

Carla Danani

L'essere vulnerabile: ontologia ed etica dell'ecologia*

La crisi, globale nella sua estensione e per le molteplici dimensioni che investe – dal clima all'economia, dalla tenuta del legame sociale ai processi di costruzione del sé –, sollecita il pensare ad essere radicale e, insieme, connettivo. Si deve osare risalire alle spalle delle risposte già date, mentre si prova a suggerire nuove esplorazioni.

Si può tentare anche con la questione della vulnerabilità: pensarla più a fondo. Si cercherà qui di farlo percorrendo la domanda intorno alla sua condizione di possibilità. Ci si ritroverà, così, sulle tracce di una dimensione ontologica che indica una relazionalità originaria: che coinvolge ogni essere umano, in modo costitutivo e non accidentale, con il proprio contesto di vita. Vivere, quindi, lo si dirà come *vivere in e vivere di*.

Considerando allora che la relazione con il *milieu* che si abita, naturale e artificiale, si rivela condizione e contenuto d'esistenza, ne deriva che esso non può più essere trattato come mera exteriorità da regolare. Si offre da ripensare come questione ontologica e antropologica, nella possibilità di scambi che si pongono nell'ordine della deprivazione ma anche della promozione, sollevando l'istanza etica, quindi, di pratiche non solo difensive. Si tratta di riservare attenzione alle connessioni, alle interazioni che si creano tra gli esseri umani ma anche con le alterità naturali e artificiali, ai processi – e non solo agli esiti – di accesso a ciò che può configurarsi come bene materiale oppure immateriale, di cui le esistenze hanno bisogno e desiderio. Viene a emergere, così, la rilevanza dei luoghi di vita, ben oltre la loro inter-

* This work has been funded by the European Union - NextGenerationEU under the Italian Ministry of University and Research (MUR) National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY - CUP D83C22000710005.

pretazione come meri sfondi resi inconsistenti dall'accelerazione dei flussi. Ne consegue, infine, un'indicazione etica nel segno della cura, in direzione di pratiche di corresponsabilità e benevolenza.

È così che, per questa via in qualche modo indiretta, vengono a delinearsi un'etica ed una ontologia dell'ecologia. Oltre ogni prospettiva meramente "protesica", difensiva e strumentale, si trovano ragioni radicali per affermare un orizzonte di relazione costitutiva ad una "casa comune", chiamata ad articolarsi in prassi generative di incremento d'essere e di bene.

Prima della ferita

È bene distinguere, in primo luogo, tra una concezione ristretta ed una ampia di vulnerabilità. Indichiamo come *ristrette* le posizioni che la attribuiscono solo ad alcune specifiche "categorie" di persone¹: coloro che, per mancanza di dotazioni naturali o per problematiche circostanze di vita – siano esse o meno dovute a loro responsabilità – sono considerati strutturalmente in difficoltà a far fronte alle avversità o a resistere ai soprusi. In questo senso sono dette vulnerabili, ad esempio, le donne, le persone disabili, gli ammalati, i poveri. Si tratta di concezioni che, in modo implicito, "naturalizzano" la vulnerabilità come se si trattasse di una caratteristica sostanziale degli individui stessi: con l'effetto, così, di fissare i soggetti in tale definizione e inoltre occultare quanto sia le responsabilità anche collettive sia il contesto contribuiscano a costruire quella condizione come vulnerabile.

Ci sono, però, anche posizioni che si possono definire *ampie*. Tra queste, alcune acquistano in universalità e, insieme, perdono in "intensità" rispetto alla concezione ristretta. L'accento infatti, in alcuni casi, è messo sia sulla pertinenza della vulnerabilità all'umano in quanto tale sia sulla dimensione di temporaneità: anche se riguarda non solamente alcune categorie di persone ma tutti gli esseri umani, essa accade in modo non permanente e per lassi di tempo ristretti rispetto al corso della vita; ad esempio tutti si è stati neonati, è probabile che ci si ammali e, se non si muore in giovane età, si invecchia. In queste fasi della vita si hanno proporzionalmente maggiori bisogni e minore capacità di soddisfarli. Altre

¹ In questo contributo non discutiamo della condizione di vulnerabilità di realtà come gli stati o le istituzioni. Ricordiamo però che, alla definizione delle caratteristiche di povertà che individuano i cosiddetti Paesi in via di sviluppo, l'ONU ha aggiunto l'elaborazione del Multilevel Vulnerability Index; la pagina del sito inizia con l'affermazione universalistica «All countries are vulnerable. But all in different ways», <https://www.un.org/ohrlls/mvi> (accesso 03 11 2022).

posizioni considerano invece la vulnerabilità come una caratteristica di tutti gli esseri umani in modo permanente, quindi costitutiva: non condizione che subentra, o da cui ci si possa emancipare, ma un modo di essere, sempre presente quale costante possibilità di “essere affetti”².

A portare il concetto di vulnerabilità al di fuori di recinti variamente ristretti è stato, ad esempio, Emmanuel Levinas. In *Altrimenti che essere* il tema emerge nel corso della riflessione sulla sensibilità: «L'immediatezza del sensibile che non si riduce al ruolo gnoseologico assunto dalla sensazione, è esposizione alla ferita e al godimento, esposizione alla ferita nel godimento; è ciò che permette alla ferita di raggiungere la soggettività del soggetto che si compiace in sé e si pone per sé»³. La prossimità del godimento, come della ferita, si esercitano su una più originaria passività del per-Altri, ed è proprio nella sua vulnerabilità, che lo espone alla prossimità di Altri, che risiede l'autenticità dell'Io⁴. Levinas chiama “etica” tale rottura dell'identità autosufficiente, rottura dell'essenza – soggezione, suscettibilità⁵.

Nello svolgimento del discorso di Levinas si può notare, tuttavia, il permanere di una oscillazione. Da un lato l'esposizione all'altro è detta nella luce positiva del materno. È con la cifra della maternità che viene indicata la sfera della passività, della vulnerabilità: a dire di una soggettività cui la trascendenza dell'altro non si aggiunge né' come deprivazione né' dall'esterno, si tratta di una *fissure*. Dall'altro lato, però, il godimento è detto solitario ed egoistico e solo la sofferenza, quale «esposizione totale all'offesa, nella guancia tesa verso colui che percuote»⁶, come trauma della ferita, sembra

² Tra queste, seppure con differenti risvolti, accentuazioni e significati: cfr. tra gli altri P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il Giusto 2*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007; B. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Penn State University Press, University Park (PA) 2006; M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in «Yale Journal of Law and Feminism», 20, 1 (2008), pp. 1-23; B. Hoffmaster, *What does Vulnerability Mean?*, in «Hastings Center Report», 36, 2 (2006), pp. 38-45; A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999. Sul tema in generale, di grande interesse C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014 e Ch. Straehle (ed.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, Routledge, New York 2017; cfr. anche le riflessioni sulla “comune vulnerabilità” in D. Pagliacci, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesi, Milano 2019, ad es. pp. 74, 122, 211.

³ E. Levinas, *Autrement que l'être ou au-delà de l'essence* (1978), trad. it.: *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 81.

⁴ L. Piali, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998, p. 91.

⁵ E. Levinas, *Altrimenti che essere, o al di là dell'essenza*, cit., p. 17.

⁶ *Ivi*, pp. 139-140.

riconosciuta quale davvero accoglienza del mistero dell'Altro. La vulnerabilità viene, così, sia a saldarsi più strettamente con il dolore che con la soddisfazione, sia ad ancorarsi più direttamente alla sensibilità, legando più direttamente alla corporeità l'affacciarsi dell'esperienza di sofferenza.

In questo modo, però, Levinas non mette a frutto fino in fondo la radicalità del suo promettente avvio, che aveva posto in evidenza in modo potente la dimensione costitutiva della relazione, la sua la primarietà: come più originaria di qualsiasi soggettività auto-interessata.

Un contributo che provoca a ripensare la vulnerabilità senza confinarla a priori nel riferimento a categorie di soggetti considerati variamente svantaggiati è portato anche dalla riflessione di Alasdair MacIntyre. Egli da un lato rileva che troppo a lungo non sono state prese in seria considerazione le dimensioni di animalità e di dipendenza che caratterizzano l'essere umano, ed è stato messo invece l'accento – a volte in modo eccessivamente enfatico – solo sulla sua razionalità, dall'altro sottolinea la costitutiva relazionalità dell'umano osservando che essa non riguarda solo la corporeità, ma anche la razionalità: arriva a dichiarare che non si diventa esseri razionali da soli⁷. Tuttavia MacIntyre legge la vulnerabilità dell'essere umano solo nel fatto che, come gli altri animali, può essere danneggiato, ferito, offeso. Anche se la relazionalità e, con essa, la dipendenza è detta costitutiva, l'essere vulnerabile mantiene un'impronta negativa: quale possibilità – sempre presente – di una deprivazione.

C'è un rischio, in queste modalità di articolare il discorso: che la relazionalità costitutiva dell'umano sia letta secondo la chiave ermeneutica della vulnerabilità, intesa nel segno della possibilità, sempre incombente, che l'incontro comporti danno. Pur riconoscendo che esistono rapporti che hanno conseguenze negative sulle persone, che sono malvagi, o patologici, è però riduttivo concedere che questo sia il timbro di ogni possibilità dell'essere in relazione.

Si deve peraltro notare che se il termine vulnerabilità esprime solo un'accezione negativa, da un lato manca un modo altrettanto familiare per dire di altri, pur possibili, esiti della relazione, dall'altro tale declinazione unilaterale – che sembra trovare conferma nella consueta ricostruzione etimologica che riconduce il termine a “vulnus”⁸ – è congruente con la *koinè* dell'ideale mo-

⁷ A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, IL Open Court, Chicago 1999; su questo cfr. C. Bagnoli, *Vulnerability and the incompleteness of Practical Reason*, in Ch. Straehle, *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, cit., pp. 13-32.

⁸ Metto in discussione tale etimologia in C. Danani, “*Living on the world*”: *rethinking justice by reconsidering vulnerability and autonomy*, in «Medicina e Morale», 2 (2020), pp. 193-211, cfr. p. 196.

derno-liberale della soggettività, quale modello di sovranità e indipendenza.

Il rilievo, però, che tratto costitutivo dell'umano sia il suo trovare in altro da sé le condizioni della propria esistenza, consente di condursi sia oltre quelle strettoie unilaterali sia più in profondità. Non si tratta, infatti, solo di riconoscere un'"apertura" costitutiva, che precede ogni poi possibile esito, ma di sottolineare che essa qualifica l'essere umano come un essere-ricevente-donante. Affermare l'apertura non basta, infatti, in quanto non dice a sufficienza che la relazione è co-costitutiva dei fattori in relazione. Provocatoriamente, allora, in assenza di un termine corrispettivo che esprima il possibile risvolto positivo e generativo dell'incontro con l'alterità, e per mettere in questione tale mancanza come causata da una colonizzazione indebita da parte di un modello incongruente di indipendenza, si può operare una risemantizzazione del concetto di vulnerabilità: a dire con esso un modo di essere disposto ed esposto all'accadere, nello scambio continuo con il mondo, che può configurarsi per l'essere umano sia come un danno sia come un nutrimento salutare senza il quale non può fiorire l'esistenza. Non si intende certo trascurare, tuttavia, che il termine ha già un proprio uso consolidato, e che può restare poco permeabile ad una risemantizzazione, per quanto giustificata. Si potrebbe forse ricorrere ad altri termini: ad esempio parlando di "porosità" dell'umano⁹, parola che esprime la qualità dell'apertura nella forma del dare-ricevere e della assimilazione, mentre lascia impregiudicata la qualità circa uno scambiare benefico e non malefico.

Tuttavia sembra operazione più feconda, per il pensiero, prendere le mosse mettendo in questione il significato unilaterale di vulnerabilità, fare così un passo indietro dalla connotazione che richiama in modo esclusivo alla ferita, per riferirsi alla complessità della sua condizione di possibilità: si

⁹ Così C.M. Foster-Gilbert, *Restoring Porosity and the Ecological Crisis: a post-Ricoeurian reading of the Julian of Norwich Texts*, dissertazione al King's College London: «'Porosity' is not intended to imply that the self disappears altogether, rather that its fundamental connectivity or relationality is asserted, which, by Taylor's and Schilbach's accounts, is both ancient and originary. Its restoration opens up the possibility for new ways of being in the world that are predicated upon relationship, respect and even reverence for the intrinsic value of nature and humanity. My argument, then, is that salvation from Gestell [inteso nel senso proposto da Heidegger in *La questione della tecnica*] is to be found in that which restores porosity» (p. 42; i due riferimenti sono a Ch. Taylor, *The Secular Age* e L. Schilbach, B. Timmermans, V. Reddy et al., *Towards a Second-Person Neuroscience. Behavioural and Brain Sciences*, 36 (2013), pp. 393-462). Foster-Gilbert insiste sull'importanza che le persone rafforzino, rinvigoriscano la "porosità" e rileva che la lettura di poesie, ad esempio, è una buona pratica in questo senso, ricorda tra gli altri Ricoeur che «writes that poetic language 'restores' our 'participation-in or belonging-to'» (p. 90), https://kclpure.kcl.ac.uk/portal/files/94606632/2018_Foster_Gilbert_Claire_1352686_thesis.pdf (accesso 11 novembre 2022).

opera così un movimento per non rimanere prigionieri nella codificazione di un'immagine inadeguata¹⁰, responsabile di importanti conseguenze anche in ambito etico e politico.

Se la vulnerabilità è una condizione che caratterizza la vita umana, non solo già la sua descrizione – ovvero considerarla universale o speciale, ontologica o contingente – è tutt'altro che neutrale, non solo investe la problematicità morale rispetto a che cosa ci si deve come persone, ma comporta che dal trascurarne la portata e il senso derivino conseguenze di ingiustizia¹¹ e standard etici inadeguati¹². Una risemantizzazione per cui vulnerabilità venga a significare, in modo originario, la condizione di ricevere-dare, ad esempio, ad essa connette non solo istanze protettive contro effetti deprivanti, ma anche generative di buone opportunità¹³. A differenza di quanto sostengono, ad esempio, Panitch e Horne¹⁴, la vulnerabilità si rivela come un fatto moralmente normativo, che pone una questione di forma e di contenuto all'agire, mettendo l'accento sulla dimensione relazionale di costitutiva interdipendenza degli esseri umani e sulle forme di sostegno sia alla resistenza ai danni sia alla fioritura del sé, alla sua capacità di agency e di costruzione di un proprio progetto di vita.

Si deve anche sottolineare che prendere le mosse da una concezione ampia, che considera la vulnerabilità come una “invariante antropologica”, e ne

¹⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, trad. it. Einaudi, Torino 2009, §115: «Un'immagine ci teneva prigionieri. E non potevamo venire fuori, perché giaceva nel nostro linguaggio, e questo sembrava ripetercela inesorabilmente».

¹¹ Cfr. i saggi di J. Anderson, N. Hamrouni, C. Mackenzie in C. Straehle, *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, cit.

¹² Ad esempio cfr. E.F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York-London 1999, p. 57: il paradigma della vulnerabilità comporta che ci si chieda da quale sorta di bisogni possano legittimamente derivare delle obbligazioni.

¹³ Non possiamo qui approfondire, ma riteniamo che vulnerabilità e fragilità non si sovrappongano; N. Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011, pp. 202-203, osserva che la fragilità consiste nel fatto che l'integrità può rompersi, la vulnerabilità deriva dall'avere dei bisogni, la cui soddisfazione non è garantita.

¹⁴ V. Panitch, L.C. Horne, *Vulnerability, Health Care and Need*, in C. Straehle, *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, cit., p. 102: «vulnerability itself does not seem to do any normative work in vulnerability theory: basic needs and the harms to which a deficit therein gives rise, appear to do all the heavy lifting», a loro avviso non solo è superfluo ricorrere al rilievo della vulnerabilità, ma essa non è neppure in grado di fornire un adeguato fondamento, ad esempio, a sostegno di un sistema sanitario. Concludono: «We do not deny the value of vulnerability theory in accounting for our duties of virtue to provide care for those who depend on us, or to not exploit those with whom we stand in asymmetrical relationships of authority. It is with respect to grounding the institutions of the welfare state – and specifically those pertinent to satisfying health needs – that we find vulnerability theory to be lacking».

offre quindi una idea “ordinaria”, non comporta affatto impedirsi una lettura esistenziale che si impegni a comprendere le “vulnerabilità speciali” e le “vulnerabilità contingenti”, da dove derivino e quanto esse condizionino i percorsi di vita. A partire da un orizzonte ontologico, anzi, possono essere meglio comprese e affrontate, con un'attenzione più critica ai bisogni e alle aspettative, più avveduta rispetto ai modi in cui possano venir presi in carico.

Si mette inoltre l'accento sulla inter-dipendenza: mostrandone la natura di relazione necessaria e potenzialmente anche positiva¹⁵, in controtendenza con l'idea diffusa che essa coincida inesorabilmente con una condizione di subordinazione e assoggettamento. Vale certo, per la situazione di dipendenza, di cui pure si può distinguere una forma “ordinaria” da altre “speciali”, che da un lato essa, come la vulnerabilità, esprime la costituzione relazionale degli esseri umani, ma insieme è vissuta in situazioni determinate, che la qualificano: a seconda della consistenza del bisogno, ad esempio, ma anche rispetto all'eventuale assunzione di forme patologiche che contrastano lo sviluppo della persona e ne minano la dignità. Se l'inter-dipendenza è originaria, inoltre, ne consegue di converso anche l'urgenza di una risemantizzazione del concetto, e dell'ideale, di autonomia¹⁶.

Dall'abbracciare una concezione ontologica di vulnerabilità deriva anche un'altra sollecitazione, di cui non possiamo occuparci in questo contributo ma promettente per approfondire il nesso tra vulnerabilità e contesti d'esistenza, ovvero l'invito ad ampliare lo sguardo rinvenendo per questa via una inedita familiarità con altri esseri, appunto vulnerabili: almeno gli animali, le piante e in generale i sistemi viventi.

Martha Fineman è tra coloro che, utilizzando una concezione ampia, più hanno insistito sulla necessità di liberare la nozione di vulnerabilità dalla connessione a status specifici, e di intenderla in un'accezione positiva, riconoscendole una potente valenza euristica¹⁷. La vulnerabilità, a suo avviso,

¹⁵ M. Garrau, A. Le Goff, “Care”, *justice et dependence. Introduction aux théories du “care”*, PUF, Paris 2010, p. 15.

¹⁶ Non possiamo affrontare il discorso in questo contributo; mi permetto di fare riferimento a C. Danani, “*Living on the world*”: *rethinking justice by reconsidering vulnerability and autonomy*, cit., qui pp. 198-203, dove la considero una “capacità di avere capacità”, e ne parlo come “autonomia relazionale”; cfr. anche S. Pierosara, *Autonomia in relazione*, Mimesis, Milano 2021.

¹⁷ M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in «Yale Journal of Law and Feminism», 20 (2008), pp. 1-23, dove ne parla come: «a powerful conceptual tool with the potential to define an obligation for the state to ensure a richer and more robust guarantee of equality than is currently afforded under the equal protection model» (p. 9). Poco oltre distingue vulnerabilità da dipendenza, e precisa: «I understand vulnerability, in its individual universality, to be similar but not identical to inevitable dependency. Whereas both

va considerata come una caratteristica innegabilmente universale e insieme dai connotati di volta in volta particolari (parla di *individual universality*): è esperita da ciascuno in modo del tutto unico e influenzata dalla qualità e quantità di risorse di cui si può disporre. Ritiene che proprio il fatto che si tratti di qualcosa da cui nessuno è totalmente immune, che marca tanto la vita individuale quanto quella sociale, debba sollecitare sia analisi che considerino tanto le componenti individuali quanto quelle istituzionali, sia azioni politiche: certo non perché sia possibile sradicarla, ma perché essa può essere mediata, compensata, e gli effetti negativi possono essere attutiti attraverso programmi, strutture, istituzioni. La riflessione di Fineman suggerisce insomma di affrontare la vulnerabilità coniugando universalismo e contestualismo nel nodo della singolarità personale¹⁸.

Se vulnerabilità si dice in molti modi, e si tratta di cogliere tale costellazione di significati, spesso interconnessi, senza farli collassare gli uni sugli altri, in ogni caso essa rinvia ad una condizione di relazione, che non può che essere sempre anche *in* e *con* un contesto: in esso prende forma mentre, insieme, lo costituisce. Tutt'altro che irrilevante palcoscenico, il contesto è contenuto di relazione.

Gli esseri umani, infatti, sono sempre presi in una dinamica socio-spazio-temporale, vivono non solo nel mondo, ma *del* mondo, e così si dà la loro costituzione relazionale. In questo senso si deve dire che l'abitare è il modo di essere al mondo degli esseri umani, e si possono chiamare luoghi i loro contesti complessi d'esistenza¹⁹. L'ontologia, in questo senso,

are universal, only vulnerability is constant, while inevitable dependency is episodic, sporadic, and largely developmental in nature. [...] while vulnerability is both inevitable and universal, it is also socially constructed in its particularities» (pp. 9-10).

¹⁸ Tale doppio sguardo può essere istruito, senza perdere di vista l'articolarsi di vulnerabilità costitutiva e contingente, anche lasciandosi ispirare dalla tassonomia proposta da Mackenzie, Rogers e Dodds, che distinguono le due condizioni (che chiamano *dispositional* e *occurrent*) da tre possibili fonti della vulnerabilità stessa e parlano di vulnerabilità inerente, situazionale e patogenica; cfr. C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 2 (2012), pp. 11-38.

¹⁹ M. Merleau-Ponty rileva in *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, che l'essere umano, per il tramite del corpo, si applica a spazio e tempo, li abbraccia, inerisce ad essi ed ha con il mondo una familiarità più antica del pensiero (p. 156). La spazialità del proprio corpo va intesa come una spazialità di situazione e non di posizione: «in rapporto al mio corpo, la parola "qui" non indica una posizione determinata in rapporto ad altre posizioni o in rapporto a coordinate esterne, ma l'installazione delle prime coordinate, l'ancoraggio del corpo attivo in un oggetto, la situazione del corpo di fronte ai suoi compiti» (pp. 151-152). La coscienza di luogo quindi non come coscienza posizionale, rappresentazione (*Vor-stellung*), secondo cui il luogo sarebbe una determinazione del mondo oggettivo, ma come attestazione di un certo modo di essere nel mondo, di una relazio-

si scopre connessa intrinsecamente all'ecologia – che non si riferisce al solo ambiente naturale – e l'etica, a propria volta, si mostra questione non estranea all'ontologia.

I contesti sono contenuti

L'importanza dei contesti è stata sottolineata con forza da James Gibson²⁰, che ha evidenziato come l'ambiente percepito da un essere vivente non vada inteso come un mondo fisico indipendente, ma consista piuttosto nella rete di possibilità interattive che questo mondo fisico fornisce all'essere vivente stesso sotto forma di offerte di adattamento o *affordances*. Come rileva Tim Ingold (introdotto alla psicologia ecologica nei primi anni '80 proprio da uno dei più brillanti seguaci di Gibson, Ed Reeds), l'approccio di Gibson si fonda sulla premessa che la percezione non sia opera di una mente racchiusa in un corpo, ma dell'intero organismo vivente, indissolubilmente mente e corpo, attivamente impegnato nell'ambiente circostante. A propria volta, sulla scorta anche di Merleau-Ponty, Heidegger e von Uexküll, Ingold ha cercato di approfondire quale sia il tipo di rapporto che gli esseri umani hanno con l'ambiente che abitano ed ha sostenuto con forza quella che ha chiamato la “prospettiva dell'abitare”: vivere, sostiene, non è solo portare a emergenza forme già preesistenti, ma è il processo stesso in cui la forma viene generata e mantenuta²¹.

Ingold mostra quanto sia un'astrazione pensare che l'individuo sia un essere autonomo che si confronta con un mondo che gli starebbe “al di fuori”: il

ne con il mondo: dove la dimensione spaziale non va perduta nella complessità, ma deve sfuggire alla mera determinazione di estensione collocata e acquisire lo spessore delle condizioni sociali, economiche, culturali, simboliche che la co-costituiscono.

²⁰ Cfr. J.J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Psychology Press Taylor & Francis Group, New York 1986, trad. it. *Un approccio ecologico alla percezione visiva*, Fabbrì Editori, Milano 2007, il cap. VIII, «Le *affordances* dell'ambiente sono quel che questo offre all'animale, quello che fornisce o dà, buono o cattivo che sia. Nel vocabolario inglese si trova il verbo *to afford*, ma non il sostantivo *affordances*. Sono io che l'ho creato. Con esso, io intendo qualcosa che si riferisce sia all'ambiente che all'animale, ma in un modo che non trova riscontro in nessun termine esistente. Esso implica la complementarità dell'animale con l'ambiente» (p. 205), e ancora «Un'*affordance* taglia trasversalmente la dicotomia tra oggettivo e soggettivo, e ci aiuta a comprenderne l'inadeguatezza. È allo stesso tempo un fatto ambientale e un fatto comportamentale. È sia fisica che psichica, eppure non è né l'una né l'altra. Un'*affordance* si indirizza in entrambe le direzioni, in quella dell'ambiente e in quella dell'osservatore» (p. 208).

²¹ Cfr. T. Ingold, *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge and Description*, Routledge, London 2011, p. 173.

punto di partenza di ogni considerazione non può essere che l'agente nel proprio ambiente, ciò che la fenomenologia chiama "essere nel mondo". Prendendo come riferimento Merleau-Ponty afferma²²: «Poiché il mio corpo abita il mondo, e poiché – a tutti gli effetti – io e il mio corpo siamo una cosa sola, ne consegue che anch'io sono un abitante del mondo piuttosto che di uno spazio dentro la mia testa». Il coinvolgimento con il mondo è una implicazione ontologicamente precedente a qualsiasi oggettivazione. È vero che gli esseri umani – forse unici tra gli animali – hanno la capacità di immaginare delle forme prima della loro realizzazione, ma anche questa immaginazione è un'attività svolta da entità reali in un ambiente reale, non da un intelletto disincarnato che si muova in uno spazio soggettivo popolato di rappresentazioni.

Se Plessner pensava che gli esseri umani sono aperti al mondo in quanto *heimatlos*, senza casa, Ingold ritiene invece che sono parte della terra e degli ambienti in cui vivono con altri organismi viventi. Il mondo non è una *tabula rasa* e neppure un "contenitore" a cui semplicemente adattarsi, tanto è vero che le condizioni ambientali portano i tratti dell'attività di chi li ha abitati, ad esempio dei "predecessori". Per dire del coinvolgimento degli esseri umani con il loro contesto Ingold propone l'idea di *meshwork*: una relazione che è più di una mera connessione tra l'organismo "qui" e l'ambiente "là", che è piuttosto come un percorso, dove ciascuna traccia è uno degli elementi presi nel tessuto di tracce che insieme costituiscono la tela del mondo della vita. Il campo relazionale non è una trama di punti tra loro connessi, ma di linee intrecciate: non mero *network* quindi²³. Ingold, che fa riferimento anche al pensiero di Deleuze, sottolinea che è importante distinguere la rete dal reticolo: se la prima è un insieme di punti tra loro connessi, il secondo è intreccio di linee che, a propria volta, non vanno intese come meri connettori, perché è appunto proprio lungo di esse che la vita viene vissuta.

Egli è critico, perciò, con la possibilità di descrivere il mondo in termini di spazio o di luogo. Il concetto di spazio, a suo avviso, rinvia all'idea di *tabula rasa* e, quindi, al modo dell'occupare piuttosto che dell'abitare. È bene, invece, parlare di ambienti che sono di volta in volta terra, campi, pascoli, campagna, terreni, paesaggi. Altrettanto ritiene da criticare quella che chiama "l'ideologia del *genius loci*", perché essa sottenderebbe un'idea statica di "locicità", e intenderebbe il luogo come una porzione chiusa di

²² T. Ingold, *The perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling, and Skill*, Routledge, London 2000, p. 263 (trad. mia), il riferimento è alla edizione inglese di M. Merleau Ponty (*Phénoménologie de la perception*, cit.), trad. ingl. 1962, p. 206.

²³ T. Ingold, *Being Alive*, cit., pp. 69-70.

spazio, coerente e stabile in quanto senza qualità. Per descrivere l'esperienza incarnata del movimento dell'esistenza Ingold parla di *wayfaring*²⁴: è come viandanti che gli esseri umani abitano la terra, e le tracce di ciascuno si legano a quelle dell'altro; ogni intreccio è un nodo, e più le linee di vita sono intrecciate, maggiore è la densità del nodo.

Sul legame, che riteniamo possa esser detto ontologico, in quanto costitutivo e permanente, tra abitare e esistere, tra ciò che esiste e il suo ambiente insiste anche Augustin Berque, sempre prendendo le mosse da una prospettiva fenomenologica ma facendo riferimento a uno dei più importanti filosofi giapponesi del XX secolo, Watsuji Tetsurô: provocando così il discorso sul versante della centralità del soggetto, messa in discussione da un confronto con il pensiero orientale imperniato sul predicato. Testo e contesto, si potrebbe dire, si ricomprendono come “stoffa” l'uno dell'altro²⁵.

Berque riprende da Watsuji Tetsurô la nozione cruciale di *fûdo* (e *fûdosei*), che propone di tradurre con *médiance*: è il modo in cui esiste la relazione tra gli esseri umani e tutto ciò che popola il loro mondo, l'unione dinamica dell'essere e del suo ambiente. Propriamente suggerisce²⁶ di parlare di *milieu*, piuttosto che di ambiente²⁷: se questo è un dato universale (una *Umgebung*, come la chiama Uexküll), il *milieu* (*Umwelt*) ne è l'elaborazione di senso propria di ciascuna specie di esseri viventi e, per gli esseri umani, anche di ogni cultura. Il termine senso (*sens*) è qui inteso da Berque nella sua triplice accezione: di direzione spazio-temporale, capacità di avere delle sensazioni corporee e significazione mentale. Mentre il concetto di ambiente, quindi, riferendosi a qualcosa di universale, riguarda allo stesso modo tutti gli esseri – ed è così che, ad esempio, la scienza moderna considera astrattamente gli ecosistemi – dire *milieu* significa, invece, riferirsi a qualcosa di singolare, in quanto peculiare della singola specie vivente e di una particolare cultura.

²⁴ *Ivi*, p. 148: «My contention is that lives are led not inside places but through, around, to and from them, from and to places elsewhere [...]. I use the term *wayfaring* to describe the embodied experience of this perambulatory movement. It is as wayfarers, then, that human beings inhabit the earth [...]. But by the same token, human existence is not fundamentally place-bound, as Christopher Tilley [...] maintains, but place-binding. It unfolds not in places but along paths. Proceeding along a path, every inhabitant lays a trail. Where inhabitants meet, trails are entwined, as the life of each becomes bound up with the other. Every entwining is a knot, and the more that lifelines are entwined, the greater the density of the knot».

²⁵ Cfr. A. Berque, *Être humains sur la terre: Principes d'éthique de l'écoumène*, Gallimard, Paris 1996, trad. it. *Essere Umani sulla terra. Principi di etica dell'ecumene*, Mimesis, Milano 2021.

²⁶ Tra i numerosi testi cfr. A. Berque, *Poétique de la Terre. Histoire naturelle et histoire humaine, essai de mésologie*, Editions Belin/Humensis, Paris 2014.

²⁷ Si deve a Watsuji e a Uexküll, negli anni Trenta, la sottolineatura della differenza essenziale tra i due concetti: Uexküll in riferimento ai *milieu* viventi, Watsuji ai *milieu* umani.

La mesologia, che ne è lo studio, si pone quindi al di là del dualismo che ha fondato, sia dal punto di vista ontologico che logico – basandosi sul principio del terzo escluso o, in altri termini, sulla logica binaria astratta del “o A (il soggetto) o non-A (l’oggetto)” – la scienza moderna nel XVII secolo²⁸. Questa scienza nuova si basa sull’idea che la realtà si fonda sulla ternarietà concreta tra soggetto, interpretazione e oggetto, che non restano più comprensibili nella loro opposizione: essa rompe così con il determinismo meccanicistico, perché questa ternarietà include necessariamente la contingenza, storica e ambientale. Ontologicamente, ciò implica che il *milieu* non sia ne’ qualcosa di oggettivo ne’ qualcosa di soggettivo quanto, piuttosto, “traiettivo”: è “in mezzo”, tra i due poli – astratti se isolati – del soggetto e dell’oggetto, a cui si è applicato invece il dualismo moderno. Si può rilevare che il concetto di *milieu* implica un punto di vista “dall’interno” sulla relazione che esprime. E laddove *médiance* esprime il modo sempre locale e “emplaced” del nesso tra essere umano e ambiente, un “assorbimento” reciproco tra il luogo e chi lo abita, *ecoumène* dice la relazione nel suo estendersi a tutto il pianeta.

Quindi se già con Husserl si poteva dire di una soggettività per cui il mondo della vita è già sempre qui, terreno di ogni prassi che non può che presupporre sempre l’orizzonte del mondo²⁹ e con Merleau-Ponty si sotto-

²⁸ Cfr. A. Berque, *Pouvons-nous dépasser l’espace futoir (junkspace) de la basse modernité?*, conference, École supérieure d’art et de design d’Orléans, 07/01/2015, <http://ecoumene.blogspot.com/2015/11/depasser-lespace-futoir.html>, online (ultimo accesso 11/11/2022); a p. 6 osserva che lo “spazio universale” è la traduzione in architettura di quel principio fondamentale della fisica classica di Newton che è lo spazio assoluto, omogeneo, isotropo e infinito: «Un tale spazio è esattamente il contrario dei *milieux* concreti, che sono necessariamente eterogenei e singolari (perché ognuno differisce concretamente dagli altri), anisotropi (poiché [...] l’alto e il basso, la destra e sinistra, il davanti e il dietro non sono affatto equivalenti) e finiti (dal momento che in ogni luogo del pianeta esiste necessariamente un orizzonte)» (traduzione mia).

²⁹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L’Aja 1959, trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, prefazione di Enzo Paci, Il Saggiatore, Milano 1983, pp. 170-171: «Il mondo-della-vita – ricordiamoci di ciò che abbiamo ripetutamente detto –, per noi che viviamo desti in esso, è già sempre qui, è già sempre per noi, è sempre il “terreno” di qualsiasi prassi, sia teoretica che extra-teoretica. Per noi, per i soggetti desti e sempre mossi da qualche interesse pratico, il mondo non è dato occasionalmente: esso è sempre e necessariamente il campo universale, l’orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile. La vita è sempre un vivere-la-certezza-del-mondo, un modo di attuarla. [...] Il mondo è in tutti i casi già dato nel modo della costante datità delle cose singole. Tuttavia c’è una differenza fondamentale tra i modi della coscienza del mondo e della coscienza delle cose, della coscienza di oggetti (in un senso ampio ma puramente nella dimensione del mondo-della-vita), mentre d’altra parte l’una e l’altra formano un’inscindibile unità. Le cose, gli oggetti (sempre intesi nella dimensione del mondo-della-vita) sono “dati” in quanto validi singolarmente per noi (in un modo qualsiasi della certezza d’esse-

lineava la centralità della corporeità, con Ingold e Berque l'indagine fenomenologica ha cercato di scandagliare il modo di darsi di quel coinvolgimento, mostrando come per gli esseri umani i contesti siano la sostanza di co-costruzione dei percorsi di vita.

Contesti esemplari: luoghi di cura e luoghi di formazione

Se essere vulnerabile, per l'essere umano, non significa solo la possibilità di subire danno ma, allo stesso livello di profondità, anche di ricevere sostegno, rafforzamento, nutrimento, allora i contesti d'esistenza vanno interpretati, compresi, agiti secondo una complessa performatività³⁰. Lo si può rilevare portando l'attenzione su ambienti specifici particolarmente sensibili alla "porosità" dell'umano, nelle sue non univoche possibilità: ad esempio quello medico-sanitario (in generale delle cure) e quello della scuola (in generale della formazione).

È interessante, ad esempio, che l'ambito di attenzione della medicina si sia progressivamente ampliato oltre i processi di patogenesi (sviluppo e progressione delle malattie) e che oggi non si parli solo di come combattere le malattie, ma anche di "salutogenesi"³¹, cioè di come promuovere la salute, intesa come una dimensione dal carattere processuale. Le discipline della progettazione hanno sviluppato in questo senso approcci come l'Evidence-Based Design (EBD), l'Human-Centered Design (HCD) e lo Health Care Design per cercare di costruire ambienti di guarigione ottimali. Secondo Antonovsky, che è colui che ha fondato il neologismo "salutogenesi", questa impostazione si rivela una guida più potente, sia per la ricerca che per la pratica, rispetto all'approccio patogeno³². Considerando i fattori salutogene-

re), ma, di principio, essi sono presenti alla coscienza in quanto cose, in quanto oggetti disposti nell'orizzonte del mondo. Ogni oggetto è qualche cosa, "qualche cosa del mondo" ("etwas aus der Welt"), del mondo che è presente alla coscienza in quanto orizzonte. D'altra parte noi siamo coscienti di questo orizzonte soltanto come di un orizzonte di oggetti essenti, e senza gli oggetti particolari esso non può diventare attuale. La validità di ogni oggetto ha modi propri di evoluzione possibile, di modalizzazione della sua certezza d'essere. [...]».

³⁰ Sulla rilevanza del contesto nei casi di intervento sociale cfr. J. Wolff, A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, New York 2007: mette in luce tra l'altro che se qualcuno deve correre dei rischi che altri non sono costretti a correre è, di per sé, svantaggiato.

³¹ Cfr. A. Antonovsky, *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*, dgvt-Verlag, Tübingen 1997.

³² Cfr. A. Antonovsky, *The Salutogenic Model as a Theory to Guide Health Promotion*, in «Health Promotion International», 11, 1 (1996), pp. 11-18, qui p. 13.

tici egli attribuisce particolare importanza alla possibilità che dall'ambiente derivino stimoli convergenti a favorire un senso di coerenza, e quindi una capacità di orientamento globale nella realtà. Di questa, a propria volta, sottolinea tre aspetti: comprensibilità, gestibilità-affidabilità e significatività.

Già dagli anni '80, però, erano stati condotti studi, poi sempre più numerosi, che avevano considerato importanti i parametri ambientali sia per il benessere del soggetto che percepisce, sia per la loro sintonia funzionale complessiva con i processi di cura. Uno dei primi era stato uno studio, condotto da Roger Ulrich, sul processo di recupero di pazienti operati, e aveva mostrato l'effetto positivo derivante dalla possibilità di guardare fuori da una finestra³³. Molte ricerche hanno poi confermato la grande influenza degli ambienti naturali e del design naturale sulla salute, sul benessere degli esseri umani e anche sulla loro efficienza³⁴: la vegetazione e l'acqua si sono mostrati modulatori di attenzione e di interesse, capaci di contribuire a ridurre l'ansia e lo stress. Si è osservato che i pazienti che hanno a disposizione camere con vista su ambienti naturali sviluppano meno complicazioni post operatorie, richiedono una degenza ospedaliera più breve e minore necessità di farmaci antidolorifici. Lo stesso Ulrich³⁵ ha poi sviluppato le proprie indagini occupandosi di altri fattori – ad esempio arredamento, materiali, prestazioni acustiche, grado di privacy nell'uso degli ambienti, illuminazione – ed ha proposto quattro raccomandazioni generali rivolte all'assetto di contesti che, nel campo dell'assistenza sanitaria, promuovano la salute: ovvero costruire ambienti che favoriscano l'autodeterminazione e la possibilità di aver sotto controllo le situazioni, il sostegno sociale, l'accesso all'ambiente naturale e a positive occupazioni di distrazione. Si tratta di raccomandazioni

³³ Cfr. R.S. Ulrich, *View through a Window May Influence Recovery from Surgery*, in «Science», 224 (1984), pp. 420-421.

³⁴ Cfr. ad esempio A. Chatterjee, *The Aesthetic Brain: How We Evolved to Desire Beauty and Enjoy Art*, Oxford University Press, New York 2013; A. Dilani, *Psychosocially Supportive Design: a Salutogenic Approach to the Design of the Physical Environment*, in 1st International Conference on Sustainable Healthy Buildings, Seoul 2009, pp. 55-65, https://www.researchgate.net/publication/265349464_Psychosocially_Supportive_Design_A_Salutogenic_Approach_to_the_Design_of_the_Physical_Environment (accesso 04 11 2022); T.R. Herzog, P. Maguire, M.B. Nebel, *Assessing the Restorative Components of Environments*, in «Journal of Environmental Psychology», 23 (2003), pp. 159-170.

³⁵ Cfr. R.S. Ulrich, *Effects of Healthcare Environmental Design on Medical Outcomes*, in *Design and Health: Proceedings of the Second International Conference on Health and Design*, Svensk Byggtjänst, Stockholm 2001, pp. 49-59; R.S. Ulrich, Z. Craig, Q. Xiaobo, J. Anjali, C. Ruchi, *The Role of the Physical Environment in the Hospital of the 21st Century*, The Center for Health Design, 2004, https://www.brikbase.org/sites/default/files/chd_role_physical_environment_21century_hospital.pdf (accesso il 4.11.2022)

che rispondono, a suo avviso, a bisogni fondamentali: ovvero di orientarsi, comprendere, gestire, essere attivi, interagire, aver stima di sé stessi, proteggersi, non sentirsi in balia delle situazioni. Certo si deve tener conto delle diverse caratteristiche delle persone coinvolte, perché diversamente si dà la presa di ciascuno con il proprio contesto di vita: ad esempio in un ambiente geriatrico³⁶ sarà importante la costruzione di un campo d'esperienza familiare, “di casa”, capace di attivare memorie biografiche rassicuranti e sostenere un senso complessivo di coerenza anche attraverso riferimenti significativi.

L'attenzione va, da un lato, alle reazioni fisiologiche all'ambiente, ma anche a quelle emotive e semantiche, nel coinvolgimento non solo con configurazioni materiche o dotazioni tecnologiche ma anche con pratiche che un certo contesto può consentire, promuovere o invece inibire³⁷. E se ciò vale per coloro che delle strutture di cura sono utenti, non è meno importante per coloro che vi sono operatori. Talvolta, peraltro, in modo non convergente: ad esempio un tappeto può favorire il benessere di un degente ma essere di intralcio e anche di pericolo per un operatore sanitario, può creare un'atmosfera positiva di intimità e tuttavia essere disfunzionale rispetto alle esigenze di pulizia. Il contesto, insomma, è appunto singolare e insieme universale: aspetto che solleva l'istanza – etica e socio-politica – di trovare una “spartizione” (*partage*, come direbbe Jean Luc Nancy) equa.

L'involupamento con i propri contesti di vita non va inteso, comunque, nella forma di una causalità lineare, sul modello stimolo-risposta: per l'essere umano, coscienza incarnata, si tratta piuttosto di una dinamica complessa tra caratteristiche ambientali, *capability* personali, elaborazione percettiva, riconoscimento e attribuzione di significati, eredità e orizzonte d'attesa³⁸.

Si può mettere in luce tutto che ciò vale anche per un altro contesto che potremmo definire “ad alto valore di porosità”, quello formativo e della scuola. Si deve già alle voci fondatrici dell'attivismo pedagogico il riconoscimento che l'ambiente ha un ruolo chiave nei processi di insegnamento e apprendi-

³⁶ Cfr. le riflessioni di M. Heinrich, *Metadisziplinäre Ästhetik. Eine Designtheorie visueller Deutung and Zeitwahrnehmung*, transcript verlag, Bielefeld 2019.

³⁷ Rinvio per un ulteriore approfondimento a C. Danani, *La persona ammalata e i luoghi della malattia*, in L. Alici, S. Pierosara, *Riduzionismo e complessità: ritrovare l'umano, umanizzare la cura*, Aboca, Sansepolcro 2022, pp. 61-75.

³⁸ Thomas Fuchs parla di “open loop” in T. Fuchs, *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan: Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2009, pp. 140-144; di “circuito funzionale” parla J. von Uexküll, *Theoretische Biologie*, Springer, Berlin (1920) 1973; di “cerchio della Gestalt” troviamo in V. von Weizsäcker, P. Achilles, J. Dieter Janz, *Gesammelte Schriften. Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen*, Suhrkamp, Berlin 1997.

mento: da John Dewey (che sottolineava l'importanza di rivisitare il concetto di spazio scolastico) a Maria Montessori (che ha elaborato il concetto di spazio di apprendimento pensando a materiali e arredi a misura di bambino), a Loris Malaguzzi (che definì lo spazio "terzo educatore"), a don Lorenzo Milani. Anche i teorici del socio-costruttivismo – come Lev Vygotskij, Jerome Bruner e Howard Gardner – hanno richiamato l'attenzione all'ambiente di apprendimento quale motore di sviluppo dell'intelligenza. Sono peraltro in corso interessanti esperienze ed attività di ricerca-azione che, in questo ambito, si muovono alle diverse scale: riflessioni che riguardano la l'ambiente naturale come luogo peculiarmente formativo, indagini che si concentrano sulla "città educante"³⁹, altre che si occupano di agrinido⁴⁰ e della performatività (non solo energetica) degli edifici scolastici⁴¹. Sta emergendo con sempre maggior intensità l'attenzione a trasformare o costruire assetti che favoriscano non soprattutto l'ordine e il controllo⁴² quanto dinamiche di costruzione del sé all'insegna dell'autenticità relazionale, che contribuiscano a

³⁹ Cfr. P. Mottana, G. Campagnoli, *La città educante. Manifesto della educazione diffusa*, Asterios, Trieste 2016; A. Raffone, *La città educante. Metodologie e tecnologie innovative a servizio delle Smart Cities*, Liguori, Napoli 2018; L. Saja, *La città educativa. Riflessioni sulla funzione pedagogica dell'urbanistica*, Bonanno, Acireale 2012.

⁴⁰ Cfr. F. Durastanti, C. De Santis, G. Orefice, *Agrinidi, agriasili e asili nel bosco. Nuovi percorsi educativi nella natura*, Terra Nuova edizioni, Firenze 2016.

⁴¹ G. Ceppi, M. Zini (cura di), *Bambini, spazi, relazioni. Metaprogetto di ambiente per l'infanzia*, Reggio Children s.r.l., Reggio Emilia 2011; G. Biondi, S. Borri, L. Tosi, L. (a cura di) *Dall'aula all'ambiente di apprendimento*, Altralinea, Firenze 2016; D.G. Oblinger (a cura di), *Learning Spaces*, Educause, Luoisville 2006, <https://www.educause.edu/ir/library/pdf/pub7102.Pdf>; C.C. Bonwell, J.A. Eison, *Active Learning: Creating Excitement in the Classroom*, ASHEERIC Higher Education Reports, 1991, <https://eric.ed.gov/?id=ED336049>; S. Borri, (a cura di), *Spazi educativi e architetture scolastiche: linee e indirizzi internazionali*, Indire, Firenze 2006; E. Mosa, L. Tosi, *Ambienti di apprendimento innovativi – Una panoramica tra ricerca e casi di studio*, in «BRICKS», 6, 1 (2016), AICA-SIeL, https://www.rivistabricks.it/wp-content/uploads/2017/08/02_Mosa.pdf (accesso 05 11 2022); *Quando lo spazio insegna*, Indire, 2012, www.indire.it/quandolospazioinsegna/eventi/2012/miur/ (accesso 05 11 2022). Cfr anche J. Meda, *Mezzi di educazione di massa. Saggi di storia della cultura materiale della scuola tra XIX e XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 2016 e Id., *Dalla disciplina al design: l'evoluzione del banco scolastico in Italia tra Ottocento e Novecento*, in G. Biondi, S. Borri, L. Tosi (a cura di), *Dall'aula all'ambiente di apprendimento*, Altralinea Edizioni, Firenze 2016, pp. 129-148, se la storia materiale della scuola è fatta di arredi, quaderni e sussidi didattici, un lavoro di indagine storica deve rilevare che furono appositamente pensati al fine di indurre una generalizzata omologazione dei metodi di insegnamento e dei processi di apprendimento, oltre ad una uniformità dei contenuti educativi.

⁴² Ricordiamo anche le riflessioni di M. Foucault, che sottolinea la forza performativa del contesto osservando che i metodi di funzionamento permettono «il controllo minuzioso delle operazioni del corpo» nella costruzione – in tal caso, osserviamo, deprivativa di iniziativa e creatività – della personalità, cfr. *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi, Torino 1976, p. 149.

coltivare la capacità di dar forma alla propria esistenza con consapevolezza e con sensibilità verso la complessità del mondo che si abita.

Prospettive di questo genere si sostengono, però, solo sulla condivisione di un senso di responsabilità collettiva, oltre il rapporto faccia a faccia, gli uni per gli altri, nel segno dell'inclusione del terzo che comprende anche le generazioni a venire: una disposizione di presa in carico attiva, creativa e benevolente della vulnerabilità di ciascuno e di tutti, nella condivisione della "casa comune".

Se chiamiamo "luogo", anziché "contesto di esistenza", il complesso "esser-qui-con" in cui e di cui gli esseri umani conducono la propria vita, intreccio di diversi tessuti – naturale, sociale, simbolico, economico, in forma analogica e digitale... – che coniuga spazialità e temporalità dell'accadere, di cui si fa esperienza multisensoriale, narrativa, riflessiva, comunicativa, semantica, esperienza di co-responsabilità, aperta all'accadere del bene e alla possibilità del male, si comprende che coltivare la "coscienza di luogo" comporta tutt'altro che chiusura nostalgica, tribale o regressiva.

Aperture, in conclusione

Per l'essere umano, che vive *del* mondo, la vulnerabilità non è quindi da intendere come un accidente cui si debba e si possa cercare rimedio, e neppure come quel modo d'essere che dell'esistenza svela solo il rischio del negativo, come se fosse il marchio di un prodotto di qualità scadente, inevitabilmente sempre sul punto di guastarsi⁴³. Non si tratta, insomma, del "cavallo di Troia" dell'esistenza degli esseri umani.

Una interpretazione di questo genere è dipendente da una lettura svolta in controluce rispetto a un ideale dell'umano costruito rifiutandosi di "acconsentire"⁴⁴ all'umano stesso. Non può che derivarne un'incapacità di essere fedeli alla terra (riprendendo l'espressione di Nietzsche) gravida di conseguenze dal punto di vista teoretico e pratico.

⁴³ Ho trovato consonanza in M.R. McLennan, *Philosophy and Vulnerability: Catherine Breil-lat, Joan Didion, and Audre Lorde*, Bloomsbury Academic, London 2019: «the vision of human beings in general as doubly vulnerable does not suggest that humans are only bearers of negatively defined traits, instabilities or limitations. It is not put forth here as a tragic aspect of the human condition, and the book does not amount in any way to a lament for human fragility. Far from it, in fact. My finitude is precisely the rough ground upon which I must tread in order to pursue any particular accomplishment» (p. 71 epub).

⁴⁴ Cfr. P. Ricoeur, *Filosofia della volontà. I. Il volontario e l'involontario*, trad. it. Marietti, Genova 1990, p. 437.

Ne consegue, ra l'altro, l'incapacità di stare – da umani – nel mezzo tra il tutto e il nulla, nel paradosso ribadito anche da Pascal, ad esempio, quando dice: «è pericoloso mostrare troppo all'uomo quanto sia uguale alle bestie, senza mostrargli la sua grandezza. È anche pericoloso mostrargli troppo la sua grandezza senza la sua bassezza. È ancor più pericoloso lasciargli ignorare l'una e l'altra, ma è molto vantaggioso descrivergliene entrambe»⁴⁵. Ne consegue che l'etica non trovi riferimenti nell'essere oltre l'agente e, quando si discosta dall'utile, resti confinata al gusto o abbandonata alla preferenza. Ne consegue una ontologia della disgiunzione, che per poter dire del mistero dell'umano si serve di argomenti per separare – e non solo distinguere – l'umanità dal mondo in cui e *di* cui vive.

Liberata dall'etichetta del negativo in cui l'avvolge un falso controcanto, l'esperienza di vulnerabilità diventa invece la chiave d'accesso alla comprensione di una condizione ontologica per cui la relazionalità è costituentente⁴⁶, e istituisce l'ingiunzione alla benevolenza e l'appello alla responsabilità. Suggerisce percorsi ontologici di congiunzione – che non significa confusione – nel segno di un'antropologia per la quale corpo e anima sono diffrazioni di una unità originaria, e indica il compito di un'etica del prendersi cura del mondo: articolazioni di un sapere ecologico che porta l'impronta di un umanesimo non antropocentrico.

English title: Being vulnerable: ontology and ethics of ecology

Abstract

The paper draws a philosophy of dwelling based on a re-evaluation of the notion of vulnerability, which is interpreted in a non-negative sense as constitutive of human being. In this way it outlines ethical and ontological perspectives by focusing on the highlighted relevance of place.

Keywords: vulnerability; porosity; place; milieu; ontology; ecology.

Carla Danani
Università di Macerata
carla.danani@unimc.it

⁴⁵ B. Pascal, *Pensieri*, in *Opere complete*, a cura di M.V. Romeo, Giunti Editore-Bompiani, Firenze 2020, n. 153, p. 2349.

⁴⁶ Cfr. A. Fabris, *Il paradosso della soggettività e l'etica della relazione*, in «Teoria», 1 (2015), pp. 51- 62.