «La nozione di “libertà” fu la sola a essere invocata più spesso di quella di “bene pubblico” dai rivoluzionari» (G. S. Wood, *The Creation of the American Republic 1776–1787*, cit., p. 55). Wilkinson e Pickett, autori di *The Spirit Level*, sostengono che l’impegno americano in favore dell’eguaglianza e della libertà si è frantumato durante la Guerra Fredda quando «l’economia di Stato dell’Europa dell’Est e dell’Unione sovietica sembrarono mostrare [...] che una maggiore eguaglianza poteva essere ottenuta solo a spese della libertà» (R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, cit., p. 256).

²⁴ All’inizio della storia politica americana, la dipendenza – un antonimo di autonomia – era intesa in modo molto diverso rispetto ad oggi. L’etichetta di dipendenti era applicata a una vasta classe di persone ed era la base per la loro esclusione dai diritti politici (dal diritto di voto), oltre a fornire, più in generale, una giustificazione per una cittadinanza di seconda classe. È ben noto che la dipendenza era utilizzata per definire la posizione delle donne e dei bambini; ma era anche il termine applicato agli uomini che erano sem-

re l'autonomia è meno interventista di uno Stato che privilegia l'eguaglianza nel valutare quale azione dello Stato debba essere assicurata. Non a caso, diverse aspirazioni e aspettative nei confronti dello Stato e dell'individuo informano diverse posizioni ideologiche e politiche sulla relativa importanza dell'eguaglianza e dell'autonomia²⁵. Negli ultimi anni in America, le possibilità di una visione solida e ampia dell'eguaglianza sembrano essersi erose, logorate dall'ascesa di una concezione ristretta e impoverita dell'autonomia²⁶. Infatti, l'autonomia dalla

plici salariati e non avevano alcuna proprietà significativa o alcun capitale. La dipendenza era lo *status* di chi doveva fare affidamento su altri per il proprio sostentamento – di chi lavorava per guadagnare un salario. Sulla evoluzione del significato politico della dipendenza, vedi N. Fraser - L. Gordon, “A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 19 (1994), pp. 315–316, che descrive come gli uomini della classe operaia siano arrivati ad essere considerati indipendenti. Naturalmente oggi consideriamo il salariato, trasformato nel “contribuente”, come il modello del cittadino indipendente. Il punto è che i significati di termini politici potenti possono cambiare; tali termini possono avere periodicamente bisogno di essere decostruiti e può essere necessario esplorare le assunzioni che essi presuppongono.

²⁵ Il nuovo movimento del Tea Party, per esempio, si è schierato su una posizione di governo limitato e di spesa pubblica minima. In un sondaggio del maggio 2010 condotto dal University of Washington Institute for the Study of Ethnicity, Race & Sexuality, il 74% dei “veri accoliti” del Tea Party (quelli che concordano fortemente con il Tea Party) era d'accordo con la seguente affermazione: “Se l'eguale opportunità dei neri e delle minoranze di avere successo è importante, non è però compito del governo garantirla” (M. Barreto - C. Parker, *Washington Poll*, 2010, http://www.washingtonpoll.org/results/June1_teparty.pdf).

²⁶ M. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, The New Press, New York, 2004. L'importanza dell'idea di indipendenza per la costruzione di un individuo autonomo ed eguale può essere fatta risalire al fatto che l'esistenza stessa degli Stati Uniti inizia con un documento intitolato *Dichiarazione d'indipendenza*. Se è una dichiarazione di libertà per una nazione nascente, essa comunque afferma come principio “naturale” che ogni individuo è dotato di diritti inalienabili, come il diritto alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità. *The Declaration of Independence*, paragrafo 2 (U.S. 1776).

regolazione dello Stato, dal suo controllo o dalla sua interferenza è posta come essenziale per la realizzazione della libertà individuale e della libertà d'azione, anche se quella libertà ha portato ad una diminuzione delle opzioni e dell'autonomia di molti nella misura in cui la nostra società è diventata sempre più diseguale.

L'autonomia sta diventando sempre più rilevante anche come norma sulla base della quale misurare gli individui. Essa è definita in termini di aspettative di autosufficienza e di indipendenza per l'individuo. Non c'è quasi alcuno spazio per una positiva riconciliazione tra questa interpretazione dell'autonomia individuale e concetti come quelli di dipendenza o vulnerabilità. Forse questo è il motivo per cui quelli che devono ricorrere a certe forme di assistenza da parte dello Stato sono invitati a cedere la loro autonomia (e riservatezza) e vengono stigmatizzati come dipendenti e come falliti²⁷.

Questa concezione dell'autonomia pone qualsiasi proposta di programmi statali volti a rafforzare il *welfare* o a fornire interventi sociali in favore di gruppi svantaggiati immediatamente in conflitto con la politica di contenimento e di non intervento che l'autonomia richiede. A livello politico, l'autonomia impedisce allo Stato di intervenire in modi che possono essere caratterizzati sia come vincoli alla libertà di azione, sia come forme di redistribuzione della ricchezza o del potere²⁸. Questa limitazione ostacola in modo significativo la capacità dei politici di emanare o implementare qualsiasi proposta politica progressista, in particolare quelle che possono essere demonizzate come regolamentazione governativa inefficiente

²⁷ Solo certe forme di aiuto statale sono stigmatizzate. È difficile pensare a una qualsiasi situazione in cui qualcuno può agire senza avere, o aver avuto in passato, il sostegno sostanziale e l'aiuto dello Stato e delle sue istituzioni (cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., pp. 49-54).

²⁸ Su questa base si giustifica la resistenza nei confronti di molti programmi dello Stato sociale, dall'assistenza pubblica o *welfare*, all'assistenza sanitaria, ai programmi di azione affermativa.

o come intervento dello Stato ingiustificato e demoralizzante nella sfera privata²⁹. La retorica dell'autonomia richiede che lo Stato non si intrometta. Il suo ruolo è principalmente quello di facilitare la competitività privata in una presunta meritocrazia che, si promette, saprà premiare debitamente l'iniziativa individuale e il talento, se solo venga lasciata libera di agire³⁰. Il nostro privilegiare l'autonomia esige una posizione predefinita in cui vi è libertà da regole e regolamenti vincolanti. In un tale sistema, successo e fallimento possono essere intesi solo come il risultato di azioni individuali e non come un risultato che è anche frutto del fallimento della risposta da parte dello Stato.

Se iniziamo un'analisi politica da questo punto di vista, che privilegia l'autonomia rispetto ad altri obiettivi e considera le azioni che si verificano all'interno di una linea temporale limitata, la nostra valutazione delle eguali opportunità sarà focalizzata solo sulle interazioni, sulle motivazioni e sulle caratteristiche attuali degli individui. Molto può essere nascosto o ignorato se queste relazioni individuali sono tutto ciò che includiamo nella nostra valutazione di un sistema di eguali opportunità e accesso; in particolare si possono trascurare le diseguaglianze sistemiche e storiche che stanno dietro allo *status quo*³¹.

²⁹ Penso che questo spieghi perché c'è stata tanta discussione su chi rientra tra i poveri "meritevoli" e chi tra quelli "non meritevoli".

³⁰ Come si è notato sopra, la responsabilità dello Stato potrebbe essere estesa, al fine di eliminare certe forme di discriminazione nei confronti di alcune classi di persone definite sulla base di caratteristiche di gruppo. Questa eliminazione della discriminazione è vista come una distorsione inammissibile del sistema di libero mercato e quindi come una giustificazione dell'intervento dello Stato e un'imposizione ammissibile nei confronti della libertà individuale di agire senza vincoli. La discriminazione, se provata, può essere affrontata e ad essa può essere posto rimedio attraverso procedure statali, dopo di che il sistema può tornare al suo libero mercato idealizzato, e alla sua posizione in favore della deregolamentazione.

³¹ I casi di azione affermativa hanno ampiamente dimostrato il limite di questa concezione dell'eguaglianza nell'affrontare la diseguaglianza storica e istituzionale. Vedi, per esempio, *Parents Involved in Cmty. Sch. v. Seattle Sch. Dist. No. 1*, 551 U.S. 701, 712 (2007) (sentenza che afferma

Se, però, si dovesse iniziare la nostra discussione su qual è la relazione corretta tra Stato e individuo, avendo come obiettivo principale quello di garantire e rafforzare un'eguaglianza significativa di opportunità e di accesso, si potrebbe riconoscere la necessità di uno Stato più attivo e reattivo. Ciò non significherebbe mettere da parte l'autonomia, ma, piuttosto, rendersi conto che, per quanto l'autonomia sia un'aspirazione desiderabile, essa non può essere raggiunta senza la fornitura di un'assistenza concreta, di sovvenzioni e di sostegno da parte della società e delle sue istituzioni, che dia agli individui le risorse di cui hanno bisogno per creare opzioni e compiere scelte.

L'autonomia non è una caratteristica umana innata, ma deve essere coltivata da una società che presta attenzione ai bisogni dei suoi membri, al funzionamento delle sue istituzioni e alle implicazioni derivanti dalla fragilità e dalla vulnerabilità umana. Un impegno in favore dell'eguaglianza non deve essere visto come atto a diminuire le possibilità di autonomia. In realtà, se vogliamo una società in cui un gran numero di individui – e non solo coloro che sono stati storicamente pri-

l'incostituzionalità del piano elaborato da un distretto scolastico di Seattle per «contrastare gli effetti che i modelli di pianificazione della edilizia su basi razziali avevano sulle assegnazioni scolastiche», perché Seattle non ha mai avuto, dal punto di vista legale, scuole segregate; *City of Richmond v. J. A. Croson Co.*, 488 U.S. 469, 498–99 (1989) (sentenza che afferma l'incostituzionalità di un regolamento comunale che imponeva che almeno il 30% dei soldi degli appalti edilizi comunali andassero a imprese di proprietà di membri delle minoranze. E ciò, nonostante il fatto che solo lo 0,67% degli appalti edilizi comunali fossero stati vinti da imprese di membri delle minoranze negli ultimi cinque anni, in una città in cui il 50% della popolazione era nero. La incostituzionalità del regolamento è stata sancita perché il comune non era in grado di identificare esempi precisi di discriminazione nell'assegnazione degli appalti e, dunque, la minore partecipazione di imprenditori appartenenti alle minoranze poteva essere attribuita ad altri fattori, «quali carenze nel capitale lavorativo, incapacità a soddisfare requisiti vincolanti, scarsa familiarità con procedure vincolanti e ostacoli dovuti alla inadeguatezza della documentazione presentata»).

vilegiati – possa esercitare l'autonomia, la società deve essere costruita su una base di eguaglianza.

L'autonomia non deve neppure essere confusa con l'isolamento o la separazione dalla società. Parte della reciprocità insita nell'essere un membro della società consiste nel fatto che ognuno ha un ruolo da svolgere per garantire il maggior bene possibile³². La mancanza di coinvolgimento o il rifiuto di assumersi delle responsabilità per i bisogni degli altri non dovrebbe essere un'opzione per la società.

Poiché siamo parte della società e ne traiamo dei benefici, dobbiamo essere attenti a responsabilità che si estendono oltre la soddisfazione dei nostri bisogni personali e dei bisogni della nostra famiglia. L'autonomia vista attraverso la lente dell'eguaglianza comporta doveri sociali e reciproci nei confronti degli altri e non si confonde con l'egoismo, con l'autoreferenzialità, e con l'attenzione egocentrica solo alla propria condizione³³.

³² Cfr., per esempio, C. Beem, "Work, Parenthood, and the Idea of Reciprocity in American Social Policy", *Focus*, 24, 2 (2006), p. 18: «Il principio di "equa reciprocità" afferma che ogni cittadino che volontariamente prende parte alla condivisione del prodotto sociale ha in cambio un obbligo verso la comunità di contribuire produttivamente in modo proporzionalmente rilevante. [...]. In termini grossolanamente intuitivi: in un contesto di accordi economici sufficientemente equi, ognuno dovrebbe fare la sua parte» (modifica nell'originale) (cita S. White, *The Civic Minimum*, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 18 - citazione interna, virgolette omesse).

³³ Studi esaminati in *The Spirit Level* dimostrano che la diseguaglianza riduce i livelli di fiducia tra i membri di una società, e che i membri meno fiduciosi di una società sono meno disposti a donare tempo e soldi per aiutare gli altri (R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, cit., pp. 54-57). I livelli di fiducia negli Stati Uniti sono crollati dal 60% degli anni Sessanta al 40% del 2004 (ivi, p. 54). Con un interessante esempio aneddottico, Josh Lauer sostiene che la recente ossessione degli statunitensi per le auto sportive è segno di «un'ammirazione per l'individualismo rampante e l'importanza di ritrarsi dal contatto con gli altri» (ivi, pp. 57-58; viene citato J. Lauer, "Driven to Extremes: Fear of Crime and the Rise of the Sport Utility Vehicle in the United States", *Crime Media Culture*, 1, 2 (2005), p. 149).

È anche vero che la responsabilità dello Stato nei confronti dell'individuo per quanto riguarda l'autonomia non richiede che ci sia un numero infinito di scelte sempre disponibili per quei pochi che hanno potuto godere dei benefici della società e delle sue istituzioni. Non dovrebbe avvenire che l'unico limite all'accumulo di opportunità e ricompense sia costituito dalle capacità e dalle risorse individuali. La società dovrebbe essere in grado di definire quali limiti normativi e legali devono essere applicati ai metodi e alle modalità di accumulazione individuale. D'altra parte, se l'autonomia è intesa in modo coerente con la scelta di conferire priorità all'eguaglianza, ciò sembrerebbe richiedere che la società individui la soglia delle opportunità che devono essere offerte a tutti. Sarebbe compito dello Stato esercitare la propria autorità al fine di garantire che esistano un accesso e delle opportunità tali da offrire un numero minimo e praticabile di opzioni valide tra le quali un individuo può scegliere, realizzando così la propria autonomia.

Certo, "eguaglianza" e "autonomia" sono astrazioni. La loro natura amorfa, onnicomprensiva e vaga fa sì che entrambi i termini possano essere utilizzati da persone che hanno posizioni diverse in materia di responsabilità dello Stato. La mia tesi è che né l'eguaglianza, né l'autonomia possono essere comprese separandole l'una dall'altra, mentre nella società sembra che l'una sia enfatizzata o privilegiata a scapito dell'altra. Così la nostra eguaglianza, che è formale e incentrata sull'identità di trattamento, mette tra parentesi la vulnerabilità e la dipendenza e rende possibile ignorare gli svantaggi e gli oneri che vulnerabilità e dipendenza creano influenzando sulla capacità degli individui di generare opzioni e, di conseguenza, sulla loro capacità di esercitare l'autonomia. Arrivare a introdurre alcuni meccanismi in grado di favorire pari opportunità e accesso richiederebbe di più da parte dello Stato in termini di regole e regolamenti atti a restringere l'autonomia illimitata di alcuni e a provvedere a una più giusta riallocazione di alcu-

ni dei benefici e degli oneri esistenti all'interno della società. Mentre riconosco il fascino simbolico delle rivendicazioni sia di autonomia che di eguaglianza e la volontà di oscurare qualsiasi conflitto potenziale tra questi valori e la natura della loro relazione, sostengo che dobbiamo invertire la posizione dell'eguaglianza nella politica americana come valore dipendente, ovvero come valore che è visto attraverso la lente dominante dell'autonomia. Il perpetuarsi di tale gerarchia ha ridotto le concrete possibilità di un'eguaglianza più sostanziale ad un mero diritto individuale di essere trattati come tutti gli altri, indipendentemente dalle differenze in termini di risorse materiali, sociali, storiche, o di altro genere.

A meno che non si confronti con le sfide rappresentate dalla vulnerabilità e dalla dipendenza, l'eguaglianza è uno standard piuttosto vuoto, che garantisce solo il diritto di lottare per l'autosufficienza e l'indipendenza a individui astratti, privi delle loro limitanti caratteristiche umane e delle loro potenzialmente debilitanti diseguaglianze storiche e sociali. Il nostro senso dell'eguaglianza come subordinata all'autonomia non può tener conto né dei contesti, né delle condizioni. E neppure può essere utilizzato come nozione per livellare e creare eguali condizioni di partenza, dando un contenuto più sostanziale alle garanzie di accesso e di opportunità.

Dobbiamo chiederci quali distorsioni derivino dal mettere a fuoco gli obiettivi sociali mediante la lente dell'autonomia, così come dal valutare quali interessi siano serviti dal presente bilanciamento che privilegia l'autonomia rispetto ad uno schema di eguaglianza più sostanziale.

3. Dipendenza e vulnerabilità

Nella tradizione liberale occidentale abbiamo costruito le nostre nozioni di ciò che costituisce l'eguaglianza, così come il rapporto adeguato tra responsabilità statale, istituzionale e individuale, attorno alla costruzione di un soggetto politico che

è pienamente capace e in grado di funzionare e quindi di agire con autonomia³⁴. La metafora principale con cui pensiamo le relazioni sociali e istituzionali (al di fuori della famiglia) è quella del contratto. La società è concettualizzata come costituita mediante un contratto sociale³⁵. Le transazioni e le interazioni con lo Stato e le sue istituzioni sono concepite come se coinvolgessero attori autonomi e indipendenti in processi di negoziazione, contrattazione e consenso. La competenza viene presunta e le differenze di potere, circostanze o effettiva capacità vengono ignorate. Così costruito, questo “soggetto liberale” è al centro del pensiero politico e giuridico³⁶.

Questo saggio pone una domanda importante: se la nostra fragilità fisica, i nostri bisogni materiali e la possibilità che essi implicano di trovarsi in una qualche forma di dipendenza al di fuori del nostro controllo non possono essere ignorati nella vita, come possono essere assenti nelle nostre teorie sull'eguaglianza, sulla società, sulla politica e sul diritto³⁷? Il riconoscimento della dipendenza e della vulnerabilità umane dovrebbe porre il tradizionale teorico della politica e del di-

³⁴ Cfr., per esempio, Personal Responsibility and Work Opportunity Act of 1996, Pub. L. No. 104-193, sec. 103, § 407, 110 Stat. 2105, 2129 (codificato come emendato in 42 U.S.C. § 607 (2006)) (rende i sussidi del *welfare* dipendenti da requisiti lavorativi obbligatori); Travis (2009: 57-59) discute il precedente stabilito in sede giudiziaria prima del Pregnancy Discrimination Act, Pub. L. No. 95-555, 92 Stat. 2076 (1978) (codificato in 42 U.S.C. § 2000e(k), 2006), che non imponeva alcuna responsabilità ai datori di lavoro, perché le corti consideravano la gravidanza semplicemente come una scelta fatta volontariamente da un attore femminile.

³⁵ La concezione dello Stato come derivante da un contratto sociale è stata prevalente soprattutto al momento della fondazione degli Stati Uniti (cfr. S. Adams, “The Rights of the Colonists: Report of the Committee of Correspondence to the Boston Town Meeting, 20 novembre 1772”, ripubblicato in *Old South Leaflets*, 1917, n. 173, pp. 218-222).

³⁶ Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., pp. 224-27, per una discussione della mal riposta fiducia nel soggetto liberale.

³⁷ M. Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, cit.

ritto di fronte ad un dilemma. Purtroppo, la dipendenza non è parte di molti approcci teorici alla politica e al diritto. Sono stati invece costruiti una struttura e un insieme di ordinamenti sociali nei quali la famiglia è stata pensata come la principale istituzione sociale responsabile della dipendenza³⁸. La famiglia è il meccanismo attraverso il quale privatizzare, e quindi nascondere, la dipendenza e le sue implicazioni³⁹. Ciò consente la semplicistica affermazione dell'accessibilità, così come della superiorità, dell'indipendenza e autosufficienza individuali, inventate da un'ideologia dell'autonomia e della responsabilità individuale che ha poco a che fare con la condizione umana⁴⁰. Questo approccio che offusca la dipendenza e la vulnerabilità deve essere affrontato e contestato. In *The Autonomy Myth*, ho argomentato contro l'approccio semplicistico alla dipendenza e contro la stigmatizzazione che spesso esso vi associa, in particolare nel discorso politico. Abbiamo bisogno di capire in

³⁸ Cfr., in generale, M. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York, 1995, in cui si sostiene che la discussione sulla famiglia deve includere i concetti di dipendenza e di cura.

³⁹ Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., pp. 57-59 e Ead., *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*, cit., p. 11.

⁴⁰ Le nozioni di ciò che costituisce il "privato" in contrapposizione al "pubblico" contribuiscono alla vitalità di questa ideologia ponendo la famiglia concettualmente al di fuori dell'intervento o della regolazione dello Stato in assenza di abusi straordinari o di particolari difficoltà da parte delle singole famiglie. Certo, la famiglia "privata" è un mito comparabile a quello dell'autonomia individuale (cfr., in generale, M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., dove si afferma che l'idea dell'autonomia nella società americana è un mito costruito). La famiglia legale è sia costruita sia dissolta attraverso il diritto e le procedure legali. Attraverso il diritto, lo Stato privilegia certe entità sociali come la famiglia e dà loro sussidi e protezione che non concede ad altre entità. La famiglia è concepita anche come formata da legami unici di affiliazione e responsabilità verso i suoi membri. Tali legami collocano le relazioni intrafamiliari su un piano unico, aumentando così la percezione che si tratti di uno spazio privato idealmente libero dall'intervento dello Stato.

modo più complesso e sfumato ciò che oggi è ricompreso nel singolo termine dipendenza. Nella sua forma più elementare, la dipendenza dovrebbe essere pensata come inevitabile, come qualcosa cui non si può sfuggire; essa è evolutiva e biologica nella sua natura. Tutti noi siamo dipendenti dagli altri per la cura e l'assistenza da bambini e molti di noi diventeranno dipendenti con l'avanzare dell'età, a causa della malattia o della disabilità. Questa è quella forma di dipendenza che in genere viene vista con simpatia, che stimola tanto i nostri impulsi caritatevoli quanto i programmi statali. In termini politici, le persone inevitabilmente dipendenti sono i "poveri meritevoli" dei programmi sociali di welfare⁴¹.

C'è, però, una seconda forma di dipendenza che deve essere discussa in relazione alla dipendenza inevitabile, ma anche in modo distinto da essa⁴². Questa forma di dipendenza è molto meno evidente, ma quando viene notata è spesso stigmatiz-

⁴¹ Le riforme introdotte nelle politiche a sostegno delle famiglie con bambini piccoli nel 1996 sono state meno simpatetiche nei confronti dei minori e più punitive verso quelle che erano nella maggior parte dei casi madri *single*. Si è ritenuto che fossero necessarie la retorica della "responsabilità personale" e la credenza nel matrimonio e nel lavoro per porre fine al "ciclo della dipendenza" che caratterizza spesso successive generazioni di utenti del *welfare*. La riforma era intitolata "Temporary Assistance for Needy Families." ("sostegno temporaneo alle famiglie bisognose"). Cfr., per esempio, *Causes of Poverty, with a Focus on Out-of-Wedlock Births: Hearing Before the Subcomm. on Human Res. of the H. Comm. on Ways & Means*, 104th Cong. 16 (1996) (affermazione del repubblicano Tim Hutchinson) («Invece di portare le persone fuori dalla povertà e dalla disperazione, abbiamo sviluppato un ciclo di dipendenza che entra ora nella terza generazione [...]. la legislazione sulla riforma del *welfare* deve includere stringenti requisiti lavorativi. Dobbiamo ristabilire la centralità della dignità del lavoro per gli individui»).

⁴² In realtà, ci sono molte e diverse, anche se a volte correlate, forme di dipendenza, come la dipendenza economica, psicologica o emotiva. Limiterò la mia discussione alla dipendenza inevitabile e derivata inerente al lavoro di cura che si svolge nella famiglia ed è essenziale per la riproduzione della società e delle sue istituzioni. Come ho sostenuto altrove, è il lavoro di cura familiare che produce i lavoratori, i cittadini, i soldati, gli studenti, gli

zata e condannata. Ho etichettato come derivata questa forma di dipendenza in modo da evidenziare il fatto molto semplice, ma spesso trascurato, che coloro che assumono il carico del lavoro di cura nei confronti di persone dipendenti sono a loro volta dipendenti da risorse che consentano loro di prestare cura. Questa forma di dipendenza non è né inevitabile, né sperimentata universalmente. Piuttosto, è socialmente imposta tramite la costruzione di istituzioni come la famiglia, con ruoli e relazioni tradizionalmente definiti e differenziati lungo linee di genere. Troviamo, per questo, una differenza storica nelle aspettative e nelle aspirazioni legate alle coppie dicotomiche interne alla famiglia, come quella di marito o moglie, padre o madre, figlio o figlia⁴³. Si è rivelato difficile ottenere la vera parità di genere a partire da questi assetti istituzionali e dalla persistenza delle relazioni familiari tradizionali⁴⁴.

Ho sostenuto un approccio fondato su una concezione più collettiva e istituzionalmente condivisa della dipendenza: una riallocazione della responsabilità primaria nei confronti della dipendenza che imponga alcuni obblighi ad altre istituzioni sociali, al fine di condividere gli oneri della dipendenza, in

insegnanti, ecc., che popolano la società (cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., pp. 31-40; pp. 47-49).

⁴³ M. Fineman, "Evolving Images of Gender and Equality: A Feminist Journey", *New England Law Review*, 43 (2009), pp. 437 e 447.

⁴⁴ La maternità rende più profondo il divario salariale già esistente tra uomini e donne, perché le donne che sono madri rendono meno rispetto alle donne che non lo sono. Per esempio, uno studio sulle donne che hanno iniziato a lavorare negli anni Settanta ha mostrato una penalizzazione del 3% del salario nel caso che abbiano avuto un solo bambino e del 5%-7% nel caso di due o più figli, mentre un altro studio su donne che hanno iniziato a lavorare negli anni Ottanta ha mostrato una penalizzazione del salario del 7% a bambino (S. Avellar - P. J. Smock, "Has the Price of Motherhood Declined over Time? A Cross-Cohort Comparison of the Motherhood Wage Penalty", *Journal of Marriage and Family*, 65, 3 (2003), pp. 597-598); si veda anche J. Waldfogel, "The Effect of Children on Women's Wages", *American Sociological Review*, 62, 2 (1997), pp. 209 e 216, secondo la quale la penalizzazione è del 4% per un bambino e del 12% per due o più bambini.

particolare quelli associati con il mercato e lo Stato⁴⁵. Questa riallocazione delle responsabilità sembra particolarmente appropriata, dal momento che sia le istituzioni statali che quelle del mercato hanno tratto vantaggio dai benefici che il lavoro di cura ha prodotto sotto forma di riproduzione e rigenerazione della società⁴⁶.

Molti hanno riconosciuto la forza dei miei argomenti, altri sono meno convinti del fatto che la dipendenza sia centrale per più ampie questioni della politica sociale liberale e del diritto. Poiché quella che definisco dipendenza inevitabile è intesa come episodica e come variabile di grado durante l'arco della vita di un individuo, molti teorici politici e sociali *mainstream* possono ignorarla, e di fatto comodamente la ignorano, nell'elaborazione delle loro teorie della giustizia, dell'efficienza o della libertà. Nelle loro mani, questa forma di dipendenza, quando è riconosciuta, è solo uno stadio che il soggetto liberale ha trasceso o abbandonato tanto tempo fa e, quindi, non costituisce un interesse teoretico pressante quando conducono le loro grandi esplorazioni teoretiche nell'ambito della teoria della politica e del diritto. Essa può essere lasciata a quelle di noi che si occupano di questioni più ordinarie e meno interessanti, come la famiglia⁴⁷. Per quanto riguarda la dipendenza derivata,

⁴⁵ M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit., pp. 31–49.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Questa reazione riflette la divisione tradizionale tra pubblico e privato che ha consentito a molti studiosi *mainstream* di eludere questioni difficili e potenzialmente dirompenti nel loro lavoro teorico. B. Bennett Woodhouse, (*Hidden in Plain Sight: The Tragedy of Children's Rights from Ben Franklin to Lionel Tate*, Princeton University Press, Princeton, 2008, pp. 7-11) discute le difficoltà che i teorici e altri hanno nell'affrontare i diritti dei minori e la tendenza a vederli come limitati all'ambito familiare; M. Fineman (*Contract, Marriage and Background Rules*, in B. Bix (a cura di), *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*, Clarendon Press, Wotton-under-Edge Gloucestershire, 1998, pp. 183-184) osserva il fallimento di Jules Coleman nel tentativo di integrare la famiglia all'interno della sua teoria; K.E. Maloney ("Gender-Motivated Violence and the Commerce Clause: The Civil Rights Provision

questa viene comodamente congedata attraverso il riferimento alla costruzione contrattualista della “scelta” individuale e alla norma della responsabilità personale⁴⁸: quante hanno assunto il ruolo di *caregiver* lo hanno scelto e non dovrebbero poi lamentarsi della loro situazione o aspettarsi che altri finanzino le loro scelte.

Inoltre, la divisione tra pubblico e privato è una vera e propria fissazione per i teorici. Nonostante decenni di critiche che mostrano come questa distinzione non regga, importanti teorici americani continuano a trattare la dipendenza confinando l'onere della cura all'interno della famiglia, di una famiglia che, in assenza di fallimenti familiari straordinari, come l'abuso o la negligenza, è concettualizzata come se si trovasse in una zona del tutto privata, al di fuori dell'ambito d'interesse dello Stato⁴⁹. Resa per lo più invisibile all'interno della famiglia, la dipendenza può così essere comodamente privatizzata e data erroneamente come adeguatamente gestita per la stragrande maggioranza delle persone. Per rimuovere tale equivoco, al fine di proporre una visione più sostanziale dell'eguaglianza, sono passata al concetto di vulnerabilità e all'idea del “soggetto vulnerabile”, che trovo teoricamente più potente del concetto di dipendenza⁵⁰.

of the Violence Against Women Act After Lopez”, *Columbia Law Review*, 96 (1996), pp. 1898–1899) spiega la riluttanza dei giudici federali a occuparsi di questioni familiari, poiché sono convinti che esse «scombinino ingiustamente il calendario delle udienze e non siano degne di un giudice federale» (cita A. Althouse, “Federalism, Untamed”, *Vanderbilt Law Review*, 47 (1994), pp. 1207 e 1210) (virgolette interne della citazione omesse).

⁴⁸ K. M. Franke, “Theorizing Yes An Essay on Feminism, Law, and Desire”, in M. Fineman *et al.* (a cura di), *Feminist and Queer Legal Studies*, Routledge, New York, 2009, pp. 31-35.

⁴⁹ Vedi anche Ronald Dworkin (“What Is Equality? Equality of Welfare” (parte I), *Philosophy and Public Affairs*, 10 (1981), p. 185), che distingue la diseguaglianza basata sulla scelta dalla diseguaglianza inammissibile.

⁵⁰ M. Fineman (in “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *cit.*, pp. 17-18) spiega che un tale approccio ci permette di “celebrare il progresso verso l'eguaglianza razziale, etnica e di genere

4. La vulnerabilità come condizione umana

L'uso della denominazione vulnerabile al fine di distinguere alcuni gruppi considerati svantaggiati all'interno della società più ampia spesso si traduce anche nella loro stigmatizzazione. L'espressione popolazione vulnerabile ha una connotazione vittimistica, richiama le idee di deprivazione, dipendenza o patologia⁵¹. Al contrario, il mio lavoro ha sviluppato il concetto di vulnerabilità distaccandolo da specifici sottogruppi e utilizzandolo per definire il senso di ciò che significa essere umani⁵². Inoltre, la premessa fondamentale di un soggetto vulnerabile universale costituisce la base per l'affermazione che la vulnerabilità umana deve essere al centro delle nostre idee di responsabilità sociale e statale⁵³. Oltre a questo concetto di vulnerabilità universale, diverse altre caratteristiche teoriche rendono interessante lo sviluppo del concetto di vulnerabilità.

La seconda premessa nella definizione della vulnerabilità è quella della costanza. La vulnerabilità umana nasce dal no-

che è stato raggiunto con il modello antidiscriminazione”, pur domandandosi se il sistema abbia avvantaggiato certi individui. L'obiettivo strutturale dell'analisi della vulnerabilità mette sotto scrutinio anche le istituzioni.

⁵¹ Cfr., per esempio, Fineman “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, cit., p. 8, nn.19-21; Center for Vulnerable Population Research, *Who Are Vulnerable Populations?*, <http://www.nursing.ucla.edu/orgs/cvpr/who-are-vulnerable.html> (ultimo accesso: 21 dicembre 2010) («Il termine “popolazioni vulnerabili” si riferisce a gruppi sociali con un maggiore rischio relativo – per esempio, esposizione a fattori di rischio – o una maggiore suscettibilità a problemi legati alla salute [...]. Le popolazioni vulnerabili sono spesso discriminate, marginalizzate e diseredate all'interno della società [...]»).

⁵² Il concetto di vulnerabilità può fungere da strumento euristico, costringendoci ad esaminare le assunzioni nascoste e i pregiudizi insiti in pratiche legali, sociali e culturali (cfr. M. Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, cit., pp. 8 e12, che descrive la vulnerabilità come condizione umana «universale e inevitabile» e che riconosce che la condizione umana comprende una gamma di capacità nell'arco di una vita).

⁵³ Cfr. M. Fineman, *The Autonomy Myth*, cit.

stro essere corporei, che porta con sé la possibilità imminente e sempre presente di essere colpiti, feriti o di andare incontro a delle avversità. I danni fisici possono assumere una varietà di forme e vanno da quelli che sono solo leggermente fastidiosi a quelli che sono catastroficamente devastanti e di carattere permanente. Il danno fisico può essere accidentale o causato da azioni intenzionali⁵⁴. Esso può derivare dallo scatenamento di forze della natura, dal semplice decorso del tempo, o dal fatto che noi esseri umani esistiamo in un mondo pieno di realtà materiali spesso imprevedibili⁵⁵. Possiamo tentare di ridurre il rischio o di agire al fine di mitigare le possibili manifestazioni della nostra vulnerabilità, ma la possibilità del danno non può essere eliminata.

È anche vero che molti danni sono al di fuori del controllo individuale o persino del controllo umano. Il processo di invecchiamento e la morte, per esempio, sono processi biologici interni palesi che mostrano i limiti della capacità umana di evitare le conseguenze ultime derivanti dal nostro essere corporei. Ci sono anche minacce esterne al nostro benessere fisico che sono difficili da eliminare o da ridurre in modo sostanziale. Possiamo soffrire o soccombere a malattie che sono casuali o sono il risultato di pandemie o di altre catastrofi che hanno un fondamento biologico. Oltre che a virus e batteri, i nostri corpi sono anche vulnerabili alle forze ambientali, come i sistemi meteorologici che producono inondazioni o siccità, accompagnati da fame o incendi. Queste sono le catastrofi “naturali”

⁵⁴ È importante riconoscere uno spettro di vulnerabilità. Alcune manifestazioni della vulnerabilità sono chiaramente al di là del controllo individuale o sociale, mentre altre possono essere considerate come “autoindotte”. Il soggetto liberale, costruito in termini di autonomia, autosufficienza e responsabilità individuale, non distingue tra le diverse vulnerabilità, suggerendo così che gli individui abbiano la responsabilità primaria per la loro situazione e le loro condizioni di vita, indipendentemente dalla natura o dalla causa di queste.

⁵⁵ M. Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, cit., p. 9.

la cui prevenzione è al di là del nostro controllo individuale. Anche disastri ambientali più direttamente prodotti dall'uomo, come l'inquinamento o le fuoriuscite chimiche, possono causarci dei danni.

Oltre a descrivere la sua natura biologica e costante, nonché le possibili cause interne ed esterne di danni legati alla vulnerabilità umana, è importante rendersi conto che la vulnerabilità è complessa e può manifestarsi in molteplici forme. La nostra vulnerabilità corporea è aggravata dalla possibilità che, se dovessimo cadere vittime di una malattia o di un infortunio, ciò potrebbe comportare danni o conseguenze negative nei rapporti di lavoro, economici o familiari. Tali danni derivano non dal corpo stesso, ma dal fatto che si sono interrotte o sono state distrutte relazioni istituzionali e sociali. Questo tipo di danno può essere tanto catastrofico per un individuo quanto quello fisico ed evidenzia anche come gli esseri umani siano dipendenti da istituzioni sociali.

Danni economici e istituzionali possono accumularsi nella vita vulnerabile di un individuo, aggravando la situazione e l'esperienza della vulnerabilità e risultando in un danno maggiore. Ci può anche essere una base per il riconoscimento del danno accumulato da specifici gruppi sociali. I danni economici e istituzionali subiti da parte di singoli individui si ripercuotono anche sulle loro famiglie. Le disparità, le crisi e gli oneri che essi generano possono essere trasferiti da una generazione all'altra⁵⁶. Oltre a creare famiglie svantaggiate, i danni economici e

⁵⁶ Dal 1993 al 1995, solo il 29,5% delle famiglie con reddito basso è riuscito ad uscire dallo *status* di basso reddito (cfr. J. Schmitt - B. Zipperer, "Is the United States a Good Model for Reducing Social Exclusion in Europe?", *International Journal of Health Services*, 37, 1 (2007), p. 41). Tra i paesi ricchi e industrializzati, come il Regno Unito e il Canada, quello statunitense è stato il più basso livello di mobilità (ivi, p. 42). In un'analisi intergenerazionale, il Canada, la Finlandia, la Germania e la Svezia hanno avuto una mobilità sociale molto maggiore. Questi studi indicano che negli Stati Uniti, in media, sarebbero necessarie più di tre generazioni per i discendenti di una famiglia povera per colmare il *gap* reddituale con una famiglia della classe

istituzionali possono colpire particolarmente, concentrandosi su di essi, i membri di un gruppo determinato socialmente o culturalmente che condividono certe posizioni sociali o hanno subito una discriminazione in base a categorie costruite per differenziare classi di persone, come la razza, il genere, l'etnia o l'appartenenza religiosa. La società e le sue istituzioni possono affrontare questi danni attraverso un diritto e una politica che facciano della vulnerabilità il loro principio organizzativo e cerchino di alleviare queste implicazioni.

Quest'ultimo punto mi porta ad una questione finale e un po' paradossale relativa alla vulnerabilità: se la vulnerabilità umana è universale, costante, e complessa, essa è anche particolare. Se tutti gli esseri umani si trovano in una posizione di costante vulnerabilità, in quanto singoli siamo posizionati in modo diverso. Abbiamo diversi modi di realizzazione e siamo anche situati in modo diverso all'interno di reti di relazioni economiche e istituzionali. Come risultato di ciò, le nostre vulnerabilità variano in grandezza e potenziale a livello individuale. La vulnerabilità, quindi, è al tempo stesso universale e particolare; viene vissuta in modo diverso da ciascuno di noi. Importante per quanto riguarda la questione della particolarità è il fatto che la nostra esperienza individuale della vulnerabilità varia a seconda della qualità e quantità di risorse che possediamo o di cui possiamo disporre. Se la società non può sradicare la nostra vulnerabilità, essa può e deve mediarla, compensarla

media (ivi, p. 44). Gli Stati Uniti fanno poco per migliorare la povertà minore. Si sono classificati al venticinquesimo posto tra i 26 paesi ricchi nel Report dell'Unicef contenente i dati relativi alle misure contro la povertà infantile, perché gli altri paesi ricchi hanno ridotto i loro tassi di povertà infantile di 10-15 punti percentuali attraverso sistemi di intervento sociale, come sostegni al reddito, assegni familiari e asili infantili (cfr. B. Bennett Woodhouse, "Race, Culture, Class, and the Myth of Crisis: An Ecogenerist Perspective on Child Welfare", *St. John's Law Review*, 81 (2007), pp. 519 e 521-522; che cita UNICEF, Innocenti Research Center, *Innocenti Report Card 6: Child Poverty in Rich Countries*, 2005, p. 4, fig.1).

e ridurla attraverso programmi, istituzioni e strutture⁵⁷. Pertanto, l'analisi delle vulnerabilità deve considerare sia la posizione individuale sia le relazioni istituzionali.

5. Le istituzioni sociali e la fornitura di beni e risorse

Significativamente, il contrappunto della vulnerabilità non è l'invulnerabilità, che è impossibile da raggiungere, ma la resilienza, che viene dall'aver i mezzi con cui affrontare e confrontarsi con le avversità. L'ultima parte dell'analisi della vulnerabilità concentra l'attenzione sulle istituzioni che possono darci la resilienza in relazione alla nostra vulnerabilità umana.

Questa connessione tra resilienza e istituzioni in prima istanza suggerisce un corrispondente collegamento tra istituzioni e Stato. Sicuramente la realtà della nostra fragilità universale ha giocato un qualche ruolo nella progettazione e nella costruzione delle nostre istituzioni sociali. Se è così, allora la realtà della nostra vulnerabilità dovrebbe essere presa in considerazione adeguatamente per misurare l'efficacia e la giustizia del funzionamento di queste istituzioni, suggerendo una responsabilità da parte dello Stato nel garantire una significativa eguaglianza di opportunità e di accesso.

Le istituzioni sociali sono cresciute intorno alla vulnerabilità⁵⁸. Esse si intrecciano e si sovrappongono, creando possibilità stratificate di opportunità e di sostegno, ma presentano anche lacune e potenziali trappole⁵⁹. Queste istituzioni formano

⁵⁷ Oltre a programmi specifici che affrontano la vulnerabilità del corpo, come ad esempio i programmi di assistenza sanitaria, i programmi che creano una società più eguale aiutano a mitigare la vulnerabilità a tutti i livelli della società (cfr. R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, cit., pp. 81 e 84). Questi autori affermano che nelle società più eque si registrano minori problemi di salute, tra cui malattie cardiache e malattie mentali, a tutti i livelli della società, non solo tra i più poveri.

⁵⁸ M. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", cit., pp. 12-13.

⁵⁹ *Ivi*.

collettivamente sistemi che svolgono un ruolo importante nel ridurre, migliorare e compensare la vulnerabilità. Sia insieme che indipendentemente le une dalle altre, ci forniscono risorse sotto forma di vantaggi o meccanismi per far fronte e ammortizzare avversità, disastri e violenza. Complessivamente, tali attività forniscono agli individui la resilienza di fronte alla vulnerabilità condivisa⁶⁰. Ci sono almeno cinque diversi tipi di risorse o beni che le organizzazioni e le istituzioni sociali sono in grado di fornire: si tratta di risorse fisiche, umane, sociali, ecologiche o ambientali ed esistenziali⁶¹.

Le risorse fisiche sono i beni che determinano la nostra qualità di vita attuale, come l'alloggio, il cibo, l'intrattenimento e i mezzi di trasporto. Le risorse fisiche possono anche fornirci gli strumenti per accumulare risorse aggiuntive quando prendono la forma di risparmi e investimenti. Certamente, le leggi fiscali e di successione hanno un impatto sulla distribuzione dei beni materiali⁶² e fanno parte di questo sistema, ma lo stesso vale per le norme e le regole relative al sistema bancario e per le politiche il credito e monetarie⁶³.

⁶⁰ Il modello ecologico dello sviluppo del bambino di Urie Bronfenbrenner, per esempio, esamina i sistemi e i beni che influenzano il bambino (cfr. B. Bennett Woodhouse, *Hidden in Plain Sight*, cit., pp. 21-23).

⁶¹ Questa lista delle risorse è un'espansione della lista di beni sviluppata in M. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", cit., pp. 13-14 ed è basata sui quattro tipi di beni identificati da Peadar Kirby (*Vulnerability and Violence: The Impact of Globalisation*, Pluto Press, London 2006).

⁶² I beni materiali sono cose che si posseggono o di cui si dispone.

⁶³ Le sovvenzioni e gli appalti dello Stato aiutano anche a determinare come e a chi viene distribuita la ricchezza. Il XX secolo ha visto «ingenti aiuti statali all'industria e alla tecnologia in termini di borse di ricerca, sovvenzioni, spese di guerra e impegni politici» (K. Phillips, *Wealth and Democracy: A Political History of the American Rich*, Broadway Books, New York, 2002, p. 243). Nella legge sulle telecomunicazioni del 1996, Pub. L. No. 104-104, 110 Stat. 56, per esempio, il governo ha dato alle emittenti televisive finanziamenti per una cifra che si aggira tra i 40 e i 100 miliardi di dollari in cambio di una vaga promessa di fornire la programmazione di

Come le risorse fisiche, le risorse umane influiscono sul nostro benessere materiale. Sono quei beni che contribuiscono allo sviluppo di un essere umano, consentendogli la partecipazione al mercato e rendendo possibile quell'accumulazione di risorse materiali che aiuta a rinforzare la resilienza degli individui dinanzi alla vulnerabilità. Si fa spesso riferimento a queste risorse in termini di "capitale umano"⁶⁴.

I beni sociali o le risorse sociali sono forniti da rapporti meno tangibili e non così facilmente quantificabili. Questi includono le reti sociali da cui ottenere il sostegno e la forza⁶⁵. La famiglia è una delle maggiori istituzioni che fornisce risorse sociali, in particolare per i giovani o gli altri che hanno bisogno di cure. I beni sociali sono conferiti attraverso altre associazioni, come i partiti politici o i sindacati, in cui gli individui rafforzano la loro resilienza unendosi insieme per affrontare le vulnerabilità derivanti generate dal mercato. Negli ultimi decenni, un senso di comunità organizzata attorno a caratteristiche identitarie, come la razza, l'etnia e il genere, ha creato potenti reti di affiliazione e di appartenenza.

Le risorse esistenziali sono fornite da sistemi di credenze o da sistemi estetici, come la religione, la cultura, l'arte e forse anche la politica⁶⁶. Questi sistemi possono aiutarci a capire il

servizio pubblico (cfr. *ivi*, p. 248). Molte aziende si mostrano a favore del *laissez-faire*, ma la verità è che sono poche le fortune americane che non sono state aiutate dai favoritismi statali (cfr. *ivi*, p. 204).

⁶⁴ Si veda: M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality and Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2006, la quale sostiene che la giustizia sociale è più facilmente raggiungibile mediante un approccio delle capacità, un approccio che consente alla società e agli individui di decidere quale sia e quale non sia una vita di valore.

⁶⁵ È stata stabilita una correlazione tra i tassi di malattie cardiovascolari e di guarigione da attacchi di cuore e le reti di sostegno sociale (cfr. R. Wilkinson - K. Pickett, *The Spirit Level*, cit., p. 76). Un esperimento ha mostrato che le persone che hanno amici prendono meno facilmente il raffreddore (*Ibid.*).

⁶⁶ Esistenziale può essere definito come: «Nel contesto dell'esistenzialismo, coinvolto nella o vitale per la formazione dei modi di esistenza e delle

nostro posto nel mondo e ci permettono di cogliere il significato e la bellezza nella nostra esistenza. Molte delle istituzioni che forniscono beni esistenziali sono etichettate come “private”, ma anche gli Stati sostengono gli enti culturali e religiosi attraverso le politiche fiscali e per vie più dirette⁶⁷.

C'è un legame tra questi vari tipi di risorse e le responsabilità dello Stato. Molte delle istituzioni che forniscono le risorse che ci rendono resilienti possono essere istituite sul piano legale solo attraverso meccanismi statali⁶⁸. Realtà quali aziende, scuole, luoghi di lavoro, famiglie o chiese sono rese legittime dal diritto e, per legge, hanno uno *status* che conferisce loro vantaggi benefici e protezioni⁶⁹. Il loro stesso contenuto e significato è definito attraverso procedure statali. La dissoluzione di molte di queste realtà avviene anch'essa, spesso, solo per effetto di procedure statali. Nella misura in cui queste istituzioni legalmente costituite distribuiscono beni sociali significativi, esse dovrebbero essere monitorate dallo Stato. La partecipazione dello Stato alla creazione e al mantenimento di queste istituzioni richiede che lo Stato sia vigile per assicurare che la

posizioni morali rispetto al resto del mondo che sono scelte da parte di un individuo» (K. Rooney, *Microsoft encarta college dictionary*, St's Martin Press, New York, 2001, p. 501)

⁶⁷ Vedi, per esempio, 26 U.S.C. § 501(c)(3) (2006) (che garantisce esenzioni fiscali alle chiese e ad altre organizzazioni religiose).

⁶⁸ Robert Dahl, professore a Yale, ha osservato che «senza la protezione di una fitta rete di leggi attuate dallo Stato, la più grande *corporation* degli Stati Uniti non potrebbe sopravvivere un giorno» (G. Alperovitz - L. Daly, *Unjust Deserts. How the Rich Are Taking Our Common Inheritance and Why We Should Take It Back*, The New Press, New York, 2008, p.138, che citano R. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New York, 1982, pp. 183-185). Dahl ha osservato anche che la visione secondo cui le istituzioni economiche sono “private” mal si adatta alla loro natura “pubblica e sociale” (G. Alperovitz - L. Daly, *Unjust Deserts. How the Rich Are Taking Our Common Inheritance and Why We Should Take It Back*, cit., p. 139, che citano R. Dahl, *Dilemmas of Pluralist Democracy*, cit.).

⁶⁹ Vengono in mente documenti giuridici, quali atti costitutivi, documenti costitutivi, licenze o permessi.

distribuzione di tali beni sia compiuta con attenzione ai valori pubblici, fra i quali l'eguaglianza o la giustizia, o ad obiettivi che vanno al di là della motivazione privata o dettata dalla ricerca del profitto. Invece, ciò che troviamo negli Stati Uniti è che all'interno di questi diversi sistemi che conferiscono beni le persone sono spesso posizionate in modo diverso l'una dall'altra. In particolare, alcuni sono privilegiati dalla struttura e dal funzionamento di queste istituzioni, mentre altri sono relativamente svantaggiati e devono far fronte a livello individuale alla loro vulnerabilità condivisa⁷⁰. La responsabilità di superare le diseguaglianze sistemiche esistenti è individuale, non è una responsabilità dello Stato.

⁷⁰ Studi degli anni Novanta e Duemila hanno mostrato che i neri e i poveri avevano più probabilità di vivere vicino a siti di smaltimento di rifiuti pericolosi o ad altre fonti di inquinamento importanti, come le centrali elettriche e i parchi industriali (cfr. D. Pace, "More Blacks Live with Pollution", Associated Press, 13 dicembre 2005: <http://hosted.ap.org/specials/interactives/archive/pollution/part1.html>). Uno studio basato su dati del censimento del 2000 ha dimostrato che in diciannove Stati i neri avevano il doppio delle probabilità di vivere in zone in cui l'inquinamento atmosferico costituiva un grandissimo pericolo per la salute (ivi). L'amministrazione Bush, tuttavia, aderendo ad una concezione molto formale dell'eguaglianza, ha dichiarato che la missione dell'EPA non era alleviare l'inquinamento cui erano sottoposti specifici gruppi razziali e di reddito, ma piuttosto «arrivare a quelle persone per assicurarsi che respirino aria pulita, e questo a prescindere dalla loro razza, dal loro credo o dal loro colore» (ivi, cita Marcus Peacock, allora vice dell'EPA) (virgolette interne omesse). Nel 2003, l'ispettore generale dell'EPA ha riferito che l'agenzia non aveva inserito nelle proprie attività quotidiane obiettivi di eguaglianza ambientale e nel 2005 il General Accountability Office degli Stati Uniti ha riferito che l'EPA non aveva considerato l'eguaglianza nello sviluppo di regole relative al Clean Air Act tra il 2000 e il 2004 (ivi); vedi anche M. E. Koro et al., "Microbial Quality of Food Available to Populations of Differing Socioeconomic Status", *American Journal of Preventive Medicine*, 38 (2010), p. 478): «La ricerca sulla salute pubblica, concentrandosi sulla qualità della dieta, ha dimostrato che la popolazione con basso *status* socio-economico ha un minore accesso a nutrienti di alta qualità, a carne magra e a latticini a basso contenuto di grassi» (citazioni omesse).

Certo, le istituzioni sociali possono diminuire o aumentare la nostra vulnerabilità, ma dovrebbero anche essere intese in se stesse e per se stesse come entità vulnerabili. Sappiamo che le istituzioni sociali non sono rifugi sicuri, anche nel breve periodo. Esse possono fallire in seguito a fluttuazioni del mercato, per un mutamento delle politiche internazionali, a causa di compromessi istituzionali e politici e o di pregiudizi umani⁷¹. Anche le istituzioni più solide viste nel più lungo periodo sono potenzialmente instabili e soggette a sfide da parte di forze interne ed esterne. Inoltre, questa vulnerabilità istituzionale è quasi sempre celata, e chi detiene il controllo delle istituzioni ha un forte interesse a mascherarne la vulnerabilità⁷². Messe alla prova dalle proprie vulnerabilità, le istituzioni sociali non possono sradicare la nostra vulnerabilità individuale e spesso finiscono per esacerbarla.

Una conseguenza derivante dal riconoscere la vulnerabilità istituzionale dovrebbe essere l'accettazione della necessità di un monitoraggio, di una valutazione, di un aggiornamento e di riforme delle nostre istituzioni sociali quando ciò sia necessario. Questi processi devono essere intrapresi in linea con il mandato di parità di accesso e di opportunità e con l'obbli-

⁷¹ Vedi, per esempio, D. I. Walker ("Commentary, The Social Insurance Crisis and the Problem of Collective Saving: A Commentary on Shaviro's Reckless Disregard", *Boston College Law Review*, 45 (2004), pp. 1347 e 1348-1349), che discute la natura insostenibile della sicurezza sociale come risultato di un'augmentata longevità, la quale fa salire i costi del sistema sanitario e quelli legati all'imminente pensionamento della generazione dei *baby boomers* (così si indicano negli Stati Uniti le persone nate tra il 1945 e il 1965 – nota delle traduttrici); N. Timiraos - J. R. Hagerty ("No Exit in Sight for U.S. as Fannie, Freddie Flail", *Wall Street Journal*, 9 febbraio 2010) spiegano che, come risultato della bolla edilizia che è cominciata nel 2006, Freddie Mac e Fannie Mae hanno sofferto grosse perdite e continuano ad annaspire.

⁷² Cfr., per esempio, D. Cho, "Banks 'Too Big to Fail' Have Grown Even Bigger; Behemoths Born of the Bailout Reduce Consumer Choice, Tempt Corporate Moral Hazard", *Washington Post*, 28 agosto 2009, che discute dei dieci miliardi di dollari immessi nelle grandi banche dal governo federale quando la crisi del credito le ha messe in pericolo.

go dello Stato di agire con eguale attenzione alla vulnerabilità di tutti. Inoltre, l'introduzione delle istituzioni sociali nella discussione sulla vulnerabilità umana ha l'effetto significativo di integrare quella che è l'attenzione dedicata al soggetto individuale. Lo fa ponendolo, ponendo lui o lei, in un contesto sociale o istituzionale, consentendo di evidenziare le disegualianze storiche e attuali e la necessità di uno Stato in grado di rispondere a queste disegualianze.

6. Conclusione. Il bisogno di uno stato più responsabile

Deve essere chiaro che la scelta non è uno tra uno Stato attivo e uno Stato inattivo. Piuttosto, la questione è se lo Stato agirà o meno per assolvere la responsabilità ben definita di attuare un regime comprensivo e giusto di eguaglianza che garantisca accesso e opportunità a tutti, coerentemente con una concezione realistica del soggetto umano. La nostra insistenza attuale sul fatto che lo Stato deve essere limitato sottostima o addirittura ignora i molti modi in cui lo Stato – attraverso il diritto – forgia le istituzioni, dalla nascita fino al momento della loro dissoluzione, e le modalità con cui queste istituzioni producono e riproducono le disegualianze. Dobbiamo mostrare come queste istituzioni contribuiscono alla produzione di sistemi di privilegio. A tal fine, è imperativo riconoscere che nessuno è un individuo autonomo e indipendente.

Traiamo tutti beneficio dalla società e dalle sue istituzioni, ma alcuni sono avvantaggiati e privilegiati, mentre altri sono svantaggiati. Alla luce di un'analisi della vulnerabilità, si dovrebbero indagare l'organizzazione, il funzionamento e i risultati delle istituzioni e delle strutture attraverso le quali vengono convogliate le risorse della società. Lo Stato è costituito a beneficio generale e "comune", e non per il bene di pochi privilegiati⁷³. Alla luce di un'analisi della vulnerabilità, lo Stato

⁷³ Gli Stati Uniti sono stati fondati sull'idea che lo Stato fosse stato creato per il beneficio comune e sulla promessa che tutti gli individui avessero

ha l'obbligo di non tollerare un sistema che privilegi indebitamente un gruppo qualsiasi di cittadini rispetto ad altri. Esso ha la responsabilità di strutturare le condizioni in cui le persone possono aspirare a realizzare significativamente le loro capacità individuali nel modo più completo possibile.

Se diversi miti americani, dominanti attualmente, impediscono la creazione di uno Stato più responsabile nei confronti del soggetto vulnerabile, la sfida è pensare al di là degli attuali vincoli ideologici e considerare la possibilità di uno Stato attivo in termini non autoritari. Questo compito teorico della riconcettualizzazione del ruolo dello Stato richiede che immaginiamo strutture responsabili, grazie alle quali il coinvolgimento dello Stato consente di dare potere al soggetto vulnerabile, affrontando le diseguaglianze di condizioni esistenti che derivano da un indebito privilegio o vantaggio istituzionale. Meccanismi statali che assicurano un più equo accesso alle risorse istituzionali, regolando la distribuzione ingiusta di privilegi e opportunità nella società, contribuirebbero anche ad una democrazia più robusta e ad una maggiore partecipazione pubblica⁷⁴.

il diritto a ricevere benefici da esso. Molte delle Costituzioni create all'epoca della Rivoluzione menzionano esplicitamente il "beneficio comune" o il "bene comune" come fine dello Stato. Le Costituzioni della Pennsylvania, del Vermont, e della Virginia, per esempio, affermano: «Lo Stato è, o dovrebbe essere, istituito per il beneficio, la protezione e la sicurezza comuni del popolo, della nazione o della comunità» (PA. CONST. of 1776, art. V; VT. CONST. of 1777, ch. 1, art. VI; VA. CONST. of 1776, § 3).

⁷⁴ Il *focus* sullo Stato e sulle sue istituzioni, così come sul privilegio e sullo svantaggio, farebbe certamente cambiare la natura della ricerca giuridica negli Stati Uniti. Farebbe muovere le corti oltre la valutazione del fatto che individui o gruppi con caratteristiche designate siano stati oggetto di *animus* e di discriminazione. Il paradigma della vulnerabilità invita le corti ad essere ricettive anche nei confronti di rivendicazioni che guardano oltre l'identità, e a valutare la distribuzione dei beni e delle possibilità di resilienza, distribuzione che può rivelare svantaggi e/o privilegi strutturali. Nell'ambito di un approccio della vulnerabilità, il compito non è esplorare l'intenzione dietro le azioni dei singoli dipendenti, educatori, proprietari,

È importante concludere con l'osservazione che l'approccio della vulnerabilità non implica che un trattamento diverso, persino il conferimento di un privilegio o di un vantaggio, non sia mai giustificato. Né produce sempre il risultato che un qualsiasi gruppo d'interesse o partito politico desidera: non è di per sé né progressista, né conservatore. Esso implica che, se lo Stato conferisce o tollera la concessione istituzionale di un privilegio o di un vantaggio, vi sia un obbligo espresso per lo Stato e per le sue istituzioni di offrire delle spiegazioni per il differente trattamento.

Se si strutturasse il discorso politico così da rendere il privilegio trasparente e giustificato, cambierebbe certamente sia il discorso politico stesso, sia i termini in base ai quali vengono giudicati i legislatori e la legislazione. L'analisi della vulnerabilità è un tentativo di articolare una cultura politica egualitaria più consapevole e informata; una cultura che aderisce in modo più robusto alla promessa, tutta americana, delle eguali opportunità e della parità di accesso al sogno americano. Si tratta di quelle aspirazioni di eguaglianza sostanziale per il soggetto vulnerabile che dovrebbero costituire l'ideale ultimo rispetto al quale lo Stato, le sue istituzioni sociali e le azioni di queste dovrebbero essere giudicati.

e così via. L'intenzione individuale non è il problema, né lo è la discriminazione. Poiché la natura universale e condivisa della vulnerabilità mette sotto scrutinio tutta la società – non una particolare minoranza –, l'approccio della vulnerabilità potrebbe essere considerato come un'analisi "post-identitaria" di quali tipi di protezione la società deve ai suoi membri. Riconoscendo che privilegio e svantaggio migrano attraverso le categorie di identità, siamo costretti a concentrarci non solo sugli individui, ma anche sulle istituzioni, sulle strutture e gli assetti che possono quasi invisibilmente produrre o aggravare le disegualianze esistenti.

UN NUOVO PARADIGMA
PER L'UGUAGLIANZA?
LA VULNERABILITÀ TRA CONDIZIONE
UMANA E MANCANZA DI PROTEZIONE*

Dolores Morondo Taramundi

Universidad de Deusto
Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe
dolores.morondo@deusto.es

1. Introduzione

Negli ultimi anni abbiamo assistito ad un dibattito sul cosiddetto *vulnerability turn*¹ in Europa. Nel corso di questo dibattito si è notato il crescente uso dei termini “vulnerabilità” e “gruppi vulnerabili” sia nelle politiche dell’Unione europea (UE)², sia nella giurisprudenza della Corte Europea dei diritti

* Adattato dalla pubblicazione originale in spagnolo “¿Un nuevo paradigma para la igualdad? La vulnerabilidad entre condición humana y situación de indefensión”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 34 (2016) pp. 205-221. La ricerca sulla quale si basa questo lavoro ha ricevuto un finanziamento con il VII Programma Quadro della Commissione Europea (FP7/2007-2013) attraverso il progetto FRAME (grant no. 320000).

¹ L. Burgorgue-Larsen, *La vulnérabilité saisie par la philosophie, la sociologie et le droit. De la nécessité d’un dialogue interdisciplinaire*, in L. Burgorgue-Larsen (a cura di), *La vulnérabilité saisie par les juges en Europe*, Pedone, Paris, 2014, pp. 237-243, p. 241.

² L’uso della nozione di vulnerabilità nelle politiche europee è parte dell’oggetto di studio di FRAME (*Framing Rights Among European Policies*), un progetto del VII Programma Quadro della Commissione Europea (2012-2017), che si propone di esaminare la coerenza e la consistenza delle politiche dell’Unione europea in relazione ai propri stessi standard di diritti umani. A causa dell’importanza acquisita dalla vulnerabilità all’interno della letteratura, il progetto ha incluso l’analisi degli usi di vulnerabilità. I risultati della ricerca sono disponibili in <http://www.fp7-frame.eu/reports>.

Umani (CEDU)³. Sebbene l'uso dei termini "vulnerabilità" e "gruppi vulnerabili" non sia nuovo nella politica della UE o in quella dei paesi membri, il dibattito accademico degli ultimi anni presenta alcuni elementi di novità, che meritano di essere esplorati.

Un primo elemento messo in luce nella letteratura è l'espansione delle espressioni "vulnerabilità" e "gruppi vulnerabili" nel campo dei diritti fondamentali e dei diritti umani⁴. Nella politica dei diritti umani e della democratizzazione della UE, in particolare, si è assistito negli ultimi cinque anni ad una sorta di ascesa e caduta della vulnerabilità: in coincidenza con un momento di particolare intensità nel dibattito accademico sulla vulnerabilità e sui diritti fondamentali agli inizi di questo

³ C. Ruet, "La vulnérabilité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme", *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 102 (2015), pp. 317-340; L. Burgogue-Larsen (a cura di), *La vulnérabilité saisie par les juges en Europe*, cit.; L. Peroni, A. Timmer, "Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law", *International Journal of Constitutional Law*, 11, 4 (2013), pp. 1056-1085; A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights*, in M.A. Fineman - A. Grear (a cura di), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Farnham-Burlington, 2013, pp. 147-170.

⁴ F. Ippolito - S. Iglesias Sánchez (a cura di), *Protecting Vulnerable Groups. The European Human Rights Framework*, Hart, Oxford-Portland, 2015; R.I. Sijniensky, *From the Non-discrimination Clause to the Concept of Vulnerability in International Human Rights Law. Advancing on the Need for Special Protection of Certain Groups and Individuals*, in Y. Haeck, B. Mcgonigle Leyh, C. Burbano-Herrera, D. Contreras-Garduño (a cura di), *The Realisation of Human Rights: When Theory Meets Practice. Studies in Honour of Leo Zwaak*, Intersectia, Cambridge/Antwerp, 2014, pp. 259-272; L. Peroni - A. Timmer, *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law*, cit.; A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights*, cit.; A.R. Chapman - B. Carbonetti, "Human Rights Protection for Vulnerable and Disadvantaged Groups: the Contributions of the UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights", *Human Rights Quarterly*, 33, 3 (2011), pp. 682-732.

decennio, la Commissione europea ha utilizzato il concetto di “gruppi vulnerabili” come uno dei due criteri che stabilivano le sue priorità nel Quadro strategico per i diritti Umani e la democrazia e nel suo Piano d’azione 2012⁵.

Gli usi di “vulnerabilità” e “gruppi vulnerabili” che risultano dall’adozione di tale criterio nel Quadro strategico sono stati recentemente analizzati⁶. I risultati di questa ricerca indicano che mentre l’uso dei termini “vulnerabilità” e “gruppi vulnerabili” si è notevolmente esteso, raggiungendo zone dove era meno frequente, tale uso è però spesso di carattere routinario e non è accompagnato da una vera riflessione. Né nella documentazione fornita da vari uffici della Commissione europea, né nella giurisprudenza dei tribunali c’è una concettualizzazione chiara della vulnerabilità. I contenuti di questa espressione cambiano nei diversi settori di politica estera e interna, il che dà luogo a una serie di problemi nell’attuazione delle politiche. Inoltre, non è stato messo a punto un quadro di criteri per individuare i gruppi vulnerabili nel contesto di ciascuna politica⁷.

Nel secondo piano d’azione del quadro strategico, adottato nel 2015 (solo tre anni dopo l’adozione del primo piano), la nozione di “gruppi vulnerabili” come criterio per stabilire le priorità è stata abbandonata. Alcune interviste con i responsabili delle politiche europee per i diritti umani sembrano suffra-

⁵ Consiglio dell’Unione europea, “Diritti umani e democrazia: quadro strategico dell’UE e piano d’azione dell’UE”, allegato II, 11855/12 [2012].

⁶ Si veda J. Abrisketa - C. Churruca - C. De La Cruz *et al.*, *Report on the Assessment of Consistency in the Prioritization of Human Rights throughout EU Policies*, FRAME Report 12.2, luglio 2015 e M. Mustaniemi-Laakso, M. Heikkilä - E. Del Gaudio - S. Konstantis *et al.*, *The Protection of Vulnerable Individuals in the Context of EU Policies on Border Checks, Asylum and Immigration*, FRAME Report 11.3, maggio 2016, disponibili in <http://www.fp7-frame.eu/reports/>.

⁷ Nello stesso senso, F. Ippolito - S. Iglesias Sánchez (a cura di), *Protecting Vulnerable Groups. The European Human Rights Framework*, cit., p. 4.

gare l'ipotesi che questo abbandono sia dovuto in gran parte alle difficoltà connesse con il funzionamento del concetto di vulnerabilità e con i rischi di stigmatizzazione, di stereotipizzazione e di "disempowerment" che la dottrina attribuisce all'uso delle nozioni di "vulnerabilità" e "gruppi vulnerabili" in una vasta gamma di politiche⁸.

Nonostante l'abbandono del concetto da parte del nuovo Piano d'azione e le difficoltà associate al suo uso, bisogna tenere a mente che le nozioni di "vulnerabilità" e "gruppi vulnerabili" sono ancora utilizzate, in molti settori delle politiche europee, come criterio di funzionamento autonomo, cioè indipendente dal suo ancoraggio ai documenti che guidano queste politiche. Inoltre, la nozione di vulnerabilità presenta un importante sviluppo teorico e dottrinale in altri campi scientifici, quali, ad esempio, la letteratura sulla gestione dei rischi e delle catastrofi⁹.

Un secondo elemento di novità all'interno dell'attuale dibattito accademico, che è anche l'aspetto di cui questo lavoro si occupa, si riferisce alla transizione dell'idea di vulnerabilità da un approccio tradizionale, che utilizza questa nozione o quella di "gruppi vulnerabili" prevalentemente come criterio per stabilire le priorità e le strategie di intervento, a un nuovo

⁸ A. Timmer - B. Majtényi - K. Häusler *et al.*, *Critical Analysis of the EU's Conceptualisation and Operationalisation of the Concepts of Human Rights, Democracy and Rule of Law*, FRAME Report 3.2, dicembre 2014, p. 11, disponibile in <http://www.fp7-frame.eu/reports/>.

⁹ Non ho qui lo spazio per esaminare la copiosa letteratura prodotta negli ultimi dieci anni sui temi del rischio, della vulnerabilità e della resilienza. *Ex multis*, si veda F.I. Rivera - N. Kapucu, *Disaster Vulnerability, Hazards and Resilience*, Springer, New York, 2015; V. Proag, "The Concept of Vulnerability and Resilience", *Procedia Economics and Finance*, 18 (2014), pp. 369-376; G.C. Gallopin, "Linkages between Vulnerability, Resilience, and Adaptive Capacity", *Global Environmental Change*, 16 (2006), pp. 293-303. Tuttavia, credo che l'interazione con questa produzione potrebbe essere utile per il dibattito giuridico in materia di diritti umani, dato il ruolo crescente che sta acquisendo il concetto di resilienza.

approccio, in cui la vulnerabilità si presenta come un fondamento alternativo per la teoria dei diritti.

Credo, quindi, che, a prescindere dalla fase di crescita o di declino della vulnerabilità nella politica europea in materia di diritti umani e indipendentemente dal fatto che questa nozione sia considerata «promettente»¹⁰ o meno¹¹, il dibattito sulla vulnerabilità abbia acquisito in questi ultimi anni una propria importanza teorica. Questo dibattito solleva critiche e questioni che riguardano non solo le forme in cui il concetto di vulnerabilità è stato finora compreso e utilizzato, ma anche l'idea di uguaglianza su cui si basa la concezione dominante dei diritti umani. Inoltre, la critica della concezione dominante offre anche un nuovo paradigma o una fondazione alternativa per i diritti umani e la loro teoria.

Questo nuovo paradigma nasce da varie fonti: teorie sull'autonomia e la dipendenza¹², sulla cura¹³, sulla disabilità¹⁴ o sull'e-

¹⁰ L. Peroni - A. Timmer, *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law*, cit.

¹¹ I limiti che presentano le nuove proposte sulla vulnerabilità si sono evidenziati dall'inizio, V.E. Munro - V. Scoular, "Abusing Vulnerability? Contemporary Law and Policy Responses to Sex Work in the UK", *Feminist Legal Studies*, 20 (2012), pp. 189-206; M.A. Barrère, "Martha A. Fineman y la igualdad jurídica: ¿Vulnerabilidad vs. Subordiscriminación?", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 34 (2016), pp. 17-34.

¹² M.A. Fineman, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, The New Press, New York & London, 2004; C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, in C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, pp. 33-59.

¹³ S. Dodds, *Dependence, Care and Vulnerability*, in C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, cit., pp. 181-203.

¹⁴ P. Cuenca Gómez, *Discapacidad, normalidad y derechos humanos*, in M.C. Barranco Avilés - C. Churruga Muguruza (a cura di), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014, pp. 71-99; J.L. Scully, *Disability and Vulnerability: On Borders, Dependence and*

sclusione¹⁵. Per motivi di brevità non posso soffermarmi su questo punto. Basti sottolineare che sono fondamentalmente d'accordo con le ragioni per le quali, a partire dal nuovo paradigma della vulnerabilità, si criticano i concetti di autonomia e di uguaglianza sui quali nella tradizione liberale si fondano le teorie dei diritti fondamentali¹⁶. Sono anche essenzialmente d'accordo con la critica del concetto di autonomia e considero il nuovo paradigma di vulnerabilità un importante contributo alla critica del soggetto di diritti proprio della tradizione liberale¹⁷.

Il presente lavoro si concentrerà, tuttavia, sugli aspetti di tale nuovo approccio che ritengo più problematici. Questi aspetti si mostrano, laddove questo paradigma si propone come alternativa al concetto di uguaglianza. Per analizzare questi aspetti

Power, in C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, cit., pp. 204-221.

¹⁵ K. Nadakavukaren Schefer, *The Ultimate Social (or is it Economic?) Vulnerability: Poverty in European Law*, in F. Ippolito - S. Iglesias Sánchez (a cura di), *Protecting Vulnerable Groups. The European Human Rights Framework*, cit., pp. 401-427; C. de la Cruz, "Exclusión financiera, vulnerabilidad y subdiscriminación. Análisis crítico sobre el derecho al acceso a servicios bancarios básicos en la Unión Europea", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, 34 (2016), pp. 91-114.

¹⁶ M.A. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1 (2008), pp. 1-23; Ead., *Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics*, in M.A. Fineman - A. Grear (a cura di), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, cit., pp. 13-27; A. Grear, *Vulnerability, Advanced Global Capitalism and Co-symptomatic Injustice: Locating the Vulnerable Subject*, in M.A. Fineman - A. Grear (a cura di), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, cit., pp. 41-60.

¹⁷ Il dibattito sulla vulnerabilità si collega, in questo modo, ad altre critiche al soggetto della modernità. Voglio ricordare, tuttavia, l'avvertimento di Celia Amorós sulla complessità dell'idea del soggetto nella modernità, irriducibile alla nozione dominante (dominante, ma non unica) che lei chiama «il soggetto inverosimile»: cfr. C. Amorós, *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000, in particolare pp. 19 ss.

problematici si prenderà in esame, innanzitutto, l'approccio tradizionale di vulnerabilità come criterio di gestione del rischio. Poi verrà brevemente analizzata la proposta alternativa di vulnerabilità come condizione umana, per mettere a fuoco, nella quarta sezione, le difficoltà che questa proposta presenta in relazione all'uguaglianza. L'ultima sezione sarà dedicata a evidenziare alcune caratteristiche dell'approccio alternativo e della sua critica, che ci possono dare nuove chiavi di lettura per affrontare il rapporto tra uguaglianza e vulnerabilità.

2. La vulnerabilità come criterio di gestione del rischio e come “caratteristica di gruppo”

Per poter illustrare il significato della nuova proposta della vulnerabilità come fondamento per la teoria dei diritti, e le sfide che ciò comporta, farò riferimento brevemente alla concettualizzazione della vulnerabilità che possiamo trovare nei casi in cui l'uso di questo concetto vanta una storia più lunga. In questi ambiti la vulnerabilità è normalmente intesa come un criterio operativo: questo approccio è legato al concetto di gestione del rischio, alla massimizzazione dell'impatto e dell'efficienza di risorse limitate, alla possibilità di prevedere determinati rischi o di minimizzare i danni quando le minacce o i pericoli (*hazards*) diventano reali. Ad esempio, il rapporto del Programma di Sviluppo delle Nazioni Unite (UNDP) 2014, *Sustain Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, che introduce il concetto di vulnerabilità umana, comincia riferendosi al concetto tradizionale, usato per descrivere il rischio di esposizione e la sua gestione. Il concetto di vulnerabilità può diventare meno astratto quando «si scompone in chi è vulnerabile, a cosa e perché»¹⁸.

¹⁸ UNDP, *Sustaining Human Progress: Reducing Vulnerabilities and Building Resilience*, Human Development Report 2014, disponibile in: <http://www.undp.org/content/dam/undp/library/corporate/HDR/2014HDR/HDR-2014-English.pdf>.

In questi usi di vulnerabilità, i soggetti vulnerabili sono gli Stati, i settori economici o industriali, le regioni geografiche, gli ecosistemi, la società in generale o diversi segmenti della popolazione¹⁹. L'idea di vulnerabilità è presentata in due dimensioni: una esterna, relativa all'esposizione al rischio, e una interna, concernente la capacità di farvi fronte²⁰. Tradizionalmente si è capito che la vulnerabilità produce un (maggior) bisogno di protezione e, da qualche anno, si sta rafforzando l'idea di resilienza (*resilience*), intesa come la capacità di affrontare i rischi e di adattarsi e/o recuperare quando i danni siano occorsi.

Questa concettualizzazione della vulnerabilità funziona quindi come un calcolo della probabilità che il danno abbia effettivamente luogo, mediante una messa in conto dei fattori di rischio, dei tipi di danni, della capacità del soggetto di resistere o reagire. In base a questo calcolo si delineano e si stabiliscono le strategie di protezione, e si valutano la loro portata, la loro opportunità, la loro efficienza, ecc.

I gruppi vulnerabili sono dunque quelli che presentano una più alta probabilità di subire un danno e che, se lo subiscono, sono maggiormente incapaci di reagire. Questo tipo di calcolo, insieme alla logica emergenziale che domina molti ambiti in cui questo concetto di vulnerabilità viene utilizzato (come, ad

¹⁹ Si noti che, a differenza di quanto segnalato nell'introduzione di questo lavoro riguardo alla Corte Europea di diritti umani, una ricerca del termine "vulnerabilità" nella giurisprudenza della Corte di giustizia dell'Unione europea restituisce risultati riconducibili a questa concettualizzazione. Si tratta, prevalentemente, della vulnerabilità di alcuni settori produttivi o segmenti del mercato europeo a fenomeni di *dumping* o ad altre forme di concorrenza sleale. Si veda, ad esempio, la sentenza del Tribunale del 7 Aprile 2016 nelle cause riunite C-186/14 P e C-193/14 P, *ArcelorMittal Tubular Products Ostrava a.s. e altri contro Xinyegang Hubei Steel Co. Ltd*, e *Consiglio dell'Unione europea contro Xinyegang Hubei Steel Co. Ltd*, sul *dumping* nel settore siderurgico.

²⁰ C. Churruca, *Vulnerabilidad y protección en la acción humanitaria*, in M.C. Barranco Avilés - C. Churruca Muguruza (a cura di), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, cit., pp. 45-70.

esempio, la gestione di calamità naturali o l'intervento umanitario), producono sia strategie di protezione, sia strategie mirate a rafforzare la resilienza. Queste strategie prendono in considerazione innanzitutto il gruppo determinato, le sue caratteristiche e i suoi comportamenti, e mettono in relazione la vulnerabilità che questo gruppo presenta con quegli elementi che lo distinguono da altri gruppi che non sono vulnerabili o che non lo sono in questa misura. La protezione offerta può passare attraverso meccanismi di riduzione del rischio o di riduzione dei danni. Ad esempio, dopo un disastro naturale, si possono migliorare le condizioni sanitarie nei campi profughi, intraprendere campagne di vaccinazione, distribuire alimenti, ecc., al fine di prevenire le epidemie. Si possono anche realizzare campagne mirate a rafforzare le capacità dei soggetti di affrontare le calamità; sempre in base all'esempio fatto, in quei campi profughi si può offrire una formazione sui metodi di potabilizzazione dell'acqua, di manipolazione degli alimenti, o campagne mirate a donne incinte o a madri di bambini piccoli, ecc.

Tra i limiti che sono stati individuati in questo approccio basato sui "gruppi vulnerabili", cioè sui casi in cui la vulnerabilità è concepita come una caratteristica di determinati gruppi, si possono segnalare i rischi di stereotipizzazione e di stigmatizzazione, e il diniego o la riduzione della capacità e dell'autonomia personali di coloro che compongono questi gruppi. Questo approccio alla vulnerabilità giustifica il fatto che i membri di questi gruppi siano posti sotto tutela, favorendo così i rischi di dipendenza indotta. Inoltre, questo modello individua una "norma" (il soggetto "normale" non vulnerabile) rispetto alla quale i soggetti considerati come marginali, dipendenti, patologici, insomma non uguali, sono rappresentati come "devianti"²¹. Tali rischi sono accentuati quando – come

²¹ M.A. Fineman, *Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics*, cit.; A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the*

nel caso della politica europea dei diritti umani – la vulnerabilità non agisce come un vero e proprio calcolo, come una valutazione contestualizzata, ma funziona attraverso liste di “gruppi vulnerabili” stabiliti *a priori*²².

3. La vulnerabilità come condizione umana

Le difficoltà e i problemi che comporta l’approccio alla vulnerabilità come una caratteristica di alcuni gruppi sociali ha spinto la dottrina europea (e forse anche le istituzioni?) a richiamare le tesi di Martha Fineman relative alla vulnerabilità come condizione umana²³.

In generale, possiamo dire che Martha Fineman si oppone alla concettualizzazione della vulnerabilità come caratteristica particolare di alcuni gruppi. Questo modo di concepire la vulnerabilità porterebbe, secondo Fineman, a considerare gli individui appartenenti a gruppi vulnerabili come degli “altri”, dei soggetti dipendenti, incapaci, patologici rispetto al soggetto “normale”, cioè a quella creatura della fantasia liberale che si presenta come invulnerabile²⁴ e che è il soggetto di diritto per antonomasia. Invece, sarebbe più corretto e utile comprendere

European Court of Human Rights, cit.; M.C. Barranco Avilés - C. Churruca Muguruza (a cura di), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, cit.

²² J. Abrisketa et al., *Report on the Assessment of Consistency in the Prioritization of Human Rights throughout EU Policies*, cit.; M. Mustaniemi-Laakso et al., *The Protection of Vulnerable Individuals in the Context of EU Policies on Border Checks, Asylum and Immigration*, cit.

²³ Cfr. M.A. Fineman, *supra*. Cfr. inoltre M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit.; M.A. Fineman, *Equality, Autonomy, and the Vulnerable Subject in Law and Politics*, cit.

²⁴ Secondo Fineman, la dicotomia tra soggetti normali (invulnerabili) e gli “Altri” vulnerabili è uno dei punti più insidiosi della concettualizzazione della vulnerabilità come caratteristica di alcuni gruppi (M.A. Fineman, *supra*) ed è stata criticata dalla dottrina (A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights*, cit., p. 162).

la vulnerabilità come una condizione universale, permanente e inerente agli esseri umani²⁵. Fineman giustifica questa concettualizzazione sulla base della nostra inevitabile corporeità: il corpo umano ci espone, universalmente e inevitabilmente, alla morte, alla malattia e alla possibilità di soffrire danno. A differenza del soggetto autonomo della teoria liberale, gli esseri umani in carne ed ossa sono vulnerabili in quanto dipendono da altri, e questa caratteristica è insita nel nostro corpo e nel nostro ciclo di vita.

Fineman afferma che, dal momento che questa concezione della vulnerabilità si adatta meglio agli esseri umani realmente esistenti, essa offre una base migliore per progettare e realizzare le istituzioni e le politiche, nonché promuovere società più egualitarie²⁶.

Tuttavia, e dato che l'obiettivo principale della critica di Fineman sono il concetto di uguaglianza della teoria liberale e il diritto antidiscriminatorio basato su quel concetto²⁷, la sua teoria sulla vulnerabilità come condizione universale non è sufficiente a fungere da base alternativa per la produzione di una società più egualitaria. Nella vita reale, infatti, non tutte le persone sono ugualmente vulnerabili, anche se tutte sono vulnerabili in qualche modo. Mentre il concetto di vulnerabilità come condizione universale mette in luce la fallacia dell'idea del soggetto autonomo, esso non può, da solo, fare a meno dell'idea di uguaglianza: la sua efficacia critica non raggiunge l'universalismo della formula di indifferenziazione che presiede all'idea di parità di trattamento e al diritto antidiscriminatorio.

È per questo che Fineman si affretta a spiegare che «dal momento che ci si trova in modo diverso all'interno di una rete

²⁵ M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit., p. 8.

²⁶ Ead., *supra*.

²⁷ Ead., *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit., p. 1.

di rapporti economici e istituzionali, le nostre vulnerabilità variano in grandezza e potenza a livello individuale. Innegabilmente universale, la vulnerabilità umana è anche particolare, è vissuta in modo univoco da ciascuna persona ed è fortemente influenzata dalla qualità e quantità delle risorse che abbiamo o che possiamo controllare»²⁸. La consapevolezza che nessuno può evitare completamente la vulnerabilità è ciò che ci spinge ad avvicinare le istituzioni sociali allo scopo di fronteggiarla.

La diversa collocazione sociale di ogni individuo fa sì che la vulnerabilità sia tanto una esperienza particolare, quanto una condizione universale. La prima caratteristica, l'esperienza individuale, permette a Fineman di utilizzare questo concetto per sfidare il principio di uguaglianza, introducendo la diversità, la varietà e la complessità delle singole esperienze di vulnerabilità come alternativa alle tradizionali categorie di disuguaglianza/discriminazione. La seconda, la condizione universale, le permette di presentare la vulnerabilità come una fondazione alternativa delle istituzioni e dei diritti.²⁹

²⁸ Ivi, p. 10.

²⁹ Qui posso occuparmi soltanto della sfida all'uguaglianza, ma vorrei far notare che questa concezione della vulnerabilità interpella non solo il principio di uguaglianza, ma anche quello di solidarietà. In Europa i sistemi di protezione sociale e lo Stato sociale (che è ciò a cui Fineman si riferisce con l'espressione *responsive State*) non sono emersi a partire dalla considerazione della vulnerabilità universale degli essere umani, ma a causa di combinazioni variabili tra forme di paternalismo statale e movimenti democratici e di democratizzazione guidati dall'idea di dignità. Un'idea, questa, che sebbene ai giorni nostri si presenti prevalentemente come una caratteristica inerente agli esseri umani in quanto tali, nell'epoca in cui era alla base di quei movimenti era un ideale di giustizia sociale che mirava a combattere la miseria delle condizioni di esistenza delle classi più povere, specialmente degli operai. Cfr. D. Morondo, *Diritti e giustizia nella giurisprudenza europea: la questione del dumping sociale*, in A. Cantaro (a cura di), *Giustizia e diritto nella scienza giuridica europea*, Giappichelli, Torino, 2011, pp. 236-247. Lo sviluppo dei diritti sociali come universali (all'interno della propria giurisdizione) e l'obbligo dell'azione dello Stato tendente alla

La giusta funzione dello Stato sarebbe perciò quella di “rispondere” (*the responsive State*) alla vulnerabilità della condizione umana: «considerando la vulnerabilità che condividiamo, è chiaro che gli esseri umani hanno bisogno gli uni degli altri, e che dobbiamo strutturare le nostre istituzioni per rispondere a questa realtà umana di base»³⁰. Anche se né lo Stato, né le società umane sono in grado di eliminare la vulnerabilità, essi possono ridurla, mitigarla e compensarla. A tal fine, le istituzioni creano sistemi che assegnano agli individui risorse e possibilità di accesso alle opportunità. Fineman, seguendo Peadar Kirby, chiama tali sistemi «assets» e identifica cinque tipi di «assets» che le istituzioni possono conferire: «assets» fisici, umani, sociali, ecologici o ambientali, ed esistenziali³¹. Con l'insieme di questi «assets» gli individui costruiscono la loro «resilienza». La resilienza è, per Fineman, «ciò che dà agli individui le risorse e le competenze per riprendersi dai danni, avversità e disgrazie che accadono nella vita»³².

In aggiunta a questa idea di resilienza, e in linea con le formulazioni che si possono trovare negli approcci alla gestione dei rischi, Fineman fa riferimento a un'altra dimensione della vulnerabilità, che ha origine e sviluppo differenti. Infatti, una parte della dottrina che si è occupata del soggetto vulnerabile e della vulnerabilità come condizione umana sostiene che l'enfasi sugli aspetti negativi della vulnerabilità (rischio, lesioni, esposizione) produce una comprensione riduttiva di essa³³. La vulnerabilità ha una capacità generativa: è la nostra comune

loro protezione e garanzia risponde ad un'esigenza che, a differenza della vulnerabilità di Fineman, non è né universale né individuale, ma collettiva.

³⁰ M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit., p. 12.

³¹ Ead., *supra*.

³² Ead., “Equality and Difference. The Restrained State”, *Alabama Law Review*, 66, 3 (2015), pp. 609-623, p. 613.

³³ E.C. Gilson, *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, Routledge, New York-London, 2014, in particolare pp. 31 ss.

condizione di esseri vulnerabili che ci porta a stabilire legami e relazioni tra di noi, a costruire istituzioni in cui cercare sostegno per affrontare i rischi e le avversità³⁴.

A differenza del diritto antidiscriminatorio sviluppatosi sulla base della teoria liberale dell'eguaglianza, la reazione del «responsive State» di fronte alla vulnerabilità umana non è limitata dai “gruppi di identità”, ma li trascende per assumere la complessità e la multidimensionalità delle singole esperienze.

4. La vulnerabilità come mancanza di protezione

Sia Fineman, sia chi ha applicato la sua teoria a diversi contesti, in relazione sia alle politiche pubbliche, sia alla giurisprudenza europea, intende questa teoria della vulnerabilità come una nuova teoria dell'eguaglianza sostanziale³⁵.

Infatti, come ha avvertito la stessa Fineman, questa concettualizzazione della vulnerabilità come condizione umana non è che una base teorica per sostenere il punto centrale della sua teoria della vulnerabilità, che sta nel prendere il posto del diritto antidiscriminatorio di stampo liberale, che lei considera giustamente un meccanismo inefficace nella lotta contro la disuguaglianza e l'ingiustizia sociale. Come alternativa, Fineman propone il “responsive State”, che assicura agli individui, attraverso l'accesso alle istituzioni e alle opportunità, l'accumulazione di risorse su cui ognuno costruisce la propria resilienza, la propria capacità di affrontare la vulnerabilità. Questo ridimensionamento della centralità del concetto di vulnerabilità è significativo, perché mette l'azione dello Stato (“responsive”)

³⁴ M.A. Fineman, *supra*.

³⁵ Ead., *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit.; Ead., *supra*; L. Peroni - A. Timmer, *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law*, cit.; A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights*, cit.; M. Mustaniemi-Laakso et al., *The Protection of Vulnerable Individuals in the Context of EU Policies on Border Checks, Asylum and Immigration*, cit.

al centro della teoria di Fineman sull'uguaglianza sostanziale. Ciononostante, penso che alcuni dei limiti e delle difficoltà nel rapporto tra la teoria della vulnerabilità come condizione umana e l'idea di uguaglianza, soprattutto quando si vuole trascendere il quadro liberale di uguaglianza come principio di trattamento individuale indifferenziato, risiedano proprio nella formulazione di vulnerabilità fornita da Fineman.

Queste difficoltà possono essere ricondotte allo *status* ontologico che Fineman attribuisce alla vulnerabilità (condizione umana) e alla mancanza di una più approfondita analisi che chiarisca il salto dal livello universale della vulnerabilità (la condizione umana) all'esperienza individuale.

Innanzitutto, va rilevato che la nozione finemaniana di vulnerabilità si riferisce a fenomeni e aspetti della vita molto eterogenei tra di loro. Nella sua formulazione iniziale – l'esposizione alla morte, alla malattia e all'infortunio – la vulnerabilità non è nemmeno una condizione distintamente umana; essa è, in realtà, una condizione che condividiamo con tutti gli organismi viventi e, nel caso del danno fisico, anche con oggetti inerti ma dotati di massa fisica. A questa formulazione iniziale si aggiunge successivamente tutta una serie di "vulnerabilità": relazionali, economiche, sociali, arrivando persino – per analogia – alla vulnerabilità delle istituzioni.

Nella sua formulazione minima, la nozione di vulnerabilità è quasi ridondante: gli esseri umani sono vulnerabili alla morte perché sono mortali. Nella sua formulazione finale, compresi tutti i tipi di rischi fisici, psicologici, economici, sociali, ambientali (persino istituzionali), la vulnerabilità non è semplicemente una condizione degli esseri umani. La possibilità di soffrire la disoccupazione, la povertà, la violenza, gli effetti della corruzione politica o dell'inquinamento ambientale non hanno un rapporto con la nostra fisicità come ce l'hanno la morte o anche la dipendenza dagli altri in vari periodi della nostra vita.

La prima questione da considerare, quindi, per quanto riguarda la vulnerabilità – o meglio, quelle forme e ambiti della vulnerabilità che possono interessare la teoria e la pratica dei diritti – è che le cose a cui siamo vulnerabili non sono la ragione per cui siamo vulnerabili a quelle cose. Sussumere tutti questi fenomeni sotto una “condizione ontologica dell’umanità” avrebbe l’effetto, diametralmente opposto alle intenzioni di Fineman, di naturalizzare l’ingiustizia sociale.

Brunella Casalini³⁶ ha utilizzato il concetto di precarietà (*precariousness*) di Judith Butler, equivalente alla dimensione universale della vulnerabilità di Martha Fineman, per esaminare la relazione tra il piano ontologico e il piano individuale della vulnerabilità, che in Butler corrisponderebbe alla *precarity*. Per Casalini, essendo la nostra ontologia in gran parte sociale, e dato che il nostro essere è sempre esposto agli altri, ai regolamenti sociali e alle strutture politiche e sociali esistenti in ogni momento, non possiamo conoscere la precarietà ontologica (*precariousness*), se non attraverso le forme della precarietà individuale (*precarity*)³⁷. Nelle parole di Butler, vulnerabilità e condizione umana non possono essere adeguatamente pensate «al di fuori di un campo differenziato di potere e, nello specifico, al di fuori della funzione differenziale delle norme di riconoscimento»³⁸. La distribuzione differenziale della vulnerabilità si realizza quindi attraverso i processi che creano i soggetti vulnerabili come soggetti «altri»³⁹.

Questa riflessione implica uno spostamento della nostra attenzione dalla vulnerabilità come condizione universale ai “campi di potere” differenziati e differenzianti, e ai conseguenti “processi di costruzione” degli altri (vulnerabili).

³⁶ B. Casalini, *supra*.

³⁷ *Ivi*.

³⁸ J. Butler, *Precarious life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London, 2004, p. 44.

³⁹ Cfr. B. Casalini, *supra*.

È in questa zona intermedia tra l'universalità della nostra vulnerabilità e i risultati particolari delle dinamiche di potere e dei processi di costruzione degli altri che si trovano le chiavi per discutere la disuguaglianza e l'ingiustizia sociale; ed è pertanto sempre in questa zona di passaggio che si possono superare gli stretti margini della concezione liberale dell'uguaglianza. Tuttavia, questo passaggio, a mio avviso, non riceve una spiegazione soddisfacente nella formulazione della vulnerabilità di Fineman.

Inizialmente, i due livelli – universale e particolare – della vulnerabilità sono stati semplicemente giustapposti: «[i]nnegabilmente universale, la vulnerabilità umana è anche particolare»⁴⁰. Ne *Il soggetto vulnerabile e lo Stato responsabile*, il rapporto tra i due livelli è descritto invece come un paradosso⁴¹. Tuttavia, un paradosso è una contraddizione apparente; la nostra analisi del rapporto tra questi due livelli dell'universalità non può accontentarsi di quest'apparenza, tanto più se, come in questo caso, nel passaggio da universale a particolare si trovano proprio quei sistemi di potere e quei processi di at-

⁴⁰ M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit., p. 10.

⁴¹ Ead., *supra*. La natura paradossale del concetto è stata utilizzata anche per spiegare le fluttuazioni prodotte dagli usi ambivalenti e instabili del termine nel diritto europeo o nella politica dell'UE. Sul punto, ad esempio, L. Peroni, A. Timmer, *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law*, cit.; A. Timmer, *A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights*, cit. In un recente discorso, Fineman sembra mettere fine a questa caratterizzazione paradossale, spostando il peso della sua analisi sul concetto di resilienza: la vulnerabilità sarebbe unica, universale e costante, senza variazioni individuali; ciò che varia individualmente, e ci fa sentire gradi e forme diverse della vulnerabilità, è la resilienza di ciascuno (*Workshop on Vulnerability and Social Justice*, Università di Leeds, 17-18 giugno 2016). Il concetto di resilienza richiede una crescente attenzione all'interno del dibattito sulla vulnerabilità; mi riservo perciò di approfondire in altra sede l'esame delle sue implicazioni e della sua relazione con il concetto di uguaglianza sostanziale sul quale è costruita la teoria della vulnerabilità nel campo dei diritti.

tribuzione/costruzione degli “altri vulnerabili” che sono l’obiettivo ultimo della critica all’uguaglianza formale da parte di Fineman.

Credo che una buona parte del paradosso stia nell’enfasi che questa concettualizzazione della vulnerabilità pone sul corpo umano. Lourdes Peroni e Alexandra Timmer giustificano questa scelta facendo riferimento all’etimologia della vulnerabilità: *vulnus*, ferita⁴². Ritengo tuttavia che un riferimento al senso figurativo, e non solo letterale, del termine potrebbe produrre un risultato molto più ricco; un risultato che, inoltre, risolverebbe l’aspetto paradossale del rapporto universale/particolare.

In questa linea di ragionamento, il senso figurativo del termine “vulnerare” significa “causare offesa o danno alla reputazione o stima sociale di qualcuno”, e anche “violare o offendere una regola o principio”. L’aggettivo “vulnerabile” ha dunque due significati: a) possibilità di essere vulnerato, violato od offeso (come le regole, i principi, la giustizia, la reputazione e la pubblica stima); e b) debolezza, esposizione, l’essere indifesi (ad esempio, il punto vulnerabile di un piano, di un esercito o di un argomento). È interessante notare, infatti, che il senso figurativo di “vulnerabile” non è collegato al corpo: esso è immateriale e sociale, e si rapporta a strutture sociali.

Anche l’analisi della corrispondente negazione della vulnerabilità getta una luce diversa sulla natura paradossale del peculiare rapporto universale/particolare, se consideriamo il senso figurativo del termine. Invulnerabile sarebbe l’opposto della vulnerabilità universale secondo Fineman; l’invulnerabilità sarebbe la condizione ontologica degli dei e di alcuni eroi, così come la vulnerabilità è la condizione ontologica degli esseri umani. La pretesa di invulnerabilità del soggetto del diritto liberale è quindi l’obiettivo primario della critica delle teorie

⁴² L. Peroni - A. Timmer, *Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law*, cit., p. 1058.

della vulnerabilità. Tuttavia, non essere vulnerabili non implica necessariamente l'essere invulnerabili: non è vulnerabile chi non è indifeso o privo di protezione davanti all'avversità. Non essere vulnerabile significa che si possono affrontare le avversità. Questa non-vulnerabilità non è assoluta (come nel caso dell'invulnerabilità ontologica), ma si muove in una gradazione variabile di capacità di far fronte alle avversità. Inoltre, essa è relazionale: in definitiva, siamo tutti vulnerabili, ma siamo più o meno vulnerabili o non-vulnerabili soltanto in relazione ad altri che lo sono più o meno di noi.

Un'analisi che non si arresti all'apparenza paradossale della vulnerabilità dovrebbe rispondere con maggiore incisività della teoria di Fineman a quella componente relazionale: anche se siamo tutti vulnerabili, non siamo tutti ugualmente vulnerabili. Se vogliamo fare della vulnerabilità un concetto operativo per spiegare le cause della (più alta) probabilità e frequenza con cui certi gruppi subiscono danni e, altresì, per contribuire alla trasformazione o eliminazione di quella situazione, dobbiamo spostare l'attenzione verso le condizioni sociali (in senso lato) che creano, perpetuano, o prevengono l'esposizione al rischio e/o la riduzione del danno. Dobbiamo anche esaminare il rapporto che queste condizioni (istituzioni, relazioni e strutture) hanno con diversi gruppi in relazione a determinati danni o al rischio di subirli. Vale a dire, si dovrebbe concentrare l'attenzione sulla ripartizione differenziale della vulnerabilità tra i gruppi sociali.

La vulnerabilità – o meglio, la vulnerabilità oggetto di interesse per la teoria e la pratica dei diritti – sarebbe, quindi, non una condizione dell'essere umano dipendente dalla sua corporeità, ma la condizione di mancanza di difese di alcuni gruppi sociali di fronte a determinati rischi, perché non hanno la copertura di quei sistemi, istituzioni e reti che la società fornisce ad altri gruppi non (ugualmente) esposti. Questi ultimi, d'altra parte, non sono invulnerabili. Ciò che li rende non vulnerabili,

a differenza di membri di gruppi vulnerabili, non è uno *status* mitico degli dei e degli eroi (l'invulnerabilità, appunto), ma la possibilità/capacità di difendersi e proteggersi.

5. Chiavi di lettura del rapporto tra eguaglianza e vulnerabilità

Secondo il *Dizionario Treccani della lingua italiana*, la parola “condizione” si riferisce, tra i vari suoi significati, all'essere o al modo di essere, alla natura, alla qualità di una persona o di una cosa. La condizione è perciò un presupposto, una qualità necessaria o un attributo delle cose o delle persone. In questa definizione c'è molto di ciò che Martha Fineman ha chiamato vulnerabilità, e delle ragioni per le quali ella ritiene che si tratti di una “condizione universale, intrinseca e costante degli esseri umani”. È nella natura degli esseri umani morire, soffrire e dipendere dagli altri, ed è anche parte della nostra natura essere consapevoli di tutto ciò e stabilire relazioni e forme di cooperazione che ci permettono di far fronte ai rischi a cui la nostra natura ci espone, di sopportarli e alleviarli. Questa condizione non può essere modificata dalle leggi; può soltanto essere da queste presa in considerazione per costruire, a partire da questa descrizione più realistica dell'essere umano, il sistema di regole che governano l'interazione tra i soggetti (vulnerabili) e con le istituzioni che essi creano. Tuttavia, tra i significati del termine “condizione” elencati dal dizionario Treccani, leggiamo che “condizione” si riferisce anche allo stato fisico, morale o finanziario di una persona, alla sua posizione sociale o stato familiare; “condizione” si riferisce anche allo stato di conservazione o alla situazione di una cosa. In filosofia o in diritto, la “condizione” è un fattore non causale che rende possibile o facilita l'attuazione della causa.

La vulnerabilità, laddove diventa una critica ai limiti dell'eguaglianza, si colloca in questo secondo gruppo di significati, che non vertono sulla natura dell'essere umano, ma su un de-

terminato stato di cose, sul modo in cui si sono costituite le relazioni sociali, su come si condiziona la partecipazione degli individui, nelle relazioni e nelle istituzioni che abbiamo costruito per affrontare i rischi a cui ci espone la vulnerabilità di noi in quanto natura.

La vulnerabilità come stato, circostanza o situazione, che è necessariamente sociale, non può sostituire l'idea di uguaglianza, se chi usa il concetto intende perseguire la trasformazione delle relazioni e delle istituzioni che determinano le nostre esperienze. Al contrario, essa ha bisogno dell'uguaglianza come ideale regolativo. Può arricchire l'idea di uguaglianza, ma solo se si usa l'analisi della vulnerabilità per spostare l'attenzione dalle "vulnerazioni" (o rischi di vulnerazione) alle cause di quelle "vulnerazioni".

Se la discussione sulla vulnerabilità ci aiuta a realizzare quello spostamento, il suo contributo al concetto di uguaglianza sostanziale può andare al di là della parità di accesso e di opportunità, che è l'obiettivo che Fineman assegna allo «responsive State». La vulnerabilità potrebbe anche promuovere l'analisi e la trasformazione delle strutture e delle relazioni di potere che distribuiscono la vulnerabilità in modo differenziale attraverso la mancanza di protezione; vale a dire, attraverso l'esclusione o la marginalizzazione dai meccanismi e dalle istituzioni che noi esseri umani abbiamo creato per far fronte ai rischi a cui ci espongono sia la nostra corporeità, sia le nostre relazioni sociali.

6. Conclusioni

Negli ultimi anni, la teorizzazione di Martha Fineman relativa alla vulnerabilità come condizione umana ha avuto una certa risonanza nel campo degli studi sui diritti umani in Europa. Questa teoria muove una critica molto significativa all'idea di autonomia sulla quale si è costruito il soggetto dei diritti proprio della teoria liberale.

Questa teoria si è anche presentata come una nuova formula dell'uguaglianza sostanziale e/o un paradigma alternativo per la teoria dei diritti. In questo lavoro ho messo in evidenza alcuni problemi che sono presenti nella teoria della vulnerabilità come condizione umana, intesa come tentativo di trascendere i limiti della nozione liberale uguaglianza. I problemi in oggetto si trovano principalmente nello statuto ontologico che Fineman attribuisce alla vulnerabilità e che in questo lavoro ho messo in contrasto con l'idea di vulnerabilità come situazione di mancanza di protezione. La vulnerabilità intesa come una situazione indifesa (che è una condizione sociale, e quindi costruita attraverso dinamiche di potere differenziate e differenzianti) ci permette di spiegare il salto dall'universale al particolare, che nella teoria di Fineman assume un carattere paradossale. La vulnerabilità come situazione indifesa, da un lato, ci spinge a mettere l'accento sulle dinamiche sociali che rendono vulnerabili, perché le cose a cui siamo vulnerabili non sono il motivo per cui siamo vulnerabili a queste cose; dall'altro, ci permette di aspirare alla trasformazione delle condizioni che creano o perpetuano la mancata protezione di alcuni gruppi, piuttosto che limitare questa nuova formula dell'uguaglianza sostanziale nella strettoia delle pari opportunità.

DIPENDENZA*

Eva Feder Kittay

Stony Brook University
Distinguished Professor of Philosophy
eva.Kittay@Stonybrook.edu

Quando lo sconfitto candidato alle presidenziali del 2012, Mitt Romney, definì il 47% della popolazione americana “dipendente”, il suo commento fu ampiamente percepito come un insulto di portata sufficientemente significativa da influenzare negativamente il risultato della sua candidatura presidenziale. Eppure, facendo un passo indietro, potremmo chiederci perché gli esseri umani, che appartengono ad una specie che è pienamente sociale, disprezzino in questo modo la dipendenza. La dipendenza dagli altri permette di ottenere la cura necessaria, la conoscenza, la cultura, la tecnologia, e i beni politici, sociali ed economici – i *sine qua non* della vita umana in ogni epoca storica. La possibilità di fare affidamento sui servizi statali costituisce uno dei principali vantaggi di uno Stato moderno, relativamente ben ordinato. Si potrebbe anche deplorare la nostra dipendenza dall’aria. Ci sono ragioni storiche, ideologiche e strutturali in base alle quali rifiutiamo così spesso di riconoscere la nostra dipendenza¹. Questo rifiuto è evidente in riferimento alla disabilità.

Scrittori come Michael Oliver hanno sostenuto che la dipendenza stessa è centrale nella percezione della disabilità «come un

* Traduzione in italiano di *Dependency*, originariamente pubblicato in R. Adams - B. Reiss - D. Serlin (a cura di), *Keywords for Disability Studies*, New York University Press, New York, 2015, per gentile concessione dell’autrice, della curatrice e della casa editrice. Traduzione di Maria Giulia Bernardini.

¹ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: The Virtue of Dependence and the Virtue of Acknowledging Dependence*, University of California Press, Berkeley, 1997.

particolare tipo di problema sociale»². Come tale, ha modellato la vita sociale delle persone con disabilità³.

Contro questa posizione, altri studiosi all'interno degli studi sulla disabilità hanno insistito che ciò che pregiudica la capacità di fioritura delle persone con disabilità è la prospettiva in base alla quale essere autosufficienti, autonomi e capaci di autodeterminazione sia la norma, nonché l'unico stato desiderabile delle persone in una società liberale. Da questo punto di vista, il riconoscimento della nostra dipendenza rende possibile rimodellare la nostra comprensione ed esperienza tanto dell'abilità, quanto della disabilità⁴.

Com'è noto, negli anni Novanta, la filosofa Nancy Fraser e la storica Linda Gordon hanno tracciato una «genealogia della dipendenza», dove affermano che l'indipendenza un tempo era uno *status* riservato alle *élites* che erano in grado di avere servitori ai loro comandi⁵, e solo in seguito è diventata uno *status* assunto da molti. Con la progressiva comparsa del lavoro retribuito, la diffusione dell'emancipazione politica e l'affievolimento dell'importanza dello *status* legato alla nascita, l'indipendenza si è accompagnata all'abilità di guadagnarsi da vivere in modo sufficiente per supportare se stessi e la propria famiglia. Alle donne l'accesso all'indipendenza economica era impedito da leggi e consuetudini; ai poveri dalla loro incapacità di diventare lavoratori salariati; ai coloni da vincoli politici. Più di recente, si

² M. Oliver, *Disability and Dependency: a Creation of Industrial Societies*, in L. Barton (a cura di), *Disability and Dependency*, Falmer Press, London, 1989, p. 8.

³ L. Barton (a cura di), *op. cit.*

⁴ T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, London, 2006; B. Weicht, "Embracing Dependency: Rethinking (In)dependence in the Discourse of Care", *Sociological Review*, 58 (2010), pp. 205-224; E.F. Kittay *Love's Labor: Essays in Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York, 1999; Ead., "Disability, Equal Dignity and Care", *Concilium: International Journal of Theology*, 105 (2003), pp. 105-115.

⁵ N. Fraser - L. Gordon "A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State", *Signs*, 19 (1994), p. 310.

ritiene che coloro che sono esclusi dallo *status* di indipendenza presentino un difetto morale o psicologico. La dipendenza dal *welfare* rivela pigrizia o una carente interiorizzazione dei valori culturali fondamentali; la dipendenza emotiva mette in luce debolezza; la dipendenza fisica rivela mancanza di forza di volontà.

L'esame del termine "dipendenza" quale parola-chiave nel *welfare state* americano, condotto da Fraser e Gordon, ha rivelato che l'associazione tra la dipendenza dal sostegno dello Stato ed un'imperfezione caratteriale emerge in un particolare momento storico. Curiosamente, la disabilità come fonte di dipendenza non figura in questo resoconto. Nell'identificare quattro registri di dipendenza – economico, politico, socio-giuridico e caratteriale – Fraser e Gordon non considerano situazioni nelle quali ottenere beni di prima necessità è riconducibile a limitazioni biologiche inevitabili. È un fatto che gli esseri umani, tutti, hanno periodi di dipendenza prolungata all'inizio della vita e durante periodi ricorrenti, come quando sono feriti, o malati, o troppo fragili per farcela da soli. Pertanto, un quinto registro è il registro della dipendenza umana inevitabile. Temiamo alcune situazioni ineluttabili, come la morte. Accettiamo e incontriamo la maggior parte delle condizioni inevitabili con resilienza. Il bisogno di cibo è inevitabile, ma lo accettiamo come condizione della nostra vita. Questo bisogno inevitabile diviene sito dell'identità culturale, del calore familiare, della creazione artistica e della socialità.

Come ogni fatto inevitabile dell'esistenza umana condiviso nella realtà o in potenza da tutti, il fatto della dipendenza umana può non essere sempre gradevole, ma non deve nemmeno essere sempre indesiderabile. Eppure, troviamo uno stigma morale o psicologico collegato all'inevitabile dipendenza, così come accade ad altre forme di dipendenza.

Ciononostante, nessuna società decente non tiene minimamente conto di alcune responsabilità nell'affrontare (anche se in modo inadeguato) i bisogni di coloro che sono inevitabilmente dipendenti. E, in modo altrettanto inevitabile, in ogni società ci

sono altri che devono prendersi cura di questi bisogni. Queste persone che si prendono cura di persone non autonome (*dependency workers*) possono essere *caregivers* o assistenti appartenenti al nucleo familiare o retribuiti. Possono essere assunti personalmente o forniti dallo Stato. Dato che i loro sforzi e la loro attenzione sono utilizzati al servizio di bisogni e desideri altrui, soprattutto quando sono familiari non pagati, essi sono meno in grado sia di far fronte ai propri bisogni, sia di agire come agenti indipendenti, divenendo così dipendenti in modo derivato⁶). Vediamo, dunque, che il concetto di dipendenza come condizione umana inevitabile – il quinto registro – rivela due aspetti importanti della “dipendenza” che altrimenti sfuggono: non sempre la dipendenza è socialmente costruita, e i *dependency workers* diventano dipendenti in modo derivato.

Soddisfare i bisogni umani è tanto complesso che abbiamo bisogno di una divisione del lavoro che si articoli in dipendenze ed interdipendenze. Alcuni preferiscono parlare di interdipendenza piuttosto che di dipendenza⁷). Tuttavia, non possiamo riconoscere la nostra interdipendenza senza prima prendere atto della nostra dipendenza. Inoltre, per certi versi siamo semplicemente dipendenti e incapaci di rispondere ai bisogni altrui. E anche quella dipendenza è parte di una normale vita umana, vissuta intrecciata con gli altri.

L'esempio paradigmatico del quinto registro è il bambino, e molti erroneamente assumono che questo paradigma si applichi a tutti coloro che occupano tale registro. Quindi, non è infrequente che coloro che sono inevitabilmente dipendenti siano trattati come bambini: incompetenti, asessuati, “carini”, persone “che fanno ingresso in una seconda infanzia”. Si presume dun-

⁶ M.A. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, New York, 1995; E.F. Kittay, *Love's Labor*, cit.

⁷ B. Arneil, “Disability, Self Image and Modern Political Theory”, *Political Theory*, 37 (2009), pp. 218-242; M. Fine - C. Glendinning, “Dependence, Independence or Interdependence? Revisiting the Concepts of “Care” and “Dependency””, *Ageing and Society*, 25 (2005), pp. 601-621.

que che sia opportuno renderli oggetto di un'attenzione di tipo paternalistico. Ma i bambini non sono soli nella loro incapacità di cavarsela da soli, e gli adulti che condividono un livello di dipendenza sono giustamente offesi da questa infantilizzazione.

Nel nostro mondo moderno industriale e postindustriale, dove l'indipendenza è costruita come un segno di maturità, per molti è difficile riconoscere che la dipendenza è ricorrente e che siamo ad essa universalmente vulnerabili. Per questo, l'ammantiamo di invisibilità o la stigmatizziamo con una sovraesposizione. L'indipendenza del lavoratore sano e in salute (*hale and hearty*) si ottiene a caro prezzo. Il rovescio della medaglia di una società che attribuisce valore supremo al lavoratore adulto, perfettamente funzionante e indipendente, è la persona disabile, stigmatizzata e infantilizzata. Le persone disabili hanno rifiutato l'idea che la nozione di dipendenza sia connaturata a quella di disabilità, preferendo piuttosto ridefinire l'indipendenza come inclusiva di «vaste reti di assistenza e approvvigionamento che rendono possibile la vita moderna»⁸. Come sostiene Lennard Davis, studioso di letteratura e di disabilità, «l'apparente stato d'eccezione della disabilità risulta essere il normale stato dell'esistenza»⁹. Il rifiuto di essere etichettati come dipendenti è basato, in primo luogo, sul rifiuto di essere l'oggetto infantilizzato di un'attenzione paternalistica e, secondariamente, sulla supposizione che la fonte della dipendenza sia interna all'individuo. Richiedendo mezzi attraverso i quali divenire indipendenti, teorici ed attivisti disabili hanno contrastato la narrativa dell'inevitabilità della dipendenza per le persone con disabilità con una contronarrazione¹⁰. Le persone che presentano dei deficit sono state rese dipendenti, così come sono state disabilitate da un ambiente sociale che non ha soddisfatto le esigenze dei loro corpi. Con adeguate sistemazioni e assistenti personali sotto

⁸ L. Davis, "Dependency and Justice", *Journal of Literary Disability*, 1, 2 (2007), p. 4.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ H. Lindemann, *Damaged Identities: Narrative Repair*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2001.

la loro direzione, le persone disabili potrebbero vivere in modo indipendente. Judy Heumann, una delle prime attiviste americane della “vita indipendente”, promuove tale concetto come un processo della mente non subordinato a un corpo normale¹¹.

Tale contronarrazione dipende dal passaggio da una comprensione dell’indipendenza come auto-sufficienza ad una come auto-determinazione. Questa tattica ha stimolato il movimento per la vita indipendente (ILM) e, negli Stati Uniti, è culminata con l’Americans with Disabilities Act (1990, emendato nel 2008) e l’Individuals with Disabilities Education Act (2004).

L’ILM è nato nei tardi anni Sessanta negli Stati Uniti in città come Berkeley, Denver, Seattle e Urbana-Champaign, prima di diffondersi in altre città e nazioni. I primi fondatori erano relativamente giovani e presentavano disabilità fisiche; e le loro richieste erano in gran parte commisurate a tale segmento della popolazione¹². Rivendicavano l’accessibilità dei trasporti, delle sistemazioni abitative, dell’educazione, dell’impiego, e l’inclusione nella vita sociale e familiare, per essere in grado di avere un controllo sulla loro vita equiparabile a quello delle persone senza disabilità fisiche. Discernere le diverse idee di indipendenza promosse dall’ILM non è sempre facile, perfino per le stesse persone con disabilità. Come scrive Irving Zola, esperto in sociologia medica e attivista per i diritti delle persone con disabilità: «La cosa importante era che ero arrivato lì autonomamente, fisicamente indipendente e integrato. Ma il prezzo che avevo pagato era alto [...] Per troppo tempo, ho contribuito al fallimento della mia stessa indipendenza sociale e psicologica»¹³. L’indipendenza alla quale aspirava era, egli scoprì, [...] la qualità della vita che

¹¹ Citata in N. Crewe - I.K. Zola, *Independent Living for Physically Disabled People*, Jossey-Bass, San Francisco, 1983.

¹² G. De Jong, *Defining and Implementing the Independent, Living Concept*, in N. Crowe - I.K. Zola, *Independent Living for Physically Disabled People*, cit., pp. 4-27.

¹³ I.K. Zola, “The Independent Living Movement: Empowering People with Disabilities”, *Australian Disability Review*, 3 (1988), p. 24.

[egli][...] avrebbe potuto vivere con un aiuto»¹⁴.

Qualunque sia stata la valenza precisa della “indipendenza” promossa in queste espressioni della prima ondata di attivismo dei diritti e delle memorie delle persone disabili, tale aspirazione ha portato ad una frequente analogia con altri movimenti per i diritti civili. In quelle battaglie, chi era privilegiato guadagnava un vantaggio materiale dall’oppressione dell’altro. In modo simile, il British Council of Organisations of Disabled People (BCODP), che si auto-identificava come «l’organizzazione nazionale inglese del movimento universale per i diritti delle persone con disabilità», scriveva: «per quanto possano essere buone la passività e la creazione della dipendenza per le carriere dei fornitori dei servizi, esse sono una cattiva notizia per le persone disabili e per le casse pubbliche. È un punto di vista che incontra una forte opposizione da parte della nostra organizzazione» (BCODP 1987, sec. 3.1, p. 5). Sebbene abbia favorito la promozione degli interessi e migliorato le prospettive di vita delle persone con disabilità fisiche, e in seguito sia stata ampliata con successo per includere taluni soggetti con altre disabilità, la rivendicazione dell’indipendenza presenta limiti importanti.

In primo luogo, la praticabilità della “vita indipendente” può essere limitata. Benché il BCODP deride l’idea che le persone con disabilità abbiano bisogno di essere “badate”, alcune persone con disabilità e fragilità richiedono effettivamente di essere accudite. Certamente dovremmo accordare a tutte le persone la maggiore autodeterminazione ed il più ampio controllo possibile sulle proprie vite. Tuttavia, certi tipi di *deficit* incidono sulla capacità di autodeterminazione, così come sulla mobilità o sulla percezione sensoriale.

Un secondo problema riscontrabile nei discorsi relativi all’indipendenza è relativo al fatto che essi spesso sono legati all’idea che consentire alle persone disabili di essere indipen-

¹⁴ G. De Jong, *Defining and Implementing the Independent, Living Concept*, in N. Crewe - I.K. Zola (a cura di), *Independent Living for Physically Disabled People*, Jossy-Bass, San Francisco, 1983, pp. 4-27.

denti in definitiva limiti la spesa pubblica, perché le previsioni richieste sono meno costose, e gli individui disabili possono diventare membri produttivi della società, ripagando in tal modo il costo dei servizi di cui necessitano e contribuendo materialmente alla società. Sebbene consentano di contrastare l'immagine delle persone disabili come "fardelli" per la società, questi argomenti strategici, di stampo utilitarista, alimentano anche l'opinione che il pubblico non dovrebbe essere responsabile per quei soggetti "dipendenti" che non possono mantenersi da soli.

Questa visione non solo svantaggia coloro che sono meno in grado di badare a se stessi, riversando il costo e la cura sulle famiglie in difficoltà, ma è anche responsabile di ferire coloro la cui abilità di autodeterminazione richiede un incremento, anziché una riduzione, della spesa. Correlativamente, gli argomenti che legano l'indipendenza alla produttività sono utili fino a quando la maggior parte delle persone desidera un lavoro significativo. Tuttavia, per taluni non esiste alcun accomodamento che possa rendere possibile tale evenienza. Laddove l'aspettativa di lavoro è imposta a coloro per i quali lo svolgimento di un'attività lavorativa è impossibile, compiti senza senso prendono il posto di attività più appaganti. È una visione particolarmente punitiva per coloro le cui capacità di lavoro produttivo diminuiscono con l'età¹⁵.

Infine, la richiesta di indipendenza per le persone con disabilità poggia pesantemente sulla disponibilità e sulla compiacenza dei *caregivers*. Tuttavia, nella rivendicazione in base alla quale l'"indipendenza" è raggiunta attraverso l'impiego di assistenti personali è insito un pericolo. Fino a che punto presupporre che la persona disabile è "indipendente" rende l'assistente invisibile e, di fatto, subordina il suo *status* e i suoi interessi a quelli della persona disabile che viene servita?¹⁶

¹⁵ J. Morris, "Independent Living and Community Care: A Disempowering Framework", *Disability & Society*, 19 (2004), pp. 427-442; Ead., "Rethinking Disability Policy", discorso tenuto nel novembre 2011, <https://www.jrf.org.uk/sites/default/files/jrf/migrated/files/disability-policy-equality-summary.pdf>.

¹⁶ L.M. Rivas, *Invisible Labors: Caring for the Independent Person*, in

Prendere in considerazione la dipendenza pone una domanda d'obbligo: è possibile proteggere i benefici che si vogliono ottenere con le richieste di indipendenza delle persone con disabilità senza ristigmatizzare coloro che non ne beneficiano? Possiamo accettare l'inevitabilità della dipendenza senza negare gli effetti negativi di una dipendenza imposta sulle vite di molte persone con disabilità? E possiamo accettare di fare affidamento sui *dependency workers* senza subordinare i loro interessi a quelli delle persone disabili?

L'organizzazione sociale è almeno in parte una risposta alla dipendenza umana inevitabile. Piuttosto che unirci a chi è normodotato nella ricerca donchisciottesca di un'indipendenza inesistente, potremmo cogliere l'occasione di riflettere sulla disabilità per suggerire modi migliori per avere a che fare con la dipendenza. Possiamo essere relativamente indipendenti, ma perfino questa indipendenza sarà a spese di qualcuno, se non intrecciamo i bisogni legati alla dipendenza nel tessuto della società. Rimane ancora il fatto che dipendere da un altro (o perfino da uno strumento o un apparecchio) può lasciare una persona frustrata, arrabbiata e indifesa. La dipendenza, tralasciando il suo stigma e il modo in cui potenzialmente aggredisce il senso di autostima individuale, può essere esperita negativamente tanto dalle persone disabili, quanto da quelle non disabili.

In un articolo particolarmente acuto concernente la gestione della dipendenza delle persone anziane non più autonome, la nota psicologa e gerontologa Margret Baltes distingue l'impotenza appresa da ciò che lei chiama «dipendenza appresa» nel contesto di ambienti di vita attrezzati. Le persone sviluppano una «impotenza appresa» quando i loro tentativi di influenzare l'ambiente di riferimento non producono risultati prevedibili. Diventano passivi e smettono di provare ad agire in modo efficace. Con la dipendenza appresa, al contrario, il comportamen-

B. Ehrenreich - A. Russell Hochschild (a cura di), *Global Women: Nannies, Maids and Sex Workers in the Global Economy*, Holt, New York, pp. 70-82.

to dipendente di una persona può aiutarla a iniziare un contatto sociale, mentre il comportamento indipendente stimola una scarsa risposta da parte degli altri. In questo tipo di ambienti, lottare per l'“indipendenza” è meno appagante di quella che Baltes definisce come efficace «gestione della dipendenza»¹⁷.

Alcuni degli anziani studiati si concedevano di ricevere assistenza in ambiti in cui sarebbero stati in grado di soddisfare i propri bisogni, ma con grande sforzo. Sceglievano piuttosto di riservare energie per aree della vita che fornivano maggior gratificazione. Anziché combattere la perdita di capacità quando l'esercizio di queste ultime interferiva con attività più importanti, questi anziani erano capaci di vivere vite più ricche e più operative. Davano sfoggio di quella che il filosofo Alisdair MacIntyre ha chiamato «la virtù della dipendenza riconosciuta»¹⁸. Il che significa che davano alla dipendenza il posto che le spetta. Tale azione ricorda la strategia adottata da Zola, e che egli aveva scelto di chiamare “indipendenza”.

Ma evitiamo di cadere nel mito dell'indipendenza se pensiamo ad essa, piuttosto, nei termini di una “dipendenza gestita”. Se gestiamo la dipendenza, riconosciamo la sua presenza nelle nostre vite, selezioniamo ed ottimizziamo le opportunità rese possibili da questo riconoscimento, possiamo individuare meglio le linee di frattura che sono parte integrante della nostra condizione come esseri dipendenti e possiamo meglio proteggerci da esse. In nome della dipendenza possiamo richiedere un riordino delle priorità e l'affermazione dei diritti che ci sono dovuti, non perché possiamo essere indipendenti e produttivi, ma perché il nostro valore deriva dalla catena di relazioni di dipendenza che rende possibile tutte le nostre vite. Un prezioso contributo della comunità delle persone disabili può essere portare questa comprensione della dipendenza nella linfa vitale della società.

¹⁷ M. Baltes, “Dependency in Old Age: Gains and Losses”, *Current Directions in Psychological Science*, 4 (1995), pp. 14-19.

¹⁸ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals*, cit.

DISABILITÀ, VULNERABILITÀ E DIRITTI (UMANI). TRA CONFLITTI E (NUOVE) OPPORTUNITÀ

Maria Giulia Bernardini

*Università degli studi di Ferrara
Dipartimento di Giurisprudenza
mariagiulia.bernardini@unife.it*

1. Intrecci pericolosi

Evocando una fragilità speciale dell'individuo e la sua esposizione all'azione altrui, il ricorso alla semantica della vulnerabilità ha generalmente permesso di “naturalizzare” la subordinazione di chi venisse considerato – appunto – (particolarmente) vulnerabile, dato il carattere all'apparenza necessariamente asimmetrico delle relazioni intrattenute da quest'ultimo. Infatti, la mancanza di *agency* che a lungo è stata associata in modo pressoché inevitabile alla condizione di vulnerabilità esperita dal soggetto vulnerabile ha non solo giustificato, ma addirittura richiesto l'adozione di un approccio paternalistico, sia nell'ambito dei rapporti intersoggettivi, sia sul piano istituzionale.

Spesso, tra l'altro, hanno condotto a tale esito anche note prospettive teoriche che hanno fatto appello alla vulnerabilità considerandola una condizione umana condivisa: sovente, anch'esse hanno privilegiato l'attenzione alla responsabilità di protezione e di cura nei confronti di chi sia fragile¹, piut-

¹ Ad esempio, in Levinas la “funzione” del soggetto dipendente è quella di “convocare” la responsabilità altrui, e per Ricoeur la fragilità dell'Altro sollecita a riconoscere la nostra vulnerabilità ed è fondamento etico della responsabilità di cura. Inoltre, eco di tale impostazione si rinviene nel noto monito a “proteggere” il vulnerabile, sul quale cfr. almeno R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*,

tosto che l'approfondimento della relazione tra vulnerabilità ed *agency*, cosicché i termini in questione sono stati ritenuti tendenzialmente incompatibili, e assai raramente un soggetto vulnerabile è stato considerato in grado di autodeterminarsi².

Anche le persone con disabilità sono state interessate da tale “destino”: la cristallizzazione normativa di presunzioni *de jure* relative alla loro incapacità, la presenza di istituti di *guardianship* idonei ad espropriare completamente la capacità decisionale di coloro che fossero interessati da simili misure protettive affidandola a chi operasse “per il loro bene”, così come il favore sovente accordato all'istituzionalizzazione piuttosto che a forme di inclusione sociale, sono chiari esempi degli esiti a cui ha condotto l'approccio in questione. In questa chiave, si spiega anche la diffidenza nutrita per lungo tempo dai *Disability Studies* (DS) nei confronti della cura, considerata appunto una chiara espressione del pregiudizio abilista, che ha impedito l'*empowerment* delle persone con disabilità³.

University of Chicago Press, Chicago, 1985; C.H. Coleman, “Vulnerability as a Regulatory Category in Human Subject Research”, *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 37, 1 (2009), pp. 12-18. Il tema della responsabilità ha caratterizzato a lungo anche la riflessione dell'etica della cura, mentre solo le teoriche della seconda generazione hanno diretto la propria attenzione anche al *cared-for*. Tra queste, Joan Tronto ha affrontato il tema della partecipazione delle persone con disabilità alla “costruzione” della *caring democracy* (cfr. J. Tronto, *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*, New York University Press, New York, 2013).

² Al contrario, approfondisce tale aspetto C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, in C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2014, pp. 33-59.

³ La stessa diffidenza è stata nutrita, chiaramente, anche in ambito rivendicativo. Tra i vari testi che affrontano la questione, rimando a J. Morris, “Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective”, *Social Policy & Administration*, 31, 1 (1997), p. 57. Com'è noto, in seguito Morris ha modificato la propria posizione in riferimento alla *care*: cfr. “Impairment and Disability: Constructing an Ethic of Care That Promotes Human Rights”, *Hypatia*, 16, 4 (2001), pp. 1-16.

Così, ben si comprende la fiera opposizione manifestata dai teorici e dagli attivisti disabili all'associazione tra la disabilità e la vulnerabilità (e alla dipendenza che di norma vi è collegata, configurandosi talvolta come "inevitabile"⁴).

Nel corso degli anni, tuttavia, anche questi ultimi si sono aperti (anche se non completamente⁵) alla vulnerabilità, sia grazie alla risignificazione del concetto in questione promossa dal cosiddetto *vulnerability turn*⁶, sia a seguito dell'operazione, interna agli stessi DS, volta a "portare" il corpo (non medicalmente inteso) all'interno della riflessione teorica⁷.

Ciononostante, la vulnerabilità rivela ancora la propria ambivalenza e, come tale, il concetto in questione non appa-

⁴ Che sussista una stretta relazione tra vulnerabilità e dipendenza è ormai assodato all'interno degli studi sulla vulnerabilità. Il concetto di "inevitabile dipendenza" (che sembra poter essere assimilato a quello di vulnerabilità), invece, è ricorrente in Eva Feder Kittay. Di quest'ultima, oltre al noto E.F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2010, cfr. almeno Ead., *Equality, Dignity and Disability*, in M.A. Lyons, F. Waldron (a cura di), *Perspectives on Equality: the Second Seamus Heaney Lectures*, The Liffey Press, Dublin, 2005, pp. 93-119, e il saggio *Dipendenza*, in questo volume.

⁵ Sul punto, cfr. ad esempio M. Dunn, *When are Adult Safeguarding Interventions Justified?*, in J. Wallbank - J. Herring (a cura di), *Vulnerabilities, Care and Family Law*, Routledge, London, 2013, pp. 234-253; M. Dunn - I. Clare - A. Holland, "To Empower or to Protect? Constructing the 'Vulnerable Adult' in English Law and Public Policy", *Legal Studies*, 28, 2 (2008), pp. 253-234.

⁶ L. Burgorgue-Larsen, *La vulnérabilité saisie par la philosophie, la sociologie et le droit. De la nécessité d'un dialogue interdisciplinaire*, in L. Burgorgue-Larsen (a cura di), *La vulnérabilité saisie par les juges en Europe*, Pedone, Paris, 2014, pp. 237-243; vi si riferisce anche D. Morondo, in questo volume.

⁷ Com'è noto, il riferimento all'esperienza corporea ha assunto un'importanza crescente all'interno dei DS che, proprio a partire dalla relazionalità di un corpo non medicalmente inteso, hanno elaborato dei modelli socio-contestuali della disabilità che, confermando la distanza dal modello medico, hanno consentito di rimediare alle criticità interne al modello sociale.

re completamente esente da criticità; in questo contributo, mi propongo dunque di fare emergere le tensioni e le ambivalenze che ho appena richiamato. Dopo avere ricostruito le coordinate del dibattito teorico contemporaneo sulla vulnerabilità, mi concentrerò sull'analisi dell'uso che ne viene fatto in ambito giuridico, evidenziando i problemi ai quali conduce l'impiego della concezione particolarista. Infine, esporrò le ragioni per le quali ritengo che la Convenzione Onu sui diritti delle persone con disabilità (CRPD) abbia a proprio fondamento il paradigma della vulnerabilità o, quantomeno, sia compatibile con quest'ultimo, nella convinzione che proprio tale legame, favorendo la riformulazione della grammatica dei diritti, permetta di considerare le persone con disabilità veri e propri soggetti di diritto.

2. Le coordinate di un dibattito

Nonostante la vulnerabilità sia un concetto altamente indeterminato, a livello teorico essa è oggetto di una crescente attenzione, ora per la fiducia nella sua capacità euristica, ora per la convinzione che essa possa costituire un fondamento (antropologico, etico, etc.) "alternativo" rispetto a quello più diffuso, ossia quello "liberale". Invero, vi si fa appello principalmente all'interno di quelle teorie che tentano di riarticolare il ruolo dello Stato come produttore della sicurezza pubblica, di contrastare le gerarchie sociali ancora esistenti, nonché di combattere le discriminazioni e l'esclusione sofferte dai soggetti non paradigmatici, anche attraverso forme individuali e collettive di "resilienza". Così, se in genere la vulnerabilità ha costituito tendenzialmente ora un rimosso, ora un presupposto implicito delle riflessioni filosofiche più "tradizionali", prospettive tra loro anche molto eterogenee, come quelle securitarie, ecologiste, gli studi sulla globalizzazione o le teorie critiche, vi fanno appello in modo sempre più frequente, intravedendone un potenziale altamente trasformativo.

Ai fini che mi interessano in questa sede, tra le prospettive che hanno rivalutato la vulnerabilità meritano un'attenzione particolare innanzitutto quelle che hanno posto al centro della propria indagine la corporeità situata e relazionale del soggetto. Tra di esse, si distingue la teoria femminista, nel cui ambito sono state elaborate sia alcune tassonomie finalizzate ad ottenere una chiarificazione concettuale del termine (va in tale direzione la nota distinzione tra concezioni ontologiche e relazionali di vulnerabilità⁸), sia importanti critiche a talune categorie fondative del pensiero liberale. In relazione a quest'ultimo punto, è noto come le proposte di ridefinizione dei concetti "classici" della tradizione filosofica e giuridica – primi fra tutti, eguaglianza, autonomia, soggetto, Stato⁹ – abbiano permesso di svelare i meccanismi attraverso i quali sono poste e consolidate le gerarchie dell'umano, aprendo "spazi di visibilità" per i soggetti discriminati ed oppressi.

A tal riguardo, è certamente vero che l'attenzione alla corporeità e alla relazionalità non costituisce una peculiarità della sola prospettiva femminista: per esempio, è un punto qualificante di molti approcci riconducibili alle teorie che, con un'epistemologia situata, adottano il punto di vista dei soggetti esclusi¹⁰.

È, questo, anche il caso dei *Disability Studies*, i quali – superato il timore relativo alla reviviscenza del modello medi-

⁸ Cfr. C. Mackenzie - W. Rogers - S. Dodds (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, cit., pp. 7-10.

⁹ Cfr. almeno i classici M. Minow, "Equalities", *The Journal of Philosophy*, 88, 11 (1991), pp. 633-644; J. Nedelsky, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford University Press, New York, 2011; C. Mackenzie - N. Stoljar (a cura di), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York, 2000; M. Fineman - A. Grear (a cura di), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Aldershot, 2013.

¹⁰ Per un primo inquadramento, cfr. ad esempio M.G. Bernardini - O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini, Pisa, 2017.

co attraverso il richiamo alla corporeità – sempre più di frequente hanno concentrato la propria attenzione sulla fluidità della relazione tra *impairment* e disabilità, sull'interazione tra corpi e barriere, sulla comune esperienza del limite, sull'universalità della condizione disabile¹¹. In tale ottica, non va taciuta la significatività assunta dai *Feminist Disability Studies*, che, rimarcando la specificità del punto di vista disabile anche in relazione al pensiero femminista (tanto che lo *stand-point* femminista diviene, in tale prospettiva teorica, un *sit-point*¹²) e recependo la svolta merleau-pontiana sulla relazione tra mente e corpo, hanno reso visibile anche la soggettività delle donne con disabilità fisiche e mentali, arricchendo l'orizzonte della critica intersezionale¹³.

Per altro verso – ma in un modo ad esso strettamente connesso – l'abbandono del modello cartesiano di soggettività, a favore di un paradigma in cui mente e corpo sono inestricabilmente uniti e dove il soggetto è situato e relazionale, ha favorito una rinnovata attenzione al tema della vulnerabilità anche all'interno dei DS.

¹¹ Fondamentali, a questo riguardo, i testi di Tom Shakespeare, del quale segnalo qui T. Shakespeare, *Disabilità e società. Diritti, falsi miti, percezioni sociali*, Erickson, Trento, 2017.

¹² Più precisamente, i FDS nascono come critica intersezionale diretta nei confronti sia della teoria femminista, sia di quella disabile. Sul *disability sit-point*, cfr. R. Garland-Thomson, "Integrating Disability, Transforming Feminist Theory", *NWSA Journal*, 14, 3 (2002), pp. 1-32. Per un'introduzione ai FDS, K. Hall, *Feminist Disability Studies*, Indiana University Press, Indiana 2011. In ambito giuridico, l'importanza della critica intersezionale effettuata dai FDS si rivela innanzitutto nell'art. 6 CRPD, nonché nelle varie disposizioni della CRPD che fanno espresso riferimento a ragazze e donne con disabilità.

¹³ Com'è noto, una delle prime critiche mosse ai *Disability Studies* (la cui fondatezza riecheggia, invero, anche se si considera l'espressione *disability sit-point*) è relativa al fatto che, per lungo tempo, essi abbiano preso in considerazione unicamente l'esperienza delle persone con disabilità fisiche o comunque in grado di raggiungere gradi di autonomia, creando così delle gerarchie tra le stesse persone con disabilità.

Al riguardo, paiono delinearci sostanzialmente due approcci: da un lato, permane la diffidenza nei confronti dell'uso "tradizionale" del termine, che – come s'è detto – non è stato del tutto abbandonato, e continua dunque a produrre i propri effetti escludenti e discriminatori. Si tratta di una diffidenza che, a sua volta, è dovuta essenzialmente a due ragioni. In primo luogo, al fatto che, nella pratica, spesso il ricorso al termine in questione è utilizzato per conservare la dicotomia abile/disabile, alla quale si è storicamente fatto ricorso per giustificare l'asimmetria di potere a favore di chi fosse considerato normodotato e per legittimare l'esclusione, la discriminazione e la normalizzazione delle persone con disabilità (com'è noto, anche la dicotomia pubblico/privato viene utilizzata a tal fine). Inoltre, la diffidenza è dovuta al fatto che l'associazione tra disabilità e bisogno di cura ha avuto (ed è sempre suscettibile di avere) esiti essenzialistici: essa è dunque costantemente esposta al rischio di favorire la reviviscenza del modello medico, alimentando al contempo una retorica della scelta che ha poco a che vedere con il supporto all'*empowerment* individuale, rispondendo piuttosto ad una logica proprietaria del sé che ripropone la filosofia cartesiana della soggettività.

Il secondo approccio alla vulnerabilità rinvenibile all'interno dei DS riflette invece la tendenza che si riscontra nel più ampio dibattito teorico: parte della riflessione disabile ha infatti guardato con favore all'attuale tentativo di risignificazione del termine in questione, diretto al suo affrancamento dalla passività e dall'esposizione all'ambivalente azione altrui (di cura o di danno). Invero, se i DS rifiutano la nozione particolarista di vulnerabilità, laddove è funzionale alla stereotipizzazione dei soggetti disabili, tuttavia anch'essi fanno riferimento all'accezione ontologica e a quella relazionale¹⁴.

¹⁴ Pur nella diversità di prospettive, cfr. almeno M. Shildrick, "Becoming Vulnerable: Contagious Encounters and the Ethics of Risk", *Journal of Medical Humanities*, 21, 4 (2000), pp. 215-227; A. Beckett, *Citizenship and Vulnerability: Disability and Issues of Social and Political Engagement*,

In modo speculare a quanto accade nel dibattito più generale, l'attenzione alla dimensione ontologica della vulnerabilità – legata all'accezione universale del termine – viene, a propria volta, declinata in molteplici forme: talora attraverso il riferimento alla comune esperienza del limite umano, talaltra facendo appello alla fragilità e contingenza dell'esistenza¹⁵. Anche in un'ottica disabile, la vulnerabilità finisce così per essere un'esperienza universale, piuttosto che caratterizzare unicamente la condizione di chi non corrisponde alla soggettività normale (e normata), ossia quella forte, razionale e indipendente, assunta come paradigmatica nel pensiero liberale.

A questo riguardo, la teoria critica disabile trova nuovamente promettenti spazi di dialogo con le prospettive che coniugano l'appello alla vulnerabilità ontologica con quello all'autonomia relazionale, prime fra tutte quelle femministe. Invero, queste ultime hanno notoriamente “costruito” una soggettività che si distingue da quella liberale almeno in riferimento a due requisiti: la razionalità e l'autonomia. L'aspetto in questione è fondamentale ai fini del mio ragionamento, in quanto – come cercherò di argomentare meglio in seguito –

Macmillan, Palgrave, 2006; A.B. Satz, *Vulnerability*, in R. Adams et al. (a cura di), *Keywords for Disability Studies*, New York University Press, New York, 2015, pp. 185 ss.; K. Kaul, “Vulnerability for Example: Disability Theory as Extraordinary Demand”, *Canadian Journal of Women and the Law*, 25, 1 (2013), pp. 81 ss.; T. Shakespeare - N. Watson, *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, in B. Altman - S. Barnartt (a cura di), *Exploring Theories and Expanding Methodologies: Where We Are and Where We Need to Go*, JAI, Amsterdam-New York, 2001, pp. 9-28; B. Clough, “Disability and Vulnerability: Challenging the Capacity/Incapacity Binary”, *Social Policy & Society*, 16, 3 (2017), pp. 469-481.

¹⁵ Ritengo sia riconducibile a tale “filosofia del limite” anche la scelta della *World Health Organisation* di elaborare la *International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF), al cui interno la disabilità smette di essere una frattura nell'equilibrio della salute (come invece accadeva nella previgente classificazione ICIDH e nelle successive riformulazioni), per divenire una variazione del funzionamento umano ed assumere dunque un significato eziologicamente neutro.

ritengo che la “traduzione” di tali concetti che è stata realizzata a livello giuridico sia di grande importanza per le persone con disabilità. Infatti, per quanto foriera di talune criticità¹⁶, ha permesso di elevare queste ultime al rango di veri e propri soggetti di diritto, ossia titolari del “diritto ad avere diritti”¹⁷.

Ciò è stato possibile in quanto l'appello alla soggettività vulnerabile ha consentito di demistificare la tradizionale identificazione dell'individuo con la propria razionalità: l'ontologia kantiana e la tesi liberale del “doppio ordine dei desideri” di Frankfurt hanno ceduto il passo ad un'ontologia vulnerabile e relazionale, nonché ad una concezione complessa del procedimento deliberativo, dove assumono un ruolo significativo anche le emozioni ed i contesti in cui il soggetto forma le proprie scelte e coi quali si rapporta. In più, tale idea di soggettività ha costituito la base per elaborare una nozione di autonomia intesa come un processo relazionale di sviluppo individuale, che si estrinseca dunque attraverso relazioni intersoggettive. In un'ottica relazionale, pertanto, l'autonomia non risponde ad una logica binaria, né è correlata all'indipendenza¹⁸, ma acquista il carattere della gradualità, poiché è una conquista progressiva, anziché un attributo soggettivo.

Infine, credo che si potrebbe ricondurre alla prospettiva universalista la tesi, che troviamo sia in ambito femminista, sia nei DS, della generalizzata e potenziale esposizione alla disabilità. All'interno e al di fuori dei DS, vi si ricorre per porre in evidenza la comune condizione esistenziale tra chi, in un

¹⁶ Si sofferma sulla prospettiva relazionale, e sulle criticità presenti nella CRPD, C. Kong, “The *Convention for the Rights of Persons with Disabilities* and Article 12: Prospective Feminist Lessons against the ‘Will and Preferences’ Paradigm”, *Laws*, 4, 4 (2015), pp. 709-728.

¹⁷ Tra i teorici che declinano in riferimento alla disabilità questa nota espressione di Arendt, cfr. T. Siebers, “Disability and the Right to Have Rights”, *Disability Studies Quarterly*, 27, 1-2 (2007), <http://dsq-sds.org/article/view/13/13>.

¹⁸ Anzi, in questa prospettiva l'autonomia si distanzia nettamente dall'indipendenza, per abbracciare piuttosto la dipendenza.

dato orizzonte storico e temporale, è percepito e definito come disabile e chi, invece, è considerato normodotato. Al riguardo, è opportuno notare che la strategia argomentativa prescelta sembra idonea a raggiungere l'obiettivo, ossia rimarcare l'irragionevolezza delle distinzioni "qualitative" tra le persone con disabilità e quelle normodotate che sono alla base di molte discriminazioni ancora sofferte dai soggetti disabili. Al contempo, essa rischia però anche di essere strumentalizzata dalle prospettive abiliste che considerano la disabilità una sorta di "danno" che ciascuno è tenuto a subire nell'arco della propria vita. Per evitare il prodursi di simili conseguenze, credo che sarebbe necessario uno sforzo diretto a concettualizzare la relazione tra disabilità e danno in modo teoreticamente più articolato e consono alla prospettiva disabile¹⁹.

L'attenzione all'aspetto relazionale della vulnerabilità permette, d'altro canto, di mettere a fuoco come, di fatto, i vari soggetti ne facciano esperienza in modo differente, soprattutto in ragione delle modalità in cui sono configurati – o, più spesso, progettati – i vari contesti (quali l'ambiente, l'assetto sociale, quello istituzionale, etc.). La dimensione relazionale permette dunque di contrastare la tendenza all'essentialismo e alla naturalizzazione della vulnerabilità, e di riconoscere che taluni sono resi più vulnerabili di altri, talvolta perfino in modo strutturale, anche in ragione del fatto che la loro mancanza di potere sociale ne preclude sistematicamente la partecipazione al tavolo delle trattative per la fissazione delle "regole del gioco democratico".

Nel dibattito teorico più generale, questa forma di vulnerabilità è stata efficacemente espressa, ad esempio, da Judith Butler. La filosofa di Berkeley ha notato come la dipendenza dalle forme di sostegno ci esponga a una specifica vulnerabi-

¹⁹ Che la disabilità spesso sia ancora oggi percepita come un danno è lampante nella sfera giuridica, e soprattutto nell'ambito del biodiritto: a questo riguardo, il dibattito relativo all'ammissibilità delle *wrongful life actions* è assai significativo.

lità, che sperimentiamo proprio quando ci troviamo radicalmente privi del sostegno in oggetto o, per usare le sue parole, in situazioni di *precarity*²⁰. Quest'ultima designa dunque una condizione di vulnerabilità indotta a livello politico, in ragione della quale alcune persone soffrono più di altre per la perdita delle reti di sostegno economico e sociale, e diventano così esposte in modo differenziale all'offesa, alla violenza arbitraria e alla morte²¹. La vulnerabilità ontologica e quella indotta (*precariousness* e *precarity* nel lessico di Butler) finiscono allora per intersecarsi nell'esperienza di ciascun individuo, determinando gradi differenziati di precarizzazione e di esposizione alla discriminazione, anche strutturale²².

Applicata al dibattito sulla disabilità, tale distinzione risulta importante proprio in quanto ci permette di recuperare, accanto alla vulnerabilità universale, anche il tema dell'oppressione, caro ai DS. Invero, se pure quest'ultima non può essere letta esclusivamente in termini neo-marxisti²³, l'attenzione alle strutture di oppressione, che è uno dei grandi insegnamenti del modello sociale, costituisce un aspetto fondamentale della lotta alle discriminazioni strutturali e alla mancanza di strutture di supporto ancora sofferte dai soggetti con disabilità.

3. Vulnerabilità, diritto, diritti

Anche all'interno della sfera giuridica il termine vulnerabilità è conosciuto da tempo, soprattutto a livello dottrinale, e pure in tale sede manifesta sovente il carattere ambivalente ed indeterminato che rivela nell'ambito teorico. Per quanto attiene ai diritti umani, vi si ricorre in associazione ora all'espo-

²⁰ Cfr. J. Butler *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, nottetempo, Milano, 2017, p. 104.

²¹ Ivi, p. 57.

²² Lo stesso diritto, tra l'altro, può partecipare di tale precarizzazione.

²³ Si manifesta dunque la necessità, invero già ampiamente emersa nella riflessione sulla disabilità, di andare "oltre" rispetto al modello sociale.

sizione al rischio, ora alla suscettibilità alla discriminazione²⁴. Nel primo caso, la vulnerabilità sollecita e giustifica l'intervento umanitario, mentre nel secondo un trattamento differenziato che consenta di rimediare alla discriminazione sofferta da determinati soggetti. In entrambe le circostanze, si veicola l'idea che esistano alcuni gruppi, particolarmente vulnerabili, che richiedono un trattamento diverso da quello standard, per lo più in ragione della loro (presunta) debolezza.

Rimanendo nel contesto sovra-nazionale, si rifanno chiaramente a tale approccio anche taluni atti dell'Unione europea, dove quest'ultima invita i governi degli Stati membri a sviluppare una definizione giuridica di "persone vulnerabili" tenendo in considerazione fattori quali l'età, il genere, le condizioni di salute, la presenza di disabilità fisiche o mentali, il fatto di essere vittime di tortura, stupro o di altre forme di abuso sessuale, così come di violenza di genere²⁵. In altri termini,

²⁴ Sul punto, cfr. almeno il contributo di Morondo in questo volume, nonché M. Del Carmen Barranco Aviles, "Human Rights and Vulnerability: Examples of Sexism and Ageism", *The Age of Human Rights Journal*, 5 (2015), pp. 29-49. Sull'uso della categoria, cfr. inoltre F. Ippolito - S. Iglesias Sánchez (a cura di), *Protecting Vulnerable Groups. The European Human Rights Framework*, Hart, Oxford-Portland, 2015; L. Peroni - A. Timmer, "Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law", *International Journal of Constitutional Law*, 11, 4 (2013), pp. 1056-1085; J. Herring, *Vulnerable Adults and the Law*, Oxford University Press, Oxford, 2016.

²⁵ Cfr. dir. 2011/36/UE. Lo stesso invito è rivolto nella dir. 2013/33/UE, dove si rinviene un'enumerazione ancora più articolata delle condizioni che possono favorire una condizione di vulnerabilità. Taluni ritengono che l'assenza definitoria risponda all'esigenza di garantire la flessibilità delle disposizioni riferite alle persone vulnerabili: cfr. Conc. Avv. Gen. Villalòn, 20 ottobre 2011, causa C507/10 X. C.Y., p. 36. A ben vedere, peraltro, nell'ambito dell'Unione europea il riferimento alla vulnerabilità viene effettuato non solo in riferimento a soggetti che si trovano a subire una condotta illecita altrui, ma in ogni caso in cui sia necessario apprestare una protezione particolare (cfr. la Raccomandazione della Commissione europea del 27 novembre 2013, riservata agli indagati ed imputati in procedimenti penali, o soggetti ad un procedimento di esecuzione del mandato d'arresto europeo). Per queste ed altre considerazioni, cfr. R.

nonostante permanga una rilevante indeterminatezza quanto alla sua articolazione, a livello euro-unitario la condizione di vulnerabilità rende necessario e legittima un trattamento derogatorio rispetto alla norma, di regola espresso nei termini di una protezione “speciale”²⁶. Anche in tale caso, dunque, il profilo rilevante è la protezione dei soggetti vulnerabili, che impone l’adozione di interventi a carattere paternalistico.

L’atteggiamento dei singoli ordinamenti nazionali e della dottrina maggioritaria, peraltro, non è molto diverso: ad esempio, in Italia spesso i termini “vulnerabilità” e “debolezza” sono ancora usati in modo interscambiabile, per individuare quei soggetti che richiedono una protezione speciale. L’appello alla protezione speciale appare così idoneo a favorire la predisposizione di una tutela paternalista, apprestata nei confronti delle vittime, talora potenziali, o di soggetti ai quali viene riconosciuta una capacità di autodeterminazione “affievolita”, quando non assente, per lo più in ragione delle proprie condizioni soggettive e/o dell’appartenenza a particolari gruppi. Tuttavia, non va sottovalutato come – nonostante continui problematicamente a utilizzare vulnerabilità e debolezza come sinonimi – parte della dottrina si muova ormai da tempo nell’ottica del superamento di tale impostazione, affermando proprio la compatibilità tra la vulnerabilità e la capacità di autodeterminazione delle persone²⁷.

Conti, “Diritti fondamentali, soggetti vulnerabili: tappe e obiettivi di un articolato ‘cammino’ interno”, 2014, consultabile in: http://www.questionegiustizia.it/articolo/diritti-fondamentali-soggetti-vulnerabili_tappe-e-obiettivi-di-un-articolato-cammino-interno_08-02-2014.php.

²⁶ Il termine in questione è stato utilizzato in senso analogo anche nell’ambito delle politiche UE, seppure la tendenza più recente sembra andare nel senso del suo abbandono. Più ampiamente, cfr. D. Morondo, in questo volume.

²⁷ Cfr. S. Rossi, “Forme della vulnerabilità e attuazione del programma costituzionale”, *Rivista AIC – Associazione italiana dei costituzionalisti*, 2 (2017), pp. 1-61.

Questa tendenza è particolarmente evidente proprio in riferimento alla disabilità. Ad esempio, reclamando “un altro diritto” per le persone con disabilità mentali²⁸, taluni civilisti italiani premono da tempo – e in modo autonomo rispetto all’entrata in vigore della Convenzione Onu sui diritti delle persone con disabilità (CRPD) – per l’abrogazione degli istituti ablativi della capacità d’agire a base patrimonialistica, come interdizione e inabilitazione. Al contempo, chiedono che sia ampliato l’ambito di ammissibilità dell’amministrazione di sostegno, un istituto giuridico ispirato al principio personalista, che consente di mantenere la competenza decisionale in capo all’assistito. Anche il percorso anti-segregazionista iniziato da Basaglia – che, nel 1978, nell’ordinamento italiano ha portato all’approvazione della legge n. 180, con la quale è stata disposta la chiusura dei manicomi –, e che oggi si declina nel tentativo da un lato di contrastare la recente tendenza alla re-istituzionalizzazione, e dall’altro a garantire percorsi per la vita indipendente²⁹, è espressione dell’attenzione a promuovere spazi di autodeterminazione per le persone con disabilità.

Prima di concentrare la mia attenzione sulla relazione giuridica tra disabilità, vulnerabilità e autonomia, mi preme però rimarcare alcune criticità – per così dire “generali” – che manifesta il ricorso all’accezione particolarista della vulnerabilità. In particolare, poiché l’attenzione ai “gruppi vulnerabili” consente l’emersione di soggettività “al plurale”, di primo acchito tale riferimento potrebbe essere considerato un’efficace

²⁸ Cfr. P. Cendon, *Un altro diritto per il malato di mente. Esperienze e soggetti della trasformazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988.

²⁹ È però bene esplicitare che, in relazione alla vita indipendente, si registra una rilevante contraddittorietà tra i principi ai quali i vari atti normativi dichiarano di ispirarsi (quelli, appunto, contenuti nella CRPD) e la disciplina di dettaglio, che in Italia sovente rivela un impianto conservatore, di tipo segregazionista, soprattutto per quanto riguarda le strutture residenziali e semi-residenziali. Non a caso, nel 2016 l’Italia è stata condannata dal Comitato delle Nazioni Unite per il mancato rispetto di numerose disposizioni della CRPD, ivi compresa la violazione dell’art. 19.

strategia di contrasto al soggetto neutro liberale, che opera in modo assimilazionista nei confronti di coloro che non detengono quote significative di potere sociale. Eppure, ad uno sguardo più attento, emergono alcuni problemi, che non vanno sottostimati e che, in ultima analisi, portano a concludere che l'attenzione ai soggetti o gruppi vulnerabili non consente davvero di promuovere e valorizzare le specificità ma, anzi, è controproducente.

In primo luogo, in tali documenti le “fonti” di vulnerabilità sono sostanzialmente indifferenziate, e ricomprendono sia le specificità identitarie, sia le diseguaglianze che possono essere oggetto di discriminazione. Tuttavia, è chiaro che le fonti in oggetto non possono essere trattate in modo indistinto poiché, mentre le prime andrebbero tutelate e valorizzate, le seconde dovrebbero essere rimosse³⁰.

Un secondo aspetto critico concerne l'effetto simbolico riconducibile all'uso dell'espressione in oggetto, che è già ampiamente emerso: facendo riferimento alla necessità di una protezione speciale, sul piano pratico la vulnerabilità finisce per evocare l'alterità, tanto da giustificare l'adozione di un diritto differenziale, sovente a contenuto paternalistico. Del resto, la frequente associazione della “vulnerabilità” alla “debolezza” non facilita il contrasto a tale fenomeno; anzi, proprio quest'ultimo aspetto è un terzo elemento problematico. Infatti, con il riferimento alla debolezza si amplificano le criticità che possono essere imputate alla sola vulnerabilità, in quanto nemmeno in tale occasione viene precisato quali siano gli elementi che caratterizzano i soggetti ritenuti “deboli” (ad esempio, il fattore identitario, le condizioni socio-economiche, o le diseguaglianze), né se la categoria in oggetto sia “aperta” o “chiusa”. Si finisce così per riferire la “debolezza” non a tut-

³⁰ O. Giolo, *Eguaglianza e pari opportunità sono conciliabili? Un tentativo di chiarificazione concettuale (e di proposta politico-giuridica)*, in F. Recigno (a cura di), *Percorsi di eguaglianza*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 360.

ti i soggetti (o all'astratto soggetto di diritto), ma unicamente a coloro che sono percepiti come "altri". Anche per tale via si legittima allora quella distinzione tra soggettività "piene" e "non piene" che si traduce in un'allocatione differenziata della "capacità legale"³¹ degli attori giuridici.

Per evitare il prodursi di simili conseguenze, fare propria una nozione universale di vulnerabilità potrebbe allora essere la strategia vincente, anche a livello giuridico. A questo riguardo, il primo punto di riferimento teorico viene ad essere inevitabilmente Martha Fineman, la cui proposta di ripensare la sfera giuridica a partire dalla vulnerabilità universale del soggetto di diritto ha assunto, negli ultimi tempi, un'importanza crescente, anche riferimento alla disabilità³². Eppure, anche la proposta in questione presenta talune criticità, soprattutto qualora non si tenga conto del fatto che essa è stata elaborata avendo come *audience* di riferimento il pubblico americano. Bisogna infatti tenere presente che la teoria della vulnerabilità di Fineman nasce come critica all'eguaglianza di tipo formale e alla concezione liberale dello Stato, e che ha sostanzialmente l'obiettivo di favorire la diffusione del *Welfare State* anche negli Stati Uniti.

Appare tuttavia lampante che, per come lo imposta Fineman, l'appello alla vulnerabilità universale può avere una capacità attrattiva limitata all'interno di quegli ordinamenti giuridici che già prevedono una tutela basata (anche) sull'eguaglianza sostanziale e sul *welfare* (come quelli dell'Europa continentale), e dove già da tempo è in atto un'articolata ed

³¹ Con l'espressione "capacità legale" (che trova il proprio corrispondente in quella, internazionalmente accreditata, di *legal capacity*) intendo riferirmi all'unione di quelle che, nell'ordinamento italiano, sono conosciute come "capacità giuridica" e "capacità d'agire"; si tratta, infatti, di una partizione che non è presente all'interno di tutti gli ordinamenti giuridici.

³² Cfr. A.B. Satz, "Disability, Vulnerability, and the Limits of Antidiscrimination", *Washington Law Review*, 83 (2008), pp. 513-568.

importante riflessione sui diritti sociali³³. A questo, si aggiunga che Fineman costruisce la sua teoria attorno all'idea che lo Stato debba essere *responsive* nei confronti dei soggetti vulnerabili, e – sebbene non la trascuri completamente – non pone al centro della propria analisi la capacità e l'*agency* individuali³⁴. Entrambi gli aspetti in questione sono però difficilmente compatibili con la prospettiva disabile, che da un lato rifiuta un *Welfare State* dai connotati assistenzialistici e, dall'altro, preme per il riconoscimento del diritto di autodeterminazione delle persone con disabilità.

Piuttosto, a mio parere, è un altro il modo in cui si può fare appello alla nozione universale di vulnerabilità per ripensare quella di soggetto di diritto in senso inclusivo: esso riguarda la sua idoneità a costituire la base teorica per riformulare il concetto di capacità legale e per sviluppare alcune riflessioni sul modo “tradizionale” di considerare e classificare i diritti.

4. Tra supporto e capacità universale

Nell'interpretazione che propongo, la CRPD costituisce un importante esempio degli esiti di principio non paternalistici ai quali può portare l'applicazione del paradigma della vulnerabili-

³³ È il caso dell'ordinamento italiano. All'interno della vasta letteratura sul tema, rimando ai recenti *Diritti sociali veri diritti?*, parte monografica di *Ragion pratica*, 2 (2016), curata da A. Facchi, nonché a S. Zullo, *La dimensione normativa dei diritti sociali. Aspetti filosofico-giuridici*, Giappichelli, Torino, 2013; Th. Casadei, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*, Firenze University Press, Firenze, 2012; L. Rampa, “Paternalismo, autonomia e diritti sociali: una rilettura in termini di analisi economica”, *Politica del diritto*, 3 (2016), pp. 305-336.

³⁴ M.A. Fineman, “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1 (2008), p. 1. Anche l'adozione di un paradigma post-identitario, peraltro, pone alcuni problemi: infatti, l'abbandono dell'intersezionalità e del concetto di discriminazione multipla non consente di squarciare il velo sull'invisibilità (anche) giuridica dei soggetti sui quali gravano plurime forme di discriminazione (come le donne e i minori con disabilità).

tà universale nell'ambito dei diritti umani. Essa, infatti, permette di estendere il campo di applicazione della capacità legale su base universale e altresì di coniugare la vulnerabilità stessa con il riconoscimento del fondamentale diritto di autodeterminazione. Inoltre, l'analisi della CRPD fa emergere anche come il paradigma in questione sia idoneo a svolgere una critica radicale all'accezione liberale dei diritti. Infatti, rivela l'aspetto ideologico della "costruzione tradizionale" della loro grammatica e, di conseguenza, della concezione minimalista dell'intervento statale, legata soprattutto ai diritti di prima generazione.

In riferimento ai diritti umani, va senz'altro osservato che il discorso che li lega alla vulnerabilità universale non è nuovo, tanto che taluni considerano la seconda il fondamento dei primi³⁵. Tuttavia, come è ampiamente emerso anche in questa sede, la retorica che finora ha fatto riferimento al rapporto tra vulnerabilità e diritti umani rivela alcuni limiti laddove, facendo appello all'aspetto della protezione, mette in secondo piano quello dell'*agency*.

Invero, è solo in tempi molto recenti, principalmente – seppur non in modo esclusivo – a seguito dello sviluppo di un intenso dibattito a partire dalle tesi di Fineman, che si è posta attenzione anche al recupero di temi quali la capacità e l'autodeterminazione. Quest'ultima tendenza è chiaramente da salutare con assoluto favore. Del resto, se ci concentriamo non solo sull'obbligo, ma anche sulla situazione giuridica correlativa – il

³⁵ B.S. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2006; M.A. Fineman, *supra*. Tra i contributi più recenti sul tema, segnalo anche C. Yoko Furusho, "Uncovering the Human Rights of the Vulnerable Subject and Correlated State Duties under Liberalism", *UCL Journal of Law and Jurisprudence*, 5, 1 (2016), pp. 175-205. *Contra*, Adorno, che ritiene la dignità il vero fondamento dei diritti umani, mentre la vulnerabilità ne sarebbe una condizione fattuale: cfr. R. Adorno, *Is Vulnerability the Foundation of Human Rights?*, in A. Masferrer - E. García-Sánchez (a cura di), *Human Dignity and the Vulnerable in the Age of Rights*, Springer, Dordrecht, 2016, pp. 257-272.

diritto soggettivo³⁶ –, il paradigma della vulnerabilità può essere un valido ancoraggio teorico per riconoscere spazi di azione anche alle persone che tradizionalmente sono state ritenute bisognose di protezione, e per valutare se i limiti eventualmente imposti a tale libertà siano giustificati o meno.

In quest'ottica, l'obbligo di protezione che viene fatto gravare sulle istituzioni può essere interpretato come comprensivo dell'obbligo di intervento diretto a garantire l'effettività del diritto di autodeterminazione degli individui, attraverso il supporto³⁷. Oltre che nella garanzia dei diritti tradizionalmente classificati come "sociali"³⁸, tale obbligo si estrinseca, ad esempio, nel sostegno alla famiglie per quanto concerne la "presa in carico" dei soggetti disabili, nonché nella predisposizione di progetti individualizzati, reti di sostegno, percorsi di autonomia e meccanismi di inserimento sociale che siano finalizzati a superare la medicalizzazione e la segregazione.

Adottando questa chiave di lettura, quel dialogo tra vulnerabilità ontologica e autonomia relazionale che, come abbiamo visto in precedenza, è nato sul piano teorico, viene tradotto nella sfera giuridica; lo dimostra la stessa CRPD, che accoglie il principio della capacità legale universale e fa propria la compatibilità tra i "tradizionali" diritti di autonomia e le forme di supporto, allontanandosi per questo dalla concezione ontologica liberale. Se si pone attenzione alla formulazione dell'art. 12 della CRPD (vera "chiave di volta" del sistema della capacità

³⁶ Riprendo qui il noto lessico di Hohfeld. Per approfondimenti, W. Hohfeld, "Fundamental Legal Conceptions as applied in Judicial Reasoning", *Yale Law Journal*, 26 (1916-1917), pp. 710-770.

³⁷ Da ultimo, può essere letto in questo senso anche il *General Comment on Article 19 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities* del 29 agosto 2017.

³⁸ Nonostante non sia una peculiarità del paradigma della vulnerabilità, è opportuno notare che anche in quest'ottica si rimarcano l'indivisibilità e interdipendenza dei diritti, chiaramente previste anche all'interno della CRPD.

legale³⁹) e all'articolazione dei diritti che costituiscono la traduzione giuridica del principio di autonomia (appunto riconfigurati in chiave relazionale)⁴⁰, questo aspetto emerge chiaramente. Il fatto che nella CRPD sia riconosciuta la capacità legale universale pare, infatti, difficilmente compatibile con la concezione liberale di soggettività, per la quale la nozione “forte” di razionalità (sulla scorta della filosofia kantiana) è un requisito qualificante⁴¹.

³⁹ L'art. 12 sancisce il superamento del regime basato sulla capacità mentale a favore di quello fondato sulla capacità legale, che appartiene a tutti in base al principio formale di eguaglianza. La letteratura sull'art. 12 è ormai divenuta fluviale: oltre ai contributi già citati in questa sede, cfr. anche N. Devi, “Supported Decision-Making and Personal Autonomy for Persons with Intellectual Disabilities: Article 12 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities”, *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 41 (2013), pp. 792-806; B. McSherry, P. Weller (a cura di), *Rethinking Rights-Based Mental Health Laws*, Hart, Oxford e Portland, 2010; P. Weller, “Reconsidering Legal Capacity: Radical Critiques, Governmentality and Dividing Practices”, *Griffith Law Review*, 23 (2014), pp. 498-518; T. Minkowitz, “Rethinking Criminal Responsibility from a Critical Disability Perspective: The Abolition of Insanity/Incapacity Acquittals and Unfitness to Plead, and Beyond”, *Griffith Law Review*, 23 (2014), pp. 434-466.

⁴⁰ Oltre a costituire uno dei principi ispiratori della CRPD, ex art. 3, le disposizioni che possono essere interpretate alla luce di tale principio sono comunque numerose: non solo – com'è intuitivo – l'art. 19, ma anche l'art. 20 (che, in relazione alla mobilità personale, fa riferimento ai modi e ai tempi scelti dalle persone con disabilità, nonché a forme di supporto e assistenza, finalizzate a garantire una mobilità di qualità), l'art. 16 in tema di violenza e maltrattamenti (al quale viene ricondotto il divieto di sterilizzazione coattiva), o gli artt. 22 e 23, concernenti il rispetto della vita privata, del domicilio e della famiglia.

⁴¹ Sul concetto di capacità legale universale, A. Dhanda, “Legal Capacity in the Disability Rights Convention: Stranglehold of the Past or Lode-star for the Future?”, *Syracuse Journal of International Law and Commerce*, 34 (2006-2007), pp. 429-462; E. Flynn - A. Arstein-Kerslake, “The Support Model of Legal Capacity: Fact, Fiction, or Fantasy?”, *Berkeley Journal of International Law*, 32, 1 (2014), pp. 124-143; M. Dudley - D. Silove - F. Gale (a cura di), *Mental Health and Human Rights. Vision, Praxis and Courage*, Oxford University Press, Oxford, 2012; A. Arstein-Kerslake, *Restoring*

Anche le modalità con le quali i diritti sono configurati all'interno della CRPD rivelano peraltro la lontananza della Convenzione dalla prospettiva liberale⁴². Per quest'ultima, invero, il diritto di autodeterminazione sottende un generale potere di autorealizzazione in riferimento alle proprie vicende esistenziali e scelte, rimandando alla possibilità di avere il governo della propria vita. Difatti, nella prospettiva liberale, l'esercizio dei diritti di autonomia richiede di norma un atteggiamento di non interferenza da parte sia delle istituzioni, sia dei consociati⁴³. Titolare di questi diritti sarà dunque un soggetto indipendente e autosufficiente che, in quanto tale, può appunto pretendere la non interferenza altrui. Al contrario, nella CRPD non solo si prevede la possibilità di fornire un supporto all'esercizio dei diritti di autodeterminazione senza che tale circostanza costituisca una *deminutio* del diritto in questione, ma sussiste un vero e proprio «diritto al supporto»⁴⁴.

Se non possono essere fatti rientrare facilmente nella prospettiva liberale, entrambi gli aspetti delineati (capacità legale universale e autonomia supportata) sono invece chiaramente compatibili con il paradigma della vulnerabilità e con la nozione di autonomia relazionale, dove il supporto è previsto già

Voice to People with Cognitive Disabilities. Realizing the Right to Equality before the Law, Cambridge University Press, Cambridge MA, 2017; L. Series - A. Arstein-Kerslake - E. Kamundia, *Legal Capacity: A Global Analysis of Reform Trends*, in Peter Blanck - Eilionóir Flynn (a cura di), *Routledge Handbook of Disability Law and Human Rights*, Routledge, New York, 2017, pp. 137-155.

⁴² Questo però non significa che i principi ai quali si ispira il pensiero liberale non possano essere condivisi anche dal paradigma della vulnerabilità.

⁴³ Anche se, più di recente, talune prospettive liberali sull'autonomia hanno assunto una visione molto più complessa: cfr. J. Christman, *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-Historical Selves*, Cambridge University Press, New York, 2009.

⁴⁴ E. Flynn - A. Arstein-Kerslake, "Legislating Personhood: Realising the Right to Support in Exercising Legal Capacity", *International Journal of Law in Context*, 10, 1 (2014), pp. 81-104.

a partire dal processo deliberativo seguito dall'individuo nella formazione della propria concezione di bene⁴⁵.

In quest'ottica, emerge chiaramente come la vulnerabilità che caratterizza (anche) la condizione esistenziale disabile non consegna esclusivamente il soggetto all'esposizione altrui, né lo condanni alla passività. Piuttosto, può essere considerata la precondizione per il dispiegamento dell'*agency* individuale: non a caso, la CRPD accoglie la regola del *supported decision making*, anziché quella della sostituzione⁴⁶. L'intervento di un fiduciario nella formazione del convincimento della persona con disabilità o nel compimento di specifici atti non è dunque inteso come un'intromissione indebita nell'autonomia del soggetto, ma – appunto – nei termini di un sostegno nell'esercizio dei propri diritti⁴⁷.

A tal riguardo, emergono però alcuni profili critici, di cui è fondamentale tenere conto nella riflessione giuridica sui diritti umani delle persone con disabilità, fino ad oggi concentrata in

⁴⁵ A livello filosofico, si soffermano sul punto A. Silvers - L. Pickering Francis, "Justice through Trust: Disability and the Outlier Problem in Social Contract Theory", *Ethics*, 116 (2005), pp. 40-76.

⁴⁶ Lo spazio di ammissibilità del *substitute decision-making* è notoriamente controverso, in quanto l'art. 12 della UNCRPD è volutamente silente sul punto. Se il United Nations Committee on the Rights of Persons with Disabilities ha adottato un'interpretazione letterale del dettato convenzionale (cfr. General Comment n. 1 on the right to equal recognition before the law), escludendo l'ammissibilità del *substitute decision making*, rimane però difficile comprendere in quali termini si possa ricorrere al supporto (e non alla sostituzione) nei "casi difficili". Non a caso, pur ratificando la CRPD, numerosi Stati hanno apposto riserve all'articolo in questione. Per approfondimenti, cfr. almeno A. Arstein-Kerslake - E. Flynn, "The General Comment on Article 12 of the Convention on the Rights of Persons with Disabilities: a Roadmap for Equality before the Law", *The International Journal of Human Rights*, 20, 4 (2016), pp. 471-490.

⁴⁷ O, meglio, non deve essere consistere in un'etero-determinazione del soggetto avente contenuto paternalistico; non a caso, il possibile compimento di abusi da parte di chi svolge il compito di supporto costituisce uno dei problemi più rilevanti e di difficile soluzione.

via prioritaria sull'individuazione e sulla denuncia delle modalità attraverso le quali il diritto all'autodeterminazione viene violato⁴⁸. Così, in genere si richiama l'attenzione della comunità internazionale sul fatto che, all'interno dei singoli ordinamenti che hanno ratificato la CRPD, le procedure giuridiche che incidono sulla capacità legale delle persone non sono appropriate, o sono disattese⁴⁹. Ad esempio, il diritto della persona con disabilità di essere ascoltata prima di essere sottoposta a *guardianship* è escluso da talune leggi nazionali, o la normativa non viene applicata correttamente. Inoltre, alcuni ordinamenti non contemplano la revisione periodica della decisione concernente la deprivatione della capacità legale, o non forniscono garanzie adeguate in relazione ai conflitti di interesse tra l'assistito e la persona di supporto, né prevedono strumenti di contrasto all'influenza o allo sfruttamento indebiti. Stanti tali criticità, il tema della prevenzione e della risposta sanzionatoria relative al condizionamento e agli abusi compiuti dalla persona di supporto nei confronti del soggetto con disabilità (ma, si badi, potrebbe anche verificarsi la circostanza opposta⁵⁰) dovrebbe essere oggetto di attenta analisi da parte della dottrina, al fine di individuare soluzioni di contrasto che siano ispirate ai principi espressi all'interno della CRPD; il solo riferimento all'art. 12, infatti, appare troppo generico ed indeterminato.

Emergono però anche altre questioni rilevanti. Ad esempio, come si disciplina giuridicamente la circostanza opposta,

⁴⁸ Si veda almeno P. Bartlett, "The United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities and Mental Health Law", *Modern Law Review*, 75, 5 (2012), pp. 752-778; G. Richardson, "Mental Disabilities and the Law: From Substitute to Supported Decision-Making?", *Current Legal Problems*, 65, 1 (2015), pp. 333-354.

⁴⁹ Cfr. M. Fallon-Kund - J. Bickenbach, "Strengthening the Voice of Persons with Mental Health Problems in Legal Capacity Proceedings", *Laws*, (2016), pp. 5-29.

⁵⁰ *Ex multis*, S. Clifford Semplican, "Care, Disability, and Violence: Theorizing Complex Dependency in Eva Kittay and Judith Butler", *Hypatia*, 30, 1 (2015), pp. 217-233.

ossia quella in cui sia la persona con disabilità ad abusare di propri diritti, eventualmente anche violando quelli altrui? Il tema, in questo caso, è chiaramente quello della configurabilità dei limiti all'esercizio dei propri diritti, al quale è connesso quello dell'allocazione della responsabilità che ne consegue. In un'ottica di piena conformità ai principi espressi nella CRPD, è infatti fondamentale interrogarsi su quali siano i confini della responsabilità della persona con disabilità e di quella di supporto, nonché su quali siano gli eventuali spazi di ammissibilità dell'interferenza nell'esercizio del diritto di autodeterminazione del soggetto disabile.

Proprio il tema della responsabilità dimostra, a mio modo di vedere, i limiti del noto argomento, utilizzato anche all'interno dei DS, "over-inclusiveness is better than under-inclusiveness", con il quale si rivendica la sussistenza, in capo alle persone con disabilità, del diritto a compiere tutte le scelte, anche quelle ritenute "irresponsabili". Così, però, si finisce per sottostimare il fatto che l'esercizio incontrollato del diritto di scelta (o la presunzione relativa alla "bontà" del supporto) possono finire per pregiudicare quelle stesse persone con disabilità che si vorrebbero affrancare dal giogo del paternalismo, portandole a compiere atti pregiudizievoli ai propri interessi, o finanche lesivi della propria persona.

Infine, se la tesi in base alla quale il paradigma della vulnerabilità è recepito all'interno della CRPD è corretta, allora si pone anche un problema di tipo teorico, che attiene al riferimento al concetto di "indipendenza", in sostituzione o in accostamento a quello di "autonomia". A questo riguardo, sono consapevole di pormi in netto contrasto con la tradizione politico-rivendicativa e teorica dei DS, e non intendo in alcun modo disconoscere la fondamentale importanza che ha avuto storicamente il concetto in questione per l'affermazione delle persone disabili nello spazio pubblico, quali soggetti titolari di diritti (anche umani). Tuttavia, ritengo che – almeno per

lo stadio al quale è giunta attualmente la riflessione – riferirsi all'autonomia consentirebbe di considerare “capaci” un numero di soggetti (con disabilità) molto più alto rispetto a quanto consente di fare il richiamo all'indipendenza.

Certo, se si prendono in considerazione le spiegazioni relative al significato che il concetto di indipendenza assume per le persone con disabilità, è facile avvedersi di come il senso in cui esso è utilizzato sia praticamente quello dell'autonomia (relazionale)⁵¹. Per questo, la mia considerazione potrebbe forse risultare superflua. Eppure, emergono anche le critiche di quelle persone con disabilità (o, più spesso, dei loro *caregivers*) che assai difficilmente saranno in grado di essere indipendenti. È proprio in riferimento a tali casi che fare ricorso alla nozione di autonomia in luogo di quella di indipendenza può rivelarsi vincente: se forse un margine di esclusione, per quanto variabile e sempre riducibile, residuerà sempre, tuttavia riferirsi all'autonomia relazionale consente di garantire alle persone con disabilità spazi di azione più ampi rispetto a quanto è in grado di fare quello di indipendenza, in quanto possiede una “gradualità” che è invece estranea al secondo dei termini in questione⁵².

⁵¹ «Independence is not linked to the physical or intellectual capacity to care for oneself without assistance; independence is created by having assistance when and how [one] requires it» (S. Brisenden, citato in J. Morris, *Independent Lives? Community Care and Disabled People*, Macmillan, London, 1993, p. 23).

⁵² In relazione alla critica alla soggettività, sarebbe necessario compiere anche uno studio approfondito della figura del *personal assistant*, in quanto se, da un lato, la contrattualizzazione del rapporto consente di emancipare la persona con disabilità dalla retorica paternalista, dall'altro può essere vista come una riproposizione di quel paradigma contrattualista liberale che, per altri versi, è fortemente avversato proprio per i suoi esiti escludenti nei confronti dei soggetti disabili.

5. Conclusioni: verso un'opportunità

Nel corso di questo contributo, ho ripercorso il controverso e delicato rapporto che lega la vulnerabilità alla disabilità nella sfera filosofico-giuridica. Soffermandomi su alcuni degli sviluppi odierni che mi sembrano più significativi, ho cercato di argomentare a favore del fatto che, anziché concorrere unicamente all'oppressione, alla subordinazione e alla discriminazione delle persone con disabilità, la nozione universale di vulnerabilità possa essere considerata il referente teorico della CRPD. Adottare questa prospettiva non solo legittima pienamente l'adozione del paradigma universale della capacità (che è invece difficilmente compatibile con la concezione liberale standard), ma consente anche di affrontare le questioni relative ai diritti delle persone con disabilità attraverso un'ottica relazionale, sì da riarticolare i diritti stessi in modo inclusivo (ad esempio, rendendo compatibile l'autodeterminazione e il supporto).

Attraverso il riferimento alla CRPD, è inoltre possibile porre all'attenzione della sfera giuridica anche il tema della discriminazione strutturale, sofferta in ragione della *precarity*, alla quale le persone con disabilità sono esposte, appunto a causa della presenza di barriere che, sistematicamente, precludono loro il pieno riconoscimento giuridico e l'effettività dei diritti⁵³. Emerge allora con chiarezza come alle persone con disabilità spetti un compito rilevante per lo sviluppo di questa teoria, che assume un'importanza sempre maggiore anche nel dibattito sui diritti umani: "nothing about us without us", oggi, si gioca dunque non più – non solo – sul terreno della rivendicazione dei diritti, ma soprattutto su quello della riflessione sui diritti.

⁵³ L'oppressione, invece, rimane ancora un concetto che non trova una piena traduzione giuridica.

RENDERLI FORTI? VULNERABILITÀ, CAPACITÀ E RESILIENZA NEI BAMBINI POVERI*

Alexander Bagattini

*University of Munich (LMU)
Faculty of Philosophy, Philosophy of Science and the Study of Religion
Bagattini@lrz.uni-muenchen.de*

Rebecca Gutwald

*University of Munich (LMU)
Faculty of Philosophy, Philosophy of Science and the Study of Religion
rebecca.gutwald@lrz.uni-muenchen.de*

1. Introduzione

La povertà infantile è un fenomeno di scala globale che non caratterizza soltanto i paesi sottosviluppati ma anche i sistemi fortemente avanzati e le parti ricche del mondo, come l'Europa e il Nord America. Secondo il rapporto sociale dell'Unione europea del 2007, più del 19% dei bambini in Europa vive in condizioni di povertà¹. Nessuno può negare che la povertà determina una pluralità di effetti nocivi sulle persone che la subiscono. Per esempio, i soggetti che versano in condizione di povertà sono statisticamente meno in salute, meno istruiti, meno felici e maggiormente interessati dai problemi sociali e familiari. Non è necessaria una concezione della buona vita oltremodo esigente per affermare che la povertà determina svan-

* Traduzione di Rosaria Piroso.

¹ Commissione Europea (2007), *Joint Report on Social Protection and Social Inclusion*, Ufficio delle pubblicazioni dell'Unione europea, <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=2014&langId=en>, ultimo accesso 31 gennaio 2016.

taggi per i soggetti che ne sono colpiti e che, pertanto, un'adeguata concezione della giustizia dovrebbe in qualche modo affrontare tale questione. Questo risulta ancora più vero per i bambini. È indubbio che essi siano meno attrezzati degli adulti ad affrontare gli effetti della povertà. In primo luogo, i bambini sono passivamente esposti alle condizioni in cui vivono e, di esse, non sono responsabili. Dunque, ove si prendano in considerazione le conseguenze nocive della povertà infantile, vi è un solido fondamento alla base dell'idea secondo cui i bambini dovrebbero esserne protetti. Il presente contributo vaglia il modo in cui farlo.

La principale tesi di questo articolo è che molti effetti dannosi della povertà infantile potrebbero essere contenuti promuovendo la resilienza dei bambini. La nostra assunzione di fondo è che la povertà infantile rende i bambini vulnerabili in specifiche situazioni. Sosteniamo che, almeno, alcune di queste vulnerabilità possono essere attenuate supportando la resilienza. Nella prima parte dell'articolo, chiariremo cosa intendiamo per vulnerabilità, spiegheremo come la povertà infantile renda i bambini vulnerabili di fronte a specifici danni e ci chiederemo di quali capacità abbiano bisogno per fronteggiare tale situazione. Nella seconda parte, affermeremo che il concetto di resilienza ci aiuta a comprendere la rilevanza delle capacità per affrontare gli effetti nocivi della povertà infantile. Affermeremo che la promozione delle capacità dei bambini, esattamente come l'attuazione della resilienza, rappresenta una questione di giustizia. È anche estremamente rilevante considerare come la predisposizione di strumenti atti a supportare la resilienza costituisca una questione sociale e non un compito cui il singolo bambino deve adempiere con le proprie forze. Muovendo da tali premesse, affermeremo che i bambini hanno diritto di acquistare le capacità che supporteranno la loro resilienza contro gli effetti nefasti della povertà. Nella terza parte, discuteremo degli aspetti critici della nostra posizione, come il pericolo

che l'onere di lottare contro gli effetti della povertà infantile ricada sui bambini, invece che sulla società.

2. Vulnerabilità e povertà infantile

2.1. Cosa è la vulnerabilità?

La nozione di vulnerabilità rappresenta un concetto critico. In opposizione alle tradizionali concezioni di giustizia – in cui il soggetto, inteso in senso liberale, riveste un ruolo centrale – il concetto di vulnerabilità muove dai bisogni umani e dall'essere umano in quanto tale. In questo contributo, prendendo le distanze dalle concezioni liberali della giustizia, sosteniamo che gli individui non sono situati in spazi sociali vuoti. Inoltre, le persone dipendono da specifiche relazioni sociali che, almeno in certi casi, non scelgono. Bambini, persone molto anziane o molto malate, o gravemente disabili necessitano di speciali cure. In relazione ad essi, l'appello liberale alla libertà personale sembra essere ingiusto perché si tratta di soggetti che non sono in condizione di esercitare la propria libertà come altri. Possiamo individuare il ruolo della giustizia nel compito di organizzare le istituzioni sociali in un modo che consenta di ridurre gli effetti della vulnerabilità umana. In questa prospettiva, autori come Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre o Martha Fineman ritengono che il concetto di vulnerabilità dovrebbe giocare un ruolo centrale in ogni teoria della giustizia². Sostengono tale approccio perché considerano la vulnerabilità un tratto essenziale della condizione umana. Secondo gli autori citati, ne discende che ogni concezione della giustizia che abbia al suo centro l'idea di eguaglianza deve

² Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago, 2001; M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.), 2006; M.A. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1 (2008), pp. 8-40.

affrontare la questione relativa al modo in cui trattare la situazione del soggetto vulnerabile. Tuttavia, limitarsi a rilevare le caratteristiche universali della vulnerabilità (intendendosi per tali caratteristiche quelle intrinseche alla condizione ontologica dell'essere umano), non è sufficiente. Come rileva Robert Goodin nella sua opera *Protecting the Vulnerable*, molte forme di vulnerabilità sono «create, plasmate o rafforzate dagli ordinamenti sociali esistenti [che non sono] del tutto naturali»³. L'approdo della critica di Goodin consiste nell'evidenziare che la mera presa d'atto della condizione di vulnerabilità umana tralascia le specifiche contingenze che dipendono dall'assetto sociale vigente e che rendono le persone effettivamente vulnerabili. In altre parole, proprio gli ordinamenti sociali, edificati al fine di favorire chi versa nel disperato bisogno, possono produrre vulnerabilità.

Si prenda in considerazione la situazione dei bambini che vengono allontanati dalle loro famiglie a causa dei maltrattamenti subiti. In questa ipotesi, i minori, generalmente, diventano “soggetti istituzionalizzati” in quanto vengono assegnati ad un centro per l'infanzia. In ogni caso, tale esito conduce ad una condizione che li rende vulnerabili rispetto alla nuova situazione in cui vengono a trovarsi, per esempio ove siano stigmatizzati come minori che vivono in istituto, oppure in quanto non hanno contatti con persone cui si sentano veramente legati o semplicemente perché sono stati strappati dal loro ambiente familiare. In alcuni casi, l'assetto istituzionale potrebbe essere anche peggiore del tipo di maltrattamento che hanno subito nella propria famiglia. Sono queste le situazioni che impongono, come Goodin sottolinea, la necessità di affrontare chiaramente il fenomeno per cui gli assetti sociali creano nuove forme di vulnerabilità infantile.

³ R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 191.

Da ciò consegue che un'analisi approfondita del concetto di vulnerabilità richiede di avere contezza delle differenti fonti di vulnerabilità. Un'analisi di questo tenore è stata proposta da Catriona MacKenzie e Susan Dodds in due recenti contributi⁴. Entrambe distinguono tre differenti fonti di vulnerabilità: vulnerabilità intrinseca, vulnerabilità situazionale, vulnerabilità patogenetica. Alcune cause di vulnerabilità fanno parte della natura umana. Si comprende il motivo per cui vengono chiamate "cause intrinseche" di vulnerabilità. Secondo Mackenzie «dovremmo aspettarci da una società giusta [...] che le strutture sociali e politiche siano permeabili alle conseguenze delle vulnerabilità intrinseche e le riducano [...]»⁵. Gli esempi citati da Mackenzie possono individuarsi nelle prestazioni essenziali di assistenza sanitaria, nella copertura dello Stato sociale, nei sussidi previsti per la cura infantile. Differentemente dalle cause intrinseche di vulnerabilità, le fonti situazionali di vulnerabilità sono riconducibili a fattori sociali e ambientali, come norme istituzionali o crisi economiche ed ecologiche. In tali situazioni, la vulnerabilità è dovuta al comportamento umano. Alcuni casi di vulnerabilità situazionale sono causati da assetti sociali ingiusti. In questa ipotesi, si parla di cause patogenetiche di vulnerabilità, in ragione del modo in cui si determina la condizione soggettiva di vulnerabilità. La vulnerabilità patogenetica è una sottoclasse della vulnerabilità situazionale, in quanto è causata da organizzazioni sociali come gli assetti istituzionali. Ma è anch'essa una specifica forma di vulnerabilità situazionale, dovuta alla natura delle cause che è ingiusta per definizione.

⁴ Cfr. C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, in Ead. (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 33-60 e S. Dodds, *Dependence, Care and Vulnerability*, in C. Mackenzie (a cura di), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, cit., pp. 181-204.

⁵ C. Mackenzie, *The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability*, cit., pp. 33-60.

Per osservare come tali distinzioni operino, consideriamo, di nuovo, il caso di un bambino o di una bambina che vengono allontanati dalla propria famiglia. Tutti i bambini sono intrinsecamente vulnerabili nella misura in cui mancano della capacità di programmare il futuro, di valutare i rischi o della stabilità emozionale. Per tale motivo, necessitano dell'attenzione di chi si prende cura di loro. Se tali soggetti, tuttavia, non riescono a fare fronte alle necessità dei bambini di cui si suppone debbano occuparsi, i minori fanno ingresso in una condizione di vulnerabilità situazionale. Tale forma di vulnerabilità, al contempo, può essere una forma di vulnerabilità patogenetica se viene generata da cause che si riconducono ad un'ingiustizia intrinseca. Si consideri il caso della povertà infantile. Se i genitori non sono capaci di prendersi cura dei loro bambini in un modo appropriato perché semplicemente sono privi dei mezzi economici per farlo, abbiamo a che fare con una situazione in cui il bambino è vulnerabile, ma questa vulnerabilità è dovuta a cause riconducibili ad un fatto ingiusto. Oppure ci si soffermi, ancora una volta, sull'esempio del "bambino istituzionalizzato" che soffre per il trattamento inadeguato che gli viene riservato presso l'istituto sociale per l'infanzia. Di nuovo, questo potrebbe essere un caso di vulnerabilità situazionale, dal momento che il bambino è già stato allontanato da casa sua. Ma si aggiunge che la vulnerabilità del bambino è accresciuta sotto un profilo qualitativo e quantitativo se non viene adeguatamente affrontata presso l'istituzione che si presume tuteli gli interessi del minore. Possiamo chiamare tale situazione patogenetica poiché le regole ingiuste dei nostri assetti istituzionali causano situazioni che rendono i bambini più vulnerabili. Per norme ingiuste si intendono quelle che violano il basilare principio di eguaglianza secondo cui tutti i bambini dovrebbero avere accesso almeno ad una determinata quantità di beni, necessaria per il loro benessere e sviluppo psico-fisico.

2.2 *Bambini vulnerabili*

L'infanzia è verosimilmente il periodo della vita umana in cui si è maggiormente vulnerabili. Per ciò che attiene alla soddisfazione dei loro bisogni primari, i bambini dipendono fortemente da altri soggetti e, in primo luogo, è tale circostanza a renderli particolarmente vulnerabili. Naturalmente, tale considerazione vale anche per gli altri periodi della vita. Molti anziani, per esempio, non sono capaci di provvedere a se stessi. Tuttavia, almeno, in una condizione iniziale è presumibile che abbiano avuto il diritto di scegliere chi dovesse occuparsi di loro. La situazione dei bambini è molto diversa nella misura in cui, differentemente dagli anziani, essi non partono da una posizione in cui sono autonomi, ovvero in cui possono esercitare il diritto di prendere decisioni relative al corso della loro vita. I bambini sono dipendenti dalle decisioni che altri, sin dalla nascita, prendono per loro. Questa sembra essere la principale causa della vulnerabilità infantile. Tutte le società necessitano di considerare questa caratteristica dell'età dell'infanzia che può essere indicata attraverso la definizione preferibile di "condizione di dipendenza". Mentre la condizione di dipendenza è una fonte intrinseca della vulnerabilità infantile, non lo è l'organizzazione sociale di ciascun sistema che vi dovrebbe fare fronte. L'assetto sociale, secondo la vetusta concezione di *patria potestas*, può volgere completamente verso le prerogative genitoriali o tanto più verso quelle paterne. Tuttavia, anche in questo caso, possiamo almeno invocare uno *standard* istituzionale, vale a dire la completa neutralità dello Stato nelle questioni che concernono la formazione e l'istruzione. In opposizione alla dottrina della *patria potestas*, molti sistemi giuridici contemporanei hanno applicato ciò che David Archard chiama lo *standard* liberale⁶. Secondo tale paradigma, i genitori hanno il diritto di prendersi cura dei figli. Lo Stato,

⁶ D. Archard, *Children: Rights and Childhood*, Routledge, London, 2004, p. 153.

tuttavia, non è del tutto neutrale rispetto al modo in cui essi esercitano tale diritto. A ben vedere, si comprende meglio il concetto di “potestà genitoriale” se guardiamo ad esso come ad una situazione soggettiva configurabile come il diritto/dovere di crescere i propri figli. In conformità con tale modello, lo Stato interferisce con le prerogative di cui i genitori sono titolari nel contesto dell’educazione e della formazione, se essi non adempiono ai loro doveri. In ragione di ciò, lo *standard* liberale può essere considerato come una causa di natura “situazionale” della vulnerabilità infantile. Molti sostengono lo *standard* liberale perché si incentra sulla tutela degli interessi dei bambini e, al contempo, concepisce il diritto-dovere di crescere i figli come una questione privata (intrafamiliare). Malgrado ciò, molti autori considerano lo *standard* liberale come una fonte di svantaggi e iniquità per i bambini che crescono in famiglie disfunzionali ⁷. Se l’intervento dello Stato sulle facoltà genitoriali si verifica soltanto dopo che i genitori sono stati condannati per maltrattamenti familiari nei confronti dei figli, il minore che ha subito maltrattamenti ha già sofferto per una cattiva condotta dei genitori di cui altri bambini, che non sono stati vittime di tale situazione, non hanno avuto esperienza. Tale esito integra un’ingiustizia e si lega alla questione relativa all’an della possibilità che lo *standard* liberale costituisca una fonte patogenetica di vulnerabilità infantile. Dal momento che qualsiasi risposta a tale domanda risulterebbe troppo assertiva per lo spazio limitato di discussione che consente la presente trattazione, ci concentreremo sul tema specifico della povertà infantile. I bambini che provengono dalle famiglie povere sono vulnerabili in relazione a molte situazioni precise. Per prima cosa e, forse scontatamente, i bambini che appartengono a famiglie disagiate hanno un supporto economico inferiore ri-

⁷ Cfr. Ivi e D. Stoecklin - J. M. Bonvin (a cura di), *Children’s Rights and the Capability Approach: Challenges and Prospects*, Springer, Dordrecht, 2014.

spetto ai minori che vivono in famiglie con redditi più elevati. Ne deriva che i bimbi che fanno parte di nuclei familiari svantaggiati sono vulnerabili almeno con riguardo alla realizzazione dei loro desideri. È indubbio che tale aspetto, di per sé, non abbia rilevanza normativa. L'idea di giustizia, certo, non richiede che gli individui (bambini inclusi) siano provvisti di tutti i beni che sono necessari a soddisfare ogni loro desiderio. Ciò detto, non si può fare a meno di considerare che, nel caso dei bambini, ci sarebbe una soglia economica minima riguardante la fornitura di beni, da cui ogni concezione di giustizia fondata sull'eguaglianza non può prescindere. Si tratterà questo punto più dettagliatamente nel prossimo paragrafo. Il successivo (e meno scontato) modo in cui possiamo definire la vulnerabilità dei bambini che appartengono alle famiglie indigenti ha a che fare con le naturali consuetudini discriminatorie e i comportamenti poco sani dei genitori. Si considerino, per esempio, gli studi sullo sviluppo del linguaggio infantile compiuti da Betty Hart e Todd Risley, presentati nel loro testo *Meaningful Differences*⁸. Secondo gli autori citati, sussiste una stretta correlazione statistica tra il *background* familiare dei minori e il loro sviluppo linguistico. In uno dei loro studi, essi compiono una ricognizione capillare del vocabolario dei bambini provenienti da due differenti scuole dell'infanzia. I bambini di un asilo vivevano in famiglie indigenti o a basso reddito, i bambini provenienti dall'altro istituto, per la gran parte, appartenevano a famiglie con un più elevato reddito e con una istruzione universitaria. Il risultato preoccupante di tale ricerca fu che, il vocabolario dei bambini provenienti dalle famiglie benestanti era più esteso di 0,3 punti percentuali rispetto al vocabolario dei bambini appartenenti alle famiglie svantaggiate⁹. Hart e Risley,

⁸ B. Hart - T.R. Risley, *Meaningful Differences in the Everyday Experience of Young American Children*, Paul H Brookes Pub Co, Baltimore, 1995.

⁹ Hart e Risley hanno considerato 15000 termini utilizzati nella lingua parlata, quantificando l'ampiezza del vocabolario in relazione a tale campione. Nel caso dei bambini appartenenti a famiglie disagiate, hanno

inoltre, hanno analizzato i tassi di estensione del vocabolario sino all'iscrizione alla scuola primaria. Il risultato è stato che i bambini con un vocabolario più ridotto, nel primo periodo di scuola, restavano indietro rispetto agli altri¹⁰. In definitiva, i bambini provenienti dalle famiglie povere si trovano verosimilmente peggio, quando sono chiamati a comprendere i loro libri di testo, semplicemente perché sono privi del vocabolario necessario. Un altro esempio è rappresentato dalla maggiore ricorrenza dell'obesità nelle famiglie indigenti. Gopal K. Singh ed altri autori nello studio a lungo termine intrapreso tra il 1976 e il 2008, hanno rilevato che l'obesità diffusa tra i bambini americani appartenenti a contesti familiari disagiati è maggiore di 0,2 punti percentuali rispetto a quella riguardante i figli di famiglie a più elevato reddito¹¹. Un'altra ricerca piuttosto recente ha mostrato come il tasso di obesità grave è di 1,7 punti percentuali più alto rispetto a quello che interessa le famiglie benestanti. Dal momento che vi è una correlazione tra l'obesità e i rischi connessi alla salute, la durata della vita e il benessere generale, sembra sussistere un chiaro nesso tra la povertà infantile e la vulnerabilità. In ragione della condizione di dipendenza, il benessere e lo sviluppo dei bambini dipende largamente dal comportamento dei genitori. Se anche i genitori mancano di risorse economiche, educative e conoscitive, i loro figli corrono il rischio di trovarsi in una situazione svantaggiata, se comparata a quella dei bambini appartenenti a famiglie agiate. Tuttavia, il fatto che una tale situazione di svantaggio

rilevato che essi utilizzavano statisticamente 1000 parole, mentre i figli di genitori laureati ne impiegavano 1500. Cfr. B. Hart - T.R. Risley, *Meaningful Differences in the Everyday Experience of Young American Children*, cit., 10f.

¹⁰ Ivi, 12f.

¹¹ Cfr. G.K. Singh *et al.*, "Dramatic Increases in Obesity and Overweight Prevalence and Body Mass Index Among Ethnic-Immigrant and Social Class Groups in the United States, 1976-2008", *Journal of Community Health*, 36, 1 (2011), pp. 94-110.

sia ingiusta non rappresenta una circostanza autoevidente. Per sostenere tale posizione, è necessario precisare ulteriormente la connessione che intercorre tra i diritti dei bambini e la vulnerabilità infantile. Chiariremo per quale motivo e in che misura la vulnerabilità infantile è una fonte di diritti.

2.3 Povertà infantile, vulnerabilità infantile e capacità

Perché possiamo dire di essere in debito con i bambini in ragione della loro vulnerabilità? Al fine di rispondere a tale questione con riferimento alla povertà infantile, è importante tenere a mente che la vulnerabilità è un concetto complementare rispetto alle concezioni di giustizia nelle quali i diritti dei soggetti si fondano esclusivamente sulle nozioni di consenso e di libertà individuale. Goodin è molto chiaro a questo riguardo: «Doveri e responsabilità non sono necessariamente [...] cose che meriti, spesso sono cose che ti si presentano»¹². Egli assume una posizione esplicita contro i modelli contrattualisti e volontaristi di obbligazione, poiché tali impostazioni si concentrano in modo troppo stringente su situazioni in cui gli individui vengono descritti nell'ambito di processi decisionali idealizzati. Secondo l'autore, questo offusca la rilevanza di situazioni in cui una persona A ha bisogno di aiuto, mentre un'altra persona B è nella posizione di aiutare A. Nella prospettiva di Goodin, l'obbligo di prestare aiuto ad A non deriva, in prima battuta, dal consenso di B, ma dalla mera circostanza che A ha bisogno di aiuto. Ciò conduce alla questione di quali siano le situazioni in cui B è obbligato ad aiutare A (o dei casi in cui A ha il diritto di essere aiutato da B). Il filosofo risponde a tale questione introducendo il concetto di bisogni fondamentali, in quanto l'idea di tutela del soggetto vulnerabile si incentra «[...] per prima cosa e soprattutto [sull'idea] di aiutare coloro che si trovano in condizioni di urgente bisogno»¹³. Ma

¹² R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable*, p. 133.

¹³ Ivi, p. 111.

cosa si intende per urgenti bisogni? Nella nostra interpretazione, gli «urgentissimi bisogni» sono i bisogni fondamentali. Ri-condurre il concetto di vulnerabilità ai bisogni fondamentali costituisce un'operazione *prima facie* persuasiva. Il concetto di “bisogni fondamentali” si riconduce anche alla nota necessità di definire cosa sia fondamentale e cosa non lo sia. Invece di seguire questo percorso, suggeriamo un altro modello per valutare le ineguaglianze in rapporto alla vulnerabilità infantile, vale a dire l'“approccio delle capacità”, così com'è stato sviluppato da Amartya Sen e Martha Nussbaum. Siamo consapevoli che sono riscontrabili alcune differenze tra la concezione di Sen e quella di Nussbaum, per esempio vi sono differenze nei vari tipi di capacità che essi illustrano¹⁴. Tuttavia, riteniamo che la critica che essi muovono alle forme di giustizia basate sulle risorse e all'utilitarismo deriva dalla rilevanza che, per entrambi gli autori, riveste il concetto di vulnerabilità umana. Le prospettive dei filosofi citati condividono l'idea centrale di giustizia come veicolo per creare libertà sostanziali (nella forma delle capacità). Essi, inoltre, muovono dalle medesime radici filosofiche, nella specie dal pensiero aristotelico.

L'“approccio delle capacità” parte da una critica del concetto di “risorsa” nelle teorie di giustizia che misurano i vantaggi ingiusti o gli svantaggi primariamente in termini di risorse o di beni. Tale approccio non nega che la previsione di risorse sia, in un certo senso, rilevante per la giustizia, ma pone l'accento sulle opportunità che devono risultare in qualche modo accessibili per una persona. Si consideri, per esempio, il caso di *learnt helplessness*¹⁵ che si verifica quando gli individui sempli-

¹⁴ I. Robeyns, *Capabilities and theories of justice*, in E. Chiappero-Martinetti (a cura di), *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach*, Feltrinelli, Milano, pp. 61-68.

¹⁵ Con tale termine, si indica una “reazione appresa di rinuncia o di impotenza” rispetto a compiti percepiti come impossibili da affrontare. È un'espressione che, utilizzata per gli individui, marca l'incapacità di percepire una correlazione tra le proprie azioni e la probabilità di ottenere certi

cemente mancano delle capacità per usare attivamente le loro *chances* e opportunità. Se un soggetto non crede di essere parte del sistema democratico, per esempio, non sarà motivato ad impegnarsi nella partecipazione politica. Allo stesso modo, i bambini che provengono dalle famiglie povere sembrano avere le stesse *chances* e opportunità di vita dei figli di famiglie con reddito più elevato poiché frequentano le medesime scuole pubbliche. Tuttavia, essi potrebbero mancare di certe capacità, di cui dispongono i bambini provenienti da contesti economicamente agiati.

Come sosterremo più dettagliatamente nel corso della trattazione, gli svantaggi relativi al benessere dei minori dovrebbero essere di conseguenza misurati attraverso la prospettiva valutativa dell'“approccio delle capacità” che stima il benessere in termini di capacità e di funzioni, contemplando, dunque, un profilo che altre prospettive non considerano. Sen ritiene che i tradizionali approcci di stampo economico o filosofico misurino il benessere umano non tenendo conto di alcuni aspetti della libertà umana. Pertanto, tralasciano disuguaglianze fondamentali. Per esempio, una persona fisicamente abile e una disabile ben possono disporre della stessa quantità di risorse a loro disposizione, ma la seconda non può farne uso alla stregua della prima. In linea esemplificativa, la persona disabile può avere bisogno di una sedia a rotelle per svolgere le medesime mansioni, semplicemente per spostarsi da un luogo ad un altro. Dunque, la persona sulla sedia a rotelle non dispone di certe sostanziali libertà di cui invece gode la persona fisicamente abile, anche se il complesso di risorse, in astratto, può essere identico. Sen esprime questa idea nel linguaggio delle funzioni e delle capacità: le funzioni rappresentano condizioni o attività che consentono a una persona di dispiegare il pro-

risultati, sino ad un *deficit* motivazionale, cognitivo ed emotivo, tale da determinare la perdita di controllo.

prio valore¹⁶, come essere adeguatamente allevati, essere capaci di partecipare alla vita politica, oppure costituiscono stati personali quali il rispetto di sé¹⁷. La nozione di capacità o, più precisamente, il complesso delle capacità di una persona, viene definito, derivativamente, dal concetto di funzioni¹⁸. Disporre di un insieme di capacità significa avere un complesso di funzioni che ciascuno può realizzare. In breve, potremmo dire che una persona, possedendo un insieme piuttosto ampio di capacità, sia titolare della libertà effettiva di raggiungere vari stili di vita. Sen sostiene che le valutazioni del benessere umano dovrebbero incentrarsi su entrambi gli aspetti: su cosa le persone fanno e sono, ovvero sulle loro funzioni, ma anche su cosa le persone possono fare ed essere, ovvero sulle loro capacità.

Focalizzare l'attenzione sulle funzioni e sulle capacità non equivale ad escludere il ruolo che le risorse rivestono in relazione al benessere. Infatti, le persone necessitano di certe risorse per ottenere funzioni. Per esempio, una buona nutrizione dipende dal cibo. In ogni caso, l'“approccio delle capacità” rivendica che è importante considerare l'abilità della persona per convertire queste risorse in funzioni. Poniamo il caso che un soggetto disponga di un *personal computer*, ma che la sua casa manchi di elettricità: ne deriva che, in assenza di quest'ultima risorsa, poco o nulla potrà disporre della prima. I fattori di conversione possono essere personali (vale a dire le abilità, le qualità e le competenze), sociali (ovvero le regole sociali, il sistema politico, le norme familiari) oppure ambientali (nella specie climatiche, naturali, tecnologiche). Torneremo sul tema dei fattori di conversione più avanti, dal momento che essi rivestono un ruolo importante nella promozione della resilienza nei bambini.

¹⁶ Cfr. A. Sen, *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

¹⁷ Ivi.

¹⁸ Ivi.

Riteniamo che la prospettiva dell'“approccio delle capacità” offra uno strumento adeguato per valutare gli svantaggi e definire la vulnerabilità dei minori in condizioni di povertà. Esso rappresenta ciò che Gerald Allen Cohen ha denominato la «diffusione» della giustizia, ovvero i beni che sono distribuiti all'interno di uno Stato giusto¹⁹. L'“approccio delle capacità” offre una prospettiva privilegiata ai fini della concettualizzazione del benessere umano poiché intercetta una dimensione di libertà non tematizzata da altre visioni. In linea esemplificativa, gli approcci che si incentrano sulle risorse non possono mostrare la differenza che intercorre tra la libertà di un soggetto fisicamente abile e quella di una persona sulla sedia a rotelle, cui abbiamo fatto riferimento sopra²⁰. La medesima considerazione può svolgersi per gli approcci che si fondano sui diritti. Anche se due persone possono essere titolari di diritti identici, possono esserci considerevoli differenze nei poteri e nelle abilità di attuare questi stessi diritti, ad esempio nel caso in cui una di queste persone appartenga ad un gruppo che deve fronteggiare marcata pregiudizi o discriminazione²¹.

Di conseguenza, pensiamo che l'“approccio delle capacità” sottolinei la portata del benessere infantile e le carenze che, di esso, prospettive alternative tralasciano. Prima di sostenere ciò, comunque, dobbiamo riconoscere che l'“approccio delle capacità” non è stato originariamente concepito per essere applicato al benessere dei bambini, anche se recenti ricerche mirano a mutare tale impostazione²². Sen e Nussbaum prendono

¹⁹ Cfr. G. A. Cohen, “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, 99 (1989), pp. 906-944.

²⁰ Tra gli approcci che si incentrano sulle risorse, si rinvia in particolare a G. Graf - G. Schweiger, *A Philosophical Examination of Social Justice and Child Poverty*, Palgrave Macmillan, New York, 2015.

²¹ M. C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach. The John Robert Seeley lectures*, Cambridge University Press, Cambridge (Ma.), 2001; A. Sen, *Development as Freedom*, cit.

²² Cfr. J. Ballet - M. Biggeri - F. Comim, *Children and the Capability Approach*, Palgrave Macmillan, New York, 2011 e D. Stoecklin - J. M. Bon-

in considerazione prevalentemente adulti autonomi. Sen evidenzia l'*agency* della persona nella scelta della combinazione di funzionalità che provengono dal complesso di capacità che ciascuno può valutare o, piuttosto, che ha ragione di valutare²³. Come abbiamo già affermato, le abilità di valutare, scegliere e decidere non sono pienamente sviluppate nei bambini, specialmente nei più piccoli.

Nella nostra visione, escludere i bambini dal settore delle capacità, inteso in relazione all'idea di giustizia, potrebbe essere un grave errore. Questa mossa potrebbe violare il fondamento dell'"approccio delle capacità", in quanto volto a considerare i soggetti nella loro situazione effettiva e concreta. Una parte considerevole della critica di Nussbaum a Rawls e ad approcci simili consiste nel mettere in risalto come tali visioni non includano all'interno di un basilare modello di giustizia persone vulnerabili come disabili, anziani e soggetti discriminati²⁴. Potrebbe essere quasi contraddittorio escludere i bambini come gruppo di interesse sulla base del fatto che essi mancano della capacità di scegliere e, invece, includere i gruppi menzionati.

Graf e Schweiger evidenziano che l'"approccio delle capacità", per essere applicato ai bambini, necessita di essere modificato in due modi²⁵. Nel solco della prospettiva dei due autori citati, in primo luogo, sosteniamo che una teoria della giustizia relativa ai bambini (così come agli altri gruppi vulnerabili) non dovrebbe riposare sull'assunzione che i soggetti siano individui completamente autonomi, in conformità con il presupposto del modello liberale, incapace di trattare adeguatamente le vulnerabilità. Del resto, anche molti adulti non esaudiscono

vin (a cura di), *Children's Rights and the Capability Approach: Challenges and Prospects*, cit.

²³ Cfr. A. Sen, *Development as Freedom*, cit.

²⁴ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press., Cambridge (Ma.), 2006.

²⁵ Cfr. G. Graf - G. Schweiger, *A Philosophical Examination of Social Justice and Child Poverty*, cit.

tale assunzione. Di conseguenza, il benessere dei bambini, specialmente dei neonati e dei bambini molto piccoli, dovrebbe essere giudicato con riguardo alle funzioni effettivamente conseguite. In modo corrispondente, queste sono le funzioni che dovremmo promuovere nella vita dei bambini più piccoli, ad esempio assicurando che siano ben nutriti, che imparino a leggere e a scrivere, ecc. In secondo luogo, le capacità dei bambini evolvono secondo i cambiamenti e lo sviluppo cui essi vanno incontro²⁶. Il profilo più rilevante per la nostra discussione è rappresentato dal fatto che lo sviluppo di queste capacità venga decisamente plasmato dall'ambiente sociale del bambino, specialmente dalla famiglia e dalle relazioni sociali.

Come sosterremo nel prosieguo, una prospettiva del benessere infantile lungo le linee dell'“approccio delle capacità” che abbiamo sinora descritto ci aiuta a comprendere il concetto di resilienza e il suo ruolo nella trattazione della vulnerabilità. Prima di passare a tale argomento, segnaliamo come il concetto di benessere nell'ambito dell'“approccio delle capacità” costituisca una base normativa plausibile per valutare gli aspetti critici della povertà infantile, consentendo di creare diritti basati sulle vulnerabilità, intese come situazioni in cui non possono esercitarsi capacità.

3. Resilienza, capacità e povertà infantile

Come sostenuto in apertura, la povertà infantile rimane un fenomeno negativo, quale che sia il modo in cui si guarda ad essa o in cui si manifesta. Ma qual è esattamente il problema etico che la povertà che colpisce i bambini implica? Pensiamo che la considerevole mole di letteratura empirica e normativa sul tema suffraghi la tesi per cui la povertà rappresenta un grave rischio per il benessere presente e futuro del minore²⁷.

²⁶ Ivi, p. 34.

²⁷ Cfr. M. Zander, *Armes Kind – starkes Kind? Die Chance der Resilienz*, Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden, 2008; S. S.

Il rischio è multidimensionale: la povertà ha effetti nocivi su funzioni importanti come essere adeguatamente nutriti, essere vestiti appropriatamente, non essere esclusi socialmente e sapere leggere e scrivere. Si aggiunga che i bambini che provengono da famiglie disagiate sono statisticamente più soggetti a incontrare svantaggi nel loro sviluppo psico-fisico poiché, avendo genitori meno capaci di comunicare e meno istruiti, dispongono di un vocabolario meno esteso. Inoltre, a causa della condizione di dipendenza, i bambini sono estremamente vulnerabili rispetto alla cattiva condotta dei genitori, anche se non risentono direttamente di essa (come nei casi di maltrattamenti infantili).

3.1. La povertà infantile come deprivazione di capacità

L'“approccio delle capacità” ci consegna lo sfondo normativo per definire ingiusti gli effetti della povertà infantile. Si consideri, di nuovo, l'esempio di Hart e Risley relativo ai modelli di linguaggio: anche se formalmente i bambini hanno le stesse *chances* di istruzione, poiché frequentano le medesime scuole, le loro funzioni effettive e l'evoluzione delle loro capacità sono differenti, in quanto connesse agli svantaggi economici dei genitori e agli effetti di questi²⁸. Se misurassimo il benessere soltanto attraverso i diritti e le risorse, non potremmo scoprire consistenti profili di disuguaglianza con riguardo all'istruzione e alla formazione. Se, tuttavia, guardiamo alle capacità, siamo in grado di indicare con precisione come i bambini che provengono dai gruppi economicamente più deboli siano svantaggiati: essi non beneficiano di molti importanti fattori di

Luthar (a cura di), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003; J. Ballet - M. Biggeri - F. Comim, *Children and the Capability Approach*, cit.

²⁸ B. Hart - T. R. Risley, *Meaningful Differences in the Everyday Experience of Young American Children*, cit.

cambiamento come il supporto sociale ed emotivo, cosicché per loro non sono egualmente realizzabili le opportunità che hanno i ragazzi che appartengono a contesti agiati. Pertanto, come una (parziale) teoria della giustizia, l’“approccio delle capacità” mostra i casi in cui la disuguaglianza nelle capacità è problematica. Come si è rilevato, tuttavia, i bambini sono in una condizione di dipendenza e non possono fronteggiare da soli tale situazione. La giustizia richiede che i bambini in condizioni disagiate siano supportati dalle istituzioni sociali nello sviluppo delle proprie capacità, laddove manchi il sostegno economico e l’ulteriore supporto dall’ambiente sociale di appartenenza.

Una recente discussione, in questo contesto, utilizza il concetto di resilienza. I suoi sostenitori possono essere rinvenuti principalmente nell’ambito dei servizi sociali e della pedagogia. Essi auspicano che accrescendo la resilienza – intesa come capacità di affrontare gravi rischi – si aiuteranno i bambini ad avere a che fare con gli effetti nocivi della povertà²⁹. In questa prospettiva, dunque, la resilienza viene concepita come una forma di prevenzione della povertà ad un livello secondario³⁰. Sino ad ora, questo tema non è stato connesso così frequentemente con le questioni di giustizia sociale. Riteniamo, però, che una discussione sugli aspetti normativi che concernono il concetto di resilienza urga da tempo. Per esempio, possiamo domandarci: nell’intenzione di cambiare la situazione dei bambini che si trovano in una condizione di vulnerabilità situazionale e, nella specie, patogenetica, favorire la resilienza rappresenta una buona soluzione? Se così fosse, si configura per i bambini un diritto alla resilienza? Nel prosieguo, non possiamo dedicare piena attenzione a risolvere tutte queste

²⁹ T. M. Yates - B. Egeland - A. Sroufe, *Rethinking Resilience – a Developmental Process Perspective*, in S.S. Luthar (a cura di), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, cit., pp. 243-266.

³⁰ M. Zander, *Armes Kind – starkes Kind? Die Chance der Resilienz*, cit.

difficili questioni. La nostra speranza è di offrire una prima prospettiva sulla normatività della resilienza e sul mondo in cui dovrebbe essere intesa con riguardo alla giustizia sociale. Riteniamo che essa rivesta un ruolo importante nel rimuovere la vulnerabilità (situazionale) dei bambini in condizioni di indigenza, in quanto ne promuove le capacità.

3.2 *Cos'è la resilienza?*

Il concetto di resilienza proviene dalle scienze sociali e da alcune branche delle scienze naturali (principalmente dagli studi sull'ambiente)³¹. Inoltre, "resilienza" è diventato un termine di moda in ambito mediatico, ricorrendo nell'accezione di capacità personale di reagire positivamente allo *stress*, nel luogo di lavoro o a casa. Sosteniamo che il fatto che attualmente così tante persone siano interessate all'idea di resilienza ci riconduce ad alcune questioni filosofiche che hanno destato profili problematici molto prima che il termine fosse inventato. Tra queste, possiamo indicare: l'accettazione dei limiti umani, l'attitudine a trattare la disuguaglianza e lo svantaggio sociale, e l'identificazione delle risorse necessarie per essere forti e ottimisti.

A dispetto della sua popolarità (o forse proprio in ragione di essa), il concetto di resilienza è spesso utilizzato in un modo piuttosto vago, specialmente nella psicologia dello sviluppo e nell'ambito dei servizi sociali, dove esso è posto in relazione all'"adattamento positivo" o ad una "vita di successo", ma anche al "vigore", alla "tempra" o alla "resistenza"³². Sono evocate associazioni diverse che vanno dall'estrema flessibilità che richiede un adattamento radicale a forme di resistenza che

³¹ Sul punto cfr. B. Walker - D. Salt, *Resilience Thinking: Sustaining Ecosystems and People in a Changing World*, Island Press, Washington D.C., 2013.

³² T. M. Yates - B. Egeland - A. Sroufe, *Rethinking Resilience - a Developmental Process Perspective*, cit., p. 243.

sembrano implicare l'idea opposta. Se, come proponiamo nel corso della trattazione, la resilienza umana viene definita come una forma di *agency*, tali apparentemente contraddittorie implicazioni possono essere ricomposte.

Veniamo a precisare, di seguito, una prima approssimativa idea di resilienza. Affinché possiamo chiamare una persona o un gruppo “resiliente”, devono sussistere due caratteristiche: (i) essere soggetti ad un rischio significativo così come (ii) affrontare questo rischio con successo. La definizione di rischio ed una reazione positiva ad esso sono fortemente connesse alla definizione normativa di benessere e di vulnerabilità infantile. In un certo modo, la resilienza rappresenta il corrispettivo di certe forme di vulnerabilità, poiché implica che esse siano create da rischi come la povertà.

Nella psicologia dello sviluppo, considerare la resilienza ci conduce ad un'altra e, piuttosto, fondamentale questione normativa, legata al generale obiettivo di accrescerla³³. Per porla provocatoriamente, ci possono essere persone che sono ben capaci di affrontare il rischio, ma, non sempre, tale circostanza può essere apprezzata come un fatto, di per sé positivo. Per esempio, i criminali e i dittatori possono resistere alle più gravi minacce e ai più gravi urti, come le punizioni, la violenza o l'embargo. Analogamente, persone o gruppi che resistono con tenacia ai cambiamenti e che hanno l'attitudine a negare la realtà, come i soggetti fortemente deliranti, possono avere un'ottima strategia nell'affrontare i cambiamenti. In un certo qual senso, possono essere chiamati “resilienti”, ove si intenda la resilienza nel mero significato descrittivo sopra menzionato.

Tuttavia, se guardiamo al modo in cui la resilienza viene trattata nelle scienze sociali, essa viene ordinariamente definita con una valenza positiva, specialmente quando è evocata come base per promuovere certe capacità nei bambini, come stru-

³³ Cfr. M. Zander, *Armes Kind – starkes Kind? Die Chance der Resilienz*, cit.

mento che dovrebbe aiutarli ad avere successo nella vita. Crediamo che il termine resilienza dovrebbe essere utilizzato solo per certi casi positivi (mentre nelle ipotesi sopramenzionate dovremmo parlare di resistenza o di tecniche di sopravvivenza). Come specificheremo in seguito, ciò è confermato dalla nostra proposta teorica di connettere strettamente la nozione di resilienza con le implicazioni normative dell'“approccio delle capacità”.

3.3 Resilienza e capacità

Se la resilienza viene considerata nella sua portata normativa, occorre individuare una base normativa in relazione alla quale possiamo formulare giudizi quando le strategie per affrontare il rischio rivestono un valore e, all'opposto, quando il rischio è un male che deve essere superato. Una base normativa fondamentale è rappresentata dall'ideale di *agency* di Sen, inestricabilmente connesso al suo “approccio delle capacità”. Sen considera l'agente un essere attivo che approda al cambiamento, i cui traguardi possono essere valutati in termini di propri valori e obiettivi³⁴. Per realizzare tali fini, gli agenti necessitano di effettive opportunità, vale a dire di capacità.

Il problema che tale definizione pone risiede nelle sue implicazioni individualistiche e razionalistiche. Sembra che Sen abbia in mente esclusivamente individui adulti che stabiliscono liberamente i loro obiettivi, sulla base di propri valori individuali. Pertanto, tale visione di *agency* risulta contigua alla concezione liberale classica di autonomia personale che assume che gli agenti autonomi siano individui razionali, che si autodeterminano, negando, di conseguenza, che altre persone o gruppi possano esercitare autorità su di loro³⁵. I bambini, chiaramente, non sono autonomi, e nemmeno dovrebbero esserlo,

³⁴ Cfr. A. Sen, *Development as Freedom*, cit.

³⁵ Sul punto cfr. S. Buss, “Autonomy Reconsidered”, *Midwest Studies in Philosophy*, 9 (1994), pp. 95-121.

poiché sono dipendenti e vulnerabili nei modi che abbiamo evidenziato.

Tuttavia, la concezione di *agency* di Sen riveste due fondamentali profili di interesse, ai fini della presente analisi. In primo luogo, anche se non è effettivamente applicabile alla vita di un bambino, essa mette in risalto l'idea che abbiamo bisogno di ideali e obiettivi normativi per crescere ed educare i figli. Un fine importante, per i genitori, dovrebbe essere quello di provvedere i bambini della capacità di farsi strada nella vita adulta. Tale abilità, di base, è già presente in loro ed è incoraggiata dai genitori che insegnano loro come certi obiettivi possano essere raggiunti. Per esempio, i buoni genitori gradualmente insegnano ai bambini come mangiare da soli, come vestirsi o come ottenere un oggetto che intendono avere. Dunque, essi non solo promuovono abilità tecniche per diventare efficienti nell'approdare ai cambiamenti, ma rafforzano anche la *self-efficacy* dei bambini, vale a dire la fiducia nella propria abilità di adempiere a funzioni e raggiungere obiettivi³⁶. Il fine, pertanto, dovrebbe essere quello di aiutare i bambini a diventare agenti "auto-efficienti".

In secondo luogo, un'effettiva *agency* dipende fortemente dalle capacità che una persona è in grado di esercitare. Conseguentemente, la questione relativa al se il concetto di *agency* sia troppo individualistico, dipende dall'interpretazione delle capacità. Ritornando alla definizione di capacità e di fattori di mutamento sopra definita, si afferma che molti di essi siano generati da condizioni sociali e ambientali. Per esempio, le capacità che ciascuno ha di superare i cicli scolastici dipendono dalle istituzioni relative all'istruzione pubblica, dalle relazioni familiari e dall'accettazione sociale. Anche l'impatto di fatto-

³⁶ Cfr. G. Osterndorff, *Selbstwirksamkeitsmessung in der Kinder- und Jugendhilfe. Der Capability Approach und seine Anwendung: Fähigkeiten von Kindern und Jugendlichen erkennen und fördern*, in K. Graf - C. Sedmak (a cura di), *Der Capability Approach und seine Anwendung*, VS Verlag, Wiesbaden, 2013, pp. 227-243.

ri personali come il sesso o l'età, è strettamente influenzato dal contesto sociale, per esempio dalle norme discriminatorie contro le donne o le ragazze³⁷. Riteniamo che sia coerente evidenziare la natura sociale delle capacità e della dipendenza degli individui in relazione a questi aspetti di contesto. Come abbiamo rilevato, i bambini si trovano in una condizione di particolare dipendenza dall'ambiente sociale. La dipendenza è scontata, se si ha riguardo al fatto che essi devono basarsi sull'ambiente sociale per avere contezza delle loro funzioni e delle loro capacità.

L'interpretazione sociale dell'"approccio delle capacità" ci offre una maggiore percezione degli aspetti normativi della resilienza che abbiamo introdotto sopra. Come brevemente descritto, la resilienza è spesso intesa come la capacità individuale di affrontare il rischio. Pertanto, questa idea suggerisce che essa costituisca un tipo di invulnerabilità dell'individuo, impegnato a superare le avversità che la società oppone sul suo percorso. Il pionieristico studio diacronico condotto da Emma Werner sull'isola hawaiana di Kuai, che ha introdotto l'idea di resilienza nelle scienze sociali, sembra supportare un'interpretazione di resilienza nella sua valenza di capacità individuale³⁸. Lo studio si è sviluppato nel corso di trent'anni e ha preso in considerazione la realtà dei bambini della classe dei nati nel 1955, soggetti a molteplici rischi come la povertà, la nascita prematura o la violenza. I risultati sorprendenti di quella indagine indicarono che un terzo dei bimbi di quel gruppo divennero adulti capaci. Molti commentatori pensarono che questi bambini fossero dotati di un corredo genetico favorevole o di qualche altra forza straordinaria che li rendesse indistruttibili.

³⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach. The John Robert Seeley lectures*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

³⁸ Cfr. E. Werner, "Risk, Resilience, and Recovery: Perspectives from the Kauai Longitudinal Study", *Development and Psychopathology*, 5, 4 (1993), pp. 503-515.

Questa è l'immagine di resilienza che si è cristallizzata in molti celebri studi sul tema, così come nella ricerca psicologica. Inizialmente, quest'ultima si è infatti incentrata prevalentemente sulle competenze e le abilità dell'individuo³⁹.

Eppure, uno sguardo più attento rivela che la resilienza è lontana dall'essere straordinaria (sebbene sia ammirevole). Anche Werner ha sostenuto che la resilienza è un meccanismo comune del sistema di adattamento dell'essere umano, che è capace di reagire favorevolmente se le precondizioni sono adeguate, ovvero in caso di relazioni sociali forti (con genitori, insegnanti o altri soggetti deputati alla cura)⁴⁰.

In numerose opere, il tema della resilienza è stato spostato dall'individuo alla questione di quanto si richiede all'ambiente sociale (genitori, insegnanti, altri adulti e minori) per promuovere, nei bambini, le capacità di fronteggiare le avversità. In una seconda fase, ci si è rivolti al più ampio contesto, il che ha condotto ad includere nell'analisi il sistema politico, le istituzioni sociali e la previsione generale di risorse⁴¹. Lo psicologo Manuel Ungar sostiene che l'ambiente ed il contesto possano contare anche più delle capacità individuali, in quanto rappresentano la premessa della capacità di fronteggiare con successo le difficoltà. Pertanto, egli chiede che la promozione della resilienza si incentri sulle risorse da fornire e sulle istituzioni che devono provvedervi⁴².

Per le ragioni già addotte nella nostra concezione sociale delle capacità, concordiamo con la seguente definizione di resilienza, espressa da Ungar: «Nel contesto dell'esposizione ad

³⁹ Cfr. S. Exenberger - B. Juen, *Well-Being, Resilience and Quality of Life from Children's Perspectives: A Contextualized Approach*, Springer, Dordrecht, 2013.

⁴⁰ E. Werner, "Risk, Resilience, and Recovery: Perspectives from the Kauai Longitudinal Study", cit.

⁴¹ Cfr. S. Exenberger - B. Juen, *Well-Being, Resilience and Quality of Life from Children's Perspectives: A Contextualized Approach*, cit.

⁴² M. Ungar, "Resilience across Cultures", *British Journal of Social Work*, 38 (2008), pp. 218-235.

avversità significative, la resilienza rappresenta tanto la capacità degli individui di indirizzarsi verso le risorse psicologiche, sociali, culturali e fisiche che sostengono il loro benessere, quanto la loro capacità di negoziare individualmente e collettivamente per queste risorse al fine di esserne provvisti, nonché di compiere esperienze culturalmente significative»⁴³.

Riteniamo che tale concezione di resilienza si coniughi pienamente con un *background* normativo che spiega perché i fattori “multivariati” menzionati, ovvero quelli psicologici o sociali, dovrebbero essere visti come elementi centrali nelle vite di successo. Dopo tutto, cosa considerare una “vita di successo” rappresenta una questione normativa. Abbiamo già rilevato sopra come il benessere e l'*agency* – intesi come titolarità di capacità – dovrebbero essere parte di una vita così definibile. Pertanto, l'approccio delle capacità fornisce una comprensione profonda del concetto e del valore di resilienza.

Nonostante tali analogie, dobbiamo stare attenti a tenere concettualmente distinte l'idea di resilienza e di capacità. “Resilienza” non equivale ad avere capacità. Piuttosto, le capacità costituiscono lo sfondo normativo della resilienza all'interno di un sistema di giustizia sociale: così caratterizzate, le capacità compongono le effettive opportunità di cui una persona ha bisogno per promuovere il proprio benessere. Sono quelle che Ungar, nel passo sopracitato, chiama “risorse”: le persone “resilienti” ne hanno bisogno come precondizioni per affrontare ciò cui esse hanno diritto in nome della giustizia sociale. Simmetricamente, le capacità che sono associate con la resilienza, vale a dire la *self-efficiency*, sono necessarie ad avere piena conoscenza delle proprie possibilità, poiché forniscono alle persone abilità e competenze a capirlo. Realizzare la resilienza nei bambini dovrebbe mirare a dare loro capacità presenti e future (e i presupposti adeguati) per condurli ad una vita che essi stessi possono apprezzare, vale a dire di cui sono “agenti”. Pertanto,

⁴³ Ivi, p. 225.

l'approccio delle capacità e l'idea di resilienza rappresentano un'interessante interazione che offre una base per combattere contro la povertà infantile.

3.4 La resilienza come reazione negativa agli effetti della povertà infantile: fattori di protezione e capacità

Ciò che ci rimane da discutere sono le modalità tramite le quali promuovere la resilienza nel senso appena definito, dal momento che ciò potrebbe aiutare a ridurre la povertà infantile. Poniamo l'attenzione sulle caratteristiche della resilienza rilevanti ai fini di sostenerne l'attuazione attraverso le politiche sociali. Per caratterizzare un soggetto come veramente "resiliente", dobbiamo accertare se la persona ha già superato con successo una crisi. Tuttavia, la maggior parte del lavoro nell'ambito della psicologia e dei servizi sociali che si incentra sulle politiche è interessato a promuovere i fattori che aumentano le probabilità di resilienza negli individui, al fine di evitarne il crollo. Ne deriva che dovremmo piuttosto parlare di "resilienza potenziale". La letteratura sulla resilienza psicologica identifica i cosiddetti "fattori di protezione" che rendono più probabile il superamento degli effetti negativi di una crisi. Tra di essi, vi sono relazioni sociali forti, la *self-efficacy* e la stabilità delle istituzioni⁴⁴. I fattori di protezione di questo tipo sono quasi identici ad alcuni "fattori di conversione" che l'"approccio delle capacità" richiede in nome della giustizia sociale e di cui, come sopra specificato, gli individui necessitano per convertire risorse in capacità suscettibili di valore. Dunque, sosteniamo che la resilienza potenziale equivale a disporre di adeguati fattori di conversione: quelli che consentono ai bambini di rendersi conto delle proprie capacità.

L'interpretazione della resilienza potenziale sulla base dell'"approccio delle capacità" contribuisce ad affrontare gli effet-

⁴⁴ Cfr. T. M. Yates - B. Egeland - A. Sroufe, *Rethinking Resilience - a Developmental Process Perspective*, cit.

ti nocivi della povertà infantile in due modi fondamentali. In primo luogo, definendo la povertà infantile come una mancanza di funzionalità e capacità basilari nella vita dei bambini, siamo capaci di valutare gli svantaggi multidimensionali che la condizione di indigenza implica. Possiamo, poi, identificare la crisi che deve essere superata attraverso la condotta resiliente. In secondo luogo, possiamo classificare potenziali fattori di protezione come legami sicuri, relazioni o istituzioni di supporto, esattamente ciò che dovrebbe essere promosso nella vita di un bambino indigente, al fine di bilanciare gli effetti nocivi del disagio sociale. Si prenda l'esempio dei bambini cresciuti nelle istituzioni, cui abbiamo fatto riferimento sopra. Quei bambini sono spesso incapaci di trovare da soli una relazione sicura. Maggiore cura dovrebbe essere prestata dagli operatori sociali al fine di promuovere legami con altri adulti, come insegnanti o genitori adottivi. In questo modo, le politiche sociali e gli operatori sociali possono far fronte alle vulnerabilità di carattere situazionale e soprattutto di tipo patogenetico: i bambini hanno diritto a certe capacità, ovvero a risorse e fattori di conversione che controbilancino l'ingiustizia della povertà. Quindi, saranno meno vulnerabili con riguardo alle istituzioni ingiuste e all'assetto sociale, poiché essi potranno beneficiare di un contesto sociale che sostituisce o bilancia queste ingiuste influenze.

La resilienza, tuttavia, non è una soluzione ideale. È semplicemente la seconda migliore strategia per combattere la povertà, poiché non ne sovrverte le cause strutturali. Quindi, in definitiva, l'obiettivo della giustizia sociale è di prevenire la povertà ad un livello sistemico, finalità che, nell'"approccio delle capacità", rappresenta una priorità. Tuttavia, dal momento che viviamo in un modo non-ideale che richiede soluzioni praticabili per il presente, riteniamo che la giustizia sociale debba considerare i problemi urgenti nell'*hic et nunc*. Tra le concezioni di resilienza e capacità vi è anche un'altra analogia: esse

prendono in considerazione la necessità di aiutare le persone nel presente reale, non in un sistema ideale di giustizia ⁴⁵.

3.5 Resilienza, vulnerabilità infantile e giustizia: possibili conclusioni

Nei paragrafi precedenti, abbiamo sostenuto che la povertà conduce i bambini a vulnerabilità così specifiche che dovrebbe essere intesa nei termini di una mancanza di capacità. Inoltre, riteniamo che il concetto di resilienza combinato con la prospettiva dell'“approccio delle capacità” ci aiuti ad analizzare la struttura normativa della povertà infantile, nella misura in cui ci permette di comprendere in che senso essa rappresenta un'ingiustizia per i bambini. L'indigenza che colpisce i minori è ingiusta perché minaccia lo sviluppo delle capacità che sono necessarie per diventare un agente – un agente che è anche “resiliente” – in quanto è *self-efficient* e ha adeguate capacità di affrontare i rischi. In questo senso, promuovere le capacità dei bambini costituisce una questione di giustizia sociale. La presenza di certe capacità, vale a dire quelle relative all'istruzione o all'assistenza sanitaria, sono prerequisiti sociali e politici necessari a sviluppare fattori che rendono agevolmente resilienti gli individui, ovvero in quanto essi siano in grado di prendere atto delle loro capacità.

Nella nostra concezione, la resilienza rappresenta una competenza complessa che aiuta a ridurre la vulnerabilità infantile in quanto rende attuabili modalità per fronteggiare gli effetti nocivi della povertà. Si consideri, ancora una volta, l'esempio dell'obesità riguardante le famiglie indigenti. Il rischio che i bambini appartenenti a famiglie disagiate sviluppino abitudini alimentari che li conducono all'obesità è maggiore rispetto a quello che corrono i figli delle famiglie con reddito più elevato. I bambini generalmente si conformano al comportamento

⁴⁵ A. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books Limited, London, 2010.

dei genitori, per cui vi è una stretta correlazione statistica tra povertà e obesità. L'indigenza e le ristrettezze delle famiglie potrebbero essere concepite come un fenomeno intrinsecamente ingiusto. In questa prospettiva, i bambini provenienti da famiglie disagiate dovrebbero essere considerati come persone in condizione di vulnerabilità situazionale (o anche patogenetica). A tal proposito, si pone la questione relativa al se la società debba, per esempio, risolvere la situazione dei bambini interessati dal disagio sociale, attraverso una redistribuzione della ricchezza.

In ogni caso, come abbiamo evidenziato alla fine dell'ultimo paragrafo, viviamo in una società che non può dirsi ideale e nella quale la povertà infantile rimane un fatto sociale. In questo quadro, l'intento di rendere i bambini "resilienti", mutando il loro contesto sociale di provenienza, potrebbe essere uno strumento adeguato per renderli meno vulnerabili di fronte agli effetti nocivi della povertà. Nel caso dell'obesità, la soluzione potrebbe consistere nell'attuazione di nuove politiche nel settore della istruzione, concernenti, per esempio, asili, scuole e associazioni giovanili. In tali ambiti, i bimbi e i ragazzi potrebbero acquistare consapevolezza della loro dieta. Tale presa d'atto potrebbe condurli a resistere all'influenza che i loro genitori esercitano in relazione alle abitudini alimentari. Programmi sportivi e musicali ed altre esperienze formative potrebbero orientare la resilienza dei bambini contro gli effetti nocivi della povertà infantile ad un livello più sostanziale e più comprensivo. Non vi è dubbio che l'implementazione di tali politiche incontrerebbe molti ostacoli e solleverebbe questioni complesse concernenti le risorse economiche, la praticabilità delle soluzioni da un punto di vista giuridico e, certamente, problemi riguardanti l'esercizio dell'autorità statale in generale. Siamo consapevoli di tali aspetti critici. In ogni caso, deve essere tenuto a mente che la povertà infantile ha molte implicazioni normative e pratiche che non possono essere ignorate.

L'indigenza infantile, in sostanza, può ricondursi alle situazioni di fatto ingiuste che vivono i bambini, e ciò costituisce una grave macchia per ogni società che promuova l'idea per cui ciascuna persona debba disporre di eguali *chances* e opportunità. Si prendano, inoltre, in considerazione gli effetti negativi che derivano al sistema sanitario e politico, se lo sviluppo infantile viene trascurato.

Riteniamo, infatti, che rendere i bambini più "resilienti" non sia importante soltanto per una prospettiva normativa, ma anche per un profilo pragmatico o politico. Intendiamo concludere il nostro contributo indicando alcuni problemi di stampo normativo di cui ogni analisi del concetto di resilienza dovrebbe tenere conto.

Il primo aspetto da evidenziare concerne la tensione ancora irrisolta tra i concetti di resilienza e vulnerabilità. Nella nostra visione, "resilienza" significa rendere i bambini più capaci di affrontare gli specifici ostacoli che caratterizzano i contesti in cui vivono e ciò equivale a ridurre la vulnerabilità. Tuttavia, il moderno concetto di infanzia implica che i bambini siano persone vulnerabili nel senso che essi necessitano di speciale protezione da parte dei soggetti che sono deputati alla loro cura⁴⁶. In altre parole, tale concezione implica che i bambini abbiano il diritto di essere vulnerabili. Includere il concetto di resilienza nella prospettiva teorica quantomeno comporta il rischio di sovraccaricarli della responsabilità di diventare più forti. Infatti, l'idea di resilienza è ancora connessa all'idea di prestazione, di controllo e di forza. Benché essere forti e capaci di comportarsi sia, in generale, un'ottima prerogativa, dando troppo risalto a ciò, corriamo il rischio di minare la moderna concezione di infanzia. Se anche intendiamo la resilienza come la determinazione o l'accrescimento della capacità di vivere ed esplorare la realtà in un modo che si confà ad un bambino, dobbiamo, tuttavia, fare i conti con il fatto che l'esito atteso è che

⁴⁶ D. Archard, *Children: Rights and Childhood*, cit.

i bambini tengano un determinato comportamento. È ciò che Colin MacLeod chiama «the agency assumption»⁴⁷. Abbiamo, in qualche misura, offerto un argomento che contrasta questa obiezione evidenziando come la resilienza, come valore, dovrebbe essere primariamente dipendente da fattori contestuali e sociali: i bambini non dovrebbero essere gravati di responsabilità e aspettative individualistiche. Dunque, la resilienza, quale buon comportamento, non implica che si debba superare ogni rischio od ostacolo, un buon agente (e, in special modo, un bambino) dovrebbe essere capace contemplare il supporto sociale e di fare affidamento sugli altri. Di conseguenza, i bambini non dovrebbero essere resi individui più “idonei” e più forti. Piuttosto, occorrerebbe intervenire sul loro ambiente sociale, al fine di ridurre le vulnerabilità situazionali e, soprattutto, quelle patogenetiche, oltre a contenere l’ingiustizia che a queste si riconduce. Tuttavia, questo rappresenta soltanto un primo approccio alla complessa materia normativa. Ulteriori considerazioni devono essere svolte sulla relazione tra il concetto di resilienza e il concetto di vulnerabilità infantile per essere sicuri di non correre il rischio di minacciare il valore dell’infanzia stessa nel momento in cui cerchiamo di rendere i bambini più resilienti.

In secondo luogo, anche con riguardo al nostro primo punto, si aggiunge che la resilienza, presenta, tuttavia, alcuni aspetti descrittivi (psicologici). Con ciò intendiamo che alcuni bambini possono disporre delle capacità necessarie e dei rispettivi fattori di protezione ad un livello più alto rispetto ad altri, in parte in ragione del contesto sociale privilegiato di appartenenza. Evidenziando gli aspetti normativi del concetto di resilienza, non vogliamo supportare l’idea elitaria secondo cui i bambini particolarmente dotati o socialmente privilegiati

⁴⁷ C. MacLeod, *Primary good, capabilities and children*, in I. Robeyns - H. Brighouse (a cura di), *Measuring Justice. Primary Goods and Capabilities*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 174-192.

dovrebbero godere di un trattamento speciale. Al contrario, riteniamo che una maggiore resilienza sia compatibile con la nozione di eguale trattamento, in quanto ogni bambino potrebbe beneficiare dell'acquisizione di capacità, destinate ad aumentare la resilienza. Permane, tuttavia, la preoccupazione che l'aspettativa di una più elevata resilienza ci possa portare ad istituire un nuovo livello di "normalità" e che ciò, a sua volta, conduca ad una pressione sempre maggiore e, in generale, ad uno *stress* per i bambini. Di nuovo, per raccogliere tale sfida, dobbiamo definire più chiaramente come il concetto di resilienza e la sua natura sociale risultino connessi ad altri importanti valori dell'infanzia.

In terzo luogo, richiedendo la promozione della resilienza nei bambini, è necessario tenere a mente che molti sono i fattori della povertà infantile e molti gli effetti nocivi che non possono essere risolti rendendo più resilienti i bambini. Come abbiamo affermato, sostenere la resilienza rappresenta la seconda migliore soluzione. Non dobbiamo dimenticare le molteplici cause di povertà infantile per le quali devono ancora essere trovate soluzioni. Si consideri, per esempio, il caso di famiglie in cui i genitori devono svolgere più lavori per guadagnare abbastanza denaro. In questa ipotesi, l'esclusivo tentativo di rendere i bambini più "resilienti", consentendo loro di partecipare ad una serie di programmi formativi o ad altri "surrogati" sociali, sembra rivestire scarsa importanza. In tali situazioni, è la famiglia a necessitare di supporto. Ciò di cui hanno bisogno i bambini è trascorrere più tempo con i loro genitori e non, in prima battuta, ricevere maggior supporto formativo. In breve, dobbiamo lottare contro la povertà infantile ad un livello primario, in modo tale che la resilienza come condizione straordinaria diventi obsoleta.

Il nostro quarto e ultimo rilievo critico concerne le conseguenze intra-familiari per il bambino che impara ad essere "resiliente" contro gli effetti nocivi della povertà. Nel momen-

to in cui i bambini acquistano le capacità che li rendono più “resilienti”, essi corrono il rischio di essere isolati rispetto al contesto familiare, specialmente ove abbiano forti legami con altri soggetti che si prendono cura di loro e che possono dare loro ciò che la famiglia, nel momento presente, non è in grado di offrire. Le relazioni familiari rimangono ancora il più importante valore nella vita del bambino. Si aggiunge che esse non possono essere mai completamente sostituite. Pertanto, poniamo in modo deciso l’attenzione sul fatto che le politiche sociali dirette a promuovere la resilienza dei bambini dovrebbero sempre essere accompagnate da servizi gratuiti di consulenza per le famiglie disagiate.

IL GEOMETRA E I VULNERABILI. SUGLI USI DEL CONCETTO DI VULNERABILITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI*

Estelle Ferrarese

*Université de Picardie Jules Verne
Département de Philosophie
estelle.ferrarese@u-picardie.fr.*

1. Introduzione

Il modo in cui le scienze sociali si sono recentemente impadronite del concetto di vulnerabilità è condizionato da due tematiche: quella delle “popolazioni vulnerabili”, da una parte, e quella della esposizione delle società contemporanee alle crisi ecologiche, dall'altra. Nel primo caso, la nozione di vulnerabilità è sinonimo di ripartizione diseguale del rischio, nel secondo essa rinvia agli effetti indesiderabili dell'attività umana.

Queste tematiche assegnano parallelamente quel che concerne la fragilità delle strutture organiche, la loro maturazione, ma soprattutto la loro degenerazione, al vocabolario della dipendenza, che rinvia sempre di più esclusivamente alla grande vecchiaia¹, istituendo in tal modo una divisione dei compiti e delle rappresentazioni che è opportuno rilevare. Ciò costituisce la manifestazione di una tendenza più ampia, che consiste nel superare l'idea di una condizione condivisa, costitutiva, di “vulnerabilità”, per focalizzarsi su gruppi “vulnerabili”, ai

* Tit. or. “Les vulnérables et le géomètre. Sur les usages du concept de vulnérabilité dans les sciences sociales”, *Raison Pratique*, 9 novembre 2013: <http://www.raison-publique.fr/article655.html>. Trad. it. di Orsetta Giolo e Lucia Re.

¹ B. Ennuyer, *Les Malentendus de la dépendance. De l'incapacité au lien social*, Dunod, Paris, 2004.

quali sono assegnate delle specificità, una storia, un ordine di suscettibilità.

Ciò dipende senza dubbio dalla logica propria delle scienze sociali, legittimamente tese a identificare causalità e regolarità, una logica che concorre a un rigoroso confinamento della nozione di vulnerabilità al campo del rischio. Non è certamente questo l'unico fattore; occorre per esempio considerare il fatto che le scienze sociali, impegnate dopo la fine della guerra in uno slancio antinaturalista, che ha coinvolto anche il corpo umano, usano questa finzione per appropriarsi dell'oggetto "natura". Il costruttivismo radicale è stato senza dubbio all'origine di riformulazioni e proposte assolutamente necessarie, in particolare nell'ambito dei *gender studies*. Esso è comunque riuscito oggi a rovesciare il significato dell'innocenza e dell'indiscusso, privilegio prima di ciò che veniva relegato nell'ambito del naturale, oggi di ciò che è costruito.

Questo articolo tenta allora di riflettere su ciò che si intende per vulnerabilità nelle scienze sociali, in un contesto di estensione vertiginosa del campo semantico coperto da questa parola, e mostra lo sforzo che le scienze sociali compiono per mettere in ordine i suoi usi, uno sforzo rinvenibile in ogni ricorso minimamente ragionato a tale nozione. In altri termini, questo articolo ha per oggetto lo studio degli effetti epistemologici e politici di questa polarizzazione teorica.

La tesi che difenderemo è che, affinché il concetto di vulnerabilità diventi epistemologicamente e politicamente accettabile, invece di implicare una rimessa in questione della figura del soggetto-auto-generato e autosufficiente, esso deve riaffermarla, e ciò in modo paradossale. Ridefinendo la suscettibilità alla quale è esposta un'entità debole come una suscettibilità derivante da una logica del rischio e dalla sua eventuale distribuzione diseguale, la "vulnerabilità" delle scienze sociali è strettamente inserita nel vocabolario e nella prospettiva po-

litica della capacità di agire, della razionalità e del dominio, individuale o collettivo.

Analizzeremo dunque gli effetti dell'ascrizione di tale concetto alla tematica del rischio, poi le implicazioni del suo uso nell'analisi della povertà, per tentare di tracciare le linee di una ricerca sulla vulnerabilità socialmente prodotta, liberata dall'imperativo della sua calcolabilità e del suo confinamento sullo sfondo normativo dell'auto-generazione.

2. Città, territori, società e alcuni individui vulnerabili. Il rischio

La nozione di vulnerabilità è molto più ampia della mera idea di essere esposti a certi mali: essa implica che questi possano essere prevenuti. Come nota Robert Goodin², sarebbe improprio affermare che un condannato a morte è vulnerabile di fronte al suo boia: la certezza che caratterizza l'esecuzione della pena rende altri aggettivi più pertinenti. È dunque logico che la nozione di vulnerabilità sia stata assorbita dalla letteratura sul rischio e sulla società del rischio³. Pertanto, questa appropriazione implica un cambiamento di senso della nozione, la quale ha a lungo richiamato l'incertezza e l'indeterminatezza; per i Greci, ad esempio, essa rinviava ad una esposizione alla sorte, alle "circostanze", alla prospettiva di una dipendenza cieca e dolorosa da ciò che poteva sopravvenire⁴.

L'idea di rischio presuppone, essa stessa, una determinabilità, almeno parziale: il rischio è possibilmente conosciuto, da un lato, e può essere l'oggetto di una quantificazione, dall'altro

² R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago, 1985, p. 112.

³ Cfr., per esempio, J.-L. Fabiani - J. Theys, *La Société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Presses de l'ENS, Paris, 1987.

⁴ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Press, Oxford, 1986.

(o, in ogni caso, la parola rinvia a “circostanze” sulle quali è proiettato il fantasma di una calcolabilità).

Se si trova egualmente, in particolare nella sociologia dell'ambiente, la nozione concorrente di “alea” (*hazards* in inglese), la cui determinabilità non è assicurata, l'intenzione che sta dietro il suo utilizzo è sempre quella di evitare la possibilità di eventi che resistono alla categorizzazione. L'esercizio di misurazione costitutivo del paradigma del rischio, che trasforma l'osservatore della vulnerabilità nel suo geometra, è teso a produrre tre effetti principali: la prevenzione del rischio, la sua normalizzazione e il suo superamento attraverso la distribuzione dei suoi effetti (economici). Nel primo caso, la gestione dipende dal contenimento del rischio attraverso la conoscenza: lo scopo è di misurare i successi e gli insuccessi delle politiche e delle strategie dispiegate mano a mano che sopraggiunge l'evento temuto. Ciò che è postulato infine è che la vulnerabilità – che può essere vulnerabilità di una popolazione, di un territorio, di un individuo – deriva dall'assenza di conoscenze adeguate sulla minaccia in questione, mentre la sua neutralizzazione implica un lavoro di verifica, di formulazione di ipotesi, di amministrazione della prova.

L'attività che accompagna la nozione di rischio non consiste solamente in un calcolo di probabilità, essa include anche la produzione di curve di variazione allo scopo di «cercare di rovesciare le normalità più sfavorevoli, più devianti in rapporto alla curva normale, generale», come ha scritto Michel Foucault⁵.

Ciò che si ricerca è un appianamento delle situazioni dei differenti gruppi in seno ai quali l'evento nefasto (la malattia, per ciò che è oggetto dell'analisi di Foucault) si produce. In altri termini, il ricorso all'idea di rischio implica la presa in carico di una popolazione nella sua interezza, e non solamente

⁵ M. Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard & Seuil, Paris, 2004, pp. 64-65.

con riferimento alle vittime probabili o particolarmente probabili; essa mira all'organizzazione di un insieme di individui. Correlativamente, il vocabolario del rischio attira la nozione di vulnerabilità nel regno della comparazione. Sembra, in altri termini, che la vulnerabilità non sia "in sé", ma sia percepita nell'esercizio della messa in relazione di alcune entità, singolari o collettive, con altre entità che sono meno esposte alla stessa minaccia.

Nel terzo caso, ci si sforza di misurare il costo dei danni che l'evento causerebbe se avvenisse, e l'operazione di gestione si concentra sugli effetti. Sulla base di questo calcolo, il rischio può divenire l'oggetto di un'organizzazione collettiva, per esempio attraverso la sua mutualizzazione. Tuttavia, la possibilità di assicurarsi contro diversi tipi di fatalità non offre, evidentemente, alcuna certezza rispetto al fatto che una fatalità non si produrrà. Non di meno, si tratta di tentare di padroneggiare il futuro, garantendo che un incidente non alteri la condizione economica della o delle vittime. In questa prospettiva, è possibile assumere un atteggiamento razionale nei confronti dei danni che possono derivare dalle nostre decisioni, calcolando in anticipo le perdite che noi potremmo subire e premunendoci contro di esse⁶. In questa configurazione, la vulnerabilità è meno una questione di fragilità che di opacità, e l'ossessione per il rischio che la limita non fa altro che dar conto di una sensazione di superamento delle capacità cognitive collettive. I *panel* di esperti e i comitati etici hanno poche altre funzioni oltre a quella di mitigare o celare l'assenza di fondamenti adeguati in termini di conoscenza per la presa di decisioni tanto individuali quanto collettive, riaffermando tuttavia in questo modo una volontà radicale di controllo.

Immagine rovesciata della riflessione scientifica sulla prevenzione, una certa corrente critica in seno alle scienze sociali

⁶ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Verlag, Opladen, Westdt, 1992, p. 145.

studia l'azione politica suscitata o giustificata da queste vulnerabilità. Essa riformula l'idea di vulnerabilità, pensandola come lo strumento – leggi il pretesto – di forme di governo particolari. La maggior parte delle critiche si focalizza allora sul fatto che questo “governo attraverso il rischio” genererebbe pratiche di presa in carico sfalsate e normalizzanti.

Si trovano così diverse descrizioni della elaborazione di modelli di vulnerabilità ad opera di organizzazioni nazionali e internazionali che non “corrispondono” alla realtà, alle temporalità locali, o ancora, che sostituiscono un rischio con un altro, una vulnerabilità con un'altra⁷. In breve, ciò che viene contestato è il paternalismo delle istituzioni, cioè il fatto che l'interpretazione dei bisogni delle popolazioni identificate come vulnerabili diventi affare esclusivo del sistema statale – e, in questo senso, la vulnerabilità divenga sinonimo di assenza di voce. Inoltre, le istituzioni o le quasi istituzioni (come le ONG), rese tali dai principi della *governance*, trattano questi rischi in funzione delle finalità o degli imperativi che sono loro propri, mentre gli effetti reificanti di questi interventi sugli individui che ne sono destinatari sono rafforzati dalla potenza dei mezzi utilizzati (come il denaro, i testi giuridici, i discorsi specialistici, ecc.).

In altri termini, questa riflessione si aggiunge all'abbondante produzione che si era sviluppata negli anni Ottanta, già nei lavori di Foucault, sull'assenza di neutralità dei mezzi d'azione e dei programmi sociali dello Stato sociale. È stato

⁷ Per esempio perché si prevede di trasferire persone anziane vulnerabili da una zona a rischio di smottamento del terreno; ciò ha per effetto di esporre queste ultime a nuovi eventi dannosi, come la solitudine, ma lo stesso vale anche per il resto della popolazione, che può essere esposta a forme di insicurezza, perché queste stesse persone anziane non assicurano più la loro funzione tradizionale di vigilanza nelle zone in cui è diffusa la criminalità. S. Revet, *De la vulnérabilité aux vulnérables. Approche critique d'une notion performative*, in S. Becerra - A. Peltier (a cura di), *Risque et environnement: recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés*, L'Harmattan, Paris, 2009, pp. 89-99.

in effetti frequentemente dimostrato che la trasformazione, o la traduzione, dei bisogni in oggetti di intervento potenziale è operata per mezzo di discorsi degli esperti, nei quali le persone diventano dei “casi”, e che il bisogno politicizzato subisce una “riscrittura” in bisogno amministrabile, prima ancora di prendere la forma di un “servizio sociale”, che si rivolge a dei clienti⁸. Ma, qui, è la nozione di vulnerabilità o di popolazione vulnerabile che si vede imputare la responsabilità di offrire un fondamento, o il fondamento, agli interventi reificanti delle istituzioni nelle differenti sfere della vita.

Riassumendo, secondo queste correnti teoriche, la società espone alcuni suoi membri ad alcuni eventi negativi a causa di decisioni insufficientemente informate o moralmente e politicamente condannabili, cioè, a fini di normalizzazione, di dominazione, o di assoggettamento in senso foucaultiano; rimane il fatto che, in un caso come nell'altro, questo discorso sulla vulnerabilità ha per effetto di scartare l'idea di esposizione indeterminata e di impotenza.

Il nostro proposito non è assolutamente quello di invitare, per converso, alla ingenua celebrazione di una condizione nella quale noi saremmo privi di ogni controllo sul nostro destino, ma, riunendo una serie di elementi, quello di mostrare il referente normativo che viene rimosso da questi discorsi, quello di un soggetto singolo o collettivo auto-generato, sovrano e reso tale dall'esercizio della sua razionalità.

Una volta superato, come avviene in certi autori⁹, questo confinamento della vulnerabilità alle probabilità, alla distribuzione normale e ai costi, il fantasma della sovranità, paradossalmente evocato dalla nozione di rischio, perdura; esso procede allora dall'autoreferenzialità che gli è prestata. Ciò che serve

⁸ N. Fraser, *Struggle over Needs*, in Ead., *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Polity, Cambridge, 1989, pp. 173 ss.

⁹ Cfr., per esempio, M. Callon - P. Lascoumes - Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Seuil, Paris, 2001.

come base per il ragionamento è il fatto che più sappiamo, più sappiamo di non sapere. Di conseguenza, il rischio, invece che diminuire, aumenta con l'accrescersi delle conoscenze. Ciò significa che, una volta accettata l'idea dell'incertezza, una volta compiuta la rinuncia, almeno parziale, a trasformare l'incognito in conosciuto, la vulnerabilità si vede ridefinita, con riferimento alle decisioni (prese in un contesto incerto), come prodotto di queste ultime. Come ha solidamente sostenuto una certa tradizione tedesca, il rischio implica un danno causato dalle nostre stesse decisioni e costituisce in questo senso un prodotto inevitabile delle nostre azioni sul mondo (e ciò in opposizione al pericolo, prodotto esteriormente¹⁰. Ciò di cui dà conto la "società del rischio" di Ulrich Beck, è la messa in pericolo del mondo moderno a causa di se stesso. Allo stesso modo, per Niklas Luhmann¹¹, una delle caratteristiche primordiali della relazione della società con i rischi ecologici sta nel fatto che il rischio si auto-riproduce, ovvero ogni tentativo di padroneggiare un rischio ne genera un altro, che non solamente non è sradicabile, ma è destinato a crescere indefinitamente: «I rischi costituiscono un serbatoio di bisogni senza fondo, insaziabile, eterno»¹².

Un rischio è dunque intrinsecamente prodotto dal tentativo di padroneggiare l'avvenire. Più radicalmente, per Luhmann, il rischio (come l'ignoranza) è deciso dalla società nel momento in cui essa vi si dichiara esposta: «L'intensità della comunicazione ecologica è basata sull'ignoranza. Che l'avvenire sia incomprensibile è espresso nel presente, in quanto comunicazione»¹³. Essa comunicherà utilizzando il tema del rischio, che dona l'illusione della padronanza. Da questo punto di vista, il discorso sulla inutilità degli esercizi di calcolo non comporta un

¹⁰ N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, de Gruyter, Berlin, 1991, pp. 30-31.

¹¹ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, cit., p. 145.

¹² U. Beck, *La Société du risque*, Aubier, Paris, 2001, p. 42.

¹³ N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, cit., p. 154.

rovesciamento di prospettiva nel modo in cui è trattata l'idea di vulnerabilità; in particolare, esso non rappresenta in alcun modo, nonostante l'incertezza attribuita agli avvenimenti, un ritorno all'idea di Fortuna; enuncia semplicemente che tutto è una conseguenza delle nostre "decisioni".

L'accettazione del principio di incertezza conduce persino, per certi autori, a una forma di trasferimento di sovranità dalle istanze scientifiche, i cui limiti sono oramai risultati evidenti, all'individuo capace. Si scopre allora un ricorso massiccio al vocabolario della sperimentazione, dell'esplorazione profana delle possibilità, della riflessività dell'agire, chiave dell'aggiustamento della reattività di fronte al rischio supposto: «L'attore, coinvolto nel corso delle situazioni che percepisce come rischiose, inventa e mette in opera procedure adeguate di comprensione, valutazione e precauzione»¹⁴. Più in generale, la maggioranza dei teorici della società del rischio non tocca le forme della soggettività: ciò che si figurano è sempre il soggetto moderno, capace, riflessivo, che nasce dalle proprie azioni e si conserva grazie ad esse. Oppure, per dirla in modo più netto, il soggetto autosufficiente rinasce sulle rovine del progetto della scienza.

3. Il rischio della povertà

L'aggettivo sostantivato "vulnerabile" conosce una fortuna tutta particolare all'inizio degli anni Novanta in seno alle scienze sociali francesi, nell'ambito delle quali si trova inserito in un trittico con i qualificativi di "fragili" e di "precarì", che mirano a raffigurare le forme particolari, non (ancora) estreme, di povertà. Questa tendenza si distingue in modo molto marcato dai temi ricorrenti della violenza, della guerra, del terrorismo, in rapporto ai quali il concetto di vulnerabilità è oramai gene-

¹⁴ J. Roux, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Être vigilant. L'opérativité discrète de la société du risque*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2006, p. 11.

ralmente richiamato oltre-atlantico¹⁵. Lungi dall'essere separato dalla nozione di rischio, questo uso fa della vulnerabilità uno stato di insicurezza e di fragilità che evoca una «probabilità superiore alla media di divenire poveri»¹⁶. Concentrandosi sui fenomeni di accumulazione di *handicap* sociali, i lavori che vi fanno ricorso analizzano questo rischio in quanto esso costituisce l'oggetto di una ripartizione diseguale. In altri termini, questi studi operano una doppia riduzione del concetto di vulnerabilità. Da una parte, essi indicano una suscettibilità rilevabile tramite degli indicatori. La vulnerabilità sarebbe una zona per una cartografia: ci sarebbero infatti suscettibilità forti che, incrociandosi, determinano questa "zona". Dall'altra, essere vulnerabili significa essere esposti a un rischio unico: la povertà (si intende una povertà legata a un salariato vacillante, degradato). È senza dubbio ai sociologi Robert Castel e Serge Paugam che si deve la diffusione degli usi scientifici francesi del lessico della vulnerabilità; entrambi gli autori ragionano a partire da gruppi-*target* dell'azione sociale, da categorie prodotte (anche se non nominate) dalle politiche pubbliche. Per Robert Castel, la vulnerabilità è uno «spazio di instabilità e di turbolenze popolato da individui precari nel loro rapporto con il lavoro e fragili nel loro inserimento relazionale»¹⁷; essa si presenta come una zona intermedia, situata tra l'integrazione e la disaffiliazione. È la stessa declinazione che si trova in Paugam, il quale usa, per parte sua, il vocabolo «fragile»: i gruppi di individui oggetto dell'intervento sistematico delle istituzioni corrispondono alla categoria degli "assistiti", e quelli di coloro che non sono destinatari di interventi (perché questi non sono

¹⁵ A.M. Cole, *The Cult of True Victimhood. From the War on Welfare to the War on Terror*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

¹⁶ A. Villeneuve, "Construire un indicateur de précarité. Les étapes d'une démarche empirique", *Économie et Statistique*, 168 (1984), p. 92.

¹⁷ R. Castel, *De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle*, in J. Donzelot (a cura di), *Face à l'exclusion : le modèle français*, Esprit, Paris, 1991, p. 138.

possibili o sono sfuggiti) alla categoria degli “emarginati”; tra i due gruppi, bersaglio di un intervento puntuale, si trovano i «fragili»¹⁸. In altri termini, si ritrova qui la presa su una popolazione nella sua interezza, messa in evidenza da Foucault, e la continuità introdotta tra quelli che sono poveri e quelli che non lo sono, permessa proprio da coloro i quali rischiano di divenirlo, è assunta come intenzione teorica: Castel così sceglie di utilizzare i termini precarietà e vulnerabilità, piuttosto che povertà, o marginalità, «per suggerire che si è in presenza di processi piuttosto che di stati, e forse anche per dotarsi, grazie a questa prospettiva dinamica, di strumenti migliori, al fine di intervenire prima che l'instabilità delle situazioni si fissi in destino»¹⁹. L'interesse per questi vulnerabili ha del resto accompagnato una tendenza più generale in economia, nell'ambito della quale il concetto di vulnerabilità ha assunto, da una quindicina d'anni, una dimensione nuova nella lotta contro la povertà: mentre questa si è a lungo basata su un'analisi *ex-post* delle situazioni, occorre oramai anticipare le traiettorie della povertà, cioè adottare una visione *ex-ante*, organizzata attorno all'idea di vulnerabilità²⁰. Sono perciò considerati come vulnerabili coloro i quali nel corso del tempo hanno, per esempio, già fatto l'esperienza della povertà, oppure coloro i quali sono suscettibili di finire presto sotto la soglia della povertà. Qui, ancora, la categoria di “vulnerabili” permette di pensare delle traiettorie e dei processi, di osservare l'esposizione per come si sviluppa nel tempo.

Inoltre, sembra che il ricorso al vocabolo “vulnerabili” segni la maniera di governare coloro i quali non erano destinati a finire così. Esso dà conto non solamente del modo in cui la povertà minaccia le nuove categorie, vittime di mutazioni del

¹⁸ S. Paugam, *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, PUF, Paris, 1991, pp. 17-31.

¹⁹ R. Castel, *De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation*, cit., pp. 167-168.

²⁰ N. Sirven, “De la pauvreté à la vulnérabilité: Évolutions conceptuelles et méthodologiques”, *Mondes en développement*, 35, 140 (2007), pp. 9-24.

sistema economico e sociale, come le donne sole con figli a carico, le persone disoccupate, quelli che vacillano o faticano a inserirsi nello *status* di lavoratori, ecc., ma anche del fatto che i vulnerabili sembrano marchiati dalla metafora della caduta, per riprendere un'espressione di Hélène Thomas²¹. Una caduta che implica un prima e un dopo, presuppone una capacità esistente che sparisce in un dato momento. Si può in effetti ipotizzare che il qualificativo "vulnerabile" sia riservato a colui il quale può (ancora) sperimentare la propria vulnerabilità (prima della caduta). Si tratta in effetti di popolazioni che nascono dalla loro attualizzazione in quanto clientele dell'azione sociale; tanto Castel quanto Paugam hanno mostrato che la presa in carico avviene solo se l'individuo o il gruppo rispondono alle aspettative di ruolo dell'istituzione; egli (o essi) deve (o devono) dare ampiamente prova di rientrare nel quadro predisposto dall'istituzione. Ciò significa che i vulnerabili diventano degli individui dalle capacità traballanti, o per dirla diversamente, che la vulnerabilità è concepita innanzitutto come la minaccia che plana su una capacità esistente ed esercitata. Queste riflessioni sulla vulnerabilità nei confronti della povertà costituiscono una costellazione disordinata all'interno della quale sono stabilite molteplici catene di causa-effetto tra differenti concetti, zone e fattori, catene che non sono forse così neutre come vengono presentate.

Se, in Castel, la vulnerabilità è dovuta all'incontro di due minacce che pesano, una sul lavoro e l'altra sulle relazioni sociali, nella costruzione di certi indicatori economici, la vulnerabilità diviene talvolta la "causa" della povertà; talora la vulnerabilità è anche inquadrata come un "fattore particolare di rischio". Essa diviene allora una predisposizione, che influenza la possibilità che si inneschi l'evento nefasto. In questa ultima

²¹ H. Thomas, "Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc.", *Collections Esquisses, Recueil Alexandries*, gennaio 2008, <http://www.reseau-terra.eu/article697.html>.

versione, la vulnerabilità non è solo fragilità, ma è indicizzata rispetto alla capacità che una persona ha di resistere di fronte a un rischio dato. Così, per quanto riguarda i rischi di tipo ecologico, Ben Wiesner pensa che la vulnerabilità non sia più definita da ciò che rende una società fragile, ma dalla capacità di una persona e di un gruppo di anticipare, fare fronte (*to cope with*), resistere e riprendersi dall'impatto di un'alea naturale. La vulnerabilità implica una combinazione di fattori che determinano il grado in cui la vita e l'esistenza di qualcuno sono messe in pericolo da un fenomeno puntuale e identificabile che si produce nella natura o nella società²².

I lavori delle Nazioni Unite sulla vulnerabilità, condotti dall'Institute for Environment and Human Security (UNU-EHS), poggiano su premesse simili: in questi rapporti, la vulnerabilità rinvia a una predisposizione delle popolazioni a essere colpite da un evento pregiudizievole esterno, o a una incapacità da parte loro di far fronte ai disastri che potranno sopravvenire²³. L'idea di vulnerabilità è allora frequentemente gravata da un secondo concetto, che varia in funzione della disciplina, chiamato *coping*, o resilienza. Esso designa la capacità di evitare, di incassare un eventuale torto, oppure di compensarlo ed è semplicemente un altro nome della vulnerabilità. Anche questa nozione è declinata in senso oggettivo o soggettivo, individuale o collettivo, e viene messa in relazione a fattori come l'esistenza di una cultura del rischio, la solidità del legame sociale, la capacità di adattamento, ecc. Di fronte a queste associazioni, si è sviluppata una critica in seno alle scienze sociali che poggia sul fatto che il ricorso a tali strumenti di analisi finisce per colpevolizzare la vittima. Il concetto di vulnerabilità, presupponendo un campo di analisi in cui la vittima è il punto di accesso ed è posta al centro, aprirebbe la

²² B. Wisner - P. Blaikie - T. Cannon - I. Davis, *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Routledge, London, 2004, p. 11.

²³ J.-C. Villagrán De León, "Vulnerability. A Conceptual and Methodological Review", *Source*, 4 (2006).

questione della partecipazione, passiva, o attiva, della vittima a ciò che la travolgerà.

In un campo un po' differente da quello che ci interessa in questa sede, Alyson Cole ha inoltre messo in evidenza il modo in cui la vulnerabilità, associata alla categoria di "victim precipitation", è stata impiegata dalla criminologia americana negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, nel tentativo di esplicitare ciò che le vittime hanno in comune: essa è servita a convalidare la tesi secondo la quale certi individui sono destinati, o predisposti, a divenire vittime, cosicché gli individui vulnerabili si ritrovano "co-autori" del crimine, o almeno parte, assieme all'assassino, di una «coppia penale»²⁴.

La critica che si è sviluppata in collegamento con la problematica della possibile caduta in povertà rappresenta una parte importante del discorso della sociologia da una quindicina di anni a oggi: una denuncia dei discorsi, delle politiche pubbliche, dei dispositivi, delle grammatiche, dei modi di gestione che poggiano su altrettanti inviti all'autonomia, e di forme di responsabilizzazione, personale, e perfino penale, dell'individuo, ecc. Questa critica è tanto più valida, quanto più, sotto il nome di resilienza, la vulnerabilità diviene essa stessa una risorsa per le imprese, alimentando le riflessioni su nuove forme di *management*, e, più specificamente, di gestione delle crisi. In generale, la parola vulnerabilità segnerebbe un contesto sociale di incertezza e di rinvio di responsabilità, in cui la società non è più tanto da concepire come un universo di controllo normativo delle condotte dei suoi membri, quanto come un contesto di prove e di valutazioni permanenti alle quali gli individui devono far fronte²⁵. Senza dubbio ciò registra un mutamento degli stili di *management*, di governo, di amministrazione, largamente dimostrato grazie ai lavori di Eve Chiapello e Chri-

²⁴ A.M. Cole, *The Cult of True Victimhood*, cit., pp. 123 e ss.

²⁵ M.-H. Soulet, "La vulnérabilité comme catégorie de l'action publique", *Pensée plurielle*, 2, 10 (2005), pp. 49-59.

stian Boltanski, di Christophe Dejours e di Richard Sennett. Si tratta di un mutamento di cui non si può negare l'onnipotenza, né la nocività.

La soluzione che si delinea, quella di abbandonare una nozione perversa, manipolabile e già manipolata com'è la nozione di vulnerabilità, è però ancor più contestabile. Scrivere che «il linguaggio e gli enunciati fondanti i discorsi di sapere e potere della vulnerabilità sono sempre allo stesso tempo descrittivi e prescrittivi, poiché fanno ciò che dicono, e dunque non sono mai neutri da un punto di vista estetico, morale o cognitivo. Usare tali enunciati, significa sempre già aderire a un'ideologia della povertà come pericolo per la democrazia e dei poveri come minaccia per quest'ultima»²⁶ ci sembra tanto problematico sul piano epistemologico, quanto costoso sul piano politico; la vulnerabilità è infatti il luogo di attese morali legittime, anche nella sua articolazione con il principio della capacità di agire. Si veda per esempio l'intuizione normativa che si ritrova posta in modo negativo nel diritto francese: un danno causato a una persona vulnerabile, cioè poco capace di difendersi (perché incinta, disabile, ecc.), costituisce una circostanza aggravante secondo i testi giuridici. Porre la questione della capacità di resistere non comporta necessariamente l'obbligo di farvi ricorso, ma permette per esempio di differenziare le responsabilità e porta con sé un orizzonte di doveri, di ragionamenti morali, di ragioni date, accettate, richieste.

Forse, per cogliere le sfide di questa interpretazione che si rivela attraverso il ricorso a concetti normativamente viziati come resilienza o *coping*, l'idea del paradosso è più incisiva, qualora sia intesa come progresso normativo che si trasforma nel suo opposto, come un tentativo di concretizzare un'inten-

²⁶ H. Thomas, *Les Vulnérables. La démocratie contre les pauvres*, Éditions du Croquant, Paris, 2010, p. 28.

zione che produce le condizioni che vanno contro questa intenzione iniziale²⁷.

In effetti, la questione dell'ingiunzione all'azione inscritta in certe politiche pubbliche deve essere distinta dal potenziale normativo inerente all'associazione capacità d'agire-vulnerabilità. Ritenere che la nozione di vulnerabilità sia appannata, corrotta, non appena si manifesta lo spettro della capacità d'agire, distinguere definitivamente i due termini, equivale ad attivare di nuovo un «fattore di divisione», per riprendere l'espressione di Marie Garrau e Alice Le Goff²⁸, che conferma e rinforza l'idea di una frontiera tra persone autonome e persone vulnerabili.

Vulnerabilità non significa o, più esattamente, non ci sembra che debba significare assenza, distruzione di una capacità, ma, piuttosto, assenza di difesa, o di una difesa sufficiente, di fronte ai pericoli che pesano sulle capacità come sulle incapacità, difesa dalla quale dipendono la sopravvivenza e/o la vita buona, o almeno sopportabile.

4. Una vulnerabilità socialmente prodotta

Il rovesciamento del modello dominante di “vulnerabilità” sembra seguire due logiche differenti: l'ampliamento del significato della nozione (1) e la sua “parossizzazione” (2).

(1) Il primo compito delle scienze sociali è senza dubbio quello di ampliare la nozione di vulnerabilità oltre il paradigma del rischio. È possibile distinguere nelle filosofie morali e politiche contemporanee tre definizioni della vulnerabilità²⁹ sulla base delle loro implicazioni morali e politiche. La vul-

²⁷ A. Honneth, *La Société du mépris*, La Découverte, Paris, 2006, p. 287.

²⁸ M. Garrau - A. Le Goff, *Care, justice et dépendance*, PUF, Paris, 2010, p. 9.

²⁹ Mi permetto di rimandare a E. Ferrarrese, “Vivre à la merci. Les vulnérables et le géomètre. Le care et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines”, *Multitudes*, 37-38 (2009), pp. 132-142.

nerabilità come “esposizione alla ferita” dell’integrità fisica o psichica, come possibilità di essere distrutti, si trova esplicitata nelle teorie del riconoscimento. Essa permette una distinzione forte tra vulnerabilità e dipendenza, poiché la prima rinvia all’idea di esposizione piuttosto che a quella di determinazione. In questo caso, l’atteggiamento etico consiste nell’esitare davanti alla prospettiva di una lesione che potremmo infliggere, un atteggiamento etico cui è correlata «l’idea di un’offesa da non arrecare all’integrità di X»³⁰.

La vulnerabilità come dipendenza è, com’è noto, sostenuta dalle teorie dell’etica della cura. In queste la vita (o la vita buona) dipende non da un’astensione, ma da un gesto che chi è minacciato non può compiere da solo. La sopravvivenza, o il mantenimento di una relazione positiva con se stessi, dipende dalla realizzazione di un obbligo positivo, dalla realizzazione di un atto di cura. Questa formulazione permette di rinviare ai torti inflitti dall’inazione degli altri piuttosto che dalla loro azione, e questo proscrive la metafora della ferita.

Infine, esiste un insieme eterogeneo di concezioni che partono da un’idea di vulnerabilità costitutiva come forma di non proprietà di sé (idea che si trova per esempio in Martha Nussbaum o in Philip Pettit). La fragilità che affligge la capacità umana di agire è percepita come problematica (quando lo è) sotto due aspetti differenti: la vulnerabilità diviene quasi sinonimo di contingenza, esposizione alla sorte, delineando la prospettiva di una dipendenza cieca e dolorosa da ciò che può sopraggiungere, oppure essa significa suscettibilità alla subordinazione e alla dominazione, ricondotta al fatto di dover vivere in un modo che ci espone ai mali che un’altra persona è in grado di infliggerci arbitrariamente.

Condividendo la stessa aspirazione al dominio e all’auto-generazione, gli usi contemporanei del termine vulnerabilità

³⁰ J.-M. Ferry, *Les Puissances de l’expérience, tome II : Les ordres de la reconnaissance*, Cerf, Paris, 1991, p. 121.

in seno alle scienze sociali sono in larga parte confinati alla terza dimensione. Ma, come si è visto, protesi come sono verso la finalità di liberarsi dal rischio, la loro iscrizione in questa dimensione è molto particolare. Essa si basa, in effetti, da un lato, sul rifiuto della contingenza – poiché l'associazione con l'idea del rischio ha precisamente lo scopo di razionalizzare e di rendere padroneggiabile l'avvenire – e, dall'altro lato, sulla rimozione della possibilità della dominazione, per come è definita qui, cioè come fattore che determina vite ed esistenze alla mercé degli altri, di alcuni altri, singoli, collettivi o istituzionali. Per esempio, poiché rappresenta più che una probabilità, il «ciclo della vulnerabilità socialmente provocata e totalmente asimmetrica prodotta dal matrimonio» per le donne – per riprendere la formula di Susan Moller Okin, che dà conto del modo in cui la responsabilità di crescere dei figli contribuisca alla costruzione di un mercato del lavoro che svantaggia le donne e di come la diseguaglianza nei rapporti di forza che viene così creata nella sfera dell'attività economica, a sua volta, rafforza ed aggrava la diseguaglianza nei rapporti di forza in seno alla famiglia³¹ – sparisce semplicemente, non potendo essere inserito in un campo semantico così circoscritto. Al di là delle logiche disciplinari, che contribuiscono indubbiamente a spiegare certe polarizzazioni tematiche, è rilevante il fatto che ciò che serve da punto di partenza a numerosi ragionamenti filosofici e normativi non possa fondarsi, essere tipizzato, o, eventualmente, essere rifiutato, dalle scienze sociali, in ogni caso non sotto il nome della vulnerabilità, nella misura in cui queste condizionano il suo uso alla sua compatibilità con il tema del rischio, con tutte le implicazioni che abbiamo evidenziato.

Una delle ragioni del disagio che le scienze sociali hanno sempre manifestato di fronte alla nozione di vulnerabilità, al

³¹ S. Moller Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York, 1989, p. 138.

punto di confinarla in qualche modalità gestibile, deriva certamente da ciò che Bruno Latour ha denominato il lavoro di purificazione della costituzione moderna, che esige una separazione completa e continuamente ribadita tra il mondo naturale e il mondo sociale³². Un superamento consisterebbe allora nel fatto che natura e società non costituiscano più termini esplicativi, ma presuppongono ogni volta una spiegazione congiunta. Esso implicherebbe di rinunciare all'idea secondo la quale la vulnerabilità sociale verrebbe semplicemente a duplicare la vulnerabilità ontologica, nonché di rinunciare alla estraneità radicale fra i due concetti, la quale è stata mantenuta da una divisione dei compiti, per cui la vulnerabilità sociale è stata assegnata alle scienze sociali, mentre la vulnerabilità ontologica è stata affidata ai filosofi. Significherebbe, insomma, mostrare come, l'una e l'altra, devono invece essere pensate congiuntamente, così come si generano e si co-producono. Questo cambiamento di prospettiva permetterebbe, per esempio, di evitare che, a forza di rimuovere la vulnerabilità del corpo in ragione del suo statuto ontologico, questa si riproponga attraverso meccanismi tipicamente sociali, per esempio nel fatto che essa obbliga certe persone a porsi in relazioni di dominazione; famiglie patriarcali che combinano i matrimoni dei loro membri e relazioni datore di lavoro-lavoratore offrono senza dubbio sistemi efficaci di presa in carico delle vulnerabilità. Al contrario, se si ritorna sulla necessità, evocata sopra, di associare vulnerabilità e capacità di agire in un'unica riflessione, diventerà possibile considerare che il fatto di trovarsi senza difesa, nell'impossibilità di rispondere, sia una componente della vulnerabilità socialmente condizionata, tanto quanto la ripartizione del rischio stesso.

Prendere la misura di una vulnerabilità propriamente sociale, cioè di una vita precaria catturata entro assetti sociali,

³² B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, La Découverte, Paris, 1991, p. 49.

implicherebbe, in particolare, rompere con una concezione della vulnerabilità in quanto finzione operata dalle politiche sociali, materializzazione frequente del lavoro di purificazione da tutti i riferimenti ontologici. Noi cerchiamo qui non di negare la forza performativa delle categorie dell'azione pubblica e del vocabolario degli esperti, ma semplicemente di rilevare il modo in cui il contenuto della nozione di vulnerabilità è risucchiato dal gioco che si stabilisce tra coloro i quali concorrono alla produzione delle politiche pubbliche e coloro i quali le osservano a fini critici, chiudendo così una sorta di cappio logico. Questa prospettiva lascia in particolare da parte la multilateralità e la complessità di una definizione pienamente sociale delle differenti forme di vulnerabilità, composte tanto da rivendicazioni, quanto da percezioni e da comparazioni, operate dagli individui coinvolti come da quelli che non lo sono, o non lo sono dallo stesso punto di vista. Questo tipo di ampliamento della prospettiva permetterebbe di prendere in considerazione una produzione sociale della vulnerabilità che non sia una finzione o un pretesto (il che non significa che essa non possa anche essere ideologica, pericolosa ed efficace nel modo in cui limita le possibilità, tanto quanto lo è quando non è altro che uno strumento per fini politici).

Dar conto delle produzioni multiple e multilaterali, quotidiane, della vulnerabilità è per esempio la via intrapresa da Veena Das, che descrive l'emergenza sociale dei corpi vulnerabili, la quale passa attraverso un riconoscimento (nel doppio senso di *acknowledgment* e *recognition*) di un dolore, di una vita, di ciò che la costituisce, riconoscimento che si produce o no, preso nelle forme di vita³³. Un tale approccio necessita di tracciare la produzione sociale delle vite (e delle loro forme) vulnerabili nella sua quotidianità, nelle interazioni, tramite modelli condivisi o discussi, attenzioni e disattenzioni,

³³ V. Das, *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, University of California Press, Berkeley, 2007, p. 57.

come fa Pascale Molinier quando mette in evidenza il ruolo delle culture professionali in questo processo. Molinier descrive infatti l'arte dei *caregivers* come «un'arte di convivere con la sconfitta», condizione di accettazione e di elaborazione della vulnerabilità, che implica il dispiegamento di strategie di difesa collettiva che permettano di distribuire in modo diseguale la vulnerabilità tra i pazienti³⁴.

(2) Definita dal rischio, e dal corteo della misura, del calcolo e del dominio, dalla conoscenza o dalla decisione, divenuta zona di suscettibilità a molteplici cause, la vulnerabilità nelle scienze sociali, come l'abbiamo descritta prima, si colloca nel regno della comparazione. Da un lato, ciò significa che essa non è dunque percepibile e non viene presa in considerazione, se non grazie alla sua de-singularizzazione. Lungi dal presupporre un'attenzione al particolare, come sostengono frequentemente le teorie dell'etica della cura o come presuppone, per esempio, lo “sguardo micrologico” della Scuola di Francoforte, la percezione della vulnerabilità passa soltanto per il generale. Dall'altro lato, deve essere riformulata la critica rivolta alle scienze sociali dall'etica della cura³⁵, secondo la quale, assegnando la vulnerabilità solamente a certe persone o a certe popolazioni, le scienze sociali celerebbero il fatto che nessuno sfugge a qualche forma di dipendenza. Questa dicotomizzazione sarebbe una delle condizioni della «irresponsabilità dei privilegiati», per riprendere l'espressione di Joan Tronto³⁶, cioè il privilegio di un'autonomia che può ignorare l'importanza

³⁴ P. Molinier, *Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets*, in P. Paperman - S. Laugier (a cura di), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Éditions de l'EHESS, Paris, 2006, pp. 312-315.

³⁵ Cfr., per esempio, P. Paperman, *Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel*, in P. Paperman - S. Laugier (a cura di), *Le Souci des autres*, cit.

³⁶ J. Tronto, *Un Monde vulnérable* (1993), trad. di Hervé Maury, La Découverte, Paris, 2009, pp. 211-215.

delle attività che la permettono ed esentarsi da ogni responsabilità in questo campo.

Il problema è, piuttosto, l'antinomia posta, presso lo stesso soggetto, in seno al medesimo gruppo, tra capacità e vulnerabilità, e la loro divisione necessaria tra un prima e un dopo, l'una costruita come una minaccia per l'altra. In altre parole, l'ostacolo non si situa forse nella possibilità di far valere il fatto che siamo tutti vulnerabili, idea alla quale i temi della continuità, del declivio, della comparazione, della comprensione di una popolazione nella sua interezza, che abbiamo messo in evidenza nell'epistemologia del rischio, possono agevolmente fare spazio. L'ostacolo sarà piuttosto da cercare in questa disarticolazione o in questa impossibilità di articolare la vulnerabilità e la capacità, che si dispiega in un universo in cui l'investimento normativo del dominio e dell'autogenerazione resta molto forte, al di là delle differenze tra gli autori³⁷.

Ma, allora, è per questo che abbiamo parlato di "parossizzazione" della logica delle scienze sociali: precisamente perché inseriscono la vulnerabilità nell'ambito della comparazione, le scienze sociali dovrebbero dar conto degli effetti e delle manifestazioni proprie della vulnerabilità, come l'effetto incapacitante, sulla persona vulnerabile, della percezione che essa può avere della vulnerabilità dei suoi atti e del suo corpo.

È possibile esplorare il modo in cui la violenza fisica, per esempio, può significare egualmente la perdita di un contesto, anche nelle relazioni faccia a faccia, perdita che è all'origine di un sentimento di estrema contingenza e vulnerabilità nel portare avanti le attività quotidiane. È questa, almeno, la tesi avanzata ancora da Veena Das, secondo la quale, di fronte all'esperienza della violenza, l'ordinario diviene estraneo, bi-

³⁷ Noi non sosteniamo evidentemente che esista una uniformità di pensiero in Castel, Luhmann, i manuali sulla resilienza e le critiche foucaultiane delle politiche pubbliche, ma che tutti, secondo modalità e finalità che sono loro proprie, con l'intermediazione dell'idea di rischio, limitano la vulnerabilità.

sognoso di riparazione, e non è più qualcosa di ovvio in cui si può riporre la fiducia senza esitazione³⁸.

Ancora, portare alle sue estreme conseguenze la logica della comparazione permetterebbe di analizzare gli effetti sulla coscienza di una posizione di esposizione ai mali che un altro è in grado di infliggerci arbitrariamente. Perché occorre notare che la sofferenza, l'umiliazione e la paralisi generate dalla consapevolezza di essere vulnerabili non possono che derivare da una posizione differenziata, da una vulnerabilità attribuita ad alcuni, e non ad altri, che è precisamente ciò che osservano le scienze sociali.

Sarebbe allora possibile mostrare, piuttosto che presupporre, che nel momento in cui «ciascuno è in grado di percepire che subisco una certa dominazione, e che ognuno sa di sapere»³⁹, questo sapere condiviso crea una vulnerabilità con effetto ricorsivo, fragilizzando la mia immagine soggettiva. Questo postulato lo ritroviamo anche in Philip Pettit e in John Rawls, secondo i quali il riconoscimento pubblico dei principi di giustizia offre un sostegno al rispetto di se stessi. In una società ben ordinata, il rispetto di se stessi è garantito dall'affermazione pubblica dell'eguaglianza dei diritti civili⁴⁰; in altri termini, è al sapere condiviso imposto da questo carattere pubblico, alla certezza relativa al mio statuto, specchio rovesciato del sapere condiviso della mia esposizione arbitraria a dei mali, che è attribuita la forza di proteggere. E questo le scienze sociali potrebbero impegnarsi a documentarlo, o a smentirlo.

Così, la predominanza del rischio come approccio alla vulnerabilità nelle scienze sociali ha come conseguenza la fioritura del vocabolario della complessità, quello di una società falli-

³⁸ V. Das - A. Kleinman, *Introduction*, in V. Das - A. Kleinman *et al.*, *Violence and Subjectivity*, University of California Press, Berkeley, 2000.

³⁹ P. Pettit, *Républicanisme* (1997), trad. di Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Gallimard, Paris, 2004, p. 22.

⁴⁰ J. Rawls, *Théorie de la Justice* (1971), trad. di Catherine Audard, Seuil, Paris, p. 208 e p. 587.

bile, e, per questa ragione, perfettibile. L'esposizione ad eventi nefasti non può lasciarsi afferrare dalla retorica del rischio e si trova allora assegnata, con coloro i quali ne sono l'oggetto, a ciò che si nasconde dietro il mondo visibile, in particolare alla "natura". Abolire questo confine implica, per le scienze sociali, mettere fine ai tentativi di autenticare il carattere puramente sociale della vulnerabilità, per disvelare ciò che l'erezione e il puntellamento continuo di questi confini permette, nasconde e dissimula. Significa anche spostare lo sguardo dall'evento che non si è ancora prodotto (concepito come rischio) e che, forse, certamente, inevitabilmente, sta per prodursi, agli effetti propri di una condizione esistente, cogliendoli con i metodi e dal punto di vista delle scienze sociali.

INSICURI E LIBERI. VULNERABILITÀ E RESILIENZA NEL LESSICO POLITICO-GIURIDICO DEL NEOLIBERISMO

Valeria Marzocco

*Università degli studi di Napoli
Dipartimento di Giurisprudenza
valeria.marzocco@unina.it*

1. La catastrofe tra noi. Scenari della vulnerabilità e crisi della società del rischio

Nel corso degli ultimi anni, l'accreditarsi nel discorso politico e giuridico di nuove strategie di governo della complessità sociale si è accompagnato alla rappresentazione di una crescente vulnerabilità, individuale e collettiva, imposta dal processo di trasformazione che ha investito il concetto del rischio¹. Il diverso ordine di rapporti tra sistemi ecologici e comportamenti umani, lo scenario restituito dall'esposizione a minacce che vengono dalla rappresentazione di un'incertezza politica globale, costituiscono solo alcune delle questioni che portano in primo piano il ruolo della decisione umana in un quadro che modifica il concetto e la forma storica che il processo di

¹ Su ciò, particolarmente rilevanti sono state, in questi anni, le analisi di Ulrich Beck (U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986; tr. it. *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000; Id., *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007; tr. it. *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari, 2009): sul passaggio di determinazione del concetto di rischio nello scenario dell'incertezza e della complessità, e attraverso la categoria della catastrofe, cfr. G. Campesi, "Rischio e sicurezza nella società globale. A proposito dell'ultimo libro di Ulrich Beck", *Studi sulla questione criminale*, 4, 2 (2009), pp. 107-118.

definizione del rischio ha offerto alle società moderne². Adottando il registro della sociologia critica, che muove dal «rifiuto di limitarsi semplicemente a descrivere le regolarità che possono essere riscontrate all'interno della società», questo contesto non solo rilancia la domanda su «come la società spiega e tratta le devianze dalla normalità»³, ma modifica la forma stessa che, nelle società contemporanee, assume la «problematizzazione del futuro»⁴, questione su cui la definizione di rischio ha dato un contributo decisivo. In questi termini, se il rischio è stato certamente il «punto di passaggio per osservare i rapporti sociali e il loro mutamento storico»⁵, il livello sul quale ricade ciascuno dei problemi che si discutono in questi anni ne coglie un aspetto cruciale, quello della crisi della calcolabilità razionale del peso delle decisioni degli agenti. Nel regime di contrazione dei termini di controllabilità della decisione e delle sue conseguenze, definire il rischio non significa più evidentemente garantire le condizioni per calcolare e assicurare l'eventualità del danno. L'incertezza e l'estensione dei contesti in cui essa può prodursi rendono critici i giudizi di attribuzione, sia perché non più spazialmente determinabili (all'interno del sistema sociale o dei confini statali), sia perché sfuggenti nei nessi che vi si possano ricostruire tra ciò che è nel dominio della decisione (come rischio) e ciò che le è esteriore (come pericolo)⁶.

² Ciò, ad avviso di Luhmann, si deve al processo di «tecnicizzazione» e di «individualizzazione» di situazioni di fatto e processi che «in passato erano concepiti come natura», fatti che «vengono considerati come conseguenze di decisioni» (N. Luhmann, *Soziologie des Risikos*, W. de Gruyter, Berlin, 1991; tr. it. *Sociologia del rischio*, Bruno Mondadori, Milano, 1996, p. 58).

³ Ivi, p. 1.

⁴ In questi termini, con il rischio «si considera una forma di problematizzazione del futuro, cioè una forma di trattamento del tempo», in cui sono in questione (e in connessione) tanto le «tematiche materiali», quanto «le conseguenze sociali» (ivi, p. 62).

⁵ Ivi, p. 118.

⁶ Nella coppia concettuale rischio/pericolo è posta in questi termini una distinzione che, pur presupponendo, in entrambi i casi, che vi sia incer-

È questa prospettiva a restituire una criticità evidente, sia al concetto di rischio, che al contributo di riduzione della complessità sociale che esso ha offerto, normalizzando entro uno spazio di prevedibilità l'esposizione individuale e collettiva al futuro. Se questa crisi (o trasfigurazione) del rischio come concetto è colta efficacemente e da tempo dalla teoria sociologica contemporanea, altrettanto significative sono le prospettive di indagine che si aprono dal punto di vista normativo, per il linguaggio e i significati che si fanno strada nel contesto di un discorso politico e giuridico impegnato ad elaborare strategie nuove alle quali affidare il governo dell'incertezza. In questo scenario, la vulnerabilità entra in gioco come concetto cruciale, seppure in una declinazione affatto diversa da quella restituita dalla riflessione giusfilosofica degli ultimi anni: nella crisi dei tradizionali modelli di normalizzazione, attraverso la definizione di rischio, dell'incertezza che il futuro reca con sé, la vulnerabilità appare infatti disconnessa da quella declinazione soggettiva che ha contribuito, in questi anni, a mostrare luci ed ombre di una riarticolazione critica del carattere astratto e culturalmente connotato del linguaggio dei diritti umani⁷, per essere invece restituita quale fattore e processo endemico dei sistemi sociali e della loro esposizione all'incertezza. L'estensione della tecnica e dei gradi dei suoi rapporti con l'equilibrio dei sistemi ecologici, la criticità degli scenari politici aperti dal-

tezza circa i danni futuri, si definisce in un diverso atteggiarsi del rischio, in cui «il danno è visto come conseguenza della decisione, venendo attribuito ad essa», e del pericolo, nel cui regime concettuale «si pensa che l'eventuale danno sia dovuto a fattori esterni e viene quindi attribuito all'ambiente» (ivi, pp. 31-32).

⁷ Per una disamina critica dei principali aspetti in cui la vulnerabilità, come categoria declinata in chiave soggettiva, è in grado di produrre una forma di ricontestualizzazione e superamento delle aporie interne al carattere astratto e culturalmente connotato del linguaggio dei diritti, cfr. Th. Casadei, *Soggetti in contesto: vulnerabilità e diritti umani*, in Id. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012, pp. 90-116.

la povertà e dai disastri naturali all'origine delle migrazioni, le nuove forme assunte dalla minaccia incombente del terrorismo internazionale concorrono a portare in uno spazio di non-sapere tanto la pretesa degli osservatori di primo livello ad una maggiore e migliore informazione quanto la interpretazione che si offre, ad un secondo livello di osservazione, quello che la società ha di se stessa⁸. È in questo dominio, in cui la conoscenza è strutturalmente incompiuta e perennemente da rinegoziare, che la vulnerabilità guadagna spazio, lì dove cade la forma che la teorizzazione del rischio aveva impresso alla strategia di affermazione delle esigenze sociali di sicurezza, a partire dal XVII secolo⁹, ma anche lì dove il rischio sconta, più generalmente, la sua inadeguatezza concettuale. È in questi termini che la vulnerabilità si fa centrale, nella frattura aperta dal fallimento degli strumenti epistemologici di approccio alla complessità sociale che la teoria del rischio sembrava poter garantire, grazie ad un regime di conoscenza razionale degli effetti delle decisioni degli agenti oltre il dominio della credenza tipica delle società tradizionali¹⁰.

⁸ «Si richiede più informazione, informazione migliore, si protesta perché coloro che vogliono impedire ad altri di proiettare altre informazioni, o di avere pretese più elevate verso un mondo di fatti oggettivamente dato, nascondono delle informazioni» (N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 31).

⁹ Su ciò, per il contesto dell'affermarsi del regime assicurativo in Francia, che nasce e si struttura a partire da una proiezione sulla collettività che socializza il rischio individuale, e costituire il rischio come unità della quale «ogni assicurato ne rappresenta la frazione» (F. Ewald, *L'Etat Providence*, Grasset et Fasquelles, Paris, 1986; tr. it. parz., *Diritto e rischio. Il rapporto giuridico come rapporto assicurativo*, a cura di L. Avitabile e C. B. Menghi, Giappichelli, Torino, 2004, p. 95).

¹⁰ Su ciò, restano un punto imprescindibile dell'analisi antropologica sul rischio e sul pericolo le ricerche di Mary Douglas: cfr. M. Douglas, *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Penguin, Harmondsworth, 1966; tr. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1993; Ead., *Risk and Blame*, Routledge, London 1992; tr. it. *Rischio e colpa*, Il Mulino, Bologna, 1996.

In una crisi della conoscenza che apre un campo sempre più ampio di non-sapere, la vulnerabilità è la condizione che rappresenta, sotto il profilo concettuale, le principali tensioni che pervadono l'orientamento al rischio dei sistemi politici e giuridici contemporanei: per un verso, l'indebolimento di un contesto di previsioni razionalmente elaborabili alle quali poter far appello nei criteri di attribuzione della responsabilità, per l'altro, la crisi di un criterio distintivo tra il rischio (come dominio dell'agente) e il pericolo (come dominio dell'accadere dei fatti della natura). Uno dei livelli più significativi di queste criticità si misura sul ridefinirsi della «soglia della catastrofe», come rappresentazione radicale dello spazio oltre il quale si insedia ciò che non può essere controllato razionalmente¹¹ e confine al quale il prodursi di una disgrazia è da percepirsi come «caso che non si vorrebbe mai», rispetto al quale non si accettano «né calcoli della probabilità, né valutazioni preventive»¹². Si tratta di un limite che la teoria del rischio costruisce come elemento esterno – afferente all'oggetto di un'ipotesi che si produce come minaccia proveniente dalla natura – e che, nel dominio dell'incertezza e del non-sapere si fa rappresentazione di una realtà del presente, capace di rendere attuali gli scenari del futuro nella misura in cui li restituisce come contesti in cui azioni ed eventi, natura e società, si fondono e si implicano¹³. È in questi termini, in cui la soglia che rende l'osserva-

¹¹ N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 11.

¹² N. Luhmann, *Beobachtungen der Moderne*, Westdeutsche Verlag, Opladen, 1992; tr. it. *Osservazioni sul moderno*, cit. p. 93. La catastrofe, nel caso della guerra come nel caso delle catastrofi generate dalla tecnica, è trattata così come evento di lungo termine, al quale «la popolazione è preparata dal suo non sapere»: un evento «possibile in ogni momento», seppure altamente improbabile nel suo verificarsi (ivi, p. 99).

¹³ In questi termini, per il profilo di una natura socializzata, conseguente «al mutato carattere dei rapporti tra esseri umani e ambiente fisico [...] dovuta dalle trasformazioni della natura operata dai sistemi antropici» (A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge, 1990; tr. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994, p. 128).

tore «avverso ai rischi» perché disposto a «rinunciare ad ogni calcolo»¹⁴ da concetto limite si fa rappresentazione attuale della decisione, che la vulnerabilità si accredita come concetto che non riguarda in alcun modo un attributo della soggettività sul quale possono far leva pratiche di riconoscimento, incidendo piuttosto sulla rappresentazione dei processi restituiti da contesti di produzione dell'incertezza non governabili, per i quali non appaiono più adeguati i tradizionali strumenti di azione politica e giuridica. Nel regime della non calcolabilità e della non assoluta compensabilità di tutte le possibili conseguenze dannose della decisione individuale e collettiva, lo spazio che il processo storico e sociale di definizione del rischio ha offerto per l'affermazione delle esigenze di sicurezza non basta più. In questi termini, se il futuro non è prevedibile e le qualificazioni offerte dalla definizione di rischio non appaiono più adeguate, si fa strada un linguaggio nuovo, che insedia nelle scienze sociali un diverso approccio alla complessità del quale è necessario tener conto per provare a capire il processo di elaborazione delle nuove strategie di governo politico e giuridico dell'incertezza e della vulnerabilità¹⁵.

2. L'ordine e la sua normatività. Vulnerabilità e resilienza tra scienze sociali e scienze naturali

Nella ridefinizione di un diverso ordine di rapporti tra il rischio e gli strumenti della sua individuazione e gestione si accredita nelle scienze umane e sociali un linguaggio che tematizza e offre al discorso politico e giuridico una rappresentazione della complessità sociale e del suo possibile equilibrio, attraverso ca-

¹⁴ N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, cit., p. 254.

¹⁵ In questi termini, come scrive Pat O'Malley, l'incertezza data dalla crisi della prevedibilità e della decisione razionale, «forces us to move from the calculable to the incalculable future, or more precisely, from governing through risk to governing by reliance in "uncertainty"» (P. O'Malley, "Uncertain Governance and Resilient Subjects in the Risk Society", *Oñati Socio-Legal Series*, 3, (2012), 2, p. 183).

tegorie esplicative proprie delle scienze fisiche e naturali¹⁶. In questo linguaggio normativo, che pare recuperare un approccio all'ordine del normale già messo in luce da Canguilhem nei suoi aspetti epistemologici, per comprendere la vulnerabilità, come per comprendere il patologico, «bisogna tener conto della reazione catastrofica» con «l'instaurazione di nuove norme di vita» che ne discendono¹⁷. Ciò pone la catastrofe e la sua tematizzazione concettualmente determinante, come rappresentazione emblematica del tutto calata in una dinamica che radica la vulnerabilità all'interno di un modello di equilibrio e di ordine per instabilità ciclica¹⁸, retto sulla discontinuità e sulla provvisorietà dei suoi stati¹⁹. In questo significato che la accredita come segmento di un equilibrio che si sostiene su fasi cicliche, la catastrofe è il criterio epistemologico di comprensione della vulnerabilità, ma anche ciò che la pone come concetto interno alle fasi di disarticolazione e ricomposizione dell'ordine: non si tratta, come nel discorso che riguarda i mezzi di definizione del rischio, della determinazione di una soglia esterna che indica ciò che non si vuole debba o possa verificarsi, quanto piuttosto di un paradigma idoneo a contribuire alla rappresentazione di un ordine delle società misurato sulla capacità degli individui di rispondere o meno «alle esigenze di un ambiente normale»²⁰. In questa prospettiva, come anche nel senso che le teorie della complessità consegnano al rapporto con i concetti

¹⁶ L.H. Gunderson - C.S. Holling, *Panarchy. Understanding Transformations in Systems of Humans and Nature*, Island Press, Washington, 2002.

¹⁷ G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1966; tr. it. *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino, 1998, pp. 149-150.

¹⁸ Per una disamina, in chiave filosofica, del concetto di catastrofe, cfr. S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Marinotti, Milano, 1999.

¹⁹ Su ciò, cfr. D. Woodcock, *La teoria delle catastrofi*, Garzanti, Milano, 1982.

²⁰ Quanto al rapporto tra teorie della catastrofe e teorie della complessità, cfr. T. Tonietti, *Catastrofi. Il preludio della complessità*, Dedalo, Bari, 2002.

di equilibrio e di ordine, l'evento catastrofico entra così in una fisiologia della complessità sociale e si accredita come soglia interiorizzata e sempre presente dell'insicurezza che pervade le scelte individuali e collettive²¹. Con ciò, penetra nel dominio delle scienze umane, mutuato dall'ambito dell'elaborazione delle scienze naturali e delle scienze mediche, un concetto di ordine il cui equilibrio permanente riposa sulla sua strutturale instabilità, che chiama con sé un altrettanto determinante accreditarsi di modelli normativi che a questa condizione sono chiamati a far fronte. Per il profilo concettuale della vulnerabilità, ciò appare interessante per il particolare significato che in questo contesto il termine acquisisce, come condizione soggettiva in rapporto di definizione costante, secondo una norma adattiva, con il proprio ambiente. In questa rappresentazione, la vulnerabilità è un processo che si produce nel rapporto instabile con cui l'individuo si rapporta e si ridetermina con il proprio ambiente, non solo reinterpreta le condizioni del suo proprio adattamento, ma anche contribuendo alla ridefinizione, anch'essa instabile, del suo ordine interno. Si tratta di un processo reversibile, ma, al tempo stesso, di un processo coprodotto, per il quale, com'è evidente, non sono più spendibili modelli di azione di governo tradizionali e verticali, ma, piuttosto, strategie di intervento orizzontali e di *governance*²². Di questo scenario adattivo, la resilienza interpreta il quadro normativo e il modello privilegiato, come testimonia l'enorme fortuna di cui questo costrutto gode, tanto come concetto chiave al quale affidare politiche di *governance* amministrativa territoriale, quanto come rappresentazione capace di contribuire decisamente

²¹ Su ciò, con riferimenti ampi al tema della sicurezza sotto il profilo della teoria politica, cfr. R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino, 2011.

²² Su ciò, quanto ai rapporti tra incertezza, teorie della complessità e modelli di *governance* basati sul costrutto della resilienza, cfr. E. Boyd - C. Folke (a cura di), *Adapting Institutions. Governance, complexity and Socio-Ecological Resilience*, Cambridge University Press, New York, 2011.

in funzione dell'accreditamento della vulnerabilità come processo reversibile che trae non dalla definizione di rischio, ma dall'esposizione al pericolo, la propria condizione strutturale di adattamento. In questi termini, sia il concetto di vulnerabilità che il modello della resilienza funzionalizzano una rappresentazione che descrive l'esposizione all'incertezza restituita dalla crisi del rischio calcolabile e fa concettualmente rinvio ad un appello alla capacità esplicativa di categorie accreditate dalle teorie della complessità debitorie di un approccio epistemologico proprio delle scienze naturali che interviene a definire le politiche di governo possibili in uno scenario contraddistinto da cambiamenti rapidi e non prevedibili²³. Dal punto di vista del contributo alla normalizzazione che la definizione del rischio aveva offerto, ciò sancisce una crisi del modello della decisione razionale che sconta la sua provvisorietà, sia al livello delle conoscenze contraddittorie restituite dai saperi che guidano lo sviluppo tecnologico e scientifico, che sul piano dell'incertezza data dalla complessificazione dei rapporti politici giuridici ed economici a livello globale. Lì dove si contrae la soglia di controllabilità in cui il rischio trova la sua condizione di definizione, per il regime di conflittualità tra i decisori, esperti e non, coinvolti nei processi della sua definizione, si accredita una lettura della complessità che mobilita categorie idonee a spiegare tanto i processi da cui origina la vulnerabilità, quanto le strategie per il suo superamento in termini adattivi. In questa prospettiva, per quella "problematizzazione del futuro" di cui il rischio come concetto aveva offerto il processo di definizione storica, sono ora le teorie della complessità a rivendicare un primato che era stato, sul finire dell'Ottocento, esercitato dalle scienze attuariali, per la non adeguatezza delle condizioni di

²³ Pongono l'accento su questo punto, V. Galz - P. Olsson *et al.*, *The problem of fit between ecosystems and governance systems: insights and emerging challenges*, in O. Young - L. A. King - H. Schroeder (a cura di), *The Institutional Dimensions of Global Environmental Change: Principal Findings and Future Directions*, MIT Press, Boston (Ma.), 2008.

quel “patto sul rischio” che era intervenuto ad addomesticare il pericolo in evento prevedibile, controllabile e compensabile, nel quadro del sistema assicurativo²⁴. In un contesto in cui la moltiplicazione e la conflittualità delle informazioni a disposizione rende non più ulteriormente ipotizzabile un ordine di intervento che si affidi completamente ad un approccio statistico e misurabile alla realtà sociale, la non controllabilità delle conseguenze delle decisioni rischiose afferma un discorso di regolazione dell'incertezza che si affida ad una diversa lettura della complessità, imposta lì dove la soglia esterna che delimitava l'ambito del probabile e dunque la posta stessa del rischio, si fa ormai troppo radicale per essere compensata attraverso il solo meccanismo dell'assicurazione.

È in questo quadro, che convoca su nuove strategie il governo dell'ordine dei rapporti tra rischio e catastrofe, che si sposta sul soggetto e sulle comunità la *chance* della capacitazione adattiva, in un circuito che ha nella vulnerabilità la premessa necessaria e nella resilienza il modello che ne indica le attitudini virtuose.

Tanto nella rappresentazione programmatica restituita da documenti di rango internazionale, quanto, soprattutto, nel quadro delle politiche comunitarie, vulnerabilità e resilienza diventano così concetti descrittivi della crisi in cui versa la possibile definizione del rischio ma, in quanto modelli dinamici, indicano orizzonti necessariamente normativi, che intervengono a fissare gli obiettivi e i piani d'azione delle politiche pubbliche nelle aree più sensibilmente esposte al non-sapere: dalla conflittualità delle informazioni provenienti dal contesto tecnico scientifico, agli scenari del rischio politico globale, con gli *shock* demografici e migratori, alle cicliche crisi dell'economia capitalistico-finanziaria²⁵. Si è già rilevato come ciò implichi

²⁴ F. Ewald, *Diritto e rischio*, cit., spec. pp. 87 ss.

²⁵ Su ciò, emblematico è un passaggio del documento con cui, nel 2012, l'Unione europea ha affidato la rappresentazione del proprio approccio in tema di vulnerabilità e resilienza nello scenario della crisi determinata dai

un concetto di vulnerabilità che nulla condivide con il discorso della filosofia politica e giuridica contemporanea, sia quando della condizione di vulnerabilità si è rimarcato il collegamento con la dignità²⁶, sia allora che si è provato ad affidare ad essa un contributo di disarticolazione delle identità dei gruppi nel contesto del pluralismo culturale, sia infine quando, in margine o in contrasto con queste proposte, della vulnerabilità si sono avvertiti i rischi di chiusura e stigmatizzazione delle rappresentazioni soggettive. In questa declinazione adattiva della vulnerabilità, si rilancia, piuttosto, un rapporto originario e strutturale che il liberalismo ha posto tra insicurezza e libertà individuale, che ritrova linfa in un contesto di crisi dei tradizionali mezzi che la definizione dei rischi rendeva possibili. Nel costituirsi come condizione che implica il rapporto con l'ambiente e la sua incertezza strutturale di cui contribuisce, sotto il profilo epistemologico, a rappresentare il processo di normalizzazione e di ordine, la vulnerabilità contiene in sé le premesse in grado di autoprodurre il suo superamento, come adattamento costruttivo e virtuoso allo scenario delle trasformazioni. Nell'affermazione della capacitazione adattiva posta dal circuito tra resilienza e vulnerabilità, le politiche pubbliche

contesti di esposizione all'incertezza: «The effects of economic shocks, rising and fluctuating food prices, demographic pressure, climate change, desertification, environmental degradation, pressure on natural resources, inappropriate land tenure systems, insufficient investment in agriculture, have, in many parts of the world, resulted in greater exposure to risk, notably from natural hazards. The impact of these global trends is manifested in the increasing number and intensity of natural disasters and crises. The poorest households are the most vulnerable and in many instances this vulnerability is compounded by political instability and conflict» (*The EU Approach to Resilience: Learning From Food Security Crises* (2012): Brussels, 3.10.2012, COM (2012) 586).

²⁶ Su ciò, per una connessione tra dignità umana e una declinazione della vulnerabilità in termini di condivisa esposizione al bisogno, cfr. M. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna, 2002.

di intervento sulla vulnerabilità sono affidate ad un discorso di soggettivazione che fa leva su di una virtù di emancipazione in cui l'incertezza è intesa come contesto in cui si producono tanto il processo di esposizione alla vulnerabilità, quanto la determinazione delle *chances* di capacitazione per il suo superamento.

3. Soggetti resilienti. La virtù adattiva come *chance* e imperativo dell'integrazione

Con un'accelerazione che si registra a partire dagli anni duemila, il modello della resilienza si costituisce come parola-chiave delle strategie che soggetti e comunità hanno da adottare nella prospettiva del superamento della vulnerabilità. Si sintetizzano così le esigenze proprie di una rappresentazione della crisi della decisione razionale che fa suo lo scenario di una catastrofe non più immaginata come evento del futuro, ma attualizzata come possibilità incombente del presente e segmento dell'ordine dei sistemi complessi. Ciò è del tutto chiaro quando si prova a ricostruire l'ascesa del costrutto della resilienza all'interno di una pluralità di fonti che ne hanno accreditato in questi anni la centralità²⁷, a partire da una capacità

²⁷ Già agli inizi del 2004 le Nazioni Unite avevano posto la resilienza al centro degli obiettivi prioritari in tema di politica di governo dei disastri naturali, licenziando il documento intitolato *Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives* (UN/ISDR, Geneva 2004). In questo stesso contesto di adattamento ai cambiamenti sociali e climatici, si incardina l'intervento dell'Unione europea che, nel 2009, focalizza l'attenzione sulla resilienza come «Capacity to adapt to adverse effects» (1.4.2009 COM [2009], 147: *Adapting to climate change: Towards a European framework for action*) e, nello stesso anno, fa rinvio al modello adattivo fatto proprio dal *Hyogo Framework for Action 2005-2015* nel documento *Building the Resilience of Nations and Communities to Disasters*: «a capacity of a system, community or society potentially exposed to hazards to adapt, by resisting or changing in order to reach and maintain an acceptable level of functioning and structure»: (COM [2009], 82: *A Community Approach on the Prevention of Natural and Man-made Disasters*).

della resilienza di rappresentare la vulnerabilità come processo reversibile che offre la *chance* a individui e comunità di ridefinire la propria condizione in un equilibrio instabile che diviene l'unica condizione possibile dell'ordine sociale.

Questa rappresentazione si giova di un significato della resilienza che si pone al crocevia tra la definizione che ne offre il sapere psicologico e particolarmente la psicologia delle comunità, in termini di virtù oggetto di un processo di apprendimento, e il concetto che, per altro verso, ne viene restituito dalle teorie della complessità dei sistemi, che ne connettono la centralità all'ordine per instabilità ciclica. In questi termini il modello del soggetto resiliente sintetizza in sé l'attitudine ad un adattamento che, diversamente dai primi lavori che ne elaboravano, intorno agli anni Cinquanta, il concetto in psicologia, lo intende come modello acquisibile piuttosto che come attributo innato della personalità²⁸, secondo la sua, di poco successiva, elaborazione nel campo delle teorie della complessità e del nuovo paradigma di ordine ed equilibrio da queste teorizzato²⁹. Di questo nucleo, i documenti che, negli ultimi

²⁸ In questi termini, è ben presto superato l'approccio che si ritrovava posto, nel 1974, nello studio di James E. Anthony (*The Syndrome of the psychologically invulnerable child*, in E. J. Anthony - C. Koupernik, (a cura di), *The child in his family: Children at psychiatric risk*, Wiley & Sons, Oxford, 1974), in favore di una dimensione dinamica della resilienza che ne rimarca la qualità di qualità soggettiva acquisibile, fondata sul concetto di *coping*: «The means by which people or organizations use available resources and abilities to face adverse consequences that could lead to a disaster. In general, this involves managing resources, both in normal times as well as during crises or adverse conditions. The strengthening of coping capacities usually builds resilience to withstand the effects of natural and human-induced hazards» (*Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives*, UN/ISDR, Geneva, 2004).

²⁹ Per altro verso, la resilienza, negli stessi anni, viene imposta anche al dibattito delle scienze naturali e segnatamente in tema di equilibrio degli ecosistemi dagli studi di Crawford S. Holling ("Resilience and Stability of Ecological Systems", *Annual Review of Ecology and Systematics*, 4 (1973), pp. 1-23), in cui l'autore critica il metodo quantitativo presente in una tipo-

anni, hanno posto al centro lo sviluppo di un modello di resilienza, come principale strumento di intervento sulla vulnerabilità entro i vari contesti di criticità offerti dagli scenari contemporanei, assumono la definizione, che riguarda il circuito di potenziamento delle attitudini adattive dei soggetti, individui o comunità, chiamati ad assumere su di sé la sfida dell'incertezza: in ciò vi è, per un verso, la rappresentazione della vulnerabilità come processo reversibile e non tratto distintivo della condizione di soggetti e comunità esposti al grado dei rapporti restituiti da rischio e catastrofe; per altro, la sua connotazione come condizione che contiene in sé la possibilità del suo superamento grazie ad una forma di capacitazione virtuosa offerta dal modello della resilienza nello scenario della catastrofe.

In questi termini, se la vulnerabilità si qualifica come una condizione modificabile, più che come un attributo stabile, la resilienza ne è il modello virtuoso, collocandosi entrambe in un circuito di capacitazione di cui tanto i soggetti, quanto le comunità sono depositari: muovendo dal medesimo scenario di incertezza che costituisce le condizioni della vulnerabilità, il soggetto resiliente ne assume la sfida, che è una *chance* di potenziamento (*empowerment*) delle proprie prospettive, a muovere dallo sviluppo di una forza di adattamento alle circostanze avverse. La resilienza si configura così come un processo anch'esso, seppure specularmente inverso rispetto alla vulnerabilità. Un processo adattivo, che ha nell'esposizione al pericolo, più ancora che al rischio, la sua condizione di sviluppo:

Resilience [...] describes the ways in which life learns from catastrophes so that it can become more responsive to further catastrophes on the horizon. It promotes adaptability so that life

logia di modelli matematici applicati allo studio di popolazioni, rilevando come le semplificazioni che essi comportano siano frutto di una concezione "equilibrio-centrica" e statica della realtà: La resilienza «represents true invention, that can become reality in the kind of situation where the system is deeply responsive (vulnerable) to change or where change is desperately needed. The consequences are inherently uncertain and unpredictable» (ivi).

may go on living despite the fact that elements of it may be destroyed. It confronts all of us living beings, ranging from weeds to humans, with the apparent reality that managing our exposure and vulnerability to dangers is as much as we can hope for because danger is a necessity for our development³⁰

Questo scenario, in cui il pericolo è opportunità di adattamento e di sviluppo, connette i due poli reciprocamente necessari della vulnerabilità e della resilienza nell'approccio con cui l'Unione europea ha costruito in questi anni sia le proprie politiche di governo dell'incertezza che le proprie strategie securitarie. Si tratta di un orientamento che si è rivelato centrale su più fronti e che si è mostrato particolarmente decisivo in tema delle politiche di governo dei flussi migratori. Su questi temi, il costruito della resilienza si lega alla rappresentazione della vulnerabilità e al suo superamento attraverso strategie di *coping*³¹, ma si insedia anche nelle strategie di *governance*, alle quali offre un modello tanto al livello delle comunità territoriali nell'orizzonte dell'integrazione, quanto nel contesto delle comunità di origine³². In questi termini, la vulnerabilità del migrante assu-

³⁰ B. Evans - J. Reid, "Dangerously exposed: the life and death of the resilient subject", *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, 1, 2 (2013), p. 84.

³¹ «The means by which people or organizations use available resources and abilities to face adverse consequences that could lead to a disaster. In general, this involves managing resources, both in normal times as well as during crises or adverse conditions. The strengthening of coping capacities usually builds resilience to withstand the effects of natural and human-induced hazards» (*Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives*, UN/ISDR, Geneva, 2004).

³² «The concept of resilience has two dimensions: the inherent strength of an entity – an individual, a household, a community or a larger structure – to better resist stress and shock and the capacity of this entity to bounce back rapidly from the impact. Increasing resilience (and reducing vulnerability) can therefore be achieved either by enhancing the entity's strength, or by reducing the intensity of the impact, or both. It requires a multifaceted strategy and a broad systems perspective aimed at both reducing the multiple risks of a crisis and at the same time improving rapid coping and adaptation

me una declinazione che se, per un verso, si emancipa da una qualificazione identitaria, per l'altro, costruisce un approccio normativo rispetto alle condizioni della sua reversibilità come processo adattivo particolarmente interessante da considerare.

Ciò appare evidente dal punto di vista della particolare funzionalità che il discorso sulla resilienza – particolarmente sulla resilienza delle comunità – mostra nell'orizzonte del rafforzamento delle strategie di sicurezza in tema di politica dei migranti. In questa materia, la resilienza è, non a caso, obiettivo strategico dei piani di azione comunitaria, affermandosi come modello virtuoso nell'ambito delle azioni amministrative orizzontali dei territori e delle strategie di cooperazione che in questi anni hanno coinvolto l'Unione europea, in dialogo con organismi sovranazionali e agenzie non governative³³, presso le comunità più fortemente interessate dai flussi

mechanisms at local, national and regional level. Strengthening resilience lies at the interface of humanitarian and development assistance. Enhancing resilience calls for a long-term approach, based on alleviating the underlying causes conducive to crises, and enhancing capacities to better manage future uncertainty and change» (*The EU Approach to Resilience: Learning from Food Security Crises* (2012), Brussels, 3.10.2012 COM [2012] 586).

³³ Ciò, particolarmente sul piano degli scenari legati al rischio politico globale, consente di analizzare l'emersione di reti di *governance* transnazionale – rappresentazione, per Beck, della «sub-politica globale» –, affidate all'iniziativa di agenzie che fanno capo alla società civile, come attori che partecipano da interlocutori degli Stati, piuttosto che da loro antagonisti (cfr. U. Beck, *Conditio humana*, cit., pp. 153-154). Particolarmente interessante su questo fronte è l'area della cooperazione tra Unione e regioni subsahariane in tema di prevenzione dei flussi migratori per il tramite dell'adozione di strategie di resilienza nei paesi d'origine: «Recent tragedies in the Mediterranean are a shocking reminder of the implications of insecurity. Of conflict. Of terrorism. And of poverty and desperation. In response, the European Union is mobilizing more than two hundred million Euros in humanitarian aid for this year. This money will complement your efforts to respond to the needs of the populations in your countries. The implementation of the AGIR initiative for the Sahel illustrates that the strengthening of resilience is firmly included in your national agendas and political priorities. We need to formulate a comprehensive response. [...]

migratori verso l'Europa. In questo senso, se fenomeni come le emergenze ambientali, il terrorismo internazionale, gli *shock* economico-finanziari, accomunano in uno scenario globale di esposizione alla vulnerabilità, il circuito che lega vulnerabilità e sicurezza assume un rilievo centrale. È proprio su questo punto che la resilienza sancisce una strategia di responsabilizzazione sul soggetto e sulle sue capacità adattive che si ritrova a radicalizzare la connaturale esposizione al pericolo propria del soggetto liberale. Si tratta di qualcosa di più dell'impresa della mera gestione della propria esistenza, secondo una disposizione a guardare a un futuro calcolabile³⁴: non più e solo chiamato a «vivere pericolosamente»³⁵ nell'esercizio della virtù liberale dell'interpretazione del pericolo come condizione e possibilità stessa di affermazione di sé, il soggetto neo-liberale, nel circuito che si stabilisce tra i processi che costruiscono la vulnerabilità e quelli che ne definiscono il superamento, assume in toto su di sé il pericolo e l'incertezza come *chance* di libertà.

In questi termini, l'affermarsi del paradigma della resilienza rappresenta, da più punti di vista, un costrutto tutt'altro che neutro, a partire dalla forma di soggettivazione che si riconnette problematicamente alla fisionomia e alle virtù con le quali il pensiero liberale aveva messo in forma l'individuo e la sua impresa di affermazione di sé, ma anche con riguardo all'oriz-

To build resilience and to prevent conflict» (*Remarks at the Meeting with the Sahel Ministers of Foreign Affairs*, Brussels, June 17th 2015).

³⁴ Sull'approccio utilitaristico benthamiano e sulla polemica con Mill in ordine alla complessità dell'azione soggettiva non riducibile al calcolo e al principio dell'utilità, cfr. P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*. 3. *La civiltà liberale*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 6.

³⁵ Sul «vivere pericolosamente» come «massima del liberalismo», in base alla quale «gli individui sono posti continuamente in condizioni di pericolo, o piuttosto sono indotti a provare la loro situazione, la loro vita, il loro presente, il loro futuro, come gravidi di pericolo» (M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Seuil/Gallimard, Paris, 2004; tr. it. *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano, 2015, p. 68).

zonte di inevitabile normalizzazione che la resilienza chiama evidentemente in causa, così, un imperativo all'adattamento che è *chance* e limite di una integrazione che rischia di essere intesa come disposizione acconsentita ad essere assimilati.

4. L'incertezza ci rende liberi? Vulnerabilità e resilienza nell'ottica del neoliberalismo

Nello spettro ampio delle declinazioni di cui il rapporto tra vulnerabilità e resilienza è stato oggetto in questi ultimi anni, particolarmente interessante è quello legato allo scenario delle migrazioni. Si tratta di un tema in cui il costrutto della resilienza avanza progressivamente, sia come categoria virtuosa di modelli di amministrazione orizzontale di comunità ed enti territoriali, che come concetto che sintetizza in sé gli attributi di una soggettività adattiva che, in condizioni di esposizione a *shock* ambientali o culturali, offre risposta alle esigenze di integrazione e convivenza. Se la resilienza – come resilienza di comunità e istituzioni territoriali – si accredita all'interno di prospettive di gestione amministrativa che fanno leva sul potenziale di una rete orizzontale e diffusa di *governance*, sotto il profilo soggettivo, si affaccia un modello di soggettivazione specifica, che radicalizza il modello antropologico con cui il liberalismo ha messo in forma le virtù pubbliche individuali all'interno del binomio rischio/pericolo. Il soggetto resiliente è infatti costruito teoricamente come una individualità che assume *in toto* l'impresa del sé nella forma di una responsabilità che gli compete esclusivamente³⁶: si tratta di mettere in campo le proprie risorse psicologiche, di svilupparle in senso adattivo affrontando la sfida della capacitazione, a partire da una vulnerabilità intesa come dato strutturale, ma anche come risorsa. Lo sviluppo per adattamento consente così di far fron-

³⁶ C. Lasch, *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*, W.W. Norton, New York, 1984; tr.it. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di cambiamenti*, Feltrinelli, Milano, 2004.

te alle avversità nella considerazione che esse siano occasione di autonomia e libertà: le condizioni dell'emergenza e del governo dell'incertezza – le masse migranti, con le loro differenze culturali, il *focus* costante sui disastri ambientali e climatici, la ciclicità delle crisi economiche proprie del capitalismo finanziario – costituiscono, di questo scenario, le rappresentazioni più diffuse, entro le quali il linguaggio della catastrofe incombe come condizione strutturale e non più eccezionale in cui il soggetto resiliente vive e ha la propria *chance* di affermazione. Se la produzione del rischio si offriva come opera di definizione messa in atto dal gioco delle esigenze e delle mediazioni interne alla società, la resilienza, declinata come virtù adatta degli individui e delle comunità, presuppone e sintetizza in sé uno scenario diverso, in cui la società del rischio è evidentemente tramontata. Lavorando sulle premesse teoriche che hanno investito e travolto i processi di definizione del rischio nelle società contemporanee, la letteratura sociologico-giuridica contemporanea dedica all'accreditarsi del modello della resilienza un'attenzione crescente, soprattutto nella chiave del contributo che esso pare offrire al linguaggio e alle strategie del neoliberalismo. Nel segno di quest'approccio, un tale scenario è apparso riferirsi, a molti degli autori che in questi anni hanno preso a occuparsi di vulnerabilità e resilienza nel contesto delle strategie di *governance*, ad una forma di soggettivazione neolibérale³⁷: in questi termini, la resilienza affiderebbe il suo nucleo ad un processo di capacitazione per apprendimento, fun-

³⁷ Si tratta, in questi termini, della caratterizzazione di un individuo che fa leva sulle proprie forze per attivare strategie di costruzione del sé, in linea con il modello proposto negli anni settanta da alcuni dei fautori del neoliberalismo: «This characterization of resilience is diagnostic, for it identifies it precisely with the entrepreneurial, neo-liberal business models such as were developed in the 1970s for example in Tom Peters» (P. O'Malley, "Uncertain Governance and Resilient Subjects in the Risk Society", cit. p. 189). Il riferimento è a T. Peters, *Thriving on Chaos: Handbook for a Management Revolution*, Knopf, New York, 1987.

zionale alla strategia di superamento della vulnerabilità come virtù acquisibile e attitudine ad assumere l'impresa di sé: «A principal change ushered in by this new “resiliency” literature was the argument that resiliency was a mindset or skill that could be learned, rather than a personality or character trait deeply inscribed in the individual»³⁸.

Tanto l'incertezza dello scenario catastrofico, quanto l'accreditarci della vulnerabilità come processo reversibile, di questo set di capacità adattive costituirebbero una precondizione, ma al tempo stesso una *chance*: perché la libertà del soggetto resiliente, come attivazione di forze di resistenza e adattamento al contesto ostile, sarebbe rappresentazione di una libertà in termini assoluti, svincolata dalla condizione di una “problematizzazione del futuro” che il processo di selezione dei rischi, sulle ceneri della decisione razionale, non è più in grado di garantire e per questo, in qualche modo, assoluta e piena. Rinviando ad alcune delle pagine più indicative della letteratura neoliberale, sarebbe così l'incertezza (e la vulnerabilità) a renderci liberi: ciò definisce un superamento dell'antropologia liberale, perché non è l'agire strategico e razionale dinanzi alla minaccia delle conseguenze dannose offerte dall'ambiente sociale, ma la attitudine da acquisirsi a governare le condizioni del caos ciò che ne designa l'elemento virtuoso:

If the future is predictable, the argument goes, then how can we be free? Not through the search for solutions to every imaginable threat, but by creating new, resilient, subjects scientifically designed to “thrive” on chaos and make every threat a challenge and opportunity. Thus, in the mythology of resilience, may the neo-liberal dream of freedom in uncertainty be imagined into existence in the 21st century³⁹.

³⁸ Ivi, p. 190. Può essere utile, in questa prospettiva, il rinvio a R. Brooks - S. Goldstein, *The Power of Resilience: Achieving balance, confidence and Personal Strength in Your Life*, McGraw Hill, New York, 2003.

³⁹ P. O'Malley, “Uncertain Governance and Resilient Subjects in the Risk Society”, cit., p. 192.

IMMIGRATI NELL'EUROPA MERIDIONALE. QUANDO “NON SI NASCE MA SI DIVENTA” GIURIDICAMENTE “PARTICOLARMENTE VULNERABILI”?

Encarnación La Spina*

Universidad de Deusto

Instituto del Derechos Humanos Pedro Arrupe

elaspina@deusto.es

1. Introduzione

Anche se tutte le persone possono essere vulnerabili, alcune sono più vulnerabili di altre e, per questa ragione, bisogna prestare un'attenzione particolare alle necessità dei soggetti che sono “più vulnerabili” all'interno di quei gruppi che sono considerati “particolarmente vulnerabili”¹. Infatti, la vulnerabilità è una condizione universale che attiene a qualsiasi soggetto, ma che può manifestarsi in modo differente a livello individuale. Inoltre, essa muta sia nella dimensione, sia nella forma. Da una parte, la vulnerabilità è una condizione universale, poiché coincide con l'esposizione alla sofferenza e a danni e pregiudizi di diversa natura², mentre, dall'altra, essa permette di identifi-

* Il lavoro è stato svolto nell'ambito di due progetti di ricerca finanziati dal “MINECO/FEDER Ministerio de Economía y Competitividad y Fondo Europeo de Desarrollo Regional”: “La desigualdad compleja en las sociedad plurales: indicadores para las políticas públicas”, ref. DER 2016-77711-P, e “Diversidad y Convivencia: los derechos humanos como guía de acción”, ref. DER 2015-65840-R. Traduzione di Lucia Re.

¹ M.C. Barranco Avilés - C. Churrua Muguruza (a cura di), *Vulnerabilidad y protección de los derechos humanos*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2014.

² L. Peroni - A. Timmer, “Vulnerable Groups: The Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law”, in *Inter-*

care quei soggetti che si trovano in una posizione di particolare vulnerabilità all'interno di una rete di relazioni economiche e istituzionali. Pertanto, l'essere identificati come "vulnerabili" rimanda ad un aspetto universale, inevitabile e durevole della condizione umana, che da Martha Fineman³ viene però messo in relazione con lo Stato e la responsabilità sociale.

Allo stesso tempo, la continua interazione tra le potenziali minacce e le situazioni di vulnerabilità fa sì che siano identificabili anche delle cause di vulnerabilità che non attengono direttamente alla corporeità dei soggetti, ma rimangono sullo sfondo: esse sono la grandezza del pericolo al quale particolari gruppi sono esposti e la concomitanza di alcune condizioni materiali oggettive all'interno del gruppo. Da una parte, la "vulnerabilità a qualche cosa" evoca la capacità degli individui e di specifici gruppi di affrontare le situazioni critiche: l'esposizione a tali situazioni porta alla necessaria trasformazione della situazione pregressa, antecedente. In questo caso, uno degli aspetti fondamentali della vulnerabilità consiste nel fatto di vedersi colpiti da una minaccia specifica, o nell'essere potenziali "vittime" della stessa.

Per altro verso, la "vulnerabilità di fronte a o per qualche cosa" determina il grado di suscettibilità a rimanere in una situazione specifica di privazione delle capacità basilari. A tal proposito, può essere considerata un indizio della vulnerabilità "a qualche cosa" l'esposizione a minacce specifiche in ragione delle condizioni sociali del soggetto vulnerabile, mentre sono indice della vulnerabilità "di fronte a o per qualche cosa" i parametri normativi prefissati a livello sociale, o quelli derivanti da alcune misure istituzionali che originano da vulnerabilità preesistenti, o le rafforzano.

national Journal of Constitutional Law, 11, 4 (2013), pp. 1056-1085.

³ M.A. Fineman, *supra*.

Senza dubbio, l'identificazione delle diverse concezioni di vulnerabilità richiede uno studio epistemologico complesso⁴; tuttavia, nulla impedisce di tracciare un itinerario critico sulla caratterizzazione di alcune persone e gruppi in un contesto spazio-temporale concreto.

In questo lavoro, ci si prefigge di analizzare come le leggi sull'immigrazione adottate da alcuni Paesi dell'Europa meridionale costruiscono *ex lege* le condizioni obiettive della vulnerabilità per gli immigrati. A tale proposito, in primo luogo si preciserà quale sia il significato del concetto di vulnerabilità per i soggetti immigrati. In seguito, riadattando la nota massima di Beauvoir «donna non si nasce, ma si diventa»⁵, si cercherà di verificare se la situazione di vulnerabilità degli immigrati sia esacerbata da un contesto giuridico che cerca di far fronte alla crisi economica.

2. “Essere immigrato” come caratteristica di un individuo o gruppo vulnerabile

La capacità dei migranti di anticipare, combattere, resistere o mettere in atto un atteggiamento di resilienza nei confronti di una minaccia è segnata e limitata dalla perdita del vincolo sociale che è inevitabilmente legata al paradigma della cittadinanza intesa come nazionalità. Tale paradigma fissa le modalità di partecipazione alla società non sulla base di ciò che alla

⁴ Per quanto riguarda le numerose tecniche epistemologiche applicabili, cfr. O. Cardona, *The Need for Rethinking the Concepts of Vulnerability and Risk from a Holistic Perspective: A Necessary Review and Criticism for Effective Risk Management*, in G. Bankoff (a cura di), *Mapping Vulnerability. Disasters, Development and People*, Earthscan, London, 2004, pp. 37-51, pp. 44-45, B. Wisner - P. Blaikie - T. Cannon - I. Davis, *At Risk: Natural Hazards, People's Vulnerability and Disasters*, Routledge, London, 2014, pp. 17-18.

⁵ Il riferimento è alla nota tesi espressa in S. Beauvoir, *El segundo sexo*, Siglo Veinte, Buenos Aires, 1981, p. 13.

persona manca, perché lo ha perso o non lo ha mai avuto⁶, ma sulla base dell'impossibilità o incapacità della persona di veder garantiti i propri diritti in ragione dell'appartenenza alla categoria "straniero-immigrato".

L'incertezza giuridica o la precarizzazione del proprio *status* giuridico (così come la mancanza e/o la difficoltà di accedere ai diritti) costituiscono una condizione multidimensionale che produce effetti su una serie di aspetti della vita sociale. Esse condizionano l'accesso ai sistemi di protezione, che, a loro volta, sono condizionati dalla interazione di diversi fattori. Per esempio, potrebbero essere le caratteristiche individuali, le condizioni o le strutture sociali a determinare la situazione di svantaggio sociale, economico, giuridico, di *status*, di capacità e di risorse, all'interno dei differenti ambiti di volta in volta rilevanti. Fattori come il genere, la "razza", la religione, la classe, lo *status* di migrante, l'incapacità, etc. possono combinarsi, così come possono combinarsi le dinamiche che producono svantaggi o privilegi⁷. In particolare, se si prendono in considerazione gli immigrati quali individui o gruppi "vulnerabili", sembra necessario effettuare un esame più approfondito delle cause della loro vulnerabilità, piuttosto che delle conseguenze di questa vulnerabilità⁸. La tradizionale attenzione della letteratura alle conseguenze della vulnerabilità è dovuta al fatto che l'analisi della vulnerabilità in genere è stata condotta proprio riferendosi a persone già etichettate come membri di un grup-

⁶ M. Aysa-Lastra - L. Cachón (a cura di), *Immigrants, Vulnerability and Resilience. Comparative Perspectives on Latin American Immigrants During the Great Recession*, Springer International Publishing, Switzerland, 2015.

⁷ M. Barrère- D. Morondo, "Subordiscriminación y discriminación interseccional: Elementos para una teoría del derecho antidiscriminatorio", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 45 (2011), pp. 15-42, pp. 42-45.

⁸ Cfr. D. Morondo, *supra*, pp. 205-221 e M. Barrère, "¿Vulnerabilidad vs. Subordiscriminación? Una mirada crítica a la expansión de la vulnerabilidad en detrimento de la perspectiva sistémica", *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*, 34 (2016), pp. 17-34.

po vulnerabile. Al riguardo, si può notare come Martha Fineman⁹ abbia criticato l'uso del termine "vulnerabilità" se riferito a gruppi specifici, perché questa catalogazione ha contribuito a giustificare lo "Stato minimo", ha legittimato forme di disuguaglianza e prodotto effetti stigmatizzanti e paternalistici, che sono stati erroneamente considerati connessi al concetto stesso di vulnerabilità, intesa come condizione in cui i diritti o le capacità di base sono minacciati¹⁰.

Tuttavia, l'espressione "gruppi vulnerabili" ha maturato una forza significativa quale contrappunto al "destinatario generico" che ha reso uniforme l'interazione complessa delle situazioni d'inferiorità e i processi di emarginazione nelle strutture e nelle relazioni sociali. Analizzata nell'ambito della teoria del diritto, questa prevalenza del riferimento ai "gruppi vulnerabili" ha però ridotto ancora di più la complessità delle singole forme di vulnerabilità. Inoltre, i diritti umani dei migranti sono un "simbolo" dello stato attuale dell'evoluzione dei diritti umani in generale, e non una semplice tappa nel processo della loro codificazione/specificazione, come invece avviene con altri gruppi considerati vulnerabili. Questo fenomeno si verifica, da una parte, perché manca un riferimento espresso ed analogo per gli immigrati sul piano teorico – si parla piuttosto di immigrati come lavoratori migranti regolari – dall'altra, perché la persistenza del vincolo nazionale rende possibile superare la considerazione di un destinatario generico da respingere. Per questa ragione, gli approcci che manifestano una preferenza per la nozione di gruppi vulnerabili, ritenendo possibile definire i soggetti appartenenti a questi gruppi sulla base di alcuni indicatori, sono stati giustamente criticati sia per le loro connotazioni negative (che implicano uno stato di inferiorità inerente ai soggetti), sia per la loro inesattezza fattuale

⁹ Cfr. M.A. Fineman, *supra*.

¹⁰ J. Alwang - P. Siegel - S. Jorgensen, *Vulnerability: a Review from Different Disciplines, Social Protection*, Discussion paper series, Banco Mundial, Washington, 2001, p. 3.

(che consiste nell'assumere che ogni persona appartenente ad uno di questi gruppi specifici si trovi nella medesima situazione di vulnerabilità o in una situazione analoga, permanente e statica). Per questo, sarebbe preferibile promuovere un uso più contenuto del termine "vulnerabilità", rendendo esplicito che gli immigrati sono soggetti alla violazione dei diritti fondamentali e a particolari situazioni di esclusione e discriminazione che non sono necessariamente rapportate a loro caratteristiche intrinseche. Da questo punto di vista, è possibile sostenere anche che gli immigrati e le persone richiedenti la protezione internazionale sono specialmente vulnerabili in quanto possono trovarsi in una condizione di dipendenza dal Paese e dalla società che li accoglie, malgrado ciascuno di loro non lo sia allo stesso modo¹¹.

Una volta che un soggetto è considerato parte di un gruppo vulnerabile non perde tale condizione, a meno che cambino le caratteristiche che sono considerate necessarie ai fini dell'appartenenza al gruppo di riferimento; tale circostanza, tuttavia, nulla dice riguardo alle necessità e alle condizioni del singolo individuo. In riferimento alle persone migranti, è chiaro come per tali soggetti affrancarsi dalla condizione di "migrante" (e, dunque, di appartenente ad un "gruppo vulnerabile") sia un'utopia, se si tiene conto del fatto che è impossibile separare la condizione giuridica restrittiva dello straniero migrante dalla sua qualificazione nei termini di "non-cittadino". Per questo, anche se di norma si preferisce fare appello alla vulnerabilità unicamente facendo riferimento alla quantità e alla qualità di risorse disponibili, la persistenza del nesso necessario tra immigrato e non cittadino è un aspetto fondamentale del processo di caratterizzazione dei migranti come "vulnerabili tra i vulnerabili".

¹¹ L. Suárez Llanos, *Caracterización de las personas y grupos vulnerables*, in M.A. Presno Linera (a cura di), *Protección jurídica de las personas y grupos vulnerables*, Universidad de Oviedo y Procuradora General del Principado de Asturias, Oviedo, 2013, pp. 37-92, p. 59.

L'unico approccio plausibile, per quanto non scevro da ulteriori difficoltà, sarebbe quello di considerare il singolo individuo e di renderlo "oggetto" di un'analisi multidimensionale, che consenta di riflettere tanto sul contenuto concreto della discriminazione, quanto su quali possano essere gli strumenti giuridici che consentono effettivamente di porre rimedio alla discriminazione. Infatti, se l'obiettivo è quello di combattere la discriminazione, la questione della vulnerabilità degli immigrati deve essere considerata riferendosi alla natura sociale delle sue cause e ponendo attenzione alle sue conseguenze, e non (come accade oggi) focalizzandosi sulla soggettività vulnerabile.

Eppure, benché teoricamente esista un consenso crescente sul fatto che la vulnerabilità è un fattore associato agli abusi e alle offese dei diritti delle persone migranti, a livello pratico non vi è una sufficiente attenzione all'implementazione dei meccanismi specifici di protezione internazionale¹². Tale aspetto è evidente se si considera che uno degli elementi di maggiore rilevanza contenuti all'interno delle definizioni presenti in ambito internazionale è dato dal fatto che la vulnerabilità, in se stessa, non è inerente alle caratteristiche "razziali", né è relativa alla provenienza da un determinato Paese, ad una particolare origine etnica, o alla zona di origine. A questo riguardo, si può fare riferimento alla situazione di vulnerabilità prevista nella Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei loro familiari del 1990¹³. Quella descritta all'interno della Convenzione è una condizione in cui i lavoratori migranti e i loro familiari si trovano a causa non tanto della loro lontananza dal Paese di origine, quanto delle difficoltà affrontate nel Paese in cui lavorano e nel quale mira-

¹² J.A. Bustamante, "Immigrants' Vulnerability as Subjects of Human Rights", *International Migration Review*, 36, 2 (2002), p. 340.

¹³ E. La Spina, "Convención internacional sobre la protección de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares: alcance y limitaciones", *Derechos y Libertades*, 23 (2013), pp. 125-127.

no a stabilirsi. In questo senso, la vulnerabilità non è una condizione pregressa ed intrinseca degli immigrati, perché il loro *status* giuridico “differenziato” non è la causa, ma piuttosto il prodotto della vulnerabilità. Quest’ultima contraddistingue dunque le loro esistenze indipendentemente dal fatto che l’ingresso o la residenza in un determinato Paese siano legali. La vulnerabilità è allora il risultato della messa in moto del progetto migratorio, in base al quale la precarietà si concretizza nel luogo di arrivo e si sviluppa attraverso le relazioni sociali con i consociati, con gli altri immigrati appena arrivati, con gli insediati e con la società di accoglienza¹⁴. In questo processo interviene in maniera determinante l’ordinamento giuridico, ma sono essenziali anche la struttura socioeconomica del Paese di accoglienza, le reti sociali e la percezione sociale del potenziale vulnerabile¹⁵.

Le cause della vulnerabilità non devono essere confuse con quelle dello stesso fenomeno migratorio, che sono in genere il risultato di una combinazione complessa di cause endogene ed esogene. Piuttosto, l’individuazione degli immigrati come un gruppo svantaggiato può essere supportata dalla presenza di due fattori presenti nel diritto antidiscriminatorio¹⁶. Il primo è l’esistenza di una storia di discriminazione e di una situazione di svantaggio passata e presente che hanno interessato l’individuo o il gruppo e che li hanno portati a resistere, rispondere o adattarsi alle minacce. Questa è la realtà che, come ricordano Barrère e Morondo – studiosi dell’interazione complessa dei sistemi di dominio e di subordinazione che interessano gruppi e individui (religione, “razza”, *status* di immigrato, classe,

¹⁴ A. Solanes Corella, “Rights, Immigration and Social Cohesion in Spain”, *Migraciones Internacionales*, 8, 2 (2015), pp. 10-14.

¹⁵ C. Carrasco, “La vulnerabilidad laboral de los extranjeros en España”, *Migraciones Internacionales*, 8, 2 (2015), p. 67.

¹⁶ M. Barrère, D. Morondo, “Subordiscriminación y discriminación interseccional: Elementos para una teoría del derecho antidiscriminatorio”, cit., pp. 15-20.

sesto, disabilità, età) – crea dinamiche sistemiche di disegualianza, esclusione, marginalizzazione e discriminazione. Il secondo fattore è costituito invece dalla probabilità che una situazione di vulnerabilità si trasformi in una esclusione senza ritorno, laddove il soggetto titolare dei diritti è lasciato solo a fronteggiare fattori esterni, quali gli ostacoli della crisi economica, sulla base di un modello di benessere sociale che si presenta come deficitario, o comunque fortemente in crisi a causa delle politiche di austerità o liberiste. Questo tipo di vulnerabilità attecchisce nella relazione fra gli individui e lo Stato e può variare in ragione delle risorse che un individuo ha a disposizione per proteggersi (anche da se stesso), per porre in essere un atteggiamento resiliente, o, al contrario, in ragione della sua limitata “capacità di fuga” di fronte a questa situazione¹⁷. A loro volta, altre circostanze sono strettamente legate alla cittadinanza, come l’ingresso e la permanenza nel mercato del lavoro, la riduzione del salario, il mancato riconoscimento o le limitazioni di certi diritti, la stigmatizzazione, la mancanza di riconoscimento sociale. Questi fattori contribuiscono a mantenere queste persone in una condizione di esclusione rispetto al resto della società¹⁸.

Mentre il contesto giuridico internazionale ha identificato la situazione di vulnerabilità preminentemente in relazione ai diritti delle donne che affrontano difficoltà peculiari (come quelle che appartengono alle minoranze, donne migranti, bambine e donne di maggiore età, donne disabili e donne vittime di violenze di genere), non è stato analogo il trattamento riservato agli immigrati, nei cui confronti non si è impedito che la situazione di subordinazione possa essere imposta ricorrendo ad un criterio selettivo riconducibile al modello ottocentesco

¹⁷ S. Mezzadra - B. Nielson, “Fronteras de inclusión diferencial. Subjetividad y luchas en el umbral de los excesos de justicia”, *Papeles CEIC 2* (2014), pp. 1-30.

¹⁸ M. Laparra, *La construcción del empleo precario. Dimensiones, causas y tendencias de la precariedad laboral*, FOESSA, Madrid, 2006.

di Stato-nazione¹⁹. Tale criterio ha rafforzato due figure chiave nel riordino giuridico-politico della cittadinanza, già individuate da Sassen: colui che non è autorizzato, ma è comunque riconosciuto (il *sans papiers*) e colui che è autorizzato, e tuttavia non è riconosciuto (chi non ottiene una residenza qualificata, nonostante la permanenza regolare in un altro Paese)²⁰.

Così, l'evoluzione storica del riconoscimento dei diritti umani per gli immigrati si converte, come avverte Ara Pinilla, in una «manifesta regressione allo stadio di una positivizzazione escludente»²¹. Una regressione che, nel caso dei diritti umani degli immigrati, è aggravata dal fatto che per tali soggetti l'accesso ai diritti è differenziato nei diversi Stati. In questo senso, la discriminazione che riguarda gli immigrati presenta aspetti peculiari rispetto a quella che riguarda altri soggetti o gruppi vulnerabili, poiché non attiene esclusivamente al piano dell'implementazione dei diritti, ma riguarda anche il mancato riconoscimento della loro titolarità, in particolare in riferimento ai diritti fondamentali. In questo modo, viene istituzionalizzato il godimento privilegiato di certi diritti da parte di alcuni soggetti. Tali diritti, proprio in ragione della differenziazione rispetto alla loro titolarità, difficilmente possono essere considerati universali. La promessa dell'universalità non è dunque realizzata, laddove l'eterogeneità presente nel gruppo non consente di estendere i diritti a tutti gli immigrati che potrebbero o dovrebbero essere considerati.

Il diritto degli stranieri, con la complicità del contesto convenzionale del sistema internazionale dei diritti umani, eser-

¹⁹ Y. Soysal, *Limits of Citizenship: Migrants and Postnational Membership in Europe*, Chicago, University of Chicago, 1994; É. Balibar, *Race, Nation, Classe*, L'Harmattan, Paris, 1992, p. 105.

²⁰ S. Sassen, *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003, p. 87.

²¹ I. Ara Pinilla, *La categorización conceptual de los derechos de los inmigrantes*, in L. Miraut Martín, *Justicia, migración y Derecho*, Dykinson, Madrid, 2004, p. 114.

cita una funzione performativa, cristallizzando la situazione di inferiorità e la discriminazione degli immigrati²². Come sostiene De Asis, in relazione agli immigrati sarebbe perciò necessario promuovere un nuovo processo di generalizzazione dei diritti fondamentali, considerato che, originariamente, tali diritti erano garantiti per una minoranza privilegiata della società, alla quale i migranti non partecipavano e della quale continuano a non fare parte, essendo non cittadini²³.

3. Alcuni esempi di individuazione degli immigrati come “vulnerabili” nella legislazione sull’immigrazione dell’Europa meridionale

Come si è detto in precedenza, la vulnerabilità degli immigrati è una costruzione sociale alla quale può concorrere il diritto, in particolare attraverso la previsione di disposizioni che regolano il regime giuridico degli stranieri. È allora fondamentale esplorare come si realizza il processo di “conversione” giuridica in “vulnerabile”, avendo riguardo alla sfera dei diritti sociali, una delle categorie maggiormente a rischio di ineffettività, a causa della perdurante crisi economica²⁴.

Anche se la nozione di vulnerabilità viene tenuta in considerazione principalmente in relazione alla gestione dell’immigrazione irregolare, questa situazione è presente anche in altri contesti simili²⁵. Attualmente, nel diritto degli stranieri si

²² E. La Spina, *op. cit.*, p. 124.

²³ R. De Asís Roig, *Hacia una nueva generalización de los derechos. Un intento de hacer coherente a la teoría de los derechos*, in I. Campoy Cervera (a cura di), *Una discusión sobre la universalidad de los derechos humanos y la inmigración*, Dykinson, Madrid, 2008, p. 53; I. Ara Pinilla, *op. cit.*, p. 117.

²⁴ L. Jimena Quesada, “Protección de refugiados y otras personas vulnerables en la Carta Social Europea”, *Revista de Derecho Político*, 92 (2015), pp. 245-250.

²⁵ Per esempio, la legge sull’asilo della maggior parte degli Stati membri dell’Unione europea prevede un riferimento specifico all’identificazione di soggetti in situazione di speciale vulnerabilità: i minori non accompagnati, le persone disabili o con malattie croniche, gli anziani, le donne incinte o

parla di rado della vulnerabilità, malgrado la differenziazione abbia generato uno *status* di subordinazione giuridica le cui conseguenze umane e sociali oscillano tra gradi di intensità differenti, in funzione del contesto economico e delle diverse situazioni giuridiche di ogni immigrato. Si realizza così una stratificazione di situazioni giuridiche, le quali dipendono da concetti giuridici indeterminati e da ampi margini di discrezionalità amministrativa, che, a loro volta, danno origine ad ulteriori situazioni di “eccezionalità giuridica” e di insicurezza per i destinatari della norma. In questo modo, la legislazione riguardante gli stranieri individua i soggetti ai quali si applicano le disposizioni utilizzando i termini “straniero” o “immigrato” nella loro accezione dicotomica, ossia intendendoli come “non-nazionale”.

La titolarità di un lavoro condiziona il possesso della residenza, perciò la compresenza di due fattori, la residenza e l'autorizzazione a svolgere attività lavorativa, costituisce il fulcro della normativa riguardante gli stranieri, non solo perché stabilisce i requisiti in ragione dei quali il soggetto diviene immigrato in base alla legge, ma anche perché – e in modo inevitabile, essendo l'altra faccia della medaglia – riproduce al contempo la figura dell'immigrato in situazione di irregolarità amministrativa. L'irregolarità diventa dunque l'emblema dell'esclusione e viene a comprendere una serie di condizioni giuridiche (che saranno anche personali e sociali) riconducibili alla persona che occupi tale posizione. Le condizioni di cui

quelle con neonati, le famiglie monoparentali con minori, i bambini e le vittime di tratta, tortura, o atti degradanti. Si vedano, al riguardo, la Direttiva 2011/95/UE sui requisiti per il riconoscimento dei beneficiari di protezione internazionale ed il contenuto della stessa; la Direttiva 2013/32/UE sulle procedure comuni per la concessione o il ritiro della protezione internazionale; la Direttiva 2013/33/UE, riguardante le norme per l'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale; il Regolamento 603/2013/UE, riguardante l'EURODAC; il Regolamento 604/2013/UE, sull'individuazione dello Stato membro incaricato di esaminare la richiesta (*Dublino III*).

si discute implicano dunque un notevole aumento del rischio potenziale ad “essere o rimanere” nella situazione di vulnerabilità, a partire dal fatto che alimentano le esclusioni, limitano l’esercizio dei diritti sociali (come quelli concernenti l’accesso a determinati servizi), nonché l’accesso a informazioni sull’ingresso in un dato territorio o relative allo *status* di residente²⁶.

Al riguardo, giova osservare che, sebbene esistessero situazioni di vulnerabilità anche prima della crisi economica – ad esempio negli anni Settanta – per lungo tempo il permesso di soggiorno, inteso come titolo abilitante, ha avuto la funzione di supplire alla mancanza del requisito della cittadinanza quale base per l’estensione dei diritti sociali, cosicché i diritti dipendenti dalla concessione del permesso hanno consentito di considerare lo *status* giuridico dei residenti (*denizens*) assimilabile a quello dei cittadini²⁷.

Questo schema, però, si è incrinato all’inizio della crisi finanziaria del 2008, e ha interessato in modo particolarmente marcato il contesto sudeuropeo, quando si è presentata ancora di più la necessità di predisporre argini significativi alla forte pressione migratoria, e si è reso necessario limitare con urgenza l’accesso all’educazione, all’abitazione e ai servizi di assistenza sanitaria²⁸.

In queste situazioni, dove la vulnerabilità e le esclusioni “congenite” convergono, l’immigrato diviene invisibile come soggetto di diritto e assume gradualmente la funzione di un

²⁶ M. Aparicio Wilhelmi, *Inmigración y crisis económica: la fragilidad de los derechos y su incidencia en las personas inmigradas*, in M.A. Presno Linera (a cura di), *Crisis económica y atención a las personas y grupos vulnerables*, Procura, Girona, 2012, p. 235.

²⁷ T. Hammar, *Democracy and the Nation State: Aliens, Denizens, and Citizens in a World of International Migration*, Aldershot, Avebury, 1990, pp. 30- 35.

²⁸ Ad esempio, per quanto riguarda la tendenza emergente a livello europeo in riferimento all’accesso delle famiglie migranti, cfr. N. Mole, *Family Migration and Access to Social and Economic Rights under the Legal Regimes of the EU and the Council of Europe*, IMPACIM, Oxford, 2013, p. 9.

oggetto del diritto stesso: nei suoi confronti vengono dunque sospese o derogate le garanzie dello Stato di diritto e sono giustificate restrizioni giuridiche dei suoi diritti, in funzione della sua specifica situazione amministrativa²⁹.

Pertanto, la vulnerabilità dei migranti comincia e si perpetua in base ad una concezione politica, giuridica e sociale che ne rimarca la differenza rispetto ai cittadini, e ne determina uno *status* giuridico non pieno. E la regressione nel riconoscimento e nel godimento dei diritti sociali, ancor più grave in tempo di crisi, alimenta a sua volta le due categorie di vulnerabilità performativa che (in)direttamente si riflettono sulle diverse tipologie di *status* di residenza ammesse nelle leggi sull'immigrazione³⁰. Come conseguenza delle preclusioni relative all'accesso alla residenza e ai diritti sociali, gli immigrati saranno infatti esclusi, fino a quando otterranno la residenza e potranno fruire stabilmente delle risorse economiche. Nel frattempo, incontreranno maggiori difficoltà per ottenere la residenza permanente, saranno vittime di discriminazioni ed affronteranno maggiori ostacoli nell'accesso alle prestazioni sociali.

In breve, a partire da due nozioni fondamentali erroneamente assunte come antagonistiche (cittadino-immigrato), si consolidano le categorie intermedie e compaiono i semi-cittadini, costituiti da quegli immigrati che hanno acquisito la condizione di residenti (*denizens*) ma non sono cittadini, nonché da coloro che non hanno regolarizzato la propria situazione amministrativa, rimanendo perciò al margine dei benefici della residenza e, pertanto, non-soggetti.

²⁹ J. De Lucas, *Inmigración y trabajo en la Unión Europea la reinvencción de la esclavitud*, in V. Valiño (a cura di), *Defender y repensar los derechos sociales en tiempos de crisis*, Observatorio DESC, Barcelona, 2009, pp. 89-98.

³⁰ D. Sainsbury, *Welfare States and Immigrant Rights. The Politics of Inclusion and Exclusion*, Oxford University press, Oxford, 2012, p. 135.

3.1 “Sottocategorie”: cittadini parziali, o denizens

Lo *status* di residente può costituire il titolo abilitante per eccellenza per l'accesso ai diritti sociali, in quanto riduce l'intensità e la frequenza con le quali il soggetto vulnerabile è esposto ad una situazione di svantaggio. Benché tra i quattro Paesi dell'Europa meridionale che si prenderanno in considerazione (Spagna, Grecia, Italia e Portogallo) non esistano grandi differenze per quanto riguarda la concessione della prima autorizzazione di residenza e di lavoro, si riscontrano però diversi sistemi di gestione dell'immigrazione lavorativa.

Per esempio, il codice d'immigrazione greco mantiene (problematicamente) il processo di invito (*metaklisi*) e la pianificazione semestrale delle necessità del mercato del lavoro, escludendo coloro che abbiano lavorato durante gli ultimi vent'anni nel territorio ellenico³¹. La Spagna, invece, mantiene un modello contingentato di contrattazione o del “catalogo di occupazione”, che si rivela di difficile copertura ed è fortemente danneggiato dalla recessione del mercato del lavoro. Portogallo e Italia hanno consolidato un sistema di “quote”, che si è completato prima del periodo della crisi economica, unito a varie procedure straordinarie di regolarizzazione, attivate per sanare l'irregolarità generata dalle leggi sull'immigrazione³². Durante la crisi, a causa degli alti tassi di disoccupazione³³, tali sistemi di quota o di invito sono stati modificati con program-

³¹ A. Triandafyllidou, *Migration in Greece. Recent Developments in 2014*, OECD Network of International Migration Experts, ELIAMEP, 2014, pp. 60-65.

³² In Spagna sono stati adottati cinque programmi di regolarizzazione, o sanatorie (nel 1985, 1991, 1996, 2001, 2005); in Italia sette (nel 1986, 1990, 1995, 1998, 2002, 2006, 2009); in Portogallo, quattro (nel 1992, 1996, 2001, 2004) ed in Grecia tre (nel 1998, 2001, 2005).

³³ Durante il periodo 2014-2015, il tasso di disoccupazione dei lavoratori stranieri in Spagna era del 36,5%, in Italia del 12,1%, in Portogallo del 15% e in Grecia del 35%.

mi di ritorno volontario che, come da pronostico, hanno avuto un impatto assai debole in Paesi come la Grecia e la Spagna.

Un altro aspetto da considerare in merito all'integrazione sociale e all'eguale titolarità dei diritti dei *denizens* è la possibile conversione³⁴ del primo permesso di soggiorno nello *status* di soggiornante di lunga durata o permanente, e/o la richiesta di ricongiungimento familiare. Queste conversioni sono entrambe fortemente condizionate dall'accertamento della presenza delle condizioni sociali ed economiche di base, nonché dalla possibilità di limitare l'integrazione. Per esempio, per il ricongiungimento familiare si esigono due *conditiones sine qua non*: da un lato, l'accertamento di un livello di conoscenza linguistica (in Grecia) o la frequenza ai corsi formativi (in Portogallo, Italia e Spagna), dall'altro, il possesso di risorse adeguate e sufficienti al sostentamento; e si è penalizzati nel caso in cui si benefici della concessione di alcuni aiuti sociali.

Lo stesso si verifica per il conseguimento di un permesso di soggiorno di lunga durata: in questa modalità di residenza stabile, oltre ai requisiti appena visti e alla necessità di dimostrare di avere risieduto per cinque anni nel territorio UE, i Paesi euromediterranei (esclusa la Spagna) esigono condizioni di integrazione accreditative relative alla conoscenza linguistica, storica, ai valori della società di accoglienza, ecc.

³⁴ Nella maggior parte degli Stati membri, i criteri e le condizioni di ammissione per la modifica dello statuto non sono diversi per quanto riguarda la prima richiesta di permesso di soggiorno. Per un maggior approfondimento relativo alle possibilità di conversione dello statuto giuridico in prospettiva comparata, cfr. EMN, *Changes in Immigration Status and Purpose of Stay: an Overview of EU Member States' Approaches*, European Commission, Bruxelles, 2015, pp. 34-19. In tale documento vengono raccolti i contributi di 24 Stati membri: Austria, Belgio, Bulgaria, Croazia, Cipro, Repubblica ceca, Estonia, Finlandia, Francia, Germania, Grecia, Ungheria, Irlanda, Repubblica Slovacca, Slovenia, Spagna, Svezia e Regno Unito. https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/homeaffairs/files/what-we-do/networks/european_migration_network/reports/docs/emn-studies/emn-studies-27a_sweden_changes_of_status_final_en.pdf

Altre condizioni sono state previste, senza eccezioni, in Italia, Portogallo e Grecia, ma non in Spagna, ove i lavoratori altamente qualificati sono esentati dal dimostrare la propria capacità di integrazione³⁵. Pertanto, il mantenimento di uno statuto giuridico di residente e il ricongiungimento dei membri della famiglia dipendono dalla capacità degli immigrati che risiedono legalmente in un dato territorio di avere accesso ad un lavoro, all'assistenza sanitaria, ad altre risorse, nonché di possedere una casa.

Dunque, per la categoria di *denizens*, il possesso di un permesso di soggiorno e di lavoro è fondamentale per l'accesso ai diritti sociali di base, e anche per la conversione del proprio *status* giuridico e di quello degli eventuali familiari³⁶. Nel caso tale conversione non fosse effettiva (eventualità resa sempre più probabile dalla crisi economica), la possibilità di rinnovare detta autorizzazione rende impossibile prevedere come operano i meccanismi di regolarità dettati dalla legge, al di là delle procedure di regolarizzazione³⁷.

Nella regione euromediterranea, sono soltanto due i Paesi che hanno previsto delle formule alternative all'autorizzazione classica, dovuta per ragioni umanitarie: il Portogallo e l'Italia. Invece, dal 2009 la Spagna prevede una modalità propria, il permesso di soggiorno mediante *arraigo*, termine con il quale si fa riferimento al radicamento socio-lavorativo e familiare

³⁵ R. Koopmans, "Trade-offs between Equality and Difference: Immigrant, Integration, Multiculturalism and the Welfare State in Cross-National Perspective", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36, 1 (2010), pp. 15-17.

³⁶ Per quanto riguarda la famiglia, si veda EMN, *Changes in Immigration Status and Purpose of Stay: an Overview of EU Member States' Approaches*, European Commission, Bruxelles, 2015, pp. 30-31.

³⁷ Come risulta dalle statistiche, tra il 2009 e il 2012 in Grecia non sono stati rinnovati 150.000 permessi di soggiorno, e nel periodo che va dal 2010 al 2012, l'Italia non ne ha rinnovati circa 200.000. Quasi 1,2 milioni di immigrati hanno abbandonato la Spagna tra il 2008 e il 2012, ma sono aumentati gli arrivi per via del ricongiungimento familiare.

(due o tre anni di dimora, con l'iscrizione nel registro, il contratto di lavoro, la non commissione di reati e i vincoli con la famiglia, l'impiego e la casa in affitto). Tale modalità è stata considerata in Grecia solo recentemente, seppur in termini parzialmente diversi (tre anni di dimora in Grecia e l'accreditamento di vincoli familiari nel Paese).

Allo stesso modo, continua a distinguersi il Portogallo, l'unico Stato che ha reso flessibili le condizioni di rinnovo, anche se a decorrere dal 2014 pure la nuova riforma della legge greca riguardante gli stranieri ha introdotto la possibilità di rinnovare il permesso di soggiorno in caso di problemi di impiego nei quattro anni successivi alla scadenza del contratto di lavoro³⁸.

3.2. “Non-soggetti o non-persone”³⁹: immigrati senza documenti o in situazione irregolare

Senza dubbio, uno degli ambiti che più rende evidente la vulnerabilità vissuta dai migranti nei contesti di crisi economica è quello relativo al diritto all'assistenza sanitaria. Se, ad esempio, si analizza il contesto normativo portoghese, si può vedere che l'articolo 34 del Real Decreto 94/1999 del 22 aprile 1999 stabilisce che gli immigrati privi di documenti hanno diritto all'accesso al sistema sanitario nazionale, qualora possano dimostrare di avere una residenza in Portogallo della durata di un periodo minimo di almeno 90 giorni, certificati dalle autorità locali. La legge portoghese n. 4 del 2007 stabilisce che gli stranieri in situazione amministrativa irregolare hanno diritto

³⁸ In Grecia, fino al 2011, il rinnovo del permesso richiedeva 200 giorni di previdenza sociale per anno, che veniva ridotto fino a 120 giorni per certe categorie di soggetti. Le tasse di rinnovo variavano a seconda della modalità di permesso di soggiorno. Per esempio, le tasse erano di 150 euro per ogni anno di validità (ovvero, 450 euro per un permesso di 3 anni); dopo il 2011, la tariffa dovuta in caso di permessi di lungo periodo all'interno dell'Unione europea o di permessi a tempo indeterminato è di 900 euro.

³⁹ A. Dal Lago, *Non-persone: l'esclusione dei migranti in società globali*, Feltrinelli, Milano, 1999.

all'assistenza sanitaria di emergenza, nonché alle cure per la maternità e all'assistenza in riferimento alle malattie trasmissibili. Inoltre, essi possono richiedere un'esenzione del pagamento delle prestazioni sanitarie, se dimostrano di non essere in possesso dei necessari mezzi economici. In ogni caso, i minori immigrati irregolari hanno diritto allo stesso livello di accesso alle prestazioni sanitarie che hanno i cittadini.

Un regime più restrittivo è in vigore, in Spagna, in base al Real Decreto-Legge 16 del 2012, che prevede misure urgenti per garantire la sostenibilità del Sistema Nazionale di Salute e migliorare la qualità e sicurezza delle prestazioni: l'articolo 3.1 stabilisce che l'assistenza sanitaria sarà garantita attraverso il Sistema Sanitario Nazionale alle persone che siano assicurate. Pertanto, gli stranieri che non posseggano un'autorizzazione valida per rimanere nel territorio spagnolo vengono esclusi dalla condizione di assicurato, e così dovranno pagare la prestazione sanitaria, mediante la sottoscrizione di una polizza amministrativa che non copre le spese mediche⁴⁰. Esiste solo un'eccezione, prevista all'articolo 3 *ter* del Real Decreto, che consente agli stranieri non registrati né autorizzati in Spagna di poter ricevere l'assistenza sanitaria nelle seguenti ipotesi: a) in casi di urgenza per malattia grave o infortunio, qualsiasi sia la sua causa, fino alle dimissioni dall'ospedale per guarigione; b) in casi di assistenza alla gestazione al parto e al post-parto. Lo stesso articolo prevede anche che gli stranieri minori di 18 anni riceveranno in ogni caso assistenza sanitaria, alle stesse condizioni degli spagnoli.

Gli immigrati potenzialmente esclusi sono dunque coloro che si trovano in una situazione amministrativa irregolare e soffrono di malattie croniche trasmissibili, o mentali. Questi soggetti, infatti, si troveranno senza assistenza sanitaria, e la mancanza di cure mediche acuirà il rischio per la loro stessa

⁴⁰ La sottoscrizione di una polizza la cui quota annua è tra 710,40 euro (per persone sotto i 65 anni) e 1.864,80 euro (per le persone *over* 65).

vita. Parimenti, le donne vittime della violenza di genere che si trovino in situazione di irregolarità, così come quelle vittime di sfruttamento sessuale e di tratta, si vedono negato il diritto alla salute sessuale e riproduttiva, in quanto non possono accedere in condizioni di eguaglianza all'interruzione volontaria di gravidanza⁴¹.

Per fare fronte a tale diniego dei diritti, alcune comunità autonome spagnole, nell'ambito della propria competenza in materia sanitaria, hanno stabilito requisiti differenti per l'accesso alle prestazioni sanitarie o hanno assunto direttamente la decisione di assistere gli immigrati che si trovino nelle condizioni appena viste, anche quando non sono in possesso della tessera sanitaria⁴². La volontà di migliorare la condizione sanitaria degli immigrati che si sono stabiliti nel loro territorio, sfortunatamente, non ha avuto il sostegno della Corte Costituzionale spagnola. Quest'ultima, infatti, non ha ammesso il ricorso di incostituzionalità presentato contro la Legge 16/2012, e applica *a sensu contrario* l'antecedente dottrina costituzionale⁴³, considerando il diritto all'assistenza sanitaria «articolazione legale», anche nel caso di decreto legge in situazioni economiche dubbie ed urgenti. Così, la Corte conclude che:

il diritto degli stranieri a beneficiare dell'assistenza sanitaria sarà determinato o potrà essere limitato alle corrispondenti norme. Il legislatore può prendere in considerazione il dato della loro situazione legale ed amministrativa in Spagna, e pertanto si potrà

⁴¹ A. Solanes Corella, *Protección de la salud*, in F. Rey Martínez (a cura di), *Los Derechos humanos en España: un balance crítico*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2015, pp. 341-376, pp. 341-346.

⁴² Andalucía, Asturias, Canarias, Castilla-León, Cataluña, Galicia, Navarra e País Vasco.

⁴³ Per quanto riguarda la previsione normativa del diritto all'educazione non obbligatoria e del diritto allo sciopero, cfr. SSTC 236/2007 (BOE del 10 dicembre 2007); SSTC 259/2007, del 19 dicembre 2007; STC 260/2007; STC 261/2007; STC 262/2007; STC 263/2007; STC 264/2007, y STC 265/2007. Le sentenze sono del 20 dicembre 2007; tranne la prima, le altre sono pubblicate nel BOE del 22 gennaio 2008.

esigere dagli stranieri l'autorizzazione alla dimora o alla residenza come previsto per l'esercizio di alcuni diritti costituzionali⁴⁴.

In Grecia, invece, le misure di protezione relative all'assistenza medica e farmaceutica ai gruppi vulnerabili sono dispensate in forma gratuita a coloro che appartengono al gruppo di cittadini economicamente deboli e senza assicurazione sanitaria, come pure agli stranieri che risiedono legalmente in tale Paese. Nel 2012, il Ministero della Salute e della solidarietà sociale ha emanato una circolare sull'accesso al sistema medico-ospedaliero e all'assistenza farmaceutica per gli stranieri e i cittadini greci che non sono assicurati. Solo i rifugiati riconosciuti, i richiedenti asilo e i beneficiari della protezione sussidiaria, che sono soggetti al regime di protezione per ragioni umanitarie e risiedono legalmente in Grecia, possono dunque accedere al sistema ospedaliero gratuito e all'assistenza medica e farmaceutica, seppure non in modo incondizionato. Al contrario, nessuno può accedere ai servizi sanitari se si trova in situazione amministrativa irregolare, con due eccezioni: a) vi possono accedere i minori fino ai 14 anni, soli o con i genitori, e b) nei casi di emergenza, l'interessato deve pagare solo le prove di laboratorio e le medicine.

Una situazione simile si verifica anche in Italia, dove l'iscrizione al servizio sanitario nazionale di coloro che siano regolarmente presenti sul territorio nazionale è obbligatoria. Al contempo, agli immigrati senza documenti vengono prestate solo le cure e l'assistenza medica urgenti, ed è rimasta inattuata la circolare ministeriale con la quale si proibisce al personale sanitario di segnalare lo straniero non regolarmente presente che accede alle strutture sanitarie⁴⁵.

⁴⁴ Sentenza del *Tribunal Constitucional* 139/2016, del 21 luglio 2016. *Recurso de inconstitucionalidad* 4123-2012, BOE n. 196, 15 agosto 2016.

⁴⁵ Sentenza del Consiglio di Stato, Sez. III 20 settembre del 2011, n. 5286.

Altre prove della vulnerabilità degli immigrati si hanno in relazione all'accesso alla previdenza sociale, all'educazione, o all'abitazione. Per esempio, in tutti e quattro gli Stati, la possibilità di ottenere un'abitazione comporta la necessità di essere in possesso di un permesso di soggiorno da 2 a 5 anni, che include l'accesso ai sussidi pubblici. Tra questi, è rilevante il caso della Grecia, che, con l'articolo 29 del Nuovo codice d'immigrazione e coesione sociale, giunge anche a perseguire penalmente chi dia in locazione la propria casa a immigrati in condizione di irregolarità amministrativa.

Per quanto concerne l'accesso all'istruzione obbligatoria e gli aiuti per la mensa o per gli studi, non si constatano migliori condizioni, perché, per principio, tali diritti sono garantiti solo ai minori in situazione amministrativa irregolare. Al contrario, nel caso della scuola non dell'obbligo, a decorrere dai 18 anni, per la concessione di una borsa di studio si richiede come requisito minimo un permesso di soggiorno che, in alcune regioni italiane (o nella provincia autonoma di Bolzano), può arrivare ad essere anche di 5 anni⁴⁶. Un'eccezione è il Portogallo, che garantisce l'insegnamento non obbligatorio per i figli a carico che siano maggiorenni, che si riuniscano con la famiglia e stiano svolgendo i loro studi nei centri ubicati sul territorio.

Infine, un ambito in cui si verificano le conseguenze più rilevanti della perdita della residenza o della situazione di irregolarità amministrativa, è quello dell'accesso alle prestazioni di assistenza sociale, che richiedono un permesso di soggiorno e di lavoro di 5 anni tanto in Portogallo, quanto in Spagna e Grecia. Comunque, soltanto in quest'ultimo Stato viene negata espressamente la concessione della previdenza sociale a coloro

⁴⁶ F. Biondi Dal Monte, *Lo Stato sociale di fronte alle migrazioni. Diritti sociali, appartenenza e dignità della persona*, Atti del Convegno annuale dell'Associazione "Gruppo di Pisa", Trapani, 8-9 giugno 2012, in www.gruppodipisa.it, pp. 34-35. Cfr. anche ASGI, *Corte costituzionale e prestazioni sociali agli stranieri: rassegna pratica per il contrasto alle discriminazioni*, Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione, febbraio 2016.

che non sono regolari, in osservanza dell'articolo 26 della legge 4251 del 2013⁴⁷.

In Italia, invece, il riconoscimento dell'accesso a dette prestazioni, per gli immigrati senza permesso di soggiorno, è regolamentato da quanto è previsto dalle leggi regionali di Toscana, Marche, Liguria, nonché – in tempi successivi – di Puglia, Campania e Friuli Venezia Giulia⁴⁸. Questa operazione è stata più volte ritenuta legittima dalla Corte Costituzionale, che, facendo riferimento al principio di eguaglianza, ha negato l'ammissibilità di regimi giuridici differenziati che siano fondati non solo sulla nazionalità, ma anche sulla durata del soggiorno. A tal proposito sorge però l'esigenza di stabilire dei criteri omogenei che facciano riferimento al "radicamento territoriale" per l'erogazione di una prestazione sociale per tutti i soggetti, e non solo per gli immigrati.

4. Eppure saranno sempre più vulnerabili...

Esistono certamente certi gruppi di immigrati catalogati come "particolarmente vulnerabili" tra i vulnerabili o "doppiamente vulnerabili", come possono essere le donne migranti, i migranti con disabilità, i minori migranti, i richiedenti la protezione internazionale, gli immigrati irregolari dal punto di

⁴⁷ Νόμος 2013/4151, άρθρο 24, Σύσταση Επιτροπής για τη Σύνταξη Κώδικα Μετανάστευσης και Κοινωνικής Ένταξης / Law 2013/4151 Code for Migration and Social Cohesion.

⁴⁸ Le sentenze n. 22/2013, n. 133/2013, n. 61/2011 e n. 40/2011 della Corte costituzionale italiana hanno riconosciuto l'illegittimità costituzionale delle sei leggi regionali sull'accoglienza e sull'integrazione. In particolare, la Corte argomenta che «non risulta rispettosa del principio di uguaglianza, in quanto introduce nel tessuto normativo elementi di distinzione arbitrari, non essendovi alcuna ragionevole correlabilità tra quelle condizioni positive di ammissibilità al beneficio [...] e gli altri peculiari requisiti (integrati da situazioni di bisogno e di disagio riferibili direttamente alla persona in quanto tale) che costituiscono il presupposto di fruibilità di provvidenze che, per la loro stessa natura, non tollerano distinzioni basate né sulla cittadinanza, né su particolari tipologie di residenza».

vista amministrativo, o quelli che si trovano nei centri d'internamento per gli stranieri⁴⁹. Chiaramente, l'esistenza di queste condizioni di vulnerabilità non può essere estesa ad altre categorie di immigrati, come quelli regolari, che – non essendo doppiamente vulnerabili – possono invece vedersi formalmente negati alcuni diritti o subire delle restrizioni quanto al loro esercizio, con un significativo rallentamento *dell'iter* di riconoscimento della piena soggettività.

Questo processo di “precarizzazione integrale” della situazione giuridica degli immigrati oscilla dunque di continuo tra i due estremi dell'inclusione e dell'esclusione sociale, fondamentalmente perché esiste un *continuum*, per la categoria generica degli immigrati, che non può superare quella che viene denominata “gabbia di ferro”. Questa immagine rappresenta il mantenimento del vincolo tra il riconoscimento regolato di molti diritti fondamentali (ad esempio, sciopero, sindacalizzazione, diritti politici o sociali) e la cittadinanza formale, con la conseguente esclusione – o, almeno, la limitazione – del riconoscimento dei diritti su un piano di uguaglianza per gli stranieri che siano immigrati. La distinzione tra cittadini e stranieri, così come l'enucleazione di sottocategorie di immigrati correlate alla vulnerabilità, corrisponde non soltanto ad una situazione di svantaggio dinanzi ad un evento puntuale (come la crisi economica), ma anche alla presenza di una situazione strutturale, non meramente congiunturale (com'è, appunto, la sussistenza della relazione tra cittadino e straniero).

La finalità della cittadinanza, intesa come appartenenza allo Stato-nazione, è invece non solo quella di assicurare e mantenere una differenziazione sociale, ma anche quella di attuare all'interno dell'ambito della sovranità dello Stato moderno un

⁴⁹ A. Solanes Corella, “Un análisis crítico de los centros de internamiento de extranjeros en España: normativa, realidad y alternativas”, *Revista Telemática de Filosofía del Derecho*, 19 (2016), pp. 37-76.

meccanismo di appartenenza selettiva dei soggetti a una determinata forma politica e burocratica nazionale.

Così, il disconoscimento della cittadinanza agli stranieri immigrati non si risolve nella semplice assegnazione di uno *status*, ma è impiegato per sostenere una determinata relazione di forza tra individui, gruppi e Stato. Di conseguenza, nel passaggio da una categoria ad un'altra si aggrava la doppia situazione di vulnerabilità, si creano forme irreversibili o sopraggiunte di inferiorità e discriminazione, che si trasformano a loro volta in una situazione di ulteriore esclusione sociale.

A questo riguardo, forse può essere contraddittorio parlare di situazioni concrete di vulnerabilità in tempi di crisi, dal momento che quest'ultima potrebbe essere la premessa dell'ordinamento giuridico degli stranieri, come si è argomentato nel terzo paragrafo. In tal senso, da un lato, emerge chiaramente che la contrazione dei diritti sociali non è un prodotto esclusivo né consustanziale dello Stato sociale, dall'altro, si rivela come la strumentalizzazione del regime di immigrazione, ora in crisi, sia accentuata in modo particolarmente drammatico nel contesto dell'Europa meridionale. La fragilità dello *status* legale degli immigrati costituisce comunque la vulnerabilità giuridicamente più rilevante, date l'impossibilità e la difficoltà – constatabili e ingiustificate – sofferte dai titolari di tali diritti, soprattutto per quanto attiene all'accesso ai diritti sociali.

Com'è emerso in questa sede, le cause e le conseguenze della vulnerabilità hanno come punto di inizio e di arrivo la stessa normativa sugli stranieri, che permette di riscontrare e perpetuare, all'interno dei diversi ordinamenti, una serie di esclusioni e di disequaglianze giuridiche. La legge sull'immigrazione produce dunque, per omissione, la vulnerabilità, non soltanto a causa dell'inefficacia di alcune forme di "correzione" delle situazioni di esclusione sociale, ma anche in quanto spesso in essa si rivela l'intento di limitare la tutela dei diritti sociali e l'eguaglianza sostanziale dei soggetti più vulnerabili, in genere

facendo appello alla crisi economica. La forza gravitazionale di questa linea di tendenza conduce così l'immigrato ad un'esclusione sempre più significativa, con brusche oscillazioni dall'esclusione *de facto* dal suo Paese di origine, alla correlata esclusione *de iure* nel Paese di permanenza.

CONCLUSIONI.
LA VULNERABILITÀ E LA FORZA: UN
BINOMIO ANTICO DA RITEMATIZZARE

Orsetta Giolo

*Università degli studi di Ferrara
Dipartimento di Giurisprudenza
glirtt@unife.it*

La nozione di vulnerabilità, come si evince dai saggi raccolti in questo volume, è estremamente ampia e viene declinata nei diversi contesti disciplinari in modo variegato. Tale molteplicità di significati e di usi rappresenta certamente una ricchezza e dà conto della innegabile rilevanza teorica e pratica di questo termine e del lessico che va costruendovisi attorno. Tuttavia, non vi è dubbio che questa pluralità di interpretazioni porti con sé necessariamente anche un'eccessiva vaghezza, numerose incoerenze e pericolosi fraintendimenti.

Nei diversi contributi qui presentati l'accento è stato posto prevalentemente sulla riflessione filosofica e sociologica in tema di vulnerabilità, con qualche incursione anche in ambito normativo, e, grazie alla diversità degli approcci disciplinari utilizzati, è risultato ancor più evidente il fatto che, nel dibattito internazionale, due prospettive sembrano procedere in modo autonomo: la prima sul piano filosofico-giuridico e filosofico-politico e la seconda sul piano del dibattito politico-giuridico.

Quanto alla prima prospettiva, la riflessione è avviata ormai da tempo ed ha dato vita ad un'ampia letteratura, la quale per lo più analizza tale nozione nel tentativo di comprenderne la portata teorica e di giungere quindi ad una sua definizione.

In particolare, come emerge anche dai saggi qui raccolti, buona parte degli studi tenta di ribadire il carattere universale di tale dimensione dell'esistenza umana: vulnerabili sono tutti gli esseri umani e non solamente alcuni.

Quanto alla seconda prospettiva, invece, è noto il fatto che il termine vulnerabilità sia già utilizzato abbondantemente in ambito normativo per lo più per individuare la categoria, assai problematica, dei c.d. "soggetti vulnerabili"; ma è oramai diffuso il ricorso a tale nozione per qualificare anche situazioni e cose, come ad esempio un territorio sottoposto a particolari rischi di carattere climatico o geologico (come un terremoto).

Queste due prospettive, che potrebbero sembrare in prima battuta convergenti, ad un esame più approfondito risultano esserlo solo apparentemente, poiché in realtà percorrono strade distinte, se non talvolta contrapposte. Tanto che la tensione tra le due sembra talvolta ingestibile: se, da un lato, la riflessione filosofica tende a decostruire proprio la categoria di "soggetti vulnerabili", svelando i precisi meccanismi di dominio e di potere che questa cela, dall'altro, la produzione giuridica mira a individuare normativamente la classe (o le classi) di individui particolarmente vulnerabili e quindi bisognosi di tutela e protezione; o, ancora, se, per un verso, il dibattito filosofico critica la versatilità della vulnerabilità, intravedendo il rischio di un progressivo svuotamento di significato, per altro verso, la normativa tende ad espandere senza limiti il ricorso a questa nozione.

L'impressione che ne deriva, talvolta, è dunque che la vulnerabilità sollevi più problemi di quanti non ne risolva, soprattutto rispetto a quanto promesso dalle teoriche che hanno per prime avviato la contemporanea riflessione sul tema¹.

Infatti, va ricordato che, secondo queste ultime, tale nozione avrebbe precise ricadute in ambito giuridico e in ambito

¹ Si vedano, a tal proposito e a titolo esemplificativo, i significativi saggi qui raccolti di autrici autorevoli quali Martha Fineman, Eva Kittay e Estelle Ferrarese.

istituzionale, finalizzate alla risoluzione di quei problemi che in alcuni ordinamenti, come quello statunitense, non sono ancora stati nemmeno messi a tema: basti pensare al riconoscimento dei diritti sociali e, dunque, dell'eguaglianza nella sua dimensione sostanziale.

Martha Fineman, la più autorevole e nota promotrice del c.d. *vulnerability turn*², proponendo la teoria del soggetto vulnerabile, ha esplicitamente dichiarato nei suoi lavori quale sia l'obiettivo che intende perseguire principalmente, ribadendolo anche nel suo saggio qui pubblicato³: porre rimedio alle incapacità dell'ordinamento e delle istituzioni statunitensi di far fronte ai bisogni e alle necessità delle persone, in ragione dell'assenza totale di garanzie nei confronti del godimento dei diritti sociali. L'intento, quindi, è quello di rivolgere una dura critica al sistema "giuridico-politico" degli Stati Uniti, individuando nella nozione di vulnerabilità un possibile nuovo fondamento per il riconoscimento dei diritti fino ad ora negati, a partire dalla ridefinizione del soggetto di diritto (non più autonomo ma dipendente, o interdipendente).

Singolare tuttavia è il fatto che simili elaborazioni teoriche abbiano ottenuto maggiore seguito in Europa e nel contesto delle organizzazioni internazionali, già sensibili sia alla dimensione sostanziale del principio dell'eguaglianza, sia alla tutela dei diritti sociali, dando vita alla produzione normativa di cui sopra⁴. Appare infatti significativo quanto sta avvenendo a tal

² Cfr. D. Morondo, *supra*.

³ Cfr., a titolo esemplificativo, quanto l'autrice scrive in M. Fineman, "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Yale Journal of Law & Feminism*, 20 (2008), pp. 1-23.; Ead., "Beyond Identities: The Limits of an Antidiscrimination Approach to Equality", *Boston University Law Review*, 92, 6 (2012), pp. 1713-1770; cfr. anche il suo saggio pubblicato in questo volume.

⁴ Per una distinzione, sul piano filosofico, tra i dibattiti in tema di vulnerabilità che si svolgono negli Stati Uniti e in Europa si veda, ad esempio, quanto scrive Estelle Ferrarase in "Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World As It Is?", *Critical Horizons*, 17, 2 (2016), pp. 149-159.

riguardo a livello sovranazionale ed europeo grazie all'impor- si nel dibattito politico-giuridico del termine "vulnerabilità" in antitesi al concetto di "eguaglianza". Come già accennato, l'aggettivo "vulnerabile" è attualmente utilizzato per lo più per individuare le persone "non autonome" e per indicare classi di individui che si trovano in condizioni di difficoltà economica o che rischiano, per varie ragioni, di subire discriminazioni⁵. Questa qualificazione non incontra unanime approvazione, soprattutto in ragione del fatto che al suo interno vengono ricondotte senza distinzioni sia le identità, sia le diseguaglianze: non viene infatti operata alcuna differenziazione tra le specificità identitarie di una persona (ad esempio l'essere donna, e/o disabile, e/o musulmano e così via) e le situazioni sfavorevoli prodotte da una condizione di diseguaglianza (come l'essere povero, disoccupato, e così via). Sembra, dunque, che in ambito europeo il "nuovo" lessico della vulnerabilità intenda surclassare l'utilizzo di categorie ben più definite sul piano filosofico e giuridico, quali appunto quelle della diseguaglianza e della differenza, nonché quella della discriminazione, in favore di una generica qualificazione di "svantaggio" personale.

Tutto questo mentre, paradossalmente, proprio nel contesto statunitense la riflessione sulla vulnerabilità non sembra produrre gli stessi effetti rilevanti sul piano giuridico e istituzionale.

Va inoltre sottolineato il fatto che, a differenza del principio di eguaglianza, il lessico della vulnerabilità, ove già introdotto operativamente, ha contribuito a porre l'accento esclusivamente sul soggetto definito vulnerabile. In questo modo, tale terminologia ha condotto, in primo luogo, ad una pressoché totale coincidenza tra le nozioni di vulnerabilità e quelle di debolezza e fragilità, le quali, in quanto riferibili anche alle identità e non solo a situazioni mutevoli come la classe sociale, finiscono per

⁵ Come primo tentativo di analisi di tale eterogenea categoria si veda Th. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino, 2012.

essere definite come caratteristiche “costitutive” solamente di determinati soggetti, a differenza della “forza” che invece caratterizzerebbe soggettività altre (meno sottoposte, ad esempio, a discriminazioni in quanto portatrici di “identità forti”). In secondo luogo, ponendo l’accento sul soggetto vulnerabile, il lessico della vulnerabilità va rimuovendo dal piano della discussione pubblica la questione delle cause della vulnerabilità, soprattutto nel momento in cui queste hanno a che fare con le diseguaglianze. Di conseguenza, viene tacitata, se non del tutto annientata, qualsiasi critica di carattere sistemico al quadro giuridico-politico-economico che produce tali vulnerabilità: queste finiscono per essere definite come caratteristiche (tutte, senza distinzioni) dei soggetti e non come prodotti di strutture realmente o potenzialmente discriminatorie.

Il lessico della vulnerabilità, per come tradotto fino ad ora, non convince dunque completamente.

Tuttavia, ciò non significa minimamente che la vulnerabilità non sia una nozione di enorme rilevanza teorica e pratica.

Le problematicità sopra evidenziate, in verità, sembrano in particolare derivare dall’uso di questa nozione nella sua accezione “soggettivista”, sia che essa venga intesa nella versione “particolarista” (solo alcuni sono vulnerabili), sia che venga invece proposta in quella universalista (siamo tutti vulnerabili). Le “promesse” della vulnerabilità sembrano infatti frantumarsi nel momento in cui il binomio vulnerabilità-soggetto finisce per avvilupparsi in un vortice teorico senza fine. Vale la pena ricordare, del resto, che fino ad ora le due prospettive sopra evidenziate, una filosofica e l’altra giuridica, solamente su questo punto convergono: sulla necessità di ridefinire il soggetto di diritto, “frammentandolo” (se la visione è quella soggettivista-particolarista) o “riconfigurandolo” (se la visione è invece quella soggettivista-universalista) in ragione della sua (particolare o universale) vulnerabilità. Questa convergenza risulta essere ulteriormente problematica, tanto più che quest’ottica “soggettivista” della vulne-

rabilità sembra prestare il fianco ad una serie di arretramenti sul piano giuridico-politico, che concernono essenzialmente, come già ricordato, la pretesa di superare o ridefinire alcuni principi giuridici e filosofici fondamentali, come quello dell'eguaglianza, recuperando la frammentazione pre-moderna del soggetto di diritto, da un lato, e non risolvendo la facile sovrapposizione tra espressioni quali "soggetti deboli", "soggetti fragili" e, appunto, "soggetti vulnerabili".

Tentando di procedere in direzioni diverse, allora, la nozione di vulnerabilità potrebbe rivelarsi fondamentale se presa in considerazione in un'altra ottica, e con due diverse finalità: in particolare, una critico-decostruttiva e l'altra propositivo-costruttiva.

La capacità critica della nozione di vulnerabilità emerge anche dai saggi raccolti in questa sede: essa infatti permette sia di verificare l'effettivo funzionamento di alcuni istituti giuridici⁶, come quelli che concernono ad esempio la tutela dei diritti delle persone con disabilità⁷ – decostruendo le nozioni di autonomia e di indipendenza quali presupposti impliciti della soggettività giuridica –, sia di tornare a riflettere attorno non tanto alla frammentazione o alla dissoluzione del soggetto di diritto, quanto alla possibilità di pensare norme e politiche che tengano conto del "soggetto complesso" di cui scrive Fineman, dunque della realtà variegata dell'esistenza umana⁸.

Inoltre, la riflessione sulla vulnerabilità risulterebbe più utile se fosse finalizzata ad una riconfigurazione della sua capa-

⁶ In questi termini si è espresso ad esempio Thomas Casadei nel corso del suo intervento al seminario "Sulla vulnerabilità", tenutosi il 15 giugno 2016, presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli studi di Ferrara e organizzato dal "Gruppo di lavoro interuniversitario sulla soggettività politica delle donne".

⁷ Cfr., ad esempio, quanto scrive Maria Giulia Bernardini nel suo saggio contenuto in questo volume.

⁸ Cfr. M. Fineman, *The Vulnerability Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, cit., p. 1.

cià propositiva, non tanto nella direzione della sostituzione di principi rilevanti come quello dell'eguaglianza, ma riponendo l'attenzione sul fatto che vi sono istituzioni politiche e istituti giuridici che sulla vulnerabilità implicitamente già si fondano. La finalità propositiva sarebbe, in questo caso, indirizzata ad una sorta di rovesciamento di paradigma: l'effetto auspicato infatti concernerebbe la chiarificazione del reale fondamento di molti istituti e istituzioni. Procedendo in questo modo non sarebbe più il principio di eguaglianza a vedersi sostituito o rideclinato, esso non costituirebbe più l'oggetto privilegiato dell'indagine e della contestazione, ma, piuttosto, tornerebbe al centro della riflessione la nozione di "violenza/forza", la cui rilevanza sta, come è noto, alla base dell'elaborazione filosofica-politica e filosofico-giuridica moderna.

In questa prospettiva alternativa, la nozione di vulnerabilità verrebbe infatti recuperata nella sua "classica" appartenenza al pensiero politico e giuridico, quale caratteristica intrinseca a tutti gli esseri umani e perciò rilevante per la fondazione delle istituzioni politiche e della produzione giuridica, dunque quale "presupposto" implicito delle filosofie contrattualistiche e utilitaristiche. Già in Thomas Hobbes⁹, infatti, e molto tempo dopo anche in Herbert Hart¹⁰, la comune condizione di vulnerabilità è stata riconosciuta come la ragione prima che spinge verso l'istituzione del monopolio politico e giuridico dell'uso

⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari, 2001. La nozione di vulnerabilità rinvenibile in Hobbes è estremamente articolata: si compone dell'eguaglianza approssimativa tra gli esseri umani quanto alle caratteristiche fisiche e all'esposizione della violenza altrui, della natura aggressiva e passionale delle persone, dell'istinto di sopravvivenza. Per una ricostruzione puntuale di tutti questi diversi aspetti cfr. O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS, Pisa, 2012.

¹⁰ Scrive Hart che la vulnerabilità umana (intendendo per questa solo la vulnerabilità fisica) è un'ovvia verità che determina il contenuto del precepto più tipico di tutto il diritto: "non uccidere". Cfr. H.L. Hart, *Il concetto di diritto* (1961), Einaudi, Torino, 1991, pp. 126-127.

della forza da parte dello Stato, con la conseguente proibizione del ricorso alla violenza/forza privata.

Tali elaborazioni, tuttavia, hanno sempre inteso la condizione della vulnerabilità condivisa quale “presupposto implicito”, ma mai come “fondamento esplicito” di politiche e di istituti giuridici. Al contrario, la violenza e la forza sono sempre state considerate come elementi costitutivi del diritto¹¹, della politica e del potere¹².

Il rovesciamento di paradigma condurrebbe dunque all'esplicitazione del fatto che le istituzioni politiche e giuridiche sono necessarie, ancora oggi, poiché siamo vulnerabili: la comunità politica dunque troverebbe rinnovato fondamento nella condizione condivisa di vulnerabilità, come suggerisce

¹¹ Si veda ad esempio quanto affermano i filosofi del diritto sostenitori della teoria del diritto come regola della forza, secondo la quale è propriamente la sanzione, dunque l'esercizio della forza, a conferire il carattere della giuridicità alle norme. Cfr. sul punto H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto* (1960), Einaudi, Torino, 1990; Id., *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etas, Milano, 1966; N. Bobbio, *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino, 1994; Id., *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino, 1970. Cfr. sul punto anche la ricostruzione di M. Barberis, *Manuale di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2011.

¹² Si veda, per tutti, quanto scrivono Max Weber e poi Norberto Bobbio. Weber, a proposito della definizione sociologica di Stato, afferma: «In ultima analisi si può piuttosto definire sociologicamente lo Stato moderno soltanto in base a uno specifico mezzo che appartiene a esso così come a ogni altro gruppo politico: l'uso della forza fisica» (M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (1917-1919), Einaudi, Torino, 1004, p. 48). Bobbio, relativamente al legame tra potere politico e forza, scrive: «Il potere politico [...] si fonda sul possesso degli strumenti attraverso i quali si esercita la forza fisica (le armi di ogni specie e grado): è il potere coattivo nel senso più stretto della parola» (N. Bobbio, *Teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1999, p. 105. Per una critica alle concezioni che nel tempo hanno teorizzato, descritto e legittimato il rapporto costitutivo tra violenza/forza e diritto, politica e potere rinvio ancora al volume di Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, cit.

del resto Judith Butler¹³, e la necessità della regolamentazione della violenza/forza (pubblica e privata) rappresenterebbe la conseguenza diretta di questa consapevolezza.

Tale mutamento di prospettiva condurrebbe necessariamente – e qui sta la reale portata della vulnerabilità a mio parere – ad una rinnovata tematizzazione del tema della violenza/forza, in chiave contemporanea. Appare alquanto paradossale, infatti, che la riflessione sulla vulnerabilità fino ad ora non abbia condotto in modo imponente ad una rielaborazione del concetto di violenza/forza¹⁴, che tuttavia è proprio l'elemento che, sul piano teorico, vi è primariamente associato e che, sul piano pratico, può determinare il fatto che la condizione di vulnerabilità si trasformi in danno o violenza subita.¹⁵ Invece, l'emersione della vulnerabilità quale presupposto teorico esplicito anche degli assetti giuridici e politici contemporanei (dato che le contemporanee istituzioni politiche e giuridiche derivano dalle medesime elaborazioni filosofico-politiche e filosofico-giuridiche), a ben vedere, implicherebbe non tanto, o non solamente, l'indagine sulle caratteristiche della vulnerabilità contemporanea (che cosa significa essere oggi soggetto vulnerabile?) ma piuttosto la ritematizzazione della violenza/forza, nelle sue rinnovate, variegata (e inesplorate) declinazioni odierne e nelle sue innegabili relazioni con il potere¹⁶.

¹³ J. Butler, *Vite precarie*, Meltemi, Roma, 2004, p. 9. Cfr. A. Cavarero, *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 31 e ss.

¹⁴ Va ricordato, tuttavia, che vi sono alcuni autorevoli studi che procedono in questa direzione. Cfr. ad esempio, P. Kirby, *Vulnerability and Violence: the Impact of Globalisation*, Pluto Press, 2006; J. Butler, *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, Verso, London, New York, 2006. Si veda in particolare quanto scrive Brunella Casalini, nel suo saggio pubblicato in questo volume, sulla relazione tra vulnerabilità e potere.

¹⁵ Su ciò che trasforma la vulnerabilità in danno cfr. il saggio di Estelle Ferrarese contenuto in questo volume.

¹⁶ Scrive Hannah Arendt sul nesso tra violenza, forza e potere: «la violenza non è altro che la più flagrante manifestazione del potere. “Tutta la

Il reale pregio, dunque, della vulnerabilità dovrebbe riconoscersi nella sua capacità di spingere nella direzione di un'importante riconfigurazione dello statuto della violenza/forza (pubblica, privata, legittima, illegittima, fisica, naturale, artificiale, ecc.) spingendo in particolare la filosofia giuridica e politica a interrogarsi sull'individuazione e sull'inquadramento dei nuovi soggetti che oggi esercitano – con o senza autorizzazione – forme di violenza-forza in grado di colpire la (e di incidere sulla) vulnerabilità delle persone, al fine di ridefinirne la legittimità o l'illegittimità, i limiti, le fonti, le modalità di esercizio della stessa, o per affermarne invece la sopraggiunta inutilità.

Il dibattito teorico uscirebbe in questo modo dall'*impasse* all'interno della quale si è confinato, arroccandosi attorno alla vulnerabilità del soggetto, quasi fosse impossibile rimettere a tema la forza e fosse piuttosto necessario “correre ai ripari” individuando i soggetti “più vulnerabili”.

La riemersione del tema della vulnerabilità, come recupero di una riflessione sulla condizione umana che era andata perdendosi nel corso dei secoli, dimostrerà la sua reale importanza – e manterrà le sue promesse – se sfocerà dunque in un rovesciamento di paradigma di portata storica: conducendo alla riconfigurazione della violenza/forza (ora come allora), oppure, come è più auspicabile, al (difficilissimo) superamento della concezione che intende la violenza/forza quale elemento necessario e costitutivo delle istituzioni, del diritto e della politica.

politica è una lotta per il potere; il genere ultimo di potere è violenza” disse C. Wright Mills, riecheggiando, pari pari, la definizione dello Stato di Max Weber come “il dominio degli uomini sugli uomini basato sui mezzi di una violenza legittima, o quanto meno ritenuta legittima”» (H. Arendt, *Sulla violenza* (1969), Guanda, Parma, 1996, p. 38).

Finito di stampare nel mese di gennaio 2018
da  IF Press srl