

TEORIA

T

Rivista di filosofia
fondata da Vittorio Sainati
XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1)

Vulnerability
Environments and Relations

Vulnerabilità
Ambienti e Relazioni

Edizioni ETS

TEORIA

T *Rivista di filosofia*
fondata da Vittorio Sainati
XLIII/2023/1 (Terza serie XVIII/1)

Iscritto al Reg. della stampa presso la Canc. del Trib. di Pisa n° 10/81 del 23.5.1981

Direzione e Redazione

Dipartimento di civiltà e forme del sapere dell'Università di Pisa, via P. Paoli 15, 56126 Pisa,
tel. (050) 2215400 - www.cfs.unipi.it

Direttore Responsabile

Adriano Fabris

Comitato Scientifico Internazionale

Antonio Autiero (Münster), Damir Barbarić (Zagabria), Vinicius Berlendis de Figueiredo (Curitiba),
Bernhard Casper (Freiburg i.B.), Néstor Corona (Buenos Aires), Félix Duque (Madrid),
Günter Figal (Freiburg i.B.), Denis Guénoun (Parigi), Dean Komel (Lubiana), Klaus Müller (Münster),
Patxi Lanceros (Bilbao), Alfredo Rocha de la Torre (Bogotá), Regina Schwartz (Evanston, Illinois),
Ken Seeskin (Evanston, Illinois), Mariano E. Ure (Buenos Aires).

Comitato di Redazione

Paolo Biondi, Eva De Clerq, Silvia Dadà, Giulio Goria, Enrica Lisciani-Petrini, Annamaria Lossi,
Carlo Marletti, Flavia Monceri, Veronica Neri, Antonia Pellegrino, Stefano Perfetti, Augusto Sainati.

Periodico semestrale

Abbonamento (cartaceo, privato): Italia e UE € 40,00; extra UE € 50,00

Abbonamento (cartaceo, istituzionale): Italia e UE € 50,00; extra UE € 60,00

PDF (online, stampabile): privato (accesso individuale) € 40,00

PDF (online, stampabile): istituzionale (accesso con riconoscimento IP) € 40,00

Bonifico bancario intestato a

Edizioni ETS - Banca C.R. Firenze, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

causale: abbonamento «Teoria»

«Teoria» è indicizzata ISI Arts&Humanities Citation Index e SCOPUS, e ha ottenuto la
classificazione «A» ANVUR per i settori 11/C1-C2-C3-C4-C5. La versione elettronica
di questo numero è disponibile sul sito: www.rivistateoria.eu

L'indice dei fascicoli di «Teoria» può essere consultato all'indirizzo: www.rivistateoria.eu

Qui è possibile acquistare un singolo articolo o l'intero numero in formato PDF, e anche
l'intero numero in versione cartacea.

I numeri della rivista sono monografici. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono double blind
peer reviewed. I testi devono essere conformi alle norme editoriali indicate nel sito.

© Copyright 2022 Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA - Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL - via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884676632-8

ISSN 1122-1259

Contents / Indice

Silvia Dadà

Premise / Premessa, p. 5

Lazare Benaroyo

Responsabilità e vulnerabilità. Le risorse del pensiero di Emmanuel Levinas per l'etica della cura, p. 11

Pierfrancesco Biasetti

Domesticazione, cattività e antropizzazione della natura. Le vulnerabilità indotte come base per un'etica degli animali, p. 25

Carla Danani

L'essere vulnerabile: ontologia ed etica dell'ecologia, p. 51

Manca Erzetič

Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation, p. 69

Roberto Franzini Tibaldeo

La vulnerabilità della condizione umana: dimensioni ontologico-relazionali e sfide etico-politiche, p. 89

Rita Fulco

Vulnerabilità e responsabilità negli stati d'eccezione. La testimonianza delle donne nei Lager nazisti, p. 109

Francesca Marin

Vulnerabilità, salute e medicalizzazione della vita, p. 127

Sara Pautasso

Oltre il soggetto. Dalla «vulnerabilità etico-politica» in Adriana Cavarero e Judith Butler alla «vulnerabilità etica» in Emmanuel Levinas, p. 145

Silvia Pierosara

Practices of Vulnerability: Openness, Production,
and Transformation, p. 163

Maria Teresa Russo

“Addomesticamento” dello spazio *versus* spaesamento:
una riflessione etica sull’abitare come esigenza
della condizione vulnerabile, p. 185

Premio di Studio «Vittorio Sainati» 2022-2023**Caterina Maurer**

Vergogna e coscienza di sé: un dialogo tra Hegel
e gli studi contemporanei sulle emozioni autocoscienti, p. 205

T

Premise / Premessa

The theme of vulnerability increases in importance throughout the twentieth century and now plays a central role in both philosophical and public debate. The etymological origin, from the Latin *vulnerabilis*, “who can be wounded”, refers directly to the bodily sphere, but its meaning has now expanded considerably, affecting also the psychological, social and existential space and revealing the inherently relational character of this notion. Each individual is in fact always involved in a network of relationships of which he/she does not have full control, and in which he/she is not autonomous but exposed and dependent.

The climate and ecological crisis, political instability due to the outbreak of conflicts and wars, and the digital revolution are just some of the privileged places where the interdependence of human beings with each other and with the environment take place.

Besides effectively describing the existential situation and structure of our relationships, the notion of ‘vulnerability’ has also proved fruitful in redefining these same relationships, activating strategies of action based on care, responsibility, sustainability, creativity, resilience and resistance.

The present issue of “Teoria” aims to investigate this key-concept in contemporary thought from an ethical perspective, focusing on its role in defining and promoting new modes of relationship.

The volume begins with an essay by Lazare Benaroyo, who declines the question on the terrain of clinical ethics. It is precisely the field of care, in fact, that has clearly shown the need to rethink the idea of vulnerability as a resource to reinforce the pact of trust between medical doctor and patient and not only as a void to be filled and neutralized. To do this, the author uses the philosophy of Emmanuel Levinas and his reflection on responsibility.

This is followed by Pierfrancesco Biasetti's contribution about animal ethics. He focuses on the ethical urgency of recognizing and addressing the vulnerabilities induced by anthropization, domestication and captivity. The goals that are then outlined are to build a new approach to addressing issues of animal ethics; to provide justifications for specific obligations to different categories of animals; and to mitigate the tension that exists between care for the individual and care for the species.

Carla Danani presents the theme on an ecological dimension. Starting from a relational reading of vulnerability, she highlights the relevance of the relationship with the places of life understood as the content of existence, rather than as mere contexts or settings. The overall result is an "ontology of ecology": in which the paradigm of care and a non-functionalist conception of sustainability find their place in a new way.

Of a more ethical-political character is the contribution of Manca Erzetic, who addresses the question of the existential vulnerability of the witness, a question of both individual and collective character. In this regard, the author speaks of "historical vulnerability", which exploded particularly in the nihilistic atmosphere of the 20th century, and which requires us to abandon subjectivist terrain, even on an ethical level.

Starting from the environmental vulnerability highlighted by Hans Jonas, and confronting some representatives of the ethics of care, Roberto Franzini Tibaldeo critiques and deconstructs the typically modern conception of the self-centered and self-referenced subject who does not that rejects the instance that calls him or her to the care of vulnerability. From this analysis, the contribution proposes solutions to today's environmental issue that are also political in nature.

The issue continues with Rita Fulco's contribution, which addresses the link between vulnerability and responsibility in extreme circumstances, and in states of exception. In particular, the author, through a comparison with the thought of Emmanuel Levinas and Simone Weil, deals with tracing the concepts of vulnerability and responsibility in some testimonies of women survivors of the Nazi Lagers.

Francesca Marin is interested in the relationship between vulnerability and health and their mutual dependence. Both notions are considered in their relational dimension, which allows overcoming reductive, static and individualistic approaches. Starting from this comparison, the author achieves the questioning of the ideal of complete health that is at the origin of the so-called phenomenon of the medicalization of life.

The article written by Sara Pautasso sets out to investigate the question

of vulnerability from the reflections of Judith Butler and Adriana Cavarero. Looking at our constitutive condition of interdependence, both argue that vulnerability is the basis for a new kind of political community and for a re-configuration of ethical and social action within an ethics of care. The author follows these considerations with a comparison with Levinasian thought, arguing for the greater radicality of the French Philosopher's thought.

Silvia Pierosara's contribution aims to reevaluate vulnerability not only as a purely defective figure, but rather as a condition of possibility for openness to the world and social relations. To do so, she articulates the distinction and relationship between constitutive and contingent vulnerability. It is precisely this distinction that allows the oppressive and emancipatory uses of contingent vulnerabilities to be traced through the lens of autonomy.

Finally, the theme of vulnerability is encountered, in Maria Teresa Russo's essay, through the issue of domesticity. Indeed, the author argues that being homeless or being deprived has undeniable repercussions on one's sense of identity and personal integrity, and that rethinking the places of dwelling can enhance the experience of "feeling at home", which responds to the need for protection, to establish relationships with a non-threatening but familiar environment, and to defend one's everydayness and intimacy.

This thematic session is followed by the one dedicated to the Sainati Prize, named in memory of Vittorio Sainati, professor of Theoretical Philosophy at the University of Pisa and founder of «Teoria». In fact, in this issue, the winning text of the Prize is published in a special section. The contribution is entitled *Vergogna e coscienza di sé: un dialogo tra Hegel e gli studi contemporanei sulle emozioni autocoscienti*, and is written by Caterina Maurer.

Il tema della vulnerabilità accresce la sua importanza nel corso del Novecento e assume oggi un ruolo centrale sia nel dibattito filosofico che in quello pubblico. Se l'origine etimologica, dal latino *vulnerabilis*, «che può essere ferito», rimanda direttamente alla sfera corporea, il suo senso ha oggi subito un notevole ampliamento, interessando anche lo spazio psicologico, sociale e esistenziale e rivelando il carattere intrinsecamente relazionale di questa nozione. Ogni individuo si scopre infatti sempre coinvolto in una rete di relazioni in cui non esercita pieno potere, e in cui non è autonomo, bensì esposto e dipendente.

La crisi climatica ed ecologica, l'instabilità politica dovuta allo scoppio di conflitti e guerre, la perdita di controllo del soggetto inserito negli ambienti digitali in cui trascorriamo buona parte della nostra vita sono solo alcuni dei luoghi privilegiati in cui avviene questa presa di coscienza da parte dell'es-

sere umano della propria fragilità e del delicato equilibrio su cui poggia la sua relazione con gli altri e con gli ambienti naturali e artificiali che abita.

Oltre a descrivere in modo efficace la situazione esistenziale e la struttura delle nostre relazioni, la nozione di vulnerabilità si è rivelata inoltre proficua anche per la ridefinizione di questi stessi rapporti, attivando strategie di azione basate su cura, responsabilità, sostenibilità, creatività, resilienza e resistenza.

Il presente fascicolo di «Teoria» vuole indagare questo concetto-chiave del pensiero contemporaneo, da un punto di vista etico, concentrandosi sul suo ruolo nella definizione e nella promozione di nuove modalità di relazione.

Il volume si apre con il saggio di Lazare Benaroyo, il quale declina la questione sul terreno dell'etica clinica. È proprio l'ambito della cura, infatti, ad aver mostrato in modo evidente la necessità di ripensare l'idea di vulnerabilità come una risorsa per rafforzare il patto di fiducia tra medico e paziente e non soltanto come vuoto da colmare e da annullare. L'autore, per fare ciò, si serve della filosofia di Emmanuel Levinas e della sua riflessione sulla responsabilità.

Segue il contributo di Pierfrancesco Biasetti, dedicato all'etica animale. Egli affronta la questione a partire dall'urgenza etica di riconoscere e affrontare le vulnerabilità indotte dall'antropizzazione, dall'addomesticamento e dalla cattività. L'obiettivo che vengono quindi delineati sono quello di costruire un nuovo approccio per affrontare le questioni di etica animale; fornire giustificazioni per obblighi specifici nei confronti di diverse categorie di animali; e mitigare la tensione che esiste tra la cura per l'individuo e la cura per la specie.

Carla Danani declina la questione sul piano ecologico. Partendo da una lettura relazionale della vulnerabilità, ella mette in luce la rilevanza della relazione con i luoghi di vita: intesi come contenuto d'esistenza, piuttosto che come meri contesti o scenografie. Ne deriva, nel complesso, una "ontologia dell'ecologia": in cui trovano posto in modo nuovo il paradigma della cura e una concezione non funzionalista della sostenibilità.

Di carattere maggiormente etico-politico è il contributo di Manca Erzetic, la quale affronta la questione della vulnerabilità esistenziale del testimone, questione di carattere sia individuale che collettivo. L'autrice parla in proposito "vulnerabilità storica", esplosa in particolare nella temperie nichilistica del XX secolo, che impone di abbandonare il terreno soggettivistico, anche su un piano etico.

Partendo dalla vulnerabilità ambientale messa in luce dalle riflessioni di Hans Jonas, e facendola dialogare con alcune rappresentanti dell'etica della

cura, Roberto Franzini Tibaldeo critica e decostruisce la concezione tipicamente moderna dell'individuo autocentrato e autoriferito che non si lascia coinvolgere da quell'istanza che lo chiama alla cura della vulnerabilità. A partire da quest'analisi il contributo propone soluzioni anche di natura politica all'odierna questione ambientale.

Il numero prosegue con l'intervento di Rita Fulco, la quale affronta il legame tra vulnerabilità e responsabilità in circostanze estreme, e in stati di eccezione. In particolare l'autrice, attraverso un confronto con il pensiero di Emmanuel Levinas e Simone Weil, si occupa di rintracciare i concetti di vulnerabilità e responsabilità in alcune testimonianze di donne sopravvissute ai Lager nazisti.

Francesca Marin approfondisce il rapporto tra vulnerabilità e salute e la loro reciproca dipendenza. Entrambe le nozioni vengono considerate nella loro dimensione relazionale, la quale consente di superare approcci riduttivi, statici e individualistici. A partire da questo confronto, l'autrice fa conseguire la messa in discussione di quell'ideale di completa salute che è all'origine del cosiddetto fenomeno della medicalizzazione della vita.

L'articolo scritto da Sara Pautasso si propone di indagare la questione della vulnerabilità a partire dalle riflessioni di Judith Butler e Adriana Cavarero. Osservando la nostra condizione costitutiva di interdipendenza, entrambe sostengono che la vulnerabilità sia la base per un nuovo tipo di comunità politica e per una riconfigurazione dell'azione etica e sociale all'interno di un'etica della cura. A queste considerazioni l'autrice fa seguire un confronto col pensiero levinasiano, sostenendo la maggior radicalità della proposta di quest'ultimo.

La riflessione proposta da Silvia Pierosara ha l'obiettivo di rivalutare la vulnerabilità non tanto come figura puramente difettiva, quanto piuttosto come condizione di possibilità di apertura al mondo e alle relazioni sociali. Per fare ciò, ella articola la distinzione e la relazione tra vulnerabilità costitutiva e contingente. Proprio questa distinzione permette di rintracciare gli usi oppressivi e quelli emancipatori delle vulnerabilità contingenti attraverso la lente dell'autonomia.

Il tema della vulnerabilità è infine incontrato, nel saggio di Maria Teresa Russo, attraverso la questione della domesticità. L'autrice sostiene infatti l'essere senza casa o esserne privati ha innegabili ricadute sul senso di identità e di integrità personale, e che il ripensamento dei luoghi dell'abitare possa valorizzare il vissuto del "sentirsi a casa", che risponde al bisogno di protezione, di instaurare relazioni con un ambiente non minaccioso, ma familiare, di difendere la propria quotidianità e intimità.

A questa sessione tematica, segue quella dedicata al Premio Sainati dedicato alla memoria di Vittorio Sainati, professore di Filosofia teoretica all'Università di Pisa e fondatore di «Teoria». In questo fascicolo viene infatti pubblicato il testo vincitore scritto da Caterina Maurer intitolato *Vergogna e coscienza di sé: un dialogo tra Hegel e gli studi contemporanei sulle emozioni autocoscienti*.

Silvia Dadà
Università di Pisa
silvia.dada@cfs.unipi.it

T

Lazare Benaroyo

Responsabilità e vulnerabilità. Le risorse del pensiero di Emmanuel Levinas per l'etica della cura*

Introduzione

Durante i miei studi di medicina, negli anni Settanta, e in seguito nei miei stages all'interno degli ospedali, ho riscontrato che la relazione di cura veniva concepita essenzialmente sulla modalità della conoscenza scientifica. Il faccia-a-faccia carnale e immediato con i pazienti mi aveva invece dimostrato che questo approccio non era sufficiente per rispondere al senso profondo della sofferenza che mi interpellava. Tale questione sembra porsi ancora oggi con forza, nella misura in cui la bioetica, mossa dall'urgenza di occuparsi dei progressi delle biotecnologie, è finita per devitalizzare i legami che uniscono l'etica alla medicina. L'accento è posto sul rispetto dei diritti del paziente, piuttosto che farsi guidare dalle questioni legate alla sofferenza e all'alterità della persona malata – la cui negazione costituisce un richiamo alla sollecitudine, senza la quale il rispetto della dignità umana sarebbe privo di ogni autentico sostegno¹. Come fare, quindi, per ridare vita a ciò che lega etica e medicina nel quadro di un'etica della cura che trova il suo ancoraggio nella breccia esistenziale scavata dalla sofferenza?

Al tempo dei miei studi, mi sembrò necessario un decentramento, un passo di fianco. Così, mi sono dedicato ad indagare tale questione, a lato della mia attività clinica, preparando il mio dottorato in filosofia della medicina. Ho quindi dovuto esplorare il modo in cui combinare un approccio medico scientifico con un ascolto aperto alla singolarità e all'unicità della persona

* Traduzione di Silvia Dadà.

¹ L. Benaroyo, *Ethique et ermeneuthique du soin*, in L. Benaroyo, C. Lefève, J.-C. Mino, F. Worms (cur.), *La philosophie du soin: éthique, médecine, société*, PUF, Paris 2010, pp. 51-71.

che soffre e mi ingiunge. L'incontro con il pensiero di Emmanuel Levinas mi ha guidato in questo percorso per affrontare questo problema propriamente clinico. La sua filosofia mi ha aiutato a chiarire e a comprendere il senso della responsabilità nella mia pratica di medico.

In questo contributo suggerisco che una lettura levinasiana della relazione clinica possa costituire anche oggi una fonte d'ispirazione per affrontare questo tema, nella misura in cui tale prospettiva apre all'orizzonte comune di umanità, fonte di fiducia, ridando vita agli intimi legami tra etica e medicina.

Mi soffermerò innanzitutto sulla nozione di responsabilità etica, nel modo in cui la pensa Levinas, per far emergere l'idea che essa ha come primo motore un momento di ospitalità, di risveglio etico, in cui il malato può essere accolto nella sua estraneità e nella sua profonda alterità nel faccia a faccia con il suo *volto*, il quale è il riflesso della sua vulnerabilità. Questa vulnerabilità intesa non tanto come una perdita dell'autonomia, come una mancanza da colmare, quanto piuttosto in quanto chiamata, ingiunzione etica a prendersi cura di *quella* persona, aprendo uno spazio in cui c'è un futuro possibile per lei. Tale idea di responsabilità fa riferimento a una capacità di accogliere, a un'ospitalità del curante, che mobilita la vulnerabilità di quest'ultimo.

Suggerirò una via possibile per una rinnovata comprensione dell'agire clinico, concepita come intrinsecamente innervata da un'etica dell'attenzione e della risposta che coinvolge la responsabilità del curante al cuore stesso dell'attività di cura. L'intreccio tra questa concezione della clinica con le riflessioni offerte da Paul Ricoeur sul giudizio medico permetteranno di sviluppare un'idea di responsabilità specifica dell'atto di cura.

Che cos'è la clinica?

Come è stato messo in luce da numerosi lavori di filosofia della medicina del XX secolo², la pratica clinica non può essere considerata come la semplice applicazione dei suoi elementi cognitivi delle scienze teoriche: essa si differenzia dal sapere scientifico per il fatto che implica sempre una presa di decisione responsabile che opera una scelta tra possibili realizzazioni differenti ben riconosciute dagli attori come tali³. Così il medico deve considerare le molteplici contingenze che caratterizzano la situazione di disagio

² H.-G. Gadamer, *What is practice? The condition of social reason*, in Id., *Reason in the Age of Science*, The MIT Press, Cambridge 1990, pp. 59-87.

³ A. McIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1984, p. 187.

della persona sofferente che lo interpella, al fine di giungere a un giudizio clinico circostanziato.

Dal momento che ogni malato presenta un profilo particolare, si tratta allora di deliberare tenendo conto delle circostanze contingenti, per giungere a una scelta comune sul miglior bene possibile per ogni specifico individuo. La determinazione di questo bene dipende dalla facoltà dell'intera équipe curante di prendere delle decisioni che possano orientare il loro agire in direzione di alleviare la sofferenza e per riabilitare il malato. Questa attività deliberativa sembra poter esser assegnata al giorno d'oggi, come ha precisato Ricoeur, alla saggezza pratica, chiamata dalla tradizione filosofica aristotelica, *phronesis*⁴, ossia l'attitudine del curante a trovare la norma adeguata alla situazione singolare.

Come è noto, Ricoeur ha sviluppato, nel quadro di una riattualizzazione dell'etica aristotelica, tre tappe nella costruzione del giudizio medico: il *momento teleologico*, che precisa la natura del fine etico, cioè a dire la restaurazione del poter-essere del malato nel quadro di un patto di cura basato sulla fiducia; il *momento deontologico*, che contiene l'insieme dei precetti che regolano il buon svolgimento di un intervento medico – come il requisito del consenso informato o quello dell'equità –, e infine il *momento della saggezza pratica* vera e propria che si realizza, al termine di una deliberazione delle parti in sede di consulenza, nell'elaborazione di una decisione medica circostanziata e individualizzata⁵. In generale, per Ricoeur, l'obiettivo è quello di introdurre al centro dell'atto medico una riflessione etica e clinica che sia elaborata da parte dei principali attori responsabili dell'atto di cura.

Tale concezione ricoeuriana della saggezza pratica mi sembra tuttavia dover essere sfumata e completata tenendo conto del fatto che il patto di cura basato sulla fiducia, su cui poggia tutta la sua architettura, rappresenta per il medico una mancanza permanente, in quanto non è mai acquisita, ma sempre da conquistare. Per altro, questo patto diviene, oggigiorno, sempre più fragile.

Le risorse etiche della filosofia di Levinas ci sembrano poter apportare un prezioso sostegno a questo punto della nostra riflessione. La concezione levinasiana della responsabilità sembra infatti essere una risorsa che permette di porre le basi per instaurare un clima di fiducia al cuore della relazione di cura. Ancorandosi nel luogo stesso dell'emergere della sofferenza, la vul-

⁴ S. Vergnères, *Éthique et politique chez Aristote: phusis, ethos, nomos*, PUF, Paris 1995, p. 129.

⁵ P. Ricoeur, *Il giudizio medico*, Morcelliana, Brescia 2006.

nerabilità del paziente investe il curante di una responsabilità inalienabile che non dipende dalla sua iniziativa. Sono il volto e la parola di questo altro (il paziente) che gli fanno prendere coscienza che la prima regola etica «Non uccidere» significa anche «farai di tutto affinché l'altro viva». A questo punto vale la pena soffermarsi sui principali tratti del pensiero etico di Levinas.

Figure della responsabilità

Il termine *visage*, «volto», dal latino *vis, visus*, così come il termine tedesco *Gesicht* (che deriva da *sehen*), designa ciò che si presenta alla vista altrui, ciò che è visto, ciò che è visibile. All'indomani della Shoah, Emmanuel Levinas mette in discussione questa definizione comune di volto. Fortemente segnato dall'esperienza dei campi, l'approccio del filosofo deve essere interpretato alla luce della sua riflessione generale sull'etica, che svilupperà a partire dall'opera del 1947, *Dall'esistenza all'esistente* e nella sua produzione successiva⁶. Secondo Levinas l'approccio plastico al volto paradossalmente finisce per mancarlo, in quanto lo reifica, lo trasforma in un oggetto, impedendo così ogni accesso alla differenza, all'alterità. L'approccio plastico è, a suo parere, totalizzante e disumanizzante, apre la strada alla banalità del male: «il modo migliore di incontrare altri è di non notare il colore dei suoi occhi»⁷, scrive in un'intervista con Philippe Nemo. Come comprendere questo pensiero apparentemente paradossale?

Per Levinas, il volto è insieme fenomeno e non-fenomeno, e da qui si dà il suo paradosso. Il faccia-a-faccia fa apparire sia il volto nel senso di *visus*, sia una parte del corpo che ha delle caratteristiche fisiche. Ma, al di là dell'apparenza, il volto è anche un'esteriorità, il che significa che esso si situa fuori dalla categoria della relazione che determina soggetto e oggetto. In questo senso, il volto non è soltanto una parte anatomica e fisiologica di un corpo in quanto tale, non è la somma degli occhi, del naso, della bocca. Può essere percepito come volto in quanto tale in qualsiasi altra parte del corpo⁸. Non è né «cosa in sè» né svelamento, non si identifica solamente con la figura

⁶ Si veda in particolare E. Levinas, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Torino 2019; Id., *Il Tempo e l'Altro*, Mimesis, Milano 2022; Id., *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990; Id., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983.

⁷ E. Levinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Aperta, Enna 2008, p. 89.

⁸ A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l'autre*, PUF, Paris 2002, p. 177.

visibile, bensì è «presenza vivente», riprendendo un'espressione a lui cara⁹.

Per Levinas dunque il volto non è solamente oggetto di rappresentazione, ma si presenta come infinitamente altro, inconoscibile attraverso le categorie della conoscenza definite dalla modernità dei Lumi. In questo modo Levinas si smarca dall'insegnamento del suo maestro Husserl, di cui segue i corsi dal 1928 al 1929, secondo cui l'altro è concepito come un alter-ego, conoscibile attraverso un'attività costituente della coscienza. Si distingue anche da Heidegger, di cui aveva letto *Sein und Zeit*, per cui la relazione con l'altro poggia sulla comprensione attraverso la conoscenza oggettiva¹⁰. In contrasto, Levinas afferma che l'altro non è solamente un segno, ma una significazione in sé. Il suo senso è detto e insegnato dalla sua stessa presenza¹¹. La presenza dell'altro eccede l'Io. Espulso dalla sua stessa interiorità, deposto, scosso e turbato nel suo riposo, inquietato, l'Io è esposto all'avvicinarsi del volto dell'altro. L'uno-per-l'altro diviene significazione nell'immediatezza, senza intermediario. Per Levinas il faccia-a-faccia esorta, costituisce il primo rapporto all'altro, che apre l'umanità con la sua espressione. In questo senso, l'accesso al volto è da subito etico.

Così in *Totalità e Infinito*, l'etica non comincia dalla preoccupazione per l'altro, come è invece nell'etica classica espressa nella Regola d'Oro, bensì dalla rinuncia ad affermare la propria autonomia. Come il sapere, l'etica si situa, per Levinas, al di là dell'essenza o nell'altrimenti che essere. In altri termini, l'incontro con il volto dell'altro è, sul piano etico, la messa in questione del mio potere; l'etica consiste nella prova dell'abbandono di sé, la messa in questione dell'egoismo dell'io. Nella misura in cui per Levinas l'approccio ideale e razionale all'altro può cedere alla tentazione della totalizzazione, in nome della ricerca della verità, l'etica è per lui *filosofia prima*, esigenza di pace prima di essere esigenza di verità. È in questo senso che l'incontro con il volto rompe la totalità¹².

Il faccia-a-faccia riguarda innanzitutto l'ascolto piuttosto che la visione: il volto parla, è voce, e la percezione diviene il modello dell'incontro con l'altro. Così l'altro è, per Levinas, soprattutto una chiamata etica. La relazione etica si pone su un piano diverso da quello della rappresentazione che prevale nella relazione a un oggetto, che si tratti della faccia, dell'aspetto o

⁹ F. Guibal, *Et combien de dieux nouveaux: approches contemporaines*, Aubier Montaigne, Paris 1980, p. 49.

¹⁰ E. Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998.

¹¹ S. Ploudre, *Levinas: alterité et responsabilité*, Le Cerf, Paris 1996, p. 30, 43, 57.

¹² F.-D. Sebbah, *Levinas: ambiguité de l'alterité*, Les Belles Lettres, Paris 2000, p. 39.

della figura¹³. A differenza delle cose, l'altro non è solamente un fenomeno; si presenta, si manifesta, si esprime come volto. Esso non rinvia a niente oltre se stesso, a differenza dell'immagine e della maschera. Si presenta come infinitamente altro, come una «presenza vivente» che disfa in ogni istante la forma in cui si offre¹⁴.

La relazione che stabilisce i rapporti della soggettività all'altro – della soggettività del soggetto coinvolto nel mondo della carne – non è dunque per Levinas quella della coscienza con il suo oggetto, bensì una relazione di prossimità – di contatto carnale – da cui scaturisce l'assegnazione della mia responsabilità ad altri. È proprio l'incontro con il volto, refrattario a ogni tematizzazione, che mostra la mancanza dell'intenzionalità e opera lo spostamento dalla coscienza alla sensibilità. Così la presenza dell'altro mi situa improvvisamente in una posizione di responsabilità: l'altro è colui che sfugge alla mia comprensione, ma che mi interroga in tutti i modi. Io, quindi, non sono più o meno responsabile dell'altro in base alle sue origini, alla sua nazionalità, alla sua lingua, alla sua cultura, alla sua storia, come ricorda Agata Zielinski¹⁵. Ogni alterità deve essere onorata in quanto tale, e il volto non rappresenta nient'altro che l'alterità in quanto tale.

Vivere eticamente, quindi, per Levinas significa vivere senza evitare l'incontro con il volto. Ciò presuppone un modo particolare d'essere del soggetto, in cui quest'ultimo è in posizione di soggezione, che in termini levinasiani significa quel modo d'essere in cui il soggetto non è più un soggetto conoscente, ma un soggetto affetto sensibilmente, un soggetto vulnerabile – ossia aperto all'ignoto e all'inconoscibile – che non si definisce da se stesso, ma per la relazione con l'altro, attraverso la chiamata etica dell'altro. Detto altrimenti, alla luce delle categorie della bioetica contemporanea, la frattura dell'autonomia corrisponde alla nascita del soggetto etico. Come sottolinea con acutezza Mylène Baum-Botbol nel suo articolo:

Il termine ebreo per 'responsabile', *ahraï*, comprende sia il termine 'altro', *aher*, sia il termine 'fratello', *ah*, il che suggerisce che essere responsabile non significa fare dell'altro, del diverso, uno stesso, ma suo fratello. Essere responsabile significa poter rispondere alla domanda anonima 'dove sei?' con un 'Eccomi!'¹⁶.

¹³ S. Ploudre, *Levinas: alterité et responsabilité*, cit., p. 29.

¹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁵ A. Zielinski, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas*, cit., p. 181.

¹⁶ M. Baut-Botbol, *Après vous, Monsieur*, in M. Vacquin (cur.), *La responsabilité: la condition de notre humanité*, Autrement, Paris 2002, p. 54.

Per Levinas, questo avvicinamento dell'alterità permette insieme di interrompere l'egoismo della coscienza e di impedire alla ragione di trasformarsi in violenza, che egli definisce come l'incapacità di fare posto all'altro, e di accedere alla dimensione etica della sua vulnerabilità.

L'incontro con il volto, dunque, forza il soggetto verso la nudità della sua coscienza, un'apertura alla vulnerabilità, per cui la passività non è tanto il contrario dell'azione libera, bensì lo spazio di apertura all'altro – ossia a ciò che è inconoscibile – in sé. Questo passaggio saliente di *Umanesimo dell'altro uomo* riassume perfettamente questo pensiero:

L'Altro che si manifesta nel volto sfonda, per così dire, la sua plastica essenza, come uno che aprisse la finestra sulla quale tuttavia già si disegnava la sua figura. La sua figura consiste nello svestirsi di quella forma che pure già lo manifestava. La sua manifestazione è un sovrappiù rispetto alla paralisi inevitabile della manifestazione. È ciò che descriviamo mediante la formula: il volto parla. Parlare è, prima di ogni altra cosa, questo modo di venir fuori da dietro la propria apparenza, da dietro la propria forma, un'apertura nell'apertura¹⁷.

Questo approccio ha come corollario l'idea che la responsabilità-per-l'altro sia inizialmente legata alla nozione di tempo, non tanto il tempo dell'esistenza economica che si estende dalla nascita alla morte, ma il tempo aperto dalla relazione all'altro. «Il tempo è l'altro» ci dice Levinas, intendo così che l'altro è l'avvenire, è colui che non è mai conoscibile e il cui incontro è la realizzazione stessa del tempo. Così, con la sua potenza relazionale, il volto fa entrare il soggetto in un dialogo umano in seno al quale la responsabilità prende il posto dell'intenzionalità. Il volto significa il divieto dell'omicidio e il «testo» che ci dice questo divieto di legge sul volto dell'altro¹⁸.

Rischiando questo gesto filosofico, orientato verso una profonda critica della conoscenza, del potere sull'altro che vi è associato e della sordità all'alterità che l'accompagna, Levinas cerca di orientare l'azione dell'Uomo della seconda metà del XX secolo verso una rinuncia necessaria all'eccesso d'essere per sé, che da tempo è stata la fonte del male, dell'irresponsabilità e della banalizzazione del male.

E oggi? In quale modo questo pensiero risulta ancora pertinente?

¹⁷ E. Levinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il nuovo Melangolo, Genova 1998, pp. 75-76. La traduzione italiana proposta da Alberto Moscato traduce il termine *visage* con *viso*. Scegliamo qui di modificare la traduzione sostituendo con volto, non tanto perché considerata più corretta, quanto perché più diffusa ed accettata [ndt].

¹⁸ J.-F. Rey, *Levinas: le passeur de justice*, Michalon, Paris 1997, p. 25.

Pertinenza del pensiero di Levinas per un'etica della cura

È possibile scorgere l'importanza della proposta levinasiana in molti ambiti dell'azione umana, dalle relazioni interpersonali alle relazioni internazionali. Vorrei qui tornare sulla pertinenza nel campo della clinica e più specificamente nella dimensione dell'etica della cura.

Una lettura levinasiana della relazione clinica porta a percepire la responsabilità curante come un'attenzione particolare diretta alla «visita» del paziente, senza ridurre il colloquio singolare ai suoi aspetti tecnici. In altri termini, ciò significa che il risveglio etico del curante potrebbe consistere nell'accettare la profonda alterità del paziente, che si esprime attraverso il suo volto e attraverso la vulnerabilità ad esso associata. Vulnerabilità non tanto intesa come perdita dell'autonomia da colmare per quanto possibile grazie all'esercizio delle scienze mediche, bensì in quanto chiamata, ingiunzione etica a prendersi cura di *quel* malato, aprendo uno spazio in cui l'avvenire diventa per lui possibile. Questa concezione della responsabilità richiama una capacità di accoglienza, a un'ospitalità del curante che smuove la sua stessa vulnerabilità. È al centro di questo dialogo tra due vulnerabilità che la fiducia può nascere e dispiegarsi come presa in cura singolare in grado di rispondere in maniera responsabile al nucleo di sofferenza del malato.

Così, per Levinas, l'identità si lega a stretto nodo con la responsabilità. L'irresponsabilità è, quindi, tanto una perdita di identità quanto una mancanza morale. Facendo un passo ulteriore, si può dire che è la responsabilità che fonda l'identità. Essere sé, infatti, non significa cominciare con un «Io» (che per giunta non esiste nella lingua ebraica), ma con l'accusativo «me». Non siamo qui nella logica dell'imputazione: al contrario, la mia responsabilità precede piuttosto ogni libertà. Da cui la sequenza: responsabilità, identità, libertà. L'irresponsabilità è l'anonimato, il che rivela che con Levinas ci troviamo davanti a un pensiero della non-indifferenza: una figura che, al di là del suo carattere utopico, costituisce per Levinas un ordine di priorità attorno all'idea che l'essere etico significa essere guardiani del proprio fratello.

Questo approccio alla responsabilità etica sembra aprire la via di una riflessione approfondita sulla fiducia in quanto motore della relazione di cura.

Ne *Il Tempo e l'Altro*, Levinas caratterizza la sofferenza come «impossibilità di fuggire e di tirarsi indietro. [...] C'è nella sofferenza come l'assenza di ogni rifugio»¹⁹. «La sofferenza è la chiusura stessa, la condanna a se

¹⁹ E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., p. 60.

stessi»²⁰. In quanto paziente, la mia sofferenza mi sembra quindi non avere alcuno scopo dal punto di vista etico. Se essa ha una finalità psicologica, di allerta o di pericolo, per esempio, da un punto di vista esistenziale essa sembra invece «per niente», e appare inutile.

Come ho approfondito altrove²¹, per Levinas l'esperienza della sofferenza comprende una dimensione di «passività», che si tratta di comprendere nel senso che il carattere di «passività» della sofferenza non significa che quest'ultima è portatrice di inerzia. Se la «passività» esprime un carattere inconoscibile, incomprendibile della sofferenza, essa rinvia nello stesso movimento, come egli precisa, all'alterità del nostro proprio corpo:

Solo un essere che è arrivato alla contrazione spasmodica della sua solitudine attraverso la sofferenza e alla relazione con la morte, si pone su un terreno in cui la relazione con l'altro diventa possibile. [...] La relazione con l'avvenire è la relazione con l'altro²².

Il carattere di «passività» della sofferenza viene così associato all'idea della «sensibilità» – ossia alla soggettività del corpo-soggetto in quanto luogo in cui l'essere si lascia toccare dall'altro. Per Levinas, la sensibilità nella sofferenza diviene «vulnerabilità» – ossia apertura all'altro: «nella sofferenza, la sensibilità è vulnerabilità, più passiva della recettività; essa è prova, più passiva dell'esperienza. Appunto un male»²³.

In questo modo, nella fenomenologia levinasiana, il corpo sofferente si trova ad essere portatore di un'ambiguità primordiale: dal momento in cui l'esperienza fisica della sofferenza incatena il soggetto a sé, la vulnerabilità attesta che il soggetto è debordato oltre se stesso, e si trova in una situazione di apertura verso l'altro. La passività della sofferenza può così essere compresa come pazienza, come un'apertura all'altro – da cui le possibili etimologie del termine *paziente*. Quindi, la pazienza non traduce tanto una mancanza, quanto piuttosto questa apertura.

È importante notare che per Levinas la «passività», che dalla sofferenza si trasforma in vulnerabilità, è precisamente la fonte della relazione etica: nella sofferenza, l'esperienza della vulnerabilità assume il valore di istanza

²⁰ E. Levinas, *L'éthique est transcendance. Entretiens avec le philosophe Emmanuel Levinas*, in E. Hirsch, L. René, P. Milliez, *Médecine et éthique: le devoir d'humanité*, Le Cerf, Paris 1990, p. 43.

²¹ L. Benaroyo, *Soin, confiance et disponibilité: les ressources éthique de la philosophie d'Emmanuel Levinas*, in «Éthique et santé», 1, 2 (2004), pp. 60-63.

²² E. Levinas, *Il Tempo e l'Altro*, cit., pp. 69-70.

²³ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare all'altro*, Jaca Book, Milano 1998, p. 124.

etica in cui si delinea l'orizzonte dell'interumano. Coinvolto nel faccia-a-faccia con il volto dell'altro sofferente, questo risveglio alla responsabilità nei confronti dell'altro è il momento etico per eccellenza, il nodo etico della relazione di aiuto. Nel suo testo intitolato *La sofferenza inutile*, Levinas descrive questo risveglio:

Il male della sofferenza [...] non è che l'inassumibile e, quindi, per la sua non-integrazione nell'unità di un ordine e di un senso, la possibilità di una copertura e, più precisamente, di quella dove passa un lamento, un grido, un gemito o un sospiro, appello originario all'aiuto, al soccorso curativo, al soccorso dell'altro io la cui alterità, la cui exteriorità promettono salvezza? Apertura originaria verso la benevolenza in cui si impone – attraverso una richiesta di superamento del dolore più ineluttabile, più urgente nel lamento di una richiesta di consolazione o di rinvio della morte – la categoria antropologica della cura medica, primordiale, irriducibile, etica. Per la sofferenza pura, intrinsecamente insensata e condannata, senza via d'uscita, a se stessa, si delinea si delinea un al di là nell'interumano²⁴.

Per il curante, se ci si basa sul pensiero di Levinas, queste parole significano che il momento in cui il paziente è accolto nella sua estrema estraneità – in cui l'altro è sinceramente incontrato nella sua sofferenza a partire dal fondo comune di umanità, fondo che non è mai definito una volta per tutte – questo è il momento fondatore della responsabilità curante.

La responsabilità etica del curante comprende quindi insieme una risposta all'interpellanza suscitata dalla chiamata dell'altro, intrecciata a un movimento di ritorno a sé, fonte d'accoglienza dell'altro sofferente. Levinas precisa:

Io credo che la sofferenza sia la chiusura stessa, condanna a se stessi. È per questo che nella sofferenza si dà un grido, un sospiro, un pianto. [...] Il medico è colui che sente questi pianti [...]. Questa assistenza medica dell'altro rappresenta una delle radici più profonde della relazione interumana²⁵.

In questo senso, l'interpellanza della sofferenza altrui conferisce un carattere particolarmente intenso alla «prossimità del prossimo» – «avere l'altro nella propria pelle»²⁶ –, che mi spinge come curante ad abbandonare le mie certezze per dare più peso all'ascolto che al vedere. Questa chiamata mi invita ad ascoltare la «presenza del volto», a un «incontro frontale», piuttosto che a un «incontro obliquo» – contro un tentativo troppo affrettato di comprendere e controllare segni e sintomi. Non parlare troppo per ascoltare, que-

²⁴ *Ivi*, pp. 125-126.

²⁵ E. Levinas, *L'éthique est transcendance*, cit., p. 43.

²⁶ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 143.

sto è l'essenziale, per usare l'espressione della filosofa Catherine Chalier²⁷.

La sofferenza intesa quindi come un evento e non come un fatto sembra poter essere la fonte di creatività clinica: questo evento, che si manifesta dall'alterazione del senso della temporalità, attesta, come abbiamo visto, l'alterazione globale della presenza nel mondo del malato, e quindi la rottura della fiducia verso gli altri e verso se stesso. L'imprigionamento in sé della sofferenza è anche luogo di apparizione dell'altro come promessa di un avvenire meno doloroso. Per un paziente, «la sua personale avventura della sofferenza» può anche assumere un senso nel faccia-a-faccia con l'altro. Questa trasformazione è un segno di speranza e di benevolenza. Da questa apertura può essere trovato un punto di partenza che permette di elaborare un progetto di cura rivolto al futuro che abbia un senso per il paziente e che apra la strada al ripristino di una presenza nel mondo fiduciosa, orientata alla restaurazione di un nuovo stato di salute.

In quanto curante, la vulnerabilità che io sento negli altri prende la forma di un'ingiunzione etica a prendermi cura di *quel* malato, che mi si rivolge aprendo lo spazio in cui il futuro è possibile per lui. Così si dispiega la «categoria antropologica della cura medica, primordiale, irriducibile, etica»²⁸. Così, nella sofferenza, il volto dell'altro uomo mi rivela, in quanto medico, l'ingiunzione ad affrontare la situazione in modo differente dalla procedura abituale delle scienze cliniche.

Sulla base di questa dialettica tra interpellanza e disponibilità²⁹ di fronte alla sofferenza che può insorgere nel dialogo tra curante e paziente, questa mi sembra quella dimensione di fiducia ancorata sul fondo comune d'umanità, basata sulla vulnerabilità comune, su una fragilità «familiare»³⁰.

Prospettive

La tecnica – compresa quella medica – è segnata da un'essenziale incapacità di raggiungere l'alterità in quanto tale. Per agire in modo efficace, in base a criteri predefiniti, essa ingloba l'alterità dell'altro al suo interno – in una postura di comprensione. In questo senso, l'azione tecnica distoglie dal volto [*de-visage*] anziché considerarlo [*en-visager*]. Ecco perché la distanza,

²⁷ C. Chalier, *La Persévérance du mal*, Éditions du Cerf, Paris 1987, p. 132.

²⁸ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 126.

²⁹ La nozione di disponibilità è da attribuirsi a Catherine Chalier più che a Emmanuel Levinas, il quale parla piuttosto di ospitalità.

³⁰ L. Benaroyo, *Soin, confiance et disponibilité*, cit.

la sicurezza fornita dalla padronanza tecnica deve essere radicata in uno spazio di attenzione etica al paziente. Altrimenti, la cura può trasformarsi in violenza. Di fronte alla tentazione di ridurre la medicina a una tecnica, l'approccio di Levinas mi sembra una guida che tiene il medico all'erta e gli ingiunge di "esporsi".

Lo spinge ad essere attento ai gesti più banali, ai silenzi e ai mormorii che portano i richiami che si sentono nei corridoi dell'ospedale. «L'etica [...], come dice Levinas, mette in atto l'essenza critica del sapere»³¹; è questa vigilanza, questo momento di "incontro frontale", che converte lo sguardo in parola, in ascolto del volto dell'altro sofferente, e ci fa sempre riconsiderare, a volte nel disagio del passo di fianco, le procedure mediche in vigore. Da questo punto di vista, la recente creazione di spazi di deliberazione etica all'interno di alcune istituzioni è un passo incoraggiante e innovativo. Si basa su sulla consapevolezza che il problema del fatto che la questione della responsabilità etica dei caregiver deve essere costantemente formulata e riformulata, in modo che il Volto rimanga un cane da guardia indispensabile al centro dell'assistenza.

Prendendo in esame la filosofia di Emmanuel Levinas, sembra dunque che essa possa contribuire in modo fecondo a costruire un'etica della responsabilità del curante che favorisca lo sviluppo di una relazione di fiducia al cuore stesso del dialogo clinico singolare.

Così, alla luce di questo pensiero umano così ricco e fecondo, sembra che fin dall'inizio, di fronte a una persona la cui salute è stata compromessa, il curante abbia il dovere di cercare le risorse necessarie per rispondere alla sua sofferenza facendo affidamento su un fondo comune di umanità, una fonte di fiducia e di dialogo che sottende e dà senso al patto di cura nel senso in cui lo intende Ricoeur³².

Attingendo alle fonti del pensiero di Levinas, la concezione della saggezza pratica proposta da Ricoeur sembra quindi poter essere adattata alla pratica clinica, in particolare per quanto riguarda il significato del patto di cura, aprendo così al curante uno spazio di ascolto e di attenzione alla singolarità della sua sofferenza, integrando al contempo l'approccio del curante all'interno delle norme sociali e istituzionali che lo caratterizzano.

Questo approccio apre la strada a una rinnovata comprensione della clinica basata su un'etica dell'ospitalità e della risposta, che permette di rivitalizzare i legami tra etica e medicina.

³¹ E. Levinas, *Totalità e Infinito*, cit., p. 41.

³² L. Benaroyo, *Soin, confiance et disponibilité*, cit.

English title: Responsibility and vulnerability. The resources of Emmanuel Levinas' thought for the ethics of care

Abstract

The aim of this article is to show the centrality of Levinasian idea of vulnerability and responsibility for the ethics of care and medical ethics. After an initial analysis of the main aspects of the ethics of the face, I propose to draw from Levinas' thought together with Ricoeur's conception of practical wisdom. This proposal opens up a space for the caregiver to listen and pay attention to the singularity of the vulnerability and suffering of the patient, while integrating the caregiver's approach within the social and institutional norms that characterize it. This approach paves the way for a renewed understanding of the clinic based on an ethics of hospitality and responsiveness, which allows for a revitalization of the links between ethics and medicine.

Keywords: ethics of care; vulnerability; responsibility; Levinas; medicine.

Lazare Benaroyo
Université de Lausanne
lazare.benaroyo@unil.ch

T

Pierfrancesco Biasetti

Domesticazione, cattività e antropizzazione della natura. Le vulnerabilità indotte come base per un'etica degli animali

1. *Introduzione*

La descrizione filosofica degli animali non umani (da qui in poi, semplicemente, *animali*) ha spesso insistito sul loro pieno adattamento alle condizioni di esistenza in cui si trovano a vivere. Ritroviamo questa descrizione sia laddove l'essere umano è rappresentato, per antitesi, come intrinsecamente *mancante* nella sua forma originaria, sia dove esso è collocato al contrario al vertice della perfezione naturale. Riguardo al primo caso, è così, per esempio, nel mito di Prometeo narrato da Protagora nell'omonimo dialogo platonico¹. Archetipo di ogni successiva caratterizzazione dell'essere umano come *Mängelwesen*² – come creatura mancante e indeterminata – il mito prende le mosse dalla distribuzione da parte di Epimeteo delle doti naturali a ciascuna specie animale. Tratti morfologici e istinti sono assegnati con cura, «facendo attenzione che nessuna razza si potesse estinguere»³. Epimeteo esaurisce però il materiale che può distribuire prima di essere giunto alla nostra specie, lasciandoci sprovvisti di qualità innate che possano permetterci la sopravvivenza in una natura descritta come essenzialmente ostile. Secondo l'ultima parte del mito, sono la sapienza tecnica e quella politica, doni rispettivamente di Prometeo e di Zeus, a riscattarci e permetterci di sopravvivere e prosperare anche senza specifici adattamenti morfologici e comportamentali all'ambiente. Questa idea per cui l'essere umano, per natura, non sia «costituito bene, anzi peggio di tutti

¹ *Protagora* 320-22.

² Sulla questione vedi per esempio Ferrarin 2000.

³ *Protagora* 321a.

gli altri animali»⁴, è contestata da Aristotele, il quale considera invece la nostra specie quella meglio ordinata dalla natura – le sue apparenti mancanze delle versatilità⁵. Non per questo gli altri animali sono meno adattati alle loro condizioni di vita: «la natura non fa nulla contro natura»⁶, «tutto ciò che fa è finalizzato al meglio nell'ambito delle possibilità concesse»⁷, e in ragione di ciò gli organismi viventi sono sempre attrezzati per la sopravvivenza nel loro ambiente.

Nonostante la diversa descrizione dell'umano, il concetto di animale al fondo di questi due paradigmi è lo stesso: adattato all'ambiente e attrezzato per la propria sopravvivenza – individuale e di specie. Quest'idea è probabilmente un'importante ragione per cui gli animali sono sempre rimasti ai margini della comunità morale⁸. La loro autosufficienza fa sì infatti che non vi sia alcun motivo immediato da parte nostra di preoccuparci della loro sorte. Prima ancora di un pregiudizio riguardo alla nostra superiorità, quindi, è l'osservazione della capacità degli animali di badare a se stessi a limitare il nostro interesse morale nei loro confronti.

Questa condizione di autonomia, però, è più presunta che reale, e tiene scarsamente conto dell'impatto che la nostra specie ha avuto sul mondo naturale. Ogni volta che instauriamo un rapporto di qualche tipo con un animale, o interveniamo direttamente o anche soltanto indirettamente sul suo ambiente, incriniamo la sua esistenza con una rete di vulnerabilità sempre più fitta ed estesa. È il caso, per esempio, della *domesticazione*, che modella l'animale secondo le nostre esigenze, introducendo spesso tratti non adattivi, se non, addirittura, apertamente nocivi. La *riduzione in cattività* rimuove l'animale dal suo ambiente originario, ne riduce le possibilità di esprimere comportamenti specie-specifici, e può minare nel tempo la sua capacità di sopravvivere autonomamente. L'*antropizzazione degli ambienti*, infine, distruggendo o alterando le condizioni necessarie per la sopravvivenza degli animali, minaccia il loro benessere come individui e la loro conservazione come specie.

Domesticazione, riduzione in cattività, antropizzazione degli ambienti: queste tre attività umane introducono delle vulnerabilità nell'esistenza degli animali, erodendone significativamente l'originaria autonomia. Riconoscere

⁴ *De partibus animalium* 687a.

⁵ *De partibus animalium* 687b.

⁶ *De motu animalium* 711a.

⁷ *De motu animalium* 711a.

⁸ Anche definendo questa in un senso minimale – ovvero come comunità in cui ai partecipanti sono riconosciuti interessi moralmente rilevanti.

e compensare queste vulnerabilità antropogeniche è un compito sempre più urgente dal punto di vista etico: o almeno questa vuole essere la tesi di fondo di questo contributo. L'esistenza di queste vulnerabilità indotte fornisce infatti la base per costruire un approccio teorico alternativo all'etica animale così come solitamente intesa. La particolarità di questo approccio risiede nella possibilità di distinguere tra differenti obblighi morali nei confronti delle diverse categorie di animali⁹ (da reddito, da compagnia, selvatici, ecc.), a partire dalle specifiche vulnerabilità indotte di cui siamo responsabili nei loro confronti. Come si vedrà, in questo modo si può raggiungere un obiettivo etico e teorico rilevante, ovvero risolvere almeno in parte la tensione esistente tra la cura per l'individuo e la cura per la specie che può presentarsi negli interventi a favore della conservazione della biodiversità¹⁰.

Nel resto di contributo si procederà in questo modo: nella prossima sezione (sez. 2) si analizzeranno le diverse forme di vulnerabilità introdotte dalla domesticazione e riduzione in cattività degli animali, e dalla antropizzazione degli ambienti, sottolineando le problematiche legate al benessere individuale e alla conservazione delle specie. Successivamente (sez. 3) si delineeranno brevemente le ragioni di un'etica animale basata sulle vulnerabilità indotte e le sue differenze – e punti di forza – con gli approcci tradizionali basati sulla proibizione della crudeltà o sull'estensione dello statuto morale.

2. Domesticazione, cattività e antropizzazione

Domesticazione, cattività e antropizzazione della natura possono avere degli effetti rilevanti sia sui singoli animali, sia sulle specie. A livello dei singoli animali possono provocare degli effetti negativi riguardo al benes-

⁹ Si sta parlando – qui e nel resto dell'articolo laddove non specificato diversamente – di animali *senzienti*. Secondo le ricerche degli ultimi anni, questa categoria raccoglie almeno la maggior parte dei vertebrati (Proctor 2012) e anche qualche specie di invertebrato (Birch *et al.* 2021). L'essere senzienti implica la capacità di avere un interesse nei confronti di ciò che ci succede: da qui la possibilità di definire un *benessere* per l'animale senziente, e la sua rilevanza da un punto di vista morale.

¹⁰ Come si è detto nella nota precedente, le ragioni per preoccuparsi del benessere dell'animale senziente nascono dalla possibilità di avere degli interessi. Dal punto di vista invece della cura per la specie – e, più in generale, per i taxa (che possono essere situati sotto il livello delle specie, come le popolazioni e le sottospecie, o sopra, come i generi) – le ragioni possono scaturire da almeno tre categorie di valore «ambientale»: intrinseco, strumentale e relazionale. Sulla questione si rimanda a Biasetti & de Mori 2016. Le tensioni presente tra etica animale ed etica ambientale sono piuttosto note: si veda per esempio Sagoff 1984.

sere, definito qui secondo una concezione multidimensionale¹¹ che comprende: a) la salute e il funzionamento; b) l'evitare stati affettivi negativi e il permettere quelli positivi; c) la possibilità di vivere «vite naturali», ovvero secondo i propri istinti e comportamenti «normali». A livello di popolazione o di specie, possono provocare effetti negativi in termini della mancata sopravvivenza a breve o a lungo termine del taxa, o inficiandone il valore storico-naturalistico o evolutivo.

2.1. *Domesticazione*

Esistono diverse definizioni possibili del concetto di domesticazione, con differenti requisiti necessari e sufficienti¹². In generale, tutte le definizioni tendono però a includere alcune criteri di base: il valore (non necessariamente economico) dell'animale domesticato per la nostra specie; la permanenza in un regime di selezione artificiale (che non deve essere necessariamente intenzionale); e la produzione con l'avvicinarsi delle generazioni di cambiamenti comportamentali e morfologici significativi (come quelli legati alla cosiddetta “sindrome da domesticazione” individuata da Darwin¹³). Definizioni più specifiche permettono di tenere conto anche di piante e microrganismi¹⁴, o dei processi di domesticazione che vedono nella parte del domesticante una specie non umana¹⁵. Ai nostri scopi, però, è sufficiente una definizione circoscritta ai rapporti tra la nostra specie e gli animali, e che si fermi pertanto alle tre condizioni necessarie dell'interesse umano nella relazione, del controllo finalizzato della riproduzione, e delle modifiche comportamentali e morfologiche.

Non tutte le specie animali possiedono i requisiti necessari per essere domesticate. Generalmente, si ritiene che una specie, per poter essere resa domestica, debba¹⁶: a) essere abbastanza grande; b) avere una dieta sufficientemente flessibile da essere economicamente sostenibile in cattività; c) crescere abbastanza rapidamente da rendere vantaggioso il suo allevamento; d) essere capace di riprodursi facilmente in cattività; e) essere sufficientemente docile da non essere un serio pericolo per gli allevatori; f) vivere in gruppi sociali strutturati; g) non avere reazioni di panico eccessive nei

¹¹ Fraser 2009.

¹² Per esempio: Bököyni 1989, Clutton-Brock 1999, Lee 2005.

¹³ Darwin 1868.

¹⁴ Douglas, Klaenhammer 2010.

¹⁵ Purugganan 2022.

¹⁶ Diamond 2012.

confronti delle persone. Stante tutti questi requisiti, il numero di specie che è possibile domesticare è limitato, e questo spiega perché molte mammiferi e uccelli non lo siano mai stati. La prima specie a essere stata domesticata è il cane¹⁷, in un periodo stimato tra l'inizio del paleolitico superiore (36.000 anni fa) e la sua ultima parte (14.000 anni fa)¹⁸. Con la successiva rivoluzione agricola (11.000 anni fa) furono domesticate le altre specie che conosciamo oggi.

È utile stabilire una distinzione convenzionale tra *domesticazione* e *addomesticamento*, adoperando questi due termini come traduzione rispettivamente delle parole inglesi *domestication* e *taming*. Con domesticazione, si è visto, s'intende il processo intergenerazionale di selezione artificiale di animali in cattività, col fine di modificare una popolazione rispetto ai suoi individui originali e renderla più funzionale agli scopi umani. Con addomesticamento, invece, si indica il processo di addestramento di un animale selvatico catturato al fine di abituarlo agli esseri umani e ai loro comandi. Un esempio a proposito è quello degli elefanti asiatici, che, pur potendo essere addomesticati, non sono considerabili una specie domestica.

La distinzione tra addomesticamento e domesticazione è importante nel nostro caso perché permette di distinguere tra due distinti ordini di problemi. Le questioni relative all'addomesticamento sono un sottoinsieme delle questioni relative alla cattività, e riguardano nello specifico le modalità del processo stesso di addomesticamento. Le questioni relative alla domesticazione, invece, pur sovrapponendosi generalmente a quelle legate alla cattività (poiché, con l'eccezione dei randagi e degli inselvaticiti, gli animali domestici sono anche in cattività), sono di natura diversa e riguardano la «natura» stessa dell'animale domestico.

La domesticazione produce infatti modifiche rilevanti sul comportamento e la morfologia, che possono anche andare a fissarsi nel patrimonio ereditario della popolazione domestica. Alcuni di questi tratti possono essere considerati «anomali», prendendo come metro i tratti ricorrenti nelle specie selvatiche parenti. I tratti «anomali» possono essere di tre tipi, secondo la loro origine: a) mutazione genetica: tratti che derivano da mutazioni genetiche fissate nella popolazione; b) alleli recessivi: tratti recessivi espressi più frequentemente all'interno della popolazione a causa della selezione artificiale; c) fattori ambientali: tratti che si sviluppano nella popolazione a causa delle condizioni in cui vivono. La «infantilizzazione» raggruppa l'insieme

¹⁷ Morey 1994.

¹⁸ Galeta *et al.* 2020.

forse più evidente di tratti «anomali» legati alla domesticazione, come la riduzione delle dimensioni dei corpi, dei denti, delle mascelle, del volto, ecc. In generale, tratti neotenici o adolescenziali sono selezionati nel processo di domesticazione perché sono associati con una difficoltà minore nella gestione e nella manipolazione degli animali. Un caso esemplare a tal proposito è il cane, il quale manifesta numerosi tratti comportamentali tipici dei lupi in un'età «adolescente»¹⁹.

Una prima vulnerabilità indotta dalla domesticazione è legata al fatto che alcuni di questi tratti «anomali» possono essere problematici dal punto di vista del benessere dei singoli animali, inficiandone la salute e il funzionamento, e, conseguentemente, la qualità degli stati affettivi collegati. La domesticazione, per esempio, ha causato un notevole accumulo di varianti genetiche deleterie nel genoma del cane²⁰.

Oltre a questo, la domesticazione rende gli animali dipendenti dall'essere umano per quanto riguarda la maggior parte degli aspetti centrali della loro esistenza, dall'alimentazione, alla protezione, fino anche alla riproduzione. Simili dipendenze si possono anche venire a creare con l'addomesticamento e la riduzione in cattività, ma la dipendenza indotta dalla domesticazione è più profonda e incardinata, e finisce per riguardare la natura stessa della popolazione domestica, che assume una nuova fisionomia, e non soltanto la natura dello specifico animale.

Dal punto di vista inoltre del valore storico-naturalistico di una linea evolutiva, il processo di domesticazione annulla o quanto meno drasticamente ridimensiona questa caratteristica. Ciò non significa che sia annullato il valore in sé della popolazione, che dal punto di vista economico, o anche esistenziale, può aumentare.

2.2. *Riduzione in cattività*

La riduzione in cattività implica due elementi principali. Il primo è il confinamento dell'animale in un ambiente artificiale e limitato. Il secondo è la riduzione della sua autonomia relativamente al movimento, la dieta, la ricerca di acqua, riparo e cibo, la riproduzione, la vita sociale. Assieme a questi due elementi la cattività si accompagna spesso all'addomesticamento, che richiede che l'animale si abitui alla presenza umana e diventi capace di essere gestito in sicurezza dalle persone. In alcuni casi l'addomesticamento

¹⁹ Morey 1994.

²⁰ Marsden *et al.* 2015.

può o deve essere evitato: per esempio per quegli animali che fanno parte di programmi di riproduzione ai fini di ripopolamento.

La cattività è un fenomeno scalare, che può essere misurato sulla base del grado di diminuzione dell'autonomia dell'animale e di distanza dall'ambiente naturale originario. Possono pertanto esserci condizioni di cattività che si avvicinano alle condizioni naturali di esistenza di un animale, e altre che si allontanano invece decisamente da queste. La maggior parte degli animali domestici – fanno eccezione i randagi e gli inselvaticiti – vive in cattività, più o meno «ristretta». Anche parecchi animali selvatici possono vivere in cattività: è il caso già menzionato di quegli animali che partecipano a programmi di riproduzione per ripopolamento, ma anche di quelli tenuti in cattività per la ricerca, oppure per gli animali negli zoo e negli acquari, quelli nei santuari, e tutti gli altri animali che, pur non essendo domestici, per varie ragioni sono addomesticati.

La riduzione in cattività può indurre numerose vulnerabilità negli animali. Una di queste riguarda la loro vita in un contesto artificiale, che generalmente ne impedisce – o almeno ne limita seriamente – la capacità di realizzare il proprio *telos*²¹, ossia di vivere perseguendo l'insieme di comportamenti e funzioni naturali specie-specifiche. Anche gli individui di specie che hanno subito processi di domesticazione profondi non sono adatti a vivere in ambienti artificiali che non ricreino almeno in parte determinati contesti naturali e non siano arricchiti in modo da permettere il soddisfacimento di determinati istinti naturali. In ogni caso, pure in questi casi l'ambiente di cattività potrebbe rimanere per un animale inadeguato. In natura, molti animali sono abituati a spostarsi in spazi estremamente ampi non riproducibili in cattività. Le dimensioni tipiche del territorio battuto da un orso polare femmina, per esempio, possono arrivare a circa 125.500 km², rendendo vana ogni ambizione di riprodurre l'ambiente naturale, per quanto riguarda la capacità di spostamento, in cattività²². Analogamente, per quanto ben progettato e arricchito, l'ambiente artificiale dove vive un animale selvatico in cattività potrebbe non replicare altri elementi importanti come il clima, la conformazione, le condizioni di luce, ecc. Nemmeno per gli animali selvatici esiste un Eden – un ambiente ideale dove ogni condizione di fioritura è permanentemente soddisfatta – ma gli ambienti artificiali che possiamo provvedere loro sono particolarmente limitati da questo punto di vista, e possono causare per questo problemi al loro benessere. Anche il loro valore

²¹ Sulla necessità *morale* di rispettare il *telos* degli animali ha insistito Rollin (1981).

²² Ferguson *et al.* 2002.

dal punto di vista conservazionistico può inoltre uscirne inficiato, poiché cattive condizioni ambientali legate alla cattività possono danneggiarne la salute e le capacità riproduttive.

È generalmente difficile se non impossibile garantire a un animale in cattività il tipo di dieta che seguirebbe in condizioni di esistenza naturali. Le diete artificiali cui sono spesso costretti gli animali in cattività possono avere delle ripercussioni negative sulla salute e il funzionamento di un animale, a volte difficili da individuare²³. Anche laddove la dieta artificiale sia senza controindicazioni, può comunque avere delle ripercussioni negative per il benessere nella sua dimensione legata al «vivere vite naturali», poiché non permette l'espressione di quei comportamenti normalmente associati con la dieta seguita in natura.

La riproduzione è limitata per gli animali in cattività sia per quanto riguarda la scelta del partner, sia per quanto riguarda la possibilità stessa di accoppiarsi. Il potenziale riproduttivo di un animale in cattività è generalmente messo sotto stretto controllo e vincolato alle ragioni per cui l'animale si trova in questa condizione. La possibilità di «vivere vite naturali» è chiaramente così limitata, ma possono esserci ripercussioni negative anche sulle altre dimensioni del benessere animale, compresa la salute²⁴. D'altro canto la gestione della riproduzione degli animali in cattività può essere importante dal punto di vista della conservazione e del mantenimento della diversità genetica di una popolazione. In questo modo inoltre si possono prevenire i danni legati ai fenomeni di *inbreeding* e *outbreeding*, che possono avere un impatto importante sulla salute e sul funzionamento di un animale.

Anche la vita sociale di un animale in cattività è gestita dall'essere umano. In questo caso, le problematiche legate al benessere possono variare nel caso la vita sociale dell'animale sia limitata, modificata nella sua struttura naturale, o addirittura assente, ma sono comunque sempre presenti, poiché generalmente non è possibile garantire la presenza di dinamiche ricche quanto lo sarebbero in condizioni naturali. Del resto, le dinamiche sociali naturali potrebbero prevedere anche comportamenti violenti o comunque pericolosi che, venendo in cattività limitati dall'esterno, possono impedire che l'animale si faccia del male.

In cattività, un animale può godere – se tenuto nelle condizioni adeguate –

²³ Per esempio, alcuni studi hanno collegato l'uso di determinati alimenti nella dieta dei rinoceronti bianchi in cattività con la presenza di patologie riproduttive (Tubbs *et al.* 2016).

²⁴ Sempre nei rinoceronti bianchi, il numero di cicli estrali più elevato a causa della mancanza di gestazioni è stato associato all'insorgere di patologie dell'apparato riproduttivo femminile (Hermes *et al.* 2006).

di una serie di sicurezze su cui non può invece generalmente contare in natura. Queste riguardano l'accesso regolare a cibo e acqua; la protezione dagli elementi, dalle temperature troppo elevate o basse, e da altre condizioni ambientali estreme; l'assistenza in caso di incidenti, malattia, o presenza di parassiti; la protezione dai predatori. Tutti questi aspetti, quando presenti, sono certamente positivi per il benessere dell'animale. Se non sono accompagnati, però, da un ambiente abbastanza arricchito, possono condurlo alla noia, la quale a sua volta costituisce un altro genere di limitazione del benessere²⁵. Molti animali, inoltre, non sono tenuti in condizioni adeguate. In questi casi, la cattività si va ad accompagnare alle esperienze prolungate di fame e di sete, all'esposizione agli elementi e alle condizioni ambientali estreme, alla mancata assistenza di fronte a malattie, ferite e parassiti, ecc. Tutte queste condizioni si possono verificare anche nell'ambiente naturale di esistenza di un animale – che è solitamente tutt'altro che idilliaco – ma in determinati casi la cattività può esasperarle.

Come si è notato in precedenza, la cattività può essere accompagnata dall'addomesticamento – inteso come processo finalizzato ad abituare l'animale agli esseri umani e ai loro comandi. La ragione principale per addomesticare un animale è quello di renderlo più facilmente gestibile, facilitando in questo modo la sua esistenza in cattività e il lavoro delle persone che hanno a che fare con esso. La ragione principale invece per evitare l'addomesticamento in caso di cattività è la necessità di mantenere il più possibile la sua capacità di esprimere comportamenti naturali. Questo è generalmente importante laddove gli scopi della cattività siano legati a una successiva reintroduzione nell'ambiente naturale. L'accoppiata cattività e assenza di addomesticamento può però causare dei problemi dal punto di vista del benessere degli animali²⁶. D'altro canto, il processo di addomesticamento può essere a sua volta particolarmente lesivo del benessere e costituire così una nuova causa di vulnerabilità indotte.

2.3. Antropizzazione

Per antropizzazione s'intende la modificazione degli ambienti naturali causata direttamente o indirettamente dall'azione dell'essere umano, che ne vengono trasformati in ambienti artificiali²⁷ non sempre adatti alla vita

²⁵ Meagher 2018.

²⁶ Greggor *et al.* 2018.

²⁷ Per la distinzione tra ambienti naturali e artificiali vedi Biasetti, de Mori 2021.

diversa dalla nostra. A tal proposito è necessario ricordare ancora una come come l'impatto della nostra specie sulla biosfera abbia raggiunto livelli senza precedenti²⁸. Per quanto riguarda per esempio l'uso e la modificazione del suolo, le stime dicono che solo circa un quarto della superficie asciutta della Terra, o forse poco più, rimane direttamente inalterata²⁹. Anche questa parte residua del pianeta è però esposta agli effetti alteranti dei processi antropogenici su larga scala avviatisi a seguito della prima rivoluzione industriale, primo tra tutti il cambiamento climatico³⁰.

Una delle principali conseguenze di questa massiccia antropizzazione è la scomparsa e la frammentazione degli habitat naturali con una conseguente perdita di biodiversità³¹ a tutti i livelli. A proposito si stima che l'attuale tasso di estinzione sia da 100 a 1000 superiore al tasso di fondo normale³² e che le popolazioni stiano complessivamente diminuendo con un conseguente aumento della povertà e della fragilità genetica³³. Sfruttamento eccessivo, diffusione dell'agricoltura e degli allevamenti, sviluppo urbano sono le tre principali minacce affrontate dalle specie elencate come minacciate o quasi minacciate dalla Lista Rossa IUCN³⁴. Anche quando il processo di antropizzazione non comporta la perdita della biodiversità a livello locale, ciò che di solito accade è la sostituzione di specie autoctone a corto raggio con specie aliene ad ampio raggio, con una perdita complessiva su scala globale³⁵.

Oltre che per la conservazione della biodiversità, la diminuzione e la frammentazione degli habitat e delle popolazioni è causa di numerose problematiche anche dal punto di vista del benessere dei animali. La distruzione degli habitat mette a rischio i singoli animali che si trovavano a vivere negli ambienti danneggiati³⁶. Alla stessa maniera, il collasso demografico delle popolazioni può comportare gravi problemi al benessere degli animali in termini di impoverimento dell'organizzazione sociale, scarsità di risorse,

²⁸ Elhacham *et al.* 2020; Winkler *et al.* 2021.

²⁹ Luyssaert *et al.* 2015.

³⁰ Jamieson 2014.

³¹ Seguendo la *Convenzione sulla diversità biologica di Rio 1992* con biodiversità s'indica qui semplicemente «la varietà della vita in tutte le sue manifestazioni». Per una discussione sul tema si rimanda tra gli altri a Biasetti, de Mori 2019.

³² Ceballos *et al.* 2015; 2020.

³³ Dirzo *et al.* 2014.

³⁴ Maxwell *et al.* 2016.

³⁵ Newbold *et al.* 2018.

³⁶ Finn, Stephens 2017.

e difficoltà di riproduzione³⁷. In questo senso, la crisi della biodiversità è anche una crisi del benessere animale.

Dal punto di vista della conservazione delle specie, non c'è dubbio che il processo travolgente di antropizzazione stia causando gravi e spesso irreparabili danni. Il grado di vulnerabilità di una specie e dei suoi individui è funzione di quanto essi sono in grado di adattarsi alle nuove condizioni antropizzate che dominano oggi il pianeta. La maggior parte delle specie non è in grado di farlo, non almeno nei tempi richiesti, e quelle che invece hanno dimostrato questa capacità rientrano quasi sempre nella categoria delle specie invasive o comunque nocive.

2.4. *Gli animali secondo le loro vulnerabilità*

Non essere adattati o esserlo scarsamente a un mondo sempre più antropizzato. Trovarsi in cattività. Essere stati plasmati dalla selezione artificiale. In tutti questi casi gli animali sono esposti a diverse forme di vulnerabilità indotta che possono minacciarli sia a livello individuale sia livello di specie. Sulla base di queste condizioni è possibile fornire una classificazione, per quanto generica e non priva di possibili sovrapposizioni, tra diversi tipi di animali, sulla base delle loro diverse problematiche specifiche in termini di relazioni con la nostra specie (Tabella 1).

Tabella 1. Classificazione degli animali sulla base delle vulnerabilità

	Domestico	In cattività	Non adattato agli ambienti antropizzati
Animali da compagnia e da reddito	X	X	
Animali randagi e inselvaticiti	X		
<i>Sinantropi</i>			
Animali selvatici in contesto naturale			X
Animali selvatici in cattività		X	X

Gli animali da compagnia e quelli da reddito sono domestici e in cattività, e sono pertanto esposti alle vulnerabilità tipicamente associate a queste condizioni. Le principali vulnerabilità di questa categoria di animali riguardano il benessere degli individui. Dal punto di vista conservazionistico si

³⁷ Beausoleil 2014.

tratta invece di animali solitamente dal valore piuttosto scarso, le cui specie non sono minacciate³⁸.

Gli animali randagi e inselvaticiti sono quegli animali domestici che vivono in libertà. Le loro vulnerabilità dipendono dai tratti acquisiti nella domesticazione, che possono essere maladattivi in sé o anche solo in un contesto esterno alla cattività. Per quest'ultima ragione gli animali di questo tipo spesso tendono a gravitare attorno agli ambienti antropizzati dove vive la nostra specie.

I sinantropi sono quegli animali che vivono negli ambienti artificiali costruiti dalla nostra specie ma sono allo stesso tempo al di fuori del perimetro del nostro controllo. Si tratta di animali come i ratti e i piccioni, membri di specie adattatesi a contesti antropizzati senza per questo aver subito un processo di domesticazione o di riduzione in cattività. La loro grande capacità di adattamento e l'indipendenza dalla nostra specie (nonostante la condivisione dell'habitat) li rende poco inclini a subire le vulnerabilità cui sono soggetti gli altri generi di animali.

Nella categoria degli animali selvatici ricadono tutti quegli animali che non discendono da un processo di domesticazione ma che non sono nemmeno adattati alla vita negli ambienti artificiali costruiti dalla nostra specie. Si possono suddividere in due ulteriori categorie: da una parte gli animali selvatici che vivono nel contesto naturale, dall'altra quelli che si trovano invece in cattività – perché risiedono in santuari, zoo e acquari, sono impiegati nella ricerca, nell'intrattenimento, ecc. Tutti gli animali selvatici sono potenzialmente vulnerabili dal punto di vista della sopravvivenza come specie (e molti sono realmente minacciati). Quelli in cattività, inoltre, sono pure soggetti alle vulnerabilità tipiche di questa condizione.

3. *Un'etica delle vulnerabilità*

Una volta definite le vulnerabilità che gravano sugli animali a causa nostra, dobbiamo chiederci in che senso esse costituiscano un fatto moralmente rilevante, e quali siano le conseguenze.

³⁸ La cui diffusione causata dall'essere umano è, anzi, una minaccia indiretta alle specie selvatiche, a causa della competizione per le risorse, prima di tutte il suolo disponibile. A tal proposito è utile tenere a mente che, secondo Bar-On *et al.* 2018, in termini di biomassa, le specie di mammiferi selvatici sono in proporzione appena il 7% del bestiame allevato, mentre gli uccelli selvatici sono nella misura di 1/3 degli uccelli allevati.

3.1. *Dalle vulnerabilità agli obblighi*

I due approcci principali all'etica animale – quello «tradizionale» basato sulla proibizione del comportamento crudele³⁹, e quello «estensionista» sviluppatosi in epoca contemporanea sulla base dell'estensione dello statuto morale⁴⁰ – danno luce a obblighi universalistici, e, pertanto, indipendenti dal contesto. Caratteristica di questo genere di obblighi è di fondarsi su una certa qualità dell'azione (per esempio, l'essere «crucele») oppure su determinate caratteristiche dell'animale che ne equiparano la rilevanza morale alla nostra (la capacità di soffrire, l'essere «soggetti di una vita», ecc.). Solo più recentemente sono sorti approcci all'etica animale dove il contesto è invece fondamentale, e gli obblighi, invece che fondarsi su una qualità dell'azione o una caratteristica dell'animale, si basano sul genere di relazione che intratteniamo con esso⁴¹. Grazie a questo genere di approcci è stato possibile trattare nell'ambito dell'etica animale la questione delle vulnerabilità indotte, soprattutto relativamente alla questione della domesticazione⁴².

La presenza di vulnerabilità indotte negli animali sembra essere almeno *prima facie* moralmente rilevante poiché, come si è visto in precedenza, è associata alla perdita di benessere a livello individuale e alla minaccia per la sopravvivenza a livello di specie. Si tratta però di una rilevanza sufficiente per giustificare degli obblighi morali? E quale potrebbe essere il contenuto di questi obblighi?

In generale, quando si tratta di membri della nostra specie, la presenza di vulnerabilità è solitamente sufficiente a giustificare obblighi di intervento e assistenza. La questione è ancora meno controversa nel caso le vulnerabilità siano indotte. Un esempio a tal proposito è quello della decisione di mettere al mondo una nuova persona: fin tanto che questa non sarà capace di badare a se stessa, è normale considerare i genitori come i primi titolari degli obblighi di prendersene cura.

Anche le vulnerabilità causate dalla domesticazione, dalla riduzione in cattività, e dell'antropizzazione degli ambienti sono indotte. Il passaggio ai relativi obblighi non è però altrettanto lineare. Sembra essere in particolare

³⁹ John Locke e Immanuel Kant sono soltanto due tra i maggiori filosofi che hanno formulato e difeso questa regola.

⁴⁰ In particolare Singer 1975 e Regan 1983.

⁴¹ Un precursore di questo tipo di approccio è Bernard Rollin (1981; 2005). Anche Brian Norton (1995) ha sviluppato una teoria degli obblighi nei confronti degli animali di natura contestuale, e la questione è stata più recentemente approfondita in grande dettaglio da Claire Palmer (2010). Sulla questione si veda anche Swart, Keulartz 2011.

⁴² Palmer 2010.

complicato identificare una connessione univoca tra l'animale reso vulnerabile e la persona (o le persone) responsabili di questa vulnerabilità. La domesticazione, per esempio, è un processo di lunga durata cominciato migliaia di generazioni prima di quelle presenti, e nessuno può esserne considerato univocamente – o anche solo particolarmente – responsabile. Lo stesso può dirsi dell'antropizzazione, processo la cui dimensione temporale è così dilatata da andare a coincidere con l'intera storia della nostra specie. Per la cattività e i processi di addomesticamento è sicuramente più semplice individuare dei responsabili definiti, sebbene l'ubiquità di queste pratiche, e, allo stesso tempo, la loro varietà, rendano difficile stabilire a priori il contenuto degli obblighi che possiamo associare a esse.

In ultima istanza, però, è possibile risolvere le precedenti questioni. Se è infatti vero, da un parte, che in un senso rigoroso del termine nessuno può dirsi realmente responsabile della domesticazione poiché non esiste una singola persona o gruppo di persone cui si possa attribuire la paternità di questo processo, è d'altra parte altrettanto vero che i suoi benefici per la nostra specie sono sistemici: tutti, sebbene magari in differente misura, ne traggono vantaggio, e ne condividono pertanto le responsabilità. In questo senso, ognuno di noi è chiamato in causa riguardo alle vulnerabilità indotte dalla domesticazione, e quei particolari gruppi di persone che ne beneficiano maggiormente (come, per esempio, i proprietari di allevamenti) lo sono più degli altri.

I benefici sono sistemici anche per quanto riguarda l'istituzione della cattività, e questo significa nuovamente che ognuno di noi dovrebbe condividere un interesse moralmente rilevante per gli animali che si trovano privati della loro autonomia. Accanto a questa responsabilità generale si trovano poi le responsabilità specifiche relative alle varie situazioni di cattività concrete. La persona che decide di diventare il «gestore» di un animale compie infatti una scelta volontaria, e come tale deve assumersi gli obblighi di custodia associati.

L'antropizzazione è nuovamente un fenomeno sistemico la cui responsabilità, pertanto, non è di singoli gruppi o persone, ma è condivisa. Ci sono però sicuramente particolari raggruppamenti – come le persone di determinate classi sociali o gli abitanti di certe nazioni – maggiormente responsabili. Come per gli obblighi relativi alla domesticazione, anche quelli legati all'antropizzazione possono quindi avere una diversa forza ed estensione sulla base delle specifiche parte giocata da una persona o da un gruppo di persone all'interno del processo.

3.2. *La differenza con le altre etiche animali*

Gli obblighi derivanti dalle vulnerabilità indotte danno luce a un approccio teorico all'etica animale differente dai due approcci canonici – quello «tradizionale» e quello «estensionista». L'approccio fondato sulle vulnerabilità recupera diversi elementi da questi, come si vedrà, ma al contempo permette di evitarne alcuni limiti.

L'approccio «tradizionale» nasce come etica animale di un mondo agropastorale e preindustrializzato. Un suo esempio si può ricavare dagli scritti di Aristotele, in cui gli interessi degli animali domestici e degli allevatori – se questi ultimi si comportano razionalmente – sono fatti coincidere o quanto meno in larga parte sovrapporre⁴³. Un altro esempio è fornito dalla tradizione biblica, le cui prescrizioni relative agli animali, com'è stato notato⁴⁴, vanno a descrivere una serie di misure sensate per il buon allevamento. Questo genere di precetti forma l'ossatura delle etiche dell'allevamento tradizionale preindustriale⁴⁵, e continua a informare le descrizioni del processo di domesticazione in chiave contrattualista⁴⁶. Il distillato che se ne può ricavare è la regola universale della proibizione della crudeltà. Oltre a corrompere il carattere delle persone, e a predisporle verso l'insensibilità nei confronti degli altri esseri umani, la crudeltà è infatti nociva sul piano prudenziale, poiché sovverte le migliori pratiche di allevamento danneggiando l'allevatore stesso.

I limiti di questo approccio sono due. Il primo è che, nonostante la pretesa universalista della proibizione della crudeltà, l'approccio «tradizionale», nei suoi contenuti effettivi, si occupa soltanto di una parte circoscritta dei rapporti eticamente rilevanti tra esseri umani e animali – quella relativa all'allevamento⁴⁷. Il secondo è che, in seguito all'industrializzazione dell'al-

⁴³ Grummett 2019.

⁴⁴ Preece 2002.

⁴⁵ Rollin 1982.

⁴⁶ Budiansky 1992; Grandin 1995.

⁴⁷ La predilezione per gli animali domestici nel mondo antico è testimoniata dal giudizio di Aristotele, che li riteneva superiori ai selvatici perché parte della rete sociale umana (*Politica* 254b). Da questo punto di vista, la proibizione della crudeltà nel mondo antico sembrava riguardare soltanto i domestici, almeno se ci rifacciamo a certe pratiche che coinvolgevano invece i selvatici. Un esempio eclatante a tal proposito sono le *venationes*, le quali, per buona parte della storia romana, furono uno spettacolo popolare e diffuso, e che contribuì, secondo alcune stime, al depauperamento della fauna selvatica in molte aree dell'Impero (Kidd 2012). Allo stesso tempo, però, la riflessione antica sull'etica animale andava ben di là della discussione sul semplice divieto della crudeltà (per una ricostruzione si rimanda a Sorabji 1993). Le ricadute di questo dibattito sulla società reale dovevano essere però estremamente limitate, se non quando nella

levamento, l'etica che si può ricavare dall'approccio «tradizionale» non è più significativa nemmeno per questi rapporti. La mercificazione odierna dell'animale domestico lo rende alla mercé delle leggi economiche, le quali richiedono una continua espansione e accelerazione dei cicli produttivi. Ciò può avvenire nell'allevamento soltanto a discapito della qualità e della lunghezza della vita degli animali. In questo modo, nelle modalità di allevamento industriale un trattamento crudele degli animali non è più svantaggioso dal punto di vista economico⁴⁸ – può anzi essere richiesto per aumentare la produttività – e la meccanizzazione del processo produttivo permette, almeno in parte, di ridurre gli effetti psicologici negativi sugli operatori.

Non è in caso quindi se è proprio a partire dalla rivoluzione industriale che le alternative all'etica animale tradizionale guadagnano sempre più trazione nel dibattito, in un processo che culmina negli anni settanta e ottanta del secolo trascorso con la formulazione di nuovi approcci fondati sull'estensione del concetto di statuto morale oltre i confini della nostra specie. Caratteristiche di queste teorie sono la messa in discussione degli argomenti tradizionalmente adoperati per distinguere in maniera netta tra esseri umani e animali, e l'estensione a questi ultimi – o meglio, a una parte di essi – delle applicazioni delle teorie normative egemoni: l'utilitarismo e l'etica deontologica d'ispirazione kantiana⁴⁹.

Questo approccio «estensionista» nasce in larga parte come reazione al trattamento che gli animali da reddito e da laboratorio subiscono nella nostra società. I principi che esso avanza valgono però per ogni genere di animale che possieda le caratteristiche considerate sufficienti per il possesso di uno statuto morale. Ciò nonostante, le implicazioni di queste teorie relativamente agli animali selvatici raramente sono state considerate a fondo. Generalmente, gli unici obblighi che si sono considerati giustificati nei confronti di questo genere di animali sono obblighi di natura negativa ne che proibiscono la caccia o la riduzione in cattività.

Nei principi delle teorie «estensioniste» si trova però il potenziale per giustificare obblighi relativamente agli animali selvatici di natura molto più radicale. Se abbiamo infatti il dovere di non fare del male agli animali in

tarda antichità subentrarono temi di natura religiosa (per esempio, le questioni dei sacrifici praticati dai pagani, o del vegetarianismo predicato da alcuni gnostici). L'etica animale «tradizionale» rimase in questo modo per lungo tempo l'unica fonte cui l'etica sociale attingeva per gestire la relazione tra animali e persone.

⁴⁸ Rollin 1982.

⁴⁹ I paradigmi sono Singer 1975 per quanto riguarda l'utilitarismo e Regan 1983 per la teoria dei diritti.

generale, perché siamo liberi di lasciare che in natura se lo facciano tra loro tramite la predazione, il parassitismo, la competizione per le risorse e per l'accesso alla riproduzione⁵⁰? Non dovremmo intervenire, certamente nei limiti delle nostre possibilità, per evitare che il leone cacci la gazzella? Che cosa c'è, difatti, di diverso nello statuto morale della gazzella quando siamo noi a ucciderla, rispetto a quando lo fa il leone? Non sono la sua vita e la sua sofferenza importanti in entrambi i casi?

Si può naturalmente obiettare che, a differenza nostra, il leone non è in grado di sopravvivere senza divorare la gazzella. Dal momento però che la situazione mette in gioco la sopravvivenza di *entrambi* gli animali, come decidere tra i due? Non sarebbe una forma di specismo preferire il predatore alla preda? E se proprio dovessimo scegliere, non sarebbe meglio preferire la preda, dal momento che la sopravvivenza del leone implicherebbe il perpetuarsi del problema?

Un secondo tentativo di aggirare la questione potrebbe essere fatto sostenendo che non è possibile intervenire su relazioni ecologiche come la predazione senza creare scompensi nel funzionamento degli ecosistemi, provocando in questo modo ulteriori sofferenze o violazioni di diritti⁵¹. Ciò può essere vero, ma, com'è stato notato⁵², non è sempre così: le conseguenze di almeno alcune tipologie d'intervento sono abbastanza prevedibili e non sono catastrofiche, restituendoci quindi intatto il dilemma di dover scegliere, almeno in questi casi, tra gli interessi mutualmente contrastanti di diversi animali.

Un ulteriore modo per cercare di disinnescare il problema potrebbe essere quello di sostenere che gli animali non sono agenti, e per questo ciò che fanno tra loro non è moralmente rilevante⁵³. Il difetto di questo argomento è che ciò che conta per giustificare un obbligo d'intervento è il possesso di uno statuto morale, non l'essere un agente. È difficilmente sostenibile, per esempio, che davanti a due neonati che giocano con una pistola carica non vi sia obbligo di intervenire per evitare che qualcuno si faccia del male solo perché la situazione di partenza non coinvolge agenti⁵⁴.

Le etiche «estensioniste» sembrerebbero quindi implicare, se si accettano i loro principi e ci si impegna a fondo nelle loro conseguenze, un radicale

⁵⁰ La questione è stata posta in maniera strutturata per la prima volta in Sapontzis 1984.

⁵¹ Questo argomento è proposto per esempio in Singer 1975.

⁵² Si veda ancora Sapontzis 1984, ma anche Torres 2015.

⁵³ È la strategia adoperata in Regan 1983.

⁵⁴ Similmente, si veda Jamieson 1990.

ripensamento dei nostri doveri verso gli animali selvatici e la natura⁵⁵. Ciò comporterebbe tra l'altro la rinuncia a difendere l'integrità degli ecosistemi e delle relazioni ecologiche a fronte della necessità di tutelare laddove possibile i singoli animali, e la progressiva sostituzione, sempre nei limiti delle possibilità, degli ambienti naturali «liberi» in ambienti controllati simili a zoo. Uno scenario del genere, però, non è soltanto attuabile in maniera limitata e con grande dispendio di risorse⁵⁶, ma non è nemmeno probabilmente auspicabile – se non altro perché si va a scontrare frontalmente con le richieste provenienti da un altro campo della ricerca morale, quello dell'etica ambientale.

Ciò non equivale certamente una confutazione delle etiche «estensioniste». Ma ne riduce sicuramente l'attrattiva, a fronte delle loro conseguenze costose e controverse. Da questo punto di vista, un approccio all'etica animale basato sulla compensazione delle vulnerabilità indotte risulta probabilmente più promettente. Da una parte esso permette di affrontare le questioni aperte dalla società industriale relativamente alle nostre interazioni cogli animali – andando così oltre l'etica animale «tradizionale» – dall'altra evita l'assunto universalista delle etiche «estensioniste» e i loro esiti problematici⁵⁷.

Alla base di un'etica animale delle vulnerabilità indotte ritroviamo il riconoscimento di una rilevanza etica agli animali – o almeno ad alcuni di essi – esattamente come nelle etiche «estensioniste». La differenza fondamentale risiede nel fatto che, mentre la rilevanza etica è un elemento necessario e sufficiente nelle etiche «estensioniste» per giustificare i nostri doveri nei confronti degli animali, nelle etiche delle vulnerabilità è un elemento soltanto necessario, che richiede dei principi ulteriori per dare luce a degli obblighi.

Questi principi, almeno nella versione dell'etica delle vulnerabilità che si sta qui descrivendo, sono due. Il primo è quello della proibizione della crudeltà: quale che sia il contesto, sembra *prima facie* ragionevole accettare questa massima, di là di quelle che possono essere le sue giustificazioni specifiche⁵⁸. Il secondo è quello invece della compensazione delle vulne-

⁵⁵ Per un ripensamento di questo genere si veda Horta 2018.

⁵⁶ A tal proposito la questione è stata adoperata anche come *reductio* nei confronti dell'utilitarismo, per esempio in Hills 2010.

⁵⁷ Caratteristiche che questo tipo di teoria condivide con l'etica animale basata sul rispetto del *telos*. Sull'argomento si rimanda a Biasetti, de Mori 2022.

⁵⁸ Vi possono essere a proposito giustificazioni di questo principio *dirette* (legate ovvero all'esigenza di rispettare gli animali) o *indirette* (legate invece alla preoccupazione delle ricadute del comportamento crudele sull'agente). Nell'etica animale «tradizionale» il divieto della

rabilità indotte. Compensazione è un termine che può essere inteso qui in due maniere diverse. In un primo senso come un processo di piena rettifica che comprenda sia l'eliminazione delle vulnerabilità nel soggetto che le ha subite, sia il risarcimento dei vantaggi acquisiti da esse nel soggetto che le ha perpetrate. In un secondo senso, come una prestazione il cui obiettivo non sia eliminare (almeno non interamente) le vulnerabilità nel soggetto che le ha subite, bensì fornire a esso beni o servizi alternativi che possano riequilibrare la situazione di svantaggio che si è venuta a creare. La prima forma di compensazione porterebbe a una situazione ideale in cui le vulnerabilità scompaiono e il rapporto tra la nostra specie e gli animali è retto da regole di giustizia. Di là della reale possibilità di questo scenario⁵⁹ o della sua auspicabilità⁶⁰, non può essere questo l'obiettivo immediato di un'etica delle vulnerabilità, il cui compito è piuttosto quello di fornire delle ragioni per un comportamento eticamente responsabile nei confronti degli animali in un mondo in cui le vulnerabilità esistono e sono incardinate non solo nella storia del nostro rapporto con essi, ma anche nella loro stessa natura, o in quella del suolo, degli oceani e dell'atmosfera del nostro pianeta.

In questo modo, riprendendo la classificazione proposta nella Tabella 1, è possibile distinguere tra varie situazioni specifiche e generi di obblighi. Posto che la proibizione della crudeltà debba valere nei confronti di tutti gli animali, non abbiamo ulteriori obblighi particolari verso i sinantropi, quegli animali adattati a vivere in ambienti antropizzati ma, allo stesso tempo, indipendenti da noi. Nei confronti degli altri generi di animali, invece, la necessità di compensare le vulnerabilità indotte giustifica diversi tipi di obbligo. Abbiamo così il dovere di assistere gli animali domestici rispetto alle problematiche sorte dai processi di selezione artificiale che ne hanno plasmato la natura. Abbiamo l'obbligo di provvedere ai bisogni degli animali che vivono in cattività, siano essi domestici o animali selvatici che vivono in istituti zoologici, recinti o santuari. Infine, abbiamo l'obbligo di conser-

crudeltà è solitamente giustificato in maniera indiretta (perché il comportamento crudele viola doveri di umanità, o più spesso perché esso predispone alla crudeltà nei confronti delle altre persone). Nell'affermare l'importanza di questo principio, non si prende parte sulla sua migliore giustificazione.

⁵⁹ Quale che sia il prezzo di una simile scelta, cattività e domesticazione potrebbero essere teoricamente eliminate semplicemente evitando la creazione di una nuova generazione di animali domestici o addomesticati. L'antropizzazione, al contrario, è un fenomeno che per essere rettificata richiederebbe uno sforzo proteso nel tempo, oltre che cambiamenti a livello sociale e demografico altrettanto radicali.

⁶⁰ Una delle conseguenze, per esempio, sarebbe la sparizione degli animali da affezione, poiché la loro esistenza è fondata sulla domesticazione e sulla riduzione in cattività.

vare le popolazioni e le specie di animali selvatici che non sono in grado di vivere in ambienti antropizzati e, di conseguenza, sono minacciate. I primi due obblighi sono direzionali: sono dovuti ad animali particolari, specifici. L'ultimo obbligo, invece, è direzionale soltanto in senso lato: non è dovuto a un animale specifico ma a una categoria generale.

Una prima conseguenza di questo quadro è che non solo sono legittimi trattamenti diversi di animali di specie diverse ma con caratteristiche simili, ma sono anche legittimi trattamenti diversi di animali della stessa specie se il contesto della loro relazione con l'essere umano è differente. Nei confronti di un animale selvatico in cattività possono per esempio essere giustificati degli obblighi che non lo sono nei confronti di un suo conspecifico che vive nell'ambiente naturale.

Secondariamente, all'interno di questo quadro sono compatibili obblighi relativi alla tutela dei singoli animali e della loro specie, permettendo così la possibilità di raggiungere un bilanciamento in caso di conflitto⁶¹ che non equivalga al riconoscimento unilaterale di un'esigenza ai danni dell'altra. Riguardo alle possibilità di un simile bilanciamento, c'è sempre stato un certo reciproco sospetto se non un aperto conflitto tra i fautori delle etiche animali dello statuto e i sostenitori dell'etica ambientale tradizionale⁶². Le due proposte teoriche giustificano infatti approcci diametralmente opposti in caso di un conflitto tra le esigenze della cura dell'individuo, e quelle della cura della specie, senza possibilità apparente di una riconciliazione effettiva⁶³. Al contrario un'etica animale basata sulle vulnerabilità come quella abbozzata precedentemente è pienamente compatibile con un approccio conservazionistico che punti a difendere la biodiversità, senza per questo rinunciare a ogni considerazione relativa al benessere degli animali coinvolti.

Si tratta questa di una caratteristica attraente, poiché permette di superare uno stallo teorico rilevante, ma non può essere scambiata per una giustificazione ultima di questo genere di etica. Una giustificazione di questo

⁶¹ Conflitti di questo tipo possono nascere per esempio dall'esigenza di reintrodurre predatori in un ecosistema, di rimuovere una specie aliena, o di adoperare specifici animali come «mezzi» per gestire una popolazione dal punto di vista genetico o per aumentarne la popolazione.

⁶² Regan, per esempio, definì l'approccio olistico tipico di gran parte della prima etica ambientale «fascismo ambientalista» (1983). Callicott, sul versante opposto, giudicò l'etica animale estensionista «concettualmente retriva» e «moralmente sbagliata» (1980).

⁶³ Almeno non senza che una delle due non ceda su una sua qualche premessa fondamentale. Quello che è forse il tentativo più articolato di tenere assieme le due proposte è oggi fornito dalla cosiddetta *conservazione compassionevole* [*compassionate conservation*] (Bekoff 2010). Sulle ragioni per cui questo approccio è comunque problematico dal punto di vista della conservazione della biodiversità si rimanda a Hayward *et al.* 2019.

tipo dipenderà dalla importanza che decidiamo di assegnare all'esigenza di compensare gli animali per le vulnerabilità che abbiamo causato loro. A proposito è bene ricordare che ci può essere stata un'epoca in cui gli animali erano pienamente autosufficienti, ovvero privi di vulnerabilità che minavano il loro adattamento alle condizioni di esistenza sul pianeta: ma quest'epoca, oramai lo sappiamo bene, è terminata con il rapido e vertiginoso successo della nostra specie. Sta adesso a noi decidere se vivere all'altezza della definizione che spesso ci siamo attribuiti di «specie morale», e riconoscere le responsabilità che abbiamo nei confronti degli altri animali.

Bibliografia

- Bar-On, Y.M., Phillips R., Milo R. (2018), *The Biomass Distribution on Earth*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 115 (25), pp. 6506-6511.
- Beausoleil, N.J. (2014), *Balancing the Need for Conservation and the Welfare of Individual Animals*, in M.C. Appleby, D.M. Weary, P. Sandøe (a cura di), *Dilemmas in Animal Welfare*. CABI.
- Bekoff, M. (2010), *Conservation Lacks Compassion*, in «New Scientist», 207: 24-25.
- Biasetti, P., de Mori, B. (2016), *A Framework of Values: Reasons for Conserving Biodiversity and Natural Environments*, in «Etica & Politica», 18 (3), pp. 527-45.
- Biasetti, P., de Mori, B. (2019), *La Conservazione della Biodiversità: Problemi Etici e Concettuali*, in «Bioetica», 27 (1), pp. 59-77.
- Biasetti, P., de Mori, B. (2021), *Natura e ambiente: le due fonti del valore nella conservazione*, in C. Chiurco, M. Deodati (a cura di), *Etica e Natura*, Orthotes, Napoli-Salerno, pp. 107-119.
- Biasetti, P., de Mori, B. (2022), *Bernard Rollin e La Sua Etica per Gli Animali 'a Partire Dal Telos*, in «Notizie Di Politeia», XXXVIII (147), pp. 39-59.
- Birch, J., Burn, C.C., Schnell, A.K., Browning, H., Crump, A (2021), *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*, London, <https://www.lse.ac.uk/business/consulting/reports/review-of-the-evidence-of-sentiences-in-cephalopod-molluscs-and-decapod-crustaceans>.
- Bököyni, S. (1989), *Definitions of Animal Domestication*, in J. Clutton-Brock (a cura di), *The Walking Lander: Patterns of Domestication, Pastoralism, and Predation*, Unwin Hyman. London.
- Budiansky, S. (1992), *The Covenant of the Wild: Why Animals Choose Domestication*, Morrow, New York.
- Callicott, J.B. (1980), *Animal Liberation: A Triangular Affair*, in «Environmental Ethics», 2.

- Ceballos, G., Ehrlich, P.R., Barnosky, A.D., García, A., Pringle, R.M., Palmer, T.M. (2015), *Accelerated Modern Human-Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction*, in «Science Advances», 1 (5), pp. 9-13.
- Ceballos, G., Ehrlich P.R., Raven P.H. (2020), *Vertebrates on the Brink as Indicators of Biological Annihilation and the Sixth Mass Extinction*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 117 (24), pp. 3596-13602.
- Clutton-Brock, J. (1999), *A Natural History of Domesticated Mammals*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Darwin, Ch. (1868), *The variation of animals and plants under domestication*, John Murray, London.
- Diamond, J. (2012), *The Local Origins of Domestication*, in P. Gepts, T.R. Famula, R.L. Bettinger (a cura di), *Biodiversity in Agriculture: Domestication, Evolution, and Sustainability*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 9-18.
- Dirzo, R., Young, H.S., Galetti, M., Ceballos, G., Nick, J.B, Collen, B. (2014), *Defaunation in the Anthropocene*, in «Science», 345 (6195), p. 401.
- Douglas, G.L., Klaenhammer T.R. (2010), *Genomic Evolution and Domesticated Microorganisms*, in «Annual Review of Food Science and Technology», 1: 1, pp. 397-414.
- Emily, E., Ben-Uri, L., Grozovski, J., Bar-On, Y.M. , Milo, R. (2020), *Global Human-Made Mass Exceeds All Living Biomass*, in «Nature», 588 (7838), pp. 442-444.
- Ferguson, S.H., Taylor M.K., Born E.W., Rosing-Asvid A., Messier, F. (1999), *Determinants of Home Range Size for Polar Bears (Ursus Maritimus)*, in «Ecology Letters», 2 (5), pp. 311-318.
- Ferrarin, A. (2000), *Homo Faber, Homo Sapiens, or Homo Politicus? Protagoras and the Myth of Prometheus*, in «The Review of Metaphysics», 54 (2), pp. 289-319.
- Finn, H.C., Stephen,s N.S. (2017), *The Invisible Harm: Land Clearing is an Issue of Animal Welfare*, in «Wildlife Research», 44 (5), pp. 377-391.
- Fraser, D. (2009), *Assessing Animal Welfare: Different Philosophies, Different Scientific Approaches*, in «Zoo Biology», 28 (6), pp. 507-518.
- Galeta, P., Lázničková-Galetová, M., Sablin, M., Germonpré, M. (2021), *Morphological Evidence for Early Dog Domestication in the European Pleistocene: New Evidence from a Randomization Approach to Group Differences*, in «Anatomical Record», 304 (1), pp. 42-62.
- Grandin, T. (1995), *Thinking in Pictures: And Other Reports from My Life with Autism*, Doubleday, New York.

- Greggor, A.L., Vicino, G.A., Swaisgood, R.R., Fidget, A., Brenner, D., Kinney, M.E., Farabaugh, S., Masuda B., Lamberski, N. (2018), *Animal Welfare in Conservation Breeding: Applications and Challenges*, in «Frontiers in Veterinary Science», 5 (nov), pp. 1-6.
- Grumett, D. (2019), *Aristotle's Ethics and Farm Animal Welfare*, in «Journal of Agricultural and Environmental Ethics», 32 (2), pp. 321-333.
- Hayward, M.W., Callen, A., Allen, B.L., Ballard, G., Broekhuis, F., Bugir, C., Clarke, R.H. *et al.* (2019), *Deconstructing Compassionate Conservation*, in «Conservation Biology», 33 (4), pp. 760-768.
- Hermes, R., Hildebrandt, T.B., Walzer, C., Göritz, F., Patton, M.L., Silinski, S., Anderson, M.J. *et al.* (2006), *The Effect of Long Non-Reproductive Periods on the Genital Health in Captive Female White Rhinoceroses (Ceratotherium Simum Simum, C.s. Cottoni)*, in «Theriogenology», 65 (8), pp. 1492-1515.
- Hills, A. (2010), *Utilitarianism, Contractualism and Demandingness*, in «Philosophical Quarterly», 60 (239), pp. 225-242.
- Horta, O. (2018), *Animal Suffering in Nature: The Case for Intervention*, in «Environmental Ethics», 39 (3), pp. 261-279.
- Jamieson, D. (2014), *Reason in a Dark Time*, Oxford University Press, Oxford.
- Jamieson, D. (1990), *Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights*, in «Ethics», 100 (2), pp. 349-362.
- Kidd, E. (2012), *'Beast-Hunts' in Roman Amphitheaters: The Impact of the Venationes on Animal Populations in the Ancient Roman World*, in «The Eagle Feather in UNT Digital Library. University of North Texas Libraries. <https://digital.library.unt.edu/explore/collections/UNTEF/> accessed April 11, 2023».
- Lee, K. (2005), *Zoos. A Philosophical Tour*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Luyssaert, S., Jammot, M., Stoy, P.C., Estel, S., Pongratz, J., Ceschia, E., Churkina, G. *et al.* (2014), *Land Management and Land-Cover Change Have Impacts of Similar Magnitude on Surface Temperature*, in «Nature Climate Change», 4 (5), pp. 389-393.
- Marsden, C.D., Del Vecchio, D., Ortega, O'Brien, D.P., Taylor, J.F., Ramirez, O., Vilà, C., Marques-Bonet, T., Schnabel, R.D., Wayne, R.K., Lohmueller, K.E. (2016), *Bottlenecks and Selective Sweeps during Domestication Have Increased Deleterious Genetic Variation in Dogs*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 113 (1), pp. 152-157.
- Maxwell, S., Fuller, R., Brooks, Th., Watson, J.E.M. (2016), *Biodiversity: The ravages of guns, nets and bulldozers*, in «Nature», 536, pp. 143-145.
- Meagher, R.K. (2019), *Is Boredom an Animal Welfare Concern?*, in «Animal Welfare», 28 (1), pp. 21-32.
- Morey, D.F. (1994), *The Early Evolution of the Domestic Dog*, in «American Scientist» 82 (4), pp. 336-347.

- Newbold, T., Hudson, L.N., Contu, S., Hill, S.L.L., Beck, J., Liu, Y., Meyer, C., Phillips, H.R.P., Scharlemann, J.P.W., Purvis, A. (2018), *Widespread Winners and Narrow-Ranged Losers: Land Use Homogenizes Biodiversity in Local Assemblages Worldwide*, in «Plos Biology», pp. 1-24.
- Norton, B.G. (1995), *Caring for Nature: A Broader Look at Animal Stewardship*, in B.G. Norton, M. Hutchins, E.F. Stevens, T.L. Maple (a cura di), *Ethics on the Ark. Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conservation*, Smithsonian Institution Press, Washington-London.
- Palmer, C.A. (2010), *Animal Ethics in Context*, Columbia University Press, New York.
- Preece, R. (2002), *Awe for the Tiger, Love for the Lamb. A Chronicle of Sensibility to Animals*, Routledge, New York-London.
- Proctor, H. (2012), *Animal Sentience: Where Are We and Where Are We Heading?*, in «Animals», 2 (4), pp. 628-639.
- Purugganan, M.D. (2022), *What Is Domestication?*, in «Trends in Ecology and Evolution», 37 (8), pp. 663-671.
- Regan, T. (1983), *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Berkeley.
- Rollin, B.E. (1981), *Animal Rights and Human Morality*, 1st ed. Prometheus, Buffalo (NY).
- Rollin B.E. (2005), *Reasonable Partiality and Animal Ethics*, in «Ethical Theory and Moral Practice», 8, pp. 105-121.
- Sagoff, M. (1984), *Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce*, in «Osgoode Hall Law Journal», 22, pp. 297-307.
- Sapontzis, S.F. (1984), *Predation*, in «Ethics and Animals», 5 (2), pp. 27-38.
- Singer, P. (1975), *Animal Liberation*, Harper Collins, New York.
- Sorabji, R. (1993), *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Duckworth, London.
- Swart, J.A.A., Keulartz, J. (2011), *Wild Animals in Our Backyard. A Contextual Approach to the Intrinsic Value of Animals*, in «Acta Biotheoretica», 59 (2), pp. 185-200.
- Torres, M. (2015), *The Case for Intervention in Nature on Behalf of Animals: A Critical Review of the Main Arguments against Intervention*, in «Relations», no. 3.1, pp. 33-49.
- Tubbs, C.W., Moley, L.A., Ivy, J.A., Metrione, L.C., LaClaire, S., Felton, R.G., Durrant, B.S., Milnes, M.R. (2016), *Estrogenicity of Captive Southern White Rhinoceros Diets and Their Association with Fertility*, in «General and Comparative Endocrinology», 238, pp. 32-38.

Winkler, K., Fuchs, R., Rounsevell, M., Herold, M. (2021), *Global Land Use Changes Are Four Times Greater than Previously Estimated*, in «Nature Communications», 12 (1), pp. 1-10.

English title: Domestication, captivity, and anthropization of nature. Induced vulnerabilities as a basis for animal ethics

Abstract

Philosophers have often insisted on the full adaptation of nonhuman animals to their conditions of existence. This adaptation, however, fails when we establish relationships with them or intervene in their environment. Domestication, for example, shapes animals according to our needs. Reduction to captivity makes them dependent on our management and results in their loss of the ability to survive independently from us. Finally, the anthropization of environments threatens their survival as a species. Recognizing and addressing these anthropogenically induced vulnerabilities is an increasingly ethically urgent task. In particular, it allows us to: a) build a new approach to deal with animal ethics issues; b) provide justifications for specific obligations to different categories of animals; and c) mitigate the tension that exists between care for the individual and care for the species.

Keywords: animal ethics; conservation ethics; vulnerability; domestication; captivity; anthropization.

Pierfrancesco Biasetti
Leibniz Institute for Zoo and Wildlife Research, Berlin, Germany
biasetti@izw-berlin.de

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-

* *Activity within the framework of the National Innovation Ecosystem grant ECS00000041 - VITALITY, funded by the European Union - NextGenerationEU - Italian Ministry of University and Research (MUR).*

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-constituiscono.

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'inviluppamento 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.

T

Manca Erzetič

Vulnerability and Testimony within the Nihilistic Experience and Existential Attestation

1. At first glance, it seems as if the connection between the vulnerability of human existence and the expressive possibility of testimony is so obvious that it does not need to be especially corroborated. This connection is most directly relayed to us by contemporary testimonial literature, which to a great degree has to do with experiences of traumatic memory¹. In such cases, the traumatic memory can be individual or communal, and it can pertain to different developmental phases of the human personality as well as to different periods of history and to different geographical regions. A traumatic experience can lie so deep that the affected person finds it difficult to bear witness to it or is even hindered from testifying to this memory; it could also be said that the *formative bond between the memory and the testimony is broken*². This aspect of the impossibility of testifying to trauma is a

¹ A. Gautier, A.A. Scalmati (eds.), *Bearing Witness. Psychoanalytic Work with People Traumatized by Torture and State Violence*, Karnac Books - Instituti Donneriani Aboensis, London-Turku/Åbo 2010; C. Santos, A. Spahr, T. Crowe Morey (eds.), *Testimony and Trauma: Engaging Common Ground*, Brill Rodopi, Leiden-Boston 2010.

² Cf. C. Welz, *Trauma, Memory, Testimony. Phenomenological, psychological, and ethical perspectives*, in «Jewish Studies in the Nordic Countries Today», 27 (2006), pp. 104-133. Paul Ricœur, who is one of the key authors on the hermeneutics of testimony, meticulously lays out the link between memory, historiography and testimony in his work *Memory, History, Forgetting* (orig.: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2000): "History can expand, complete, correct, even refute the testimony of memory regarding the past; it cannot abolish it. Why? Because, it seemed to us, memory remains the guardian of the ultimate dialectic constitutive of the pastness of the past, namely, the relation between the 'no longer,' which marks its character of being elapsed, abolished, superseded, and the 'having-been,' which designates its original and, in this sense, indestructible character. That something did actually happen, this is the pre-predicative – and even pre-narrative – belief upon which rest the recognition of the images of the past and oral testimony. In this regard, events like the Holocaust and the great crimes of the twentieth century,

particular subject within psychological, psychoanalytical and social studies discussions³, but at the same time it also appears as a topic within historiographical, legal, philosophical, literary and media accounts of testimony⁴.

In addition to mentioning the inability to testify to a traumatic life experience, it is also necessary to mention its *violent hindering*, which further exacerbates the actual act of violence against human existence because one is unable to confess one's own trauma to someone else. This has the consequence that, as an individual, I am unable to express the meaning of humanity in general. This circumstance is indelibly linked to the moral, legal and social aspects of *recognizing human dignity* and the institution of *human rights*.

In considering the systematic hindering of bearing witness to violence against human existence, we are often dealing with authoritarian and totalitarian political systems, which is not to say that such hindering is by any means an exception in democratic social environments⁵. I myself have spent years researching the personal, social and political aspects of bearing witness to traumatic memory as it pertains to the Yugoslav concentration camp on Goli Otok (1949-1989); this research into such testimony was based also on conversations with former prisoners, most of whom did not even know why and on what grounds they had been sentenced. As a result, as prisoners, they were triply traumatized: first through the punishment they had been allotted, then through the violence they had to suffer in the camp (some of them over a period of many years), and finally, when they were released from the hellish circumstances, they had to commit themselves to silence about what they had

situated at the limits of representation, stand in the name of all the events that have left their traumatic imprint on hearts and bodies: they protest that they were and as such they demand being said, recounted, understood. This protestation, which nourishes attestation, is part of belief: it can be contested but not refuted" (P. Ricœur, *Memory, History, Forgetting*, trans. by K. Blamey and D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 2004, p. 498; orig.: *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, cit., pp. 647-648).

³ See D. Amir, *Bearing Witness to the Witness: A Psychoanalytic Perspective on Four Modes of Traumatic Testimony*, Routledge, New York-London 2019.

⁴ See R. Aron, *The Dawn of Universal History: Selected Essays from a Witness of the Twentieth Century*, Basic Books, New York 2003; K. Tal, *Worlds of Hurt: Reading the Literatures of Trauma*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; S. Weine, *Testimony after Catastrophe. Narrating the Traumas of Political Violence*, Northwestern University Press, Evanston 2006; S. Denham, M. McCulloh (eds.), *W.G. Sebald. History, Memory, Trauma*, Walter de Gruyter GmbH & Co, Berlin-New York 2006; P. Frosh, A. Pinchevski (eds.), *Media Witnessing. Testimony in the Age of Mass Communication*, Palgrave Macmillan, New York 2009.

⁵ In this regard, the current migrant, refugee and asylum crisis is particularly problematic, including last year in direct connection with the war in Ukraine.

endured⁶. In the case of Holocaust survivors, muting and silencing of testimony stemmed from *survivor's guilt*, in connection to which we can ascertain the *traumatization not only of the individual but also of historical existence*⁷.

From a completely different viewpoint, it is worth mentioning that a disinterested public can hinder testimony. Their intentional or unintentional indifference blocks the possibility of testifying, such that *the truth the testifier wants to bear witness to becomes irrelevant*. When the expression of truth is blocked and manipulated – something for which concrete social factors cannot always be blamed – historical co-existence itself is of course robbed of meaning; trust in humanism vanishes, and we thus slip into an *attitude of nihilism*.

The nihilistic loss of meaning in itself directly affects how we perceive and accept the vulnerability of human existence, since this is felt and evaluated not solely in an affective state; rather, it appears, so to speak, beyond that state in the insensibility, insensitivity and nothingness that we call *nihilism*. How can human existence, both individual and historical, be or become so *susceptible and vulnerable to nihilistic senselessness that it cannot regain meaning*? If establishing human values has itself become a problem, which are the “means” that remain to help us overcome this state of falling into nihilism? The disposition of nihilism is a *liminal* one in that we cannot interpret it in either a psychological or a social perspective as an effect of a negative “subjective experience”, since as such it expresses *the crisis of the dominant self-perception of the humanness of the human be-*

⁶ “However, the intimidation apparatus managed to transfer the psychological violence against the inmate from ‘inside’ to ‘within,’ so that on release the inmates suffered their own dehumanization to the extent that they themselves succumbed to a kind of aphasia, which entailed not only the impossibility of spoken communication but the existential determination of being-witness. The goal of intimidation was not only to instill the fear of further punishment, but to erase the witness as a witness. However, erasing the witness as a witness does not erase the existential dictate of being-witness. For that reason, [...] the testimony situation not only encompasses the factual situation into which the witness was thrust or into which he ‘pushed’ himself; it bears an existential mark. The curtailing of the right to speak and testify dictated indifference to the world for the camp inmates, which was limited not solely to the camp space; rather, it generally took over their existence. The indifference dictated in this way confronted the individual such that it was no longer possible for them to understand their own position in the world and the associated element of communication with others, and the individual was subjected to the dictatorship of silence” (M. Erzetič (ed.), *Goli otok po sedemdesetih letih*, Institut Nova revija, Ljubljana 2021, foreword, p. 39).

⁷ See P. Levi, *The Drowned and the Saved*, trans. by R. Rosenthal, Michael Joseph, London 1988 (orig.: *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986); J. Matthäus, *Approaching an Auschwitz Survivor. Holocaust Testimony and Its Transformations*, Oxford University Press, Oxford 2009; T. Trezise, *Witnessing Witnessing. On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, Fordham University Press, New York 2013.

ing *as subjectivity*⁸. It manifests itself primarily in the fact that, despite our being “chained” to all possible information means – which are omnipresent and available to everyone – we fundamentally do not know *what we are witnessing in the world* and *what is being witnessed as our own human sense*. In this respect, we can talk about the special contemporary *vulnerability of testimony*, insofar as it arises not only from the traumatic experiences of witnesses who were victims of various violent acts, but also because it concerns the very existential and co-existential possibility of *being-witness* – it adopts both a verbal and historical character in terms of divulging⁹.

2. In terms of understanding human values, the fall and slide from humanism into nihilism¹⁰ fundamentally characterizes the historical situation

⁸ From the hermeneutical viewpoint, Gianni Vattimo provides a broad analysis of the relation between nihilism and the (post)modern crisis of the subject in *Beyond the Subject. Nietzsche, Heidegger, and Hermeneutics*, trans. by P. Carravetta, SUNY Press, New York 2019; original: *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milan 1981; *The Decline of the Subject and the Problem of Testimony*, in *The Adventure of Difference. Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, The John’s Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 40-60; or. *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza*, in «Archivio di filosofia», 1-2 (1972), pp. 125-139, reprinted in *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

⁹ From the particular point of view of the possible hermeneutic conceptualization of “Witness” and “Testimony”, under the understanding of “bare existence”, Gert-Jan van der Heiden discusses the vulnerabilities of testimony in *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony* (SUNY Press, New York 2020): “What if – thus are the stakes of this study – we begin to understand testimony proceeding from the task to bear witness to the bare existence at the heart of human life? What if this dimension of existence were set apart from our common human experience and from our common human discourse or *logos* because the latter is somehow denied access to the realm of bare existence? Would this not assign to testimony a distinctive, exceptional sense on the threshold of *logos* and bare existence? Yet perhaps testimony has always already been marked by such an exceptional sense throughout the history of its philosophical and theological usage, and perhaps the contemporary ‘normalization’ of testimony in the epistemological approaches to this theme is the mark of the forgetfulness of this particular exceptional provenance of testimony” (*ivi*, p. 14).

¹⁰ Gianni Vattimo cogently deals with the slide of humanism into nihilism in his *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture*. (Part I Nihilism as Destiny: 1. “An Apology for Nihilism”, 2. “The Crisis of Humanism”, pp. 19-59, trans.: J.R. Snyder, John Hopkins University Press, Baltimore 1988; orig. *Fine della modernità*, Garzanti, Milan 1985, pp. 25-6). Clearly shown in this regard is the dilemma of whether, say, Levi’s testimony about the horror of Auschwitz should (still) be defined as “humanism”: “Primo Levi, the author, who may have insisted that his world remained intact, and his texts, where largely unintended counternarratives reveal the nervous tension between his pre-Holocaust humanism and the legacy of Auschwitz – that single word that calls the entire Enlightenment project into question. As we shall see, a number of post-Holocaust thinkers suggest that Auschwitz produced a caesura or an abyss – what Gordon names here ‘the post-Holocaust ontological or moral void.’ This rupture exposed the practical inefficacy of so many humanist assumptions, such as the inherent dignity and rights

of humanity in the twentieth century and into the twenty-first century, when a posthumanist and transhumanist orientation is gaining ground within the humanities and social sciences¹¹. We are, at the same time, throughout the world faced with various forms of dehumanization¹². As Nietzsche points out in the introductory fragments to *The Will to Power*, nihilism is not only a social phenomenon within a certain historical course and what follows that course; it is the very source that determines the entire further course of his-

of the individual and the positive utility of reason, and it even challenged the ability of language to describe experience” (J. Druker, *Primo Levi and Humanism after Auschwitz: Posthumanist Reflections*, Palgrave Macmillan, New York 2009, p. 6).

¹¹ The conceptual demarcation between humanism, posthumanism, and transhumanism is in itself complex, and above all, of course, it remains undefined whether these concepts cover one problem area or different areas: “In contemporary academic debate, ‘posthuman’ has become a key term to cope with an urgency for the integral redefinition of the notion of the human, following the onto-epistemological as well as scientific and bio-technological developments of the twentieth and twenty-first centuries ... ‘Posthuman’ has become an umbrella term to include (philosophical, cultural, and critical) posthumanism, transhumanism (in its variants as extropianism, liberal and democratic transhumanism, among other currents), new materialisms (a specific feminist development within the posthumanist frame), and the heterogeneous landscapes of anti-humanism, posthumanities, and metahumanities. The most confused areas of signification are the ones shared by posthumanism and transhumanism” (F. Ferrando, *Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations*, in «Existenz», 8, 2 (2013), pp. 26-32. As part of this discussion, I can emphasize that these transformations and deformations of “humanism” do not eliminate the contemporary crisis of humanism, at least not in the context that Vattimo highlights in connection with the experience of nihilism; rather, it continues to expand and deepen.

¹² “Dehumanization” can be understood as the devaluation and annihilation of “humanization” that forms the basic effort of humanism, that it is engaged in “meditating and caring, that human beings be human and not inhumane, ‘inhuman,’ that is, outside their essence” (M. Heidegger, *Letter on ‘humanism’ (1946)*, in Id., *Pathways*, ed. by William McNeill, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 244; orig.: *Brief über den Humanismus (1946)*, in Id., *Wegmarken*, GA 9, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2004, p. 319). Dehumanization is definitely characterized by nihilism, precisely in relation to the vulnerability of the human being and the possibility of witnessing humanity. David Livingstone Smith has devoted several of his works to understanding dehumanization and the social relevance of dealing with it; in this regard, he emphasizes the following: “Most of all, I think that a good theory of dehumanization should be consistent with those episodes in human history that are uncontested examples of dehumanization. The Holocaust is one such. It would be strange, to say the least, to adopt a view of what dehumanization is that doesn’t apply to the horrors of Auschwitz and Treblinka. Such a conception wouldn’t merit being taken seriously. The same can be said of a theory of dehumanization that’s irrelevant to slavery, or to the anti-Black terrorism of Jim Crow, or the horrors of colonialism, or many other examples. To resist dehumanization effectively, you’ve got to know what it is. You’ve got to be able to distinguish it from racism, misogyny, xenophobia, or other forms of prejudice and oppression. To dehumanize others is to think of them not merely as inferior human beings, but as subhuman creatures” (D. Livingstone Smith, *On Inhumanity. Dehumanization and How to Resist It*, Oxford University Press, Oxford 2020, pp. 21-22).

tory, together with all individual and social efforts to make the world more human, so that a person would be properly human:

What I relate is the history of the next two centuries. I describe what is coming, what can no longer come differently: *the advent of nihilism*. This history can be related even now; for necessity itself is at work here. This future speaks even now in a hundred signs, this destiny announces itself everywhere; for this music of the future all ears are cocked even now. For some time now, our whole European culture has been moving as toward a catastrophe, with a tortured tension that is growing from decade to decade: restlessly, violently, headlong, like a river that wants to reach the end, that no longer reflects, that is afraid to reflect¹³.

It would be superfluous to consider whether and to what extent Nietzsche's diagnosis of nihilism remains relevant after almost one hundred and fifty years. The reception of Nietzsche has already been well served with arguments we could cite both for and against. Nietzsche himself directly denies the possibility of looking for the reasons for falling into nihilism:

Nihilism stands at the door: whence comes this uncanniest of all guests? Point of departure: it is an error to consider 'social distress' or 'physiological degeneration' or, worse, corruption, as the cause of nihilism. Ours is the most decent and compassionate age. Distress, whether of the soul, body, or intellect, cannot of itself give birth to nihilism (i.e., the radical repudiation of value, meaning, and desirability). Such distress always permits a variety of interpretations. Rather: it is in one particular interpretation, the Christian-moral one, that nihilism is rooted¹⁴.

Nietzsche's "recipe" for escaping nihilism is, as is well known, a *re-evaluation of all values*, especially those values formed by Christianity. As can be seen from the above quotation, in Nietzsche's view we are *not immunized simply by recognizing the vulnerability of the human being*, from which could follow an *ethics of vulnerability or an ethics of compassion* that could contribute to an improved world¹⁵. Nietzsche considers compassion for the

¹³ F. Nietzsche, *The Will to Power*, preface (Nov. 1887 - March 1888), trans. by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale, ed. by W. Kaufmann, Vintage Books, New York 1968, p. 3; orig.: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, ed. by G. Colli and M. Montinari de Gruyter, Berlin-New York, DTV, Munich 1988, p. 189.

¹⁴ *Ivi*, p. 7; orig.: F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13, ed. by G. Colli and M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, DTV, Munich 1988, p. 125.

¹⁵ In connection with this, I quote Judith Butler's thoughts on vulnerability and the ethics of vulnerability, from *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*: "A vulnerability must be perceived and recognized in order to come into play in an ethical encounter, and there is no guarantee that this will happen. Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the 'unrecognizable,' but when a vulnerability is recog-

weak to be one of the origins of nihilism and turns against Christianity in this respect. However, it must be noted at the same time that Nietzsche is not indifferent to the *vulnerability of the human being* or to the *vulnerability of God*, and neither is he indifferent to the *metaphysical pain* that occurs in connection with both. In Nietzsche's understanding, the Dionysian deity affirms the pain of existence, in contrast to Christianity, which negates it and thereby promotes nihilism. It is certainly debatable whether Nietzsche here means Christianity in itself or the historical unveiling of Christianity as "Platonism for the people". This distinction lies in the foreground of the thinking of another great "diagnostician" of nihilism, namely, Dostoyevsky, especially in *The Brothers Karamazov*¹⁶; the same line of thinking is evident in Kierkegaard¹⁷.

This sort of consideration would undoubtedly call for a more extensive discussion – one which, however, has already taken place in modern philosophy and cannot be summarised here. Let an apparently small observation that Martin Heidegger made in the context of this discussion suffice, namely, in his response to Ernst Jünger's essay on crossing the line into nihilism (which Jünger dedicated to the philosopher in 1950 on the occasion of his sixtieth birthday)¹⁸. In his response to Jünger's essay, in a piece entitled "On the Question of Being"¹⁹, Heidegger emphasized, while also relying on Jünger's 1934 essay *On Pain*, that the *overcoming of nihilism* is not possible without the *recovering of metaphysics*; Heidegger exploited the proximity between the German verbs *überwinden* (to overcome) and *verwinden* (recover)²⁰. This "tiny difference" is given at the existentially historical

nized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject" (J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London-New York 2004, p. 43).

¹⁶ See F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1996, pp. 39-40.

¹⁷ We can undoubtedly count Kierkegaard among the seminal authors dealing with human vulnerability and existential witnessing. Cf. D.S.J. Rasmussen, *Between Irony and Witness. Kierkegaard's Poetics of Faith, Hope, and Love*, T & T Clark International, New York 2005.

¹⁸ E. Jünger, *Across the Line*, in M. Heidegger, E. Jünger, *Correspondence*, trans. by T.S. Quinn, Rowman & Littlefield International, Lanham 2008, pp. 69-102. Orig.: E. Jünger, "Über di Linie", in *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1950, pp. 245-284.

¹⁹ F. Volpi, *Il nichilismo*, in the chapter "Oltre la linea del nichilismo: Jünger 'versus' Heidegger", pp. 19-40.

²⁰ "Wherein does the overcoming of nihilism then consist? In the recovery [Überwindung] of metaphysics" (M. Heidegger, *On the Question of Being*, in *Pathmarks*, trans. by W. McNeil, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 313; orig.: *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*,

level from the experience of metaphysical oblivion of ontological difference and follows Heidegger's discussion of the place Nietzsche's philosophy has in an epoch that is (uncannily) vulnerable in that "there is nothing to being itself". As a result, in the text, Heidegger dwells specifically on Nietzsche's definition of nihilism as the "uncanniest of all guests" (Ger. "*der unheimlichste aller Gäste*"), adding "It is called the 'most uncanny' [*unheimlichste*] because, as the unconditional will to will, it wills homelessness [*Heimatlosigkeit*] as such. This is why it is of no avail to show it the door, because it has long since been roaming around invisibly inside the house. The task is to catch sight of and see through this guest"²¹.

Heidegger's connecting of the *Unheimliche* (the uncanny) to *heimisch*, *Heim*, and *Heimat* can be found already in *Being and Time*, specifically in regard to the fundamental disposition or "attunement" of anxiety²². The link between the words is relevant not only in etymological terms. In his 1935 lectures *Introduction to Metaphysics*²³ and in his 1942 interpreta-

Klostermann, Frankfurt a.M. 1978, p. 408). The English translator William McNeil added this comment: "The phrase *Verwindung der Metaphysik* is difficult to render into English. Heidegger uses the word *Verwindung* to suggest something other than a straight forward 'overcoming' (*Überwindung*) that would be accomplished by human beings (or by human thinking as subjectivity), and that would simply leave behind it whatever is 'overcome.' *Verwindung* implies recovery in the sense that metaphysics itself, in its 'essence,' recovers from the oblivion of its own essence. As Heidegger goes on to clarify, it is not therefore to be taken as implying that human beings recover from metaphysics; nor is it human beings in the first instance who 'recover' metaphysics in the sense of 'retrieving' its essence. In the phrase 'recovery of metaphysics,' metaphysics is itself the 'subject' of the genitive. Elsewhere, Heidegger explains that the *Verwindung* of the 'essence of technology' in the direction of its as yet concealed truth 'is similar to what happens when, in the human realm, one recovers from grief or pain'. See *Die Kehre* (1949), *Gesamtausgabe*, vol. 79, p. 69 (trans. by William Lovitt as *The Turning*, in *The Question Concerning Technology*, p. 39). *Verwindung* does, therefore, imply an 'overcoming', but what is overcome is not left behind or escaped" (*ivi*, p. 376). As is well known, Heidegger's concept of "*Verwindung der Metaphysik*" influenced the forming of the Italian philosophical movement *Il pensiero debole*, *Wicked Thought*, (G. Vattimo, P.A. Rovatti, eds., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milan 1983).

²¹ M. Heidegger, *On the Question of Being*, in W. McNeill (trans. and ed. by), *Pathmarks*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 292; orig.: *Zur Seinsfrage*, in *Wegmarken*, Frankfurt a.M. 1978, p. 408.

²² "In anxiety one feels 'uncanny.' Here the peculiar indefiniteness of that which Dasein finds itself alongside in anxiety, comes proximally to expression: the 'nothing and nowhere.' But here 'uncanniness' also means 'not-being-at-home' [*das Nicht-zuhause-sein*]"'. The translator's note reads: "The reference is presumably to H. 134 above. While 'unheimlich' is here translated as 'uncanny,' it means more literally 'unhomelike,' as the author proceeds to point out" (M. Heidegger, *Being and Time*, trans. by J. Macquarrie and E. Robinson, Blackwell Publishers Ltd., Oxford (UK) - Cambridge (USA) 2001, p. 233; orig.: *Sein und Zeit*, elfte, unveränderte Auflage, Niemeyer, Tübingen 1967, p. 188).

²³ M. Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, trans. by G. Fried and R. Polt, Yale Univer-

tion of Hölderlin's poem "Der Ister"²⁴, Heidegger connects the "Unheimliche" to the *deinon* from the opening lines of the chorus in Sophocles's *Antigone* (332-375): πολλὰ τὰ δεινὰ κούδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει. Heidegger's rendering reads as follows: "Manifold is the uncanny, yet nothing uncanner than man"²⁵.

According to Heidegger, *Unheimlichkeit* as not-being-at-home is a consequence of the fact that the unconditional subjectivity of the will to power wills it thus²⁶. On the other hand, the "Unheimliche", according to

city Press, New Haven-London 2000, pp. 156-177; orig.: *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, ed. by P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983, pp. 153-182. In the same year, Heidegger also sent his own verse rendering of the chorus to Jaspers. *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*, ed. by W. Biemel and H. Saner, trans. by G.E. Aylesworth, Humanity Books, Amherst (NY) 2003, pp. 240-242; orig.: M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920-1963*, ed. by W. Biemel and H. Saner, Klostermann, Frankfurt a.M., Piper, Munich 1992, pp. 157-159.

²⁴ M. Heidegger, *Hölderlin's Hymn "The Ister"*, trans. by W. McNeill and J. Davis, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1996, pp. 51-122; orig. *Hölderlins Hymne „Der Ister"*, GA 53, ed. by W. Biemel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984, pp. 63-170.

²⁵ *The Heidegger-Jaspers Correspondence*, cit., p. 240; orig. *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 157.

²⁶ Heidegger's definition of nihilism as "Heimatlosiket" reminds us of Nietzsche's proclamation "Wir Heimatlosen": "We who are homeless. – Among Europeans today there is no lack of those who have a right to call themselves homeless in a distinctive and honourable sense: it is to them in particular that I commend my secret wisdom and *gaya scienza*. For their lot is hard; their hope uncertain; it is a feat to invent a form of comfort for them – but to what avail! We children of the future – how could we be at home in this today!" (F. Nietzsche, *The Gay Science*, trans. by J. Nauckhoff, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 241; orig.: *Die Fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, ed. by G. Colli and M. Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, DTV, Munich 1988, p. 628.)

May we, following Heidegger, understand it as an expression of empowered subjectivity? Here, Heidegger's stance is related to his perception of Nietzsche's active overpassing of nihilism, which he himself considers to be emphatically metaphysical: "Extreme but active nihilism evicts prior values together with their 'space' (the suprasensuous) and offers prime possibilities to the new valuation. With regard to this character of extreme nihilism, which makes space and steps into the open, Nietzsche also speaks of 'ecstatic nihilism' (WM, 1055). While giving the impression of remaining a simple negation, such nihilism affirms neither something at hand nor an ideal, but the 'principle of value-estimation,' to wit, the will to power. As soon as this is expressly conceived as the ground and measure of all valuation, nihilism has accommodated itself to its affirmative essence, has overcome and incorporated its imperfection, and so has completed itself. Ecstatic nihilism becomes 'classical nihilism.' That is how Nietzsche conceives of his own metaphysics. Where will to power is the professed principle of valuation, nihilism comes to be the 'ideal of the supreme degree of powerfulness of spirit' (WM, 14). Inasmuch as every being that would exist in itself is denied, and will to power as the origin and measure of creating is affirmed, 'nihilism could ... be a divine way of thinking' (WM, 15). Here Nietzsche is thinking the divinity of the god Dionysus. The affirmative essence of nihilism simply cannot be stated more affirmatively. According to its full metaphysical concept, then, nihilism is the history of the annihilation of the highest values hitherto on the basis of the anticipatory revaluation that knowingly acknowledges will to power as the principle of valuation. Revaluation therefore does

Heidegger's references to the disposition or attunement of anxiety in *Being and Time* and the interpretation of *deinon* from the chorus, is germane to the very essence of the human being and not just to his nihilistic abolition as a result of the *burgeoning of modern subjectivity in the modern world*. Although the chorus from *Antigone* relates how man's action ultimately lead him to nothingness²⁷, any interpretation claiming that this entails nihilism would be difficult to sustain. Human existence is, both individually and historically, exposed (Gr. *ek-sistere*) to the *Unheimliche*, whereas, on the other hand, the *Unheimliche* arises from what the human is exposed to and must endure because of some violent will that dispenses it. In both cases, it is a kind of passing that emphatically testifies to the vulnerability of man, the difference being that in one case it is in the aspect of *existence* and in the other case it is in the aspect of *subsistence*.

In *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*, which takes Primo Levi's testimonial oeuvre as a point of departure, Giorgio Agamben underlines this moment of enduring suffering as being key in terms of the Latin word for witness *superstes*:

In Latin there are two words for "witness". The first word, *testis*, from which our word "testimony" derives, etymologically signifies the person who, in a trial or lawsuit between two rival parties, is in the position of a third party (**terstis*). The second word, *superstes*, designates a person who has lived through something, who has experienced an event from beginning to end and can therefore bear witness to it. It is obvious that Levi is not a third party; he is a survivor [*superstite*] in every sense²⁸.

not mean merely that new values are posited in the old familiar place of the prior values, but first and foremost that the place itself is newly determined" (M. Heidegger, *Nietzsche. Volume III: The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics Volume IV: Nihilism*, ed. by David Farrell Krell, Harper & Row, San Francisco 1991, pp. 207-208. Cf. D. Barbarić, 'Wir Heimatlosen.' *Nietzsches Gedanken zum Europäertum*, in R. Reschke, V. Gerhardt (eds.), *Nietzsche und Europa - Nietzsche in Europa*, Akademie Verlag, Berlin 2007, pp. 53-66. Gianni Vattimo, making direct reference to Heidegger's *Verwindung*, at the same time takes an affirmative position on Nietzsche's distinction between active and positive nihilism: "Vattimo's revalorization of nihilism is achieved principally, then, through a return to Nietzsche's distinction between active and reactive nihilism. Active nihilism is to be thought as hermeneutics, postmodernity, post-foundationalism, the post-metaphysical, weak ontology, or what – taking the term from Heidegger – Vattimo describes as *Verwindung*" (S. Weller, *Literature, Philosophy, Nihilism. the Uncanniest of Guests*, Palgrave Macmillan, New York 2008, p. 176). Especially if we take into account Agamben's preoccupation with the Auschwitz archive, this definitely raises the question of whether *Verwindung* loses its existential-historical validity.

²⁷ "Everywhere underway and yet with no way out, he comes to nothing" (*Heidegger-Jaspers Correspondence*, cit., p. 242; orig. *Briefwechsel 1920-1963*, cit., p. 159).

²⁸ G. Agamben, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, trans. by D. Heller-Roazen, Zone Books, New York 1999, p. 17; orig.: G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*.

In the case of Primo Levi, there is an additional aggravating circumstance, namely, of his being a survivor, that is, one who endured the inhumane conditions of the concentration camp and who had and suffered from survivor's guilt. One could say that this heralds the nihilism of the times and of the history that follows the horror of Auschwitz. Levi, as a witness who must also testify for other witnesses and especially for those who can (no longer) be witnesses, narrows his essential view of the world-historical situation – which remains terrifying and threatening also after Auschwitz – to the question raised in *If This Is a Man?*²⁹ The question bears witness to the special *vulnerability of testimony of a time* in which it is no longer possible to disavow indications that humanity has nihilistically slid into inhumanity. As such, it *calls for an understanding* of the contemporary world-historical situation, such as that Hannah Arendt³⁰ convincingly undertook, for example, as her own existential concern; she defined the nihilism of totalitarianism as “Mindlessness” and the “Banality of Evil”³¹. At the same time, her own life experience evinced her *Heimatlosigkeit*, which probably included a different understanding than that of Heidegger, one which was perhaps even incomprehensible in his terms³².

In factual-existential terms, “understanding” means nothing other than *being-at-home with myself* or with somebody else. Understanding testifies to the attitude towards one's own being, to the being of others and to being

L'archivio e il testimone, Homo sacer III, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 15. The moment of “living through something” is linked also to the Greek word for witness *martyr*, which was taken up also by other languages: “one who bears testimony to faith,” especially ‘one who willingly suffers death rather than surrender his or her religious faith,’ specifically ‘one of the Christians who in former times were put to death because they would not renounce their beliefs’” (www.etymonline.com/word/martyr).

²⁹ P. Levi, *If This Is a Man*, trans. by S. Woolf, The Orion Press, New York 1959; orig.: *Se questo è un uomo*, De Silva, Torino 1947.

³⁰ H. Arendt, *Essays in Understanding, 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York 1995.

³¹ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on The Banality of Evil*, The Viking Press, New York (1963), enlarged edition 1964. See A. Fabris, *Arendt in Jerusalem*, in «Phainomena», 27, 106/107 (2018), pp. 23-33.

³² In her conversation with Günther Gaus, which was broadcast on German television on 16 September 1964 (published as an introduction to *Essays in Understanding* as “What Remains? The Language Remains”), Hannah Arendt decisively states, “What is important for me is to understand. For me, writing is a matter of seeking this understanding, part of the process of understanding”. At the same time she links understanding with the experience of being-at-home and feeling at home. “I want to understand. And if others understand – in the same sense that I have understood – that gives me a sense of satisfaction, like feeling at home” (*Essays in Understanding*, cit., p. 3).

in general. At the same time, it necessarily includes incomprehensibility and misunderstanding as being away from oneself or others, being away from home and without a home, which stokes the desire to return home. A particular problem is coerced misunderstanding in the form of being driven from home through someone else's will, being a victim of violence of an individual or social origin, or even without any origin³³.

To have understanding for something or someone, further, means *not being indifferent*; it means inviting someone into your home or going to their home. Alternatively, we can simply be nowhere at home and indifferent to everything, apathetic and without understanding towards anything in the world, first of all towards ourselves. Heidegger recognizes nihilism as the not-being-at-home to which the subjectivity of the will to power leads, as *indifference in being itself*, which arbitrarily wants, as the will to will, to direct not only historical events, but also natural processes. Nihilism as historical indifference and metaphysical uniformity does not mean that nothing more happens in history since the appearance of nihilism or that history is over; on the contrary, in this indifferent history, events can continue without end, without our having even the slightest understanding of what is at work here and what it is about, i.e., what we are actually witnessing.

The demand that “the horror of Auschwitz must not be repeated” rings hollow if we do not recognize that, first of all, nihilism repeats itself over and over and is beyond understanding and without end. Nihilism as the *Unheimliche*, *homelessness*, *nothingness and indifference* is, in its boundless reproducibility, terribly violent for today's humanity; at the same time, it goes undetected and unrecognized. However, nihilism does not merely represent violence against existence and co-existence as annihilation and destruction; the repeated loss of meaning triggers alarm, which reveals lack of meaning as an existential situation that forces one to understand and confess it, that is, to reveal it to oneself and to others. The blocking of such testimony is also revealing, and this even more directly triggers alarm. But what we are

³³ In his editor's introduction to the collection *Phenomenologies of Violence* (Brill, Leiden-Boston 2014, p. 1), Michael Staudigl writes in connection with confronting the phenomenon of violence: “There is no violenceted – and thus irreducibly contingent – orders, within which the ‘meaning violence’ is ascribed to a given social event. This is not meant to imply that violence should be thought as something independent of its agents, recipients, and observers. It also does not imply that we cannot carve out some essential traits of violence and its overall significance for the socio-political and cultural order. It implies simply that violence is to be thought as a social phenomenon within the horizon of its ordering, within which we negotiate, define, and debate what counts and is recognized as violence and what does not”.

witnessing historically is horrifying, insofar as we are, in our own essence, assigned to be in the world.

3. Confronted with the question of whether, after the horror of Auschwitz, God still exists, Levi denied the possibility of continuing to look for an answer in faith in God, which is revealing because the question goes beyond the religious, theological, social and humanistic philosophical contexts; it is not a historical question that we ask ourselves. Rather, we are existentially and co-existentially *pushed before it*. It is posed by history itself as the possibility of some existence and co-existence from which one can understand or surrender to nihilism and renounce understanding.

In this regard, it is necessary to establish that, in addition to individual human vulnerability, the *historical vulnerability* of human (co)existence is also possible, and that this in itself essentially conditions the possibility or impossibility of witnessing humanity in the effort to be human. If human beings were individually vulnerable – but humanity in its entire world-historical situation was not – it would not be possible to testify to human meaning, as advocated by, for example, Viktor E. Frankl³⁴, and neither would it be possible to testify to inhumanity and senselessness.

At the same time, it should be emphasized that in dealing with the vulnerability of human existence and co-existence and the possibility of testifying to it, researchers into the vulnerability of human existence most often refer to arbitrary psychological or biological dispositions of human beings, who can be subject to what can affect them *from the world shared with others*³⁵.

³⁴ V.E. Frankel, *Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy*, trans. by I. Lasch and H. Pisano, Beacon Press, Boston 1959. Originally published in 1946 as *Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager - A Psychologist Experiences the Concentration Camp*, Verlag für Jugend und Volk, Vienna.

³⁵ “The notion of vulnerability comes from the Late Latin *vulnerabilis*, derived from *vulnerare* ‘to wound,’ which comes from *vulner-*, *vulnus* ‘wound.’ As the Merriam-Webster dictionary suggests, it is probably akin to Latin *vellere*, ‘to pluck,’ and Greek *oulē*, ‘wound.’ The Latin noun *vulnus* refers primarily to bodily wounds and moral hurts or emotional damages, but it also signifies a blow, a cut, or a bite, as well as an arrow or a projectile. Standard definitions of ‘vulnerable’ list two main meanings: 1: capable of being physically or emotionally wounded; 2: open to attack or damage: assailable (*vulnerable* to criticism). Even this cursory look at the etymology of the term makes clear that the thinking of vulnerability pivots on the understanding of how that which is vulnerable comes to be constituted: in its existence, identity, or self and thus also in its proper boundaries. Before one can speak of vulnerability, there needs to be a ‘something,’ an ‘it’ – a being or an entity – that is or can become vulnerable, with its boundaries compromised, violated, even destroyed” (K. Ziarek, *A Vulnerable World. Heidegger on Humans and Finitude*, in «SubStance», 42, 3, 2013, p. 169).

This factually bypasses the pre-subjective worldly predisposition of the human. Human existence is actually vulnerable “*already*” *from its own being thrown into the world*, on the basis of which it is given to understand in advance what it means *to be in the world*.

This world position of human existence, namely, that it is already predisposed to how it is to be in the world, was very cogently expressed by Hans-Georg Gadamer in “Hermeneutics and the Ontological Difference”, where, among other things, he explains Heidegger’s concept of the *hermeneutics of facticity* from his 1923 Freiburg lectures *Ontology - The Hermeneutics of Facticity*³⁶ onwards:

So facticity becomes a formulation that is challenging for our will to understand, something like when in *Being and Time* Heidegger speaks of the ‘thrownness’ of Dasein. For Heidegger, thrownness belongs to human existence in a world that man comes into without being asked, and one is called away from this world also without being asked. In all of life’s ‘thrownness’ one also lives toward one’s future, a future toward which one is projected. In this situation hermeneutics [as a hermeneutics of facticity] is focused on something that is not understandable [life]. Indeed, this is somehow always the case for hermeneutics. Challenged by something not understood or not understandable, hermeneutics is brought onto the path of questioning and is required to understand. In this process one never has some advance lordship over all meaningfulness. Instead, one is answering an always self-renewing challenge to take something not understood, something surprisingly other, strange, dark – and perhaps deep – that we need to understand. Nevertheless, this tends to render harmless the paradox that lies in the hermeneutics of facticity³⁷.

According to Gadamer, “man” in his own humanity witnesses the fact that the world in which he is exceeds him to the same extent that he himself approaches this world. A person’s ability to witness something in the world and the world itself is already defined in advance by the incomprehensibility of their own existential situation, which forces him/her to try to understand what he/she encounters both in the world and as the world. This incomprehensibility regarding one’s own existential situation – as far as it is defined by the facticity of the being thrown, into which we cast ourselves – can be

³⁶ M. Heidegger, *Ontology - The Hermeneutics of Facticity*, trans. by J. van Buren, Indiana University Press, Bloomington 1999; orig.: M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. by Käte Bröcker-Oltmanns, GA 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988.

³⁷ H.-G. Gadamer, *Hermeneutics and the Ontological Difference*, in R.E. Palmer (ed.), *The Gadamer Reader: A Bouquet of the Later Writings*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2007, p. 363; orig. *Hermeneutik und ontologische Differenz*, in *Hermeneutik im Rückblick*, Gesammelte Werke, Bd. 10, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995, p. 63).

defined as the *originless origin of the vulnerability* of the human being, and it is necessary to add: *therefore, it is not only a human being who is vulnerable, but is always vulnerable as well the world in which he exists.*

Of course, this immediately raises a question: how can the world be vulnerable? It is vulnerable, of course, for the human being, in direct connection with the fact that that human being is a creature that, unlike other creatures, ‘has the world.’ Martin Heidegger defined this ‘possession of the world’ on the basis of the existential structure of *being-in-the-world*, which determines the being which is ourselves and which in its being is capable of understanding not only its own being but also being in general. In his existential analysis in *Being and Time*, Heidegger thus introduces the concept of *Dasein* as an ontological label for “beings that are ourselves”. *Dasein* always encompasses my existential situation as the historical horizon of the world to which I am open in the openness of here-to-be and *in this openness I am vulnerable*. I can truly “have” the world, only to the extent that the world “has” me; I can lose myself in it or lose it, which indicates the *finitude of being-in-the-world*, or the entire existential structure of *Dasein* (*Being-there*). Heidegger encapsulates the entire existential structure of *Dasein* with the notion of *care*, the meaning of which is formed by temporality³⁸.

In view of the previously introduced notions of “man’s humanity”, “human meaning”, “human position”, “human dignity” and finally “human vulnerability” and the testimony of the meaning of humanity, there is undoubtedly a certain embarrassment residing in the fact that Heidegger in *Being and Time* systematically avoids using the label “man”, with the explanation that this would lead to a subjectivist concept of man, as established in the modern age³⁹. In this regard it should be noted that later, perhaps most di-

³⁸ “Dasein’s totality of Being as care means: ahead-of-itself-already-being-in (a world) as Being-alongside (entities encountered within-the-world)” (*Being and time*, cit., p. 375; orig. p. 249).

³⁹ Something similar holds true for the concept of “living”, which Heidegger replaces with *Dasein* in his 1923 Freiburg lectures *Ontology – The Hermeneutics of Facticity*: “‘Facticity’ is the designation we will use for the character of the being of ‘our’ ‘own’ *Dasein*. More precisely, this expression means: *in each case this*’ *Dasein* in its being-there *for a while at the particular time* (the phenomenon of the ‘awhileness’ of temporal particularity, cf. ‘whiling,’ tarrying for a while, not running away, being-there-at-home-in ..., being-there-involved-in ..., the being-there of *Dasein*) insofar as it is, in the character of its being, *‘there’ in the manner of be-ing*. *Being-there in the manner of be-ing* means: not, and never, to be there primarily as an *object* of intuition and definition on the basis of intuition, as an object of which we merely take cognizance and have knowledge. Rather, *Dasein* is there for itself in the ‘how’ of its own most being. The how of its being opens up and circumscribes the respective “there” which is possible for a while at the particular time. Being- transitive: to be factual life! Being is itself never the possible object of a having, since what is at issue in it, what it comes to, is itself: *being*” (M. Heidegger, *Ontology -*

rectly in his “Letter on Humanism”, Heidegger completely rehabilitated the designation “man”, but by no means in the semantic context of “subject”. Rather, he established humanism as ex-istence, that is, as exposed to the clarity of being, or in the world, being-witness. A passage from Heidegger’s interpretation from his 1936 Rome lecture “Hölderlin and the Essence of Poetry” (which was reprinted in the book *Elucidations of Hölderlin’s Poetry*) stands out in relation to the topic discussed here:

Who is man? He is the one who must bear witness to what he is. To bear witness can signify to testify, but it also means to be answerable for what one has testified in one’s testimony. Man is he who he is precisely in the attestation of his own existence. This attestation does not mean a subsequent and additional expression of man’s being; rather, it forms a part of man’s existence. But what should man testify to? To his belonging to the earth. This belonging consists in the fact that man is the inheritor, and the learner of all things. But things, of course, stand in opposition. What keeps things apart in opposition and at the same time joins them together, Hölderlin calls intimacy. The attestation of belonging to this intimacy occurs through the creation of a world and through its rise, as well as through its destruction and decline. The attestation of man’s being, and thus his authentic fulfillment, comes from freedom of decision. Decision takes hold of what is necessary, and places itself in the bond of a highest claim. Man’s being a witness to his belonging among beings as a whole occurs as history. But so that history may be possible, language has been given to man. It is one of man’s goods⁴⁰.

The belief that Heidegger’s thinking is lacking in ethics due to his pronounced ontological orientation was furthered especially through the work of Emanuel Levinas, a philosopher for whom the consideration of vulnerability is central. This is certainly not the place to go into this not only broad but also deep-reaching question of the relationship between ethics and ontology, working on the presupposition that Heidegger goes beyond it in his basic line of thought. A key role in this lies precisely in the laying-out of the existential structure of *Dasein*, which also has key consequences for the understanding of the vulnerability of human existence and the possibility

The Hermeneutics of Facticity, trans. by J. van Buren, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1999, p. 5; orig.: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. by K. Bröcker-Oltmanns, GA 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988, p. 7).

⁴⁰ M. Heidegger, *Hölderlin and the Essence of Poetry*, in K. Hoeller (trans. and introd. by), *Elucidations of Holderlin’s Poetry*, Humanity Books, New York 2000, p. 54; orig.: *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA 4, ed. by W.-F. von Herrmann Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, p. 36.

of witnessing it, especially if we take into account that even authors who generally retain an anti-subjectivist point of view (such as Sartre, Levinas, Ricœur, as well as Derrida and Agamben) still retain subjectivist assumptions⁴¹. We can ask ourselves a crucial question, namely, whether humanity as such could be vulnerable, given that it could not be a witness according to its essential capacity. *Dasein* fulfils man's existential sense of *being-witness* in its mode of *articulation* and *historicity*.

Within the framework of an existential analytics of *Being and Time*, the division of the existential structure of *Dasein*, as a thrown projection (*geworfener Entwurf*) on *state-of-mind*, *understanding*, *discourse*, and *falling*, is key. Above all, through the exposure of the *Dasein*'s state-of-mind, together with falling into the world, a reliable basis for understanding existential vulnerability is given, together with the possibility of its attestation; this is a special topic and is discussed in the second section of the second part of *Being and Time*, *Dasein's Attestation of an Authentic Potentiality for Being, and Resoluteness*⁴².

As Jacques Derrida observed, Heidegger's introduction of *Dasein*'s *attestation* in systematic connection with the *call of conscience*, *guilt*, *anxiety*, *silence*, *being-toward-death* and *authentic resoluteness*⁴³ in the interpretative appropriations of *Being and Time* was insufficiently emphasized and discussed⁴⁴. Paul Ricœur offered a critical analysis of it within his central deliberation of *attestation* in *Oneself as Another* (original: *Soi-même*

⁴¹ See C. Sautereau, *Subjectivité et vulnérabilité chez Ricœur et Levinas*, in «Études ricœuriennes / Ricoeur Studies», 4, 2 (2013), pp. 8-24.

⁴² *Being and Time*, cit., pp. 312-348, orig.: *Die daseinsmäßige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens und die Entschlossenheit*, pp. 267-300.

⁴³ "Though the call gives no information, it is not merely critical; it is positive, in that it discloses *Dasein*'s most primordial potentiality-for-Being as Being- guilty. Thus conscience manifests itself as an *attestation* which belongs to *Dasein*'s Being – an attestation in which conscience calls *Dasein* itself face to face with its ownmost potentiality-for-Being. Is there an existentially more concrete way of determining the character of the authentic potentiality-for-Being which has thus been attested?" (pp. 334-335; orig., pp. 282-283).

⁴⁴ "Perhaps we will try to show elsewhere (it would require more time and space) that it accords with everything which, beginning with the existential analytics of the thought of being and of the truth of being, reaffirms continuously what we call (in Latin, alas, and in a manner too Roman for Heidegger) a certain *testimonial sacredness* or, we would even go so far as to say, a sworn word [*foi jurée*]. This reaffirmation continues throughout Heidegger's entire work. It resides in the decisive and largely underestimated motif of attestation (*Bezeugung*) in *Sein und Zeit* as well as in all the other motifs that are inseparable from and dependent upon it, which is to say, all the existentials and, specifically, that of conscience (*Gewissen*), originary responsibility or guilt (*Schuldigsein*) and *Entschlossenheit* (resolute determination)" (J. Derrida, *Acts of Religion*, ed. and with an introd. by Gil Anidjar, Routledge, New York-London 2002, pp. 95-96).

comme un autre)⁴⁵. Gert-Jan van der Heiden has recently pointed out the relevance of Heidegger's existential clarification of attestation, also with regard to Ricœur, in his broad attempt at a hermeneutic conceptualization of testimony⁴⁶. What is conspicuously absent in interpretive appropriations of Heidegger's introduction of *attestation* within the hermeneutic situation of *Da-sein* in *Being and Time*⁴⁷ is the insight that it is precisely on the basis of the *attestation* of "the call of conscience" that the hermeneutical *transition to the consideration of the historicity of human existence and co-existence is ensured*⁴⁸. This insight significantly contributes to the fact that we consider the world-historical relevance of the testimony to lie beyond the prevailing subjectivist approach. It is only at the level of this transition – a transition which would prove decisive also for Gadamer's conception of *Wirkungsgeschichte* in *Truth and Method* – that both *recognition of the vulnerability of human existence and responsibility for human co-existence*

⁴⁵ P. Ricœur, *Oneself as Another*, trans. by K. Blamey, University of Chicago Press, Chicago 1999; orig.: *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990. See especially the final chapter, "What Ontology in view", pp. 297-356; orig. "Vers quelle ontologie", pp. 345-410. Ricœur's critique goes in the 'standard direction' – that is, due to the exaggerated ontological emphasis in the concept of "attestation of Self", he sees a lack of ethics in Heidegger. At the same time he also criticizes Levinas's pronounced subordination of the understanding of the other to the ethical or religious moment: "On the one hand, if the injunction coming from the other is not part and parcel of self-attestation, it loses its character of injunction, for lack of the existence of a being-enjoined standing before it as its respondent. If one eliminates this dimension of auto-affection, one ultimately renders the metacategory of conscience superfluous; the category of the other suffices. To Heidegger, I objected that attestation is primordially injunction, or attestation risks losing all ethical or moral significance. To Levinas, I shall object that the injunction is primordially attestation, or the injunction risks not being heard and the self not being affected in the mode of being-enjoined. The profound unity of self-attestation and of the injunction coming from the other justifies the acknowledgment, in its irreducible specificity, of the modality of otherness corresponding, on the plane of the 'great kinds,' to the passivity of conscience on the phenomenological plane" (p. 355; orig. p. 409).

⁴⁶ G.-J. van der Heiden, *The Voice of Misery. A Continental Philosophy of Testimony*, SUNY Press, New York 2020, especially the chapter "An Exceptional Attestation", pp. 151-176. On the hermeneutic conceptualization of testimony see also the author's chapter "Testimony and Engagement. On the Four Elements of Witnessing", in P. Marinescu, C. Ciocan (eds.), *From Witnessing to Testimony*, in «Studia Phaenomenologica», 21 (2021), pp. 21-39.

⁴⁷ In connection with this, see especially Ricœur's referring to the concept of historicity in Heidegger that appears in his *Time and Narrative* (trans. by K. McLaughlin and D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago 1984; orig.: *Temps et récit. Tome I*, Le Seuil, Paris 1983) and in *Memory, History, and Forgetting* (University of Chicago Press, Chicago 2004; orig.: P. Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Le Seuil, Paris 2003). See also F. Dastur: *La critique ricœurienne de la conception de la temporalité dans Être et temps de Heidegger*, in «Archives de Philosophie», 47, 4 (2011), pp. 565-580.

⁴⁸ *Being and Time*, cit., pp. 424-455.

can attain true validity. Each depends mainly on how and whether one *testifies*, and this means: how one speaks *silently or aloud* to himself, to others and with others*.

Abstract

The traumatic experience of the past occupies a central place in testimonial literature. The trauma can be so strong for the affected person – for example, in the case of Holocaust victims – that it can significantly hinder or even nullify the possibility of testifying. On the other hand, it is obvious that bearing witness to a negative event from one’s own past presupposes that this event touched, hurt and wounded the witness. In the first, introductory, part of the article I show how the relationship between the existential vulnerability of the witness, the traumatic memory and the possibility of testimony appears to be a special problem, one that goes beyond the individual and collective subject’s psychology. Thus, in the second part of the article, I pay attention to how the crisis of the subjectivist conception of humanity is defined by the experience of nihilism, as it came to light mainly in Nietzsche’s thought and how, in the twentieth century, it became a key topic within humanistic discussions. Contributing to this were violent social upheavals, which triggered a special “historical vulnerability”, which also became one of the key themes in testimonial literature. In this context, in the third part of the article, I outline the relevance of Heidegger’s introduction of existential attestation in going beyond the subjectivist approach in dealing with the phenomena of vulnerability and testimony and their mutual connections, taking into account Levinas’s and Ricoeur’s critical comments. This is introduced from the standpoint of ethics, which are by no means immune from falling into the trap of subjectivism.

Keywords: vulnerability; nihilism; existence; attestation; testimony.

Manca Erzetič

Institut for the Humanities Nova revija, Vodovodna - Ljubljana

manca.erzetic@institut-nr.si

* The text is published as part of the research activities of the program “Humanities and the Meaning of Humanity in Historical and Contemporary Viewpoints” (P6-0341) and the project “The Hermeneutic Problem of Understanding Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism” (J7-4631), which are co-financed by the Slovenian Research Agency.

Roberto Franzini Tibaldeo

La vulnerabilità
della condizione umana:
dimensioni ontologico-relazionali
e sfide etico-politiche

Introduzione

Il principio responsabilità di Hans Jonas fu pubblicato nel 1979, al termine di un decennio in cui la questione ecologica venne per la prima volta posta e discussa con una certa urgenza e sistematicità¹. A partire da quel momento nessun decisore politico, economico o sociale ha più potuto ignorare il problema, anche se nei decenni seguenti e fino a oggi si è fatto di tutto per evitare che rimanesse troppo a lungo tra le priorità delle agende politiche nazionali e internazionali, priorità che pure gli spetterebbe di fatto e probabilmente anche di diritto. I fermenti ecologici e ambientalisti odierni (su tutti il movimento giovanile «Fridays for Future», il proliferare di partiti ecologisti di respiro transnazionale e le rivendicazioni avanzate dai paesi emergenti e più esposti ai mutamenti climatici) hanno il merito di avere riportato in auge le problematiche ambientali, evidenziando come il futuro della vita sulla Terra necessiti tanto di una mobilitazione dal basso, come di decisori politici coraggiosi e determinati, che siano in grado di reindirizzare in senso più ecologico la tecno-economia globale, divenuta nel frattempo digitale e algoritmica.

Il principio responsabilità di Hans Jonas ha saputo illustrare con grande lucidità l'intrico di questioni tecnologiche, economiche, politiche, sociali e culturali legate alla tutela e preservazione della biosfera terrestre, e soprat-

¹ Si vedano per esempio il volume, divenuto celebre, intitolato *I limiti dello sviluppo* (Meadows *et al.* 1972), la prima conferenza ONU sull'ambiente tenutasi a Stoccolma nel 1972 e il dibattito intorno al concetto di «sviluppo sostenibile» poi culminato nel Rapporto Brundtland del 1987 e recentemente ripreso e aggiornato dall'Agenda 2030 dell'ONU. Si possono altresì ricordare opere filosofiche coeve come Naess 1973, Passmore 1974, Bennett 1976 e Lovelock 1979.

tutto ha saputo richiamare l'attenzione sulla «*vulnerabilità critica*» della natura dinanzi al dispiegarsi della libertà umana e sul conseguente bisogno di responsabilità collettiva. Jonas è consapevole di come lo sviluppo della responsabilità implichi la mobilitazione delle risorse emotive umane, affinché integrino quelle riflessive e stimolino l'agire. Tra l'altro, è per questo motivo che Jonas dedica riflessioni importanti al «sentimento di responsabilità» che occorre sviluppare a livello individuale e collettivo.

Il secondo merito di Hans Jonas è di non aver trascurato di riflettere sulla retroazione della vulnerabilità naturale sulla condizione umana, che in quanto parte integrante della natura è, al pari di quest'ultima, vulnerabile. Jonas sviluppa questo assunto sia in senso ontologico, richiamando la naturale e costitutiva prossimità esistente tra vita e morte, sia in senso storico, insistendo sulla specificità del tempo attuale, contrassegnato dalla tecno-economia globale, che opera come un'articolata e efficace macchina di rimozione del significato profondo e autentico della «vulnerabilità» con la pretesa di sbarazzarsene al fine di assicurare la felicità al genere umano. Il tutto nella più completa noncuranza per i limiti imposti dalla sostenibilità tanto planetaria come umana. Jonas ritiene che l'impulso offerto dalla responsabilità (individuale e collettiva) e dal già richiamato sentimento di responsabilità a essa collegato, sia ciò di cui l'umanità ha bisogno perché sia garantito il futuro dell'avventura terrestre della vita.

Benché Jonas sia certamente consapevole di come responsabilità e vulnerabilità della condizione umana odierna siano reciprocamente collegate, il suo pensiero necessita di essere integrato con riflessioni che esplicitino ulteriormente sia il senso relazionale della vulnerabilità umana, sia le risorse etiche e politiche da mobilitare in vista della «transizione ecologica» della società nel suo complesso, grazie a cui sarà possibile assicurare il futuro della vita terrestre.

Questo articolo si divide pertanto in due parti: nella prima si analizzerà il pensiero jonasiano, che ha avuto il merito sia di mettere in guardia contro i pericoli ambientali legati al rampante progresso tecno-economico attuale sia di dimostrare la rilevanza filosofica di tale questione, sviluppando a questo riguardo una riflessione pionieristica incentrata nel concetto di «vulnerabilità»; nella seconda parte si cercherà di sviluppare ulteriormente la proposta jonasiana avvalendosi di un arco di pensatori e pensatrici attuali (tra cui Seyla Benhabib, Bernhard Waldenfels e Joan Tronto) che hanno assunto la vulnerabilità come paradigma relazionale e fonte di ispirazione per una prospettiva etico-politica capace di promuovere la responsabilità e la cura ambientali.

Il contributo della riflessione jonasiana sulla vulnerabilità

Fin dalle prime righe del suo capolavoro, Jonas non nasconde che il problema con cui si cimenta è quello dello sviluppo tecnologico attuale, le cui promesse «si sono trasformate in minaccia», al punto che oggi quest'ultima «si è indissolubilmente congiunta a quelle» (Jonas 1993: xxvii). La minaccia tecnologica non dipende tanto dalla possibilità di un «olocausto atomico istantaneo e suicida, la cui eventualità può essere facilmente sconfitta da una sana paura», quanto piuttosto dall'«uso pacifico e costruttivo del potere tecnologico globale, un uso al quale noi tutti contribuiamo come beneficiari coatti mediante l'aumento della produzione, del consumo e della crescita della popolazione» (Jonas 1984: ix). Questo fatto – conclude Jonas – pone minacce molto più difficili da contrastare.

Mentre pensatori coevi, tra cui Karl Jaspers (1960) e Günther Anders (2021a, 2021b), concentrano la loro analisi su eventi “eccezionali”, come un ipotetico oloocausto atomico, Jonas, al contrario, è convinto che la vera minaccia provenga dall'impiego tecnologico “ordinario” e su vasta scala. Jonas riassume così la novità della condizione attuale: in primo luogo, l'uso massiccio della tecnologia genera effetti cumulativi e irreversibili sull'ambiente e sulla biosfera; in secondo luogo, l'essere umano stesso è diventato un oggetto della tecnologia (si vedano gli esempi, citati da Jonas, del prolungamento della vita, del controllo del comportamento e della manipolazione genetica – Jonas 1993: 24-28)²; in terzo luogo, la tecnologia è diventata la «vocazione» dell'umanità, nel senso che il suo utilizzo è tanto inevitabile, quanto intrinsecamente problematico:

La sua creazione cumulativa, ossia l'ambiente artificiale in espansione, potenzia retroattivamente le forze particolari che l'hanno prodotta, costringendole a un continuamente rinnovato impiego creativo in vista del mantenimento e dell'ulteriore sviluppo, e compensandole con accresciuto successo, il quale a sua volta torna a rafforzarne l'imperiosa pretesa. Tale *feed-back* positivo di necessità funzionale e ricompensa – nella cui dinamica non va trascurato l'orgoglio della prestazione – alimenta la crescente superiorità di una parte della natura umana su tutte le altre, e questo inevitabilmente a scapito loro. Se è vero che nulla ha più successo del successo, allora nulla riesce a soggiogare più del successo (Jonas 1993: 13-14).

² Tra gli altri temi bioetici di cui Jonas si occupò in maniera pionieristica, dedicandovi opere ancora oggi molto attuali, si possono citare anche la clonazione, il trapianto d'organi, l'eutanasia e la sperimentazione scientifica su animali e su soggetti umani (cfr. Jonas 1991; 1997; 2006). Cfr. Becchi 2008.

Già la *techne* antica – afferma Jonas – era uno strumento grazie al quale l'essere umano esercitava il potere sulla natura e irrompeva violentemente nell'ordine cosmico al fine di affermarsi. C'è però una differenza significativa rispetto alla tecnologia moderna, poiché quest'ultima evidenzia «un illimitato impulso progressivo della specie» (Jonas 1993: 13) e il suo sviluppo rischia di degenerare a causa di «un eccesso di potere di “fare” e pertanto un eccesso di stimoli a fare» (Jonas 1991: 273), e ciò per via di un'irrefrenabile tendenza alla «autoriproduzione cumulativa del mutamento tecnologico del mondo» (Jonas 1993: 11). Secondo Jonas, queste caratteristiche evidenziano la differenza fondamentale tra l'epoca attuale e il quadro tradizionale: oggi è venuto alla luce un fatto innegabile, ovvero,

la *vulnerabilità* [*Verletzlichkeit*] critica della natura davanti all'intervento tecnico dell'uomo – una vulnerabilità insospettata prima che cominciasse a manifestarsi in danni irrevocabili. Tale scoperta [...] modifica per intero la concezione che abbiamo di noi stessi in quanto fattore causale nel più vasto sistema delle cose. Essa evidenzia mediante i suoi effetti che la natura dell'agire umano si è *de facto* modificata e che 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 (Jonas 1993: 10).

La «*vulnerabilità* critica della natura» è il segno più eloquente dell'epoca presente. Il successo della tecnologia moderna sovverte la credenza classica circa l'invulnerabilità, l'immunità e l'immutabilità della natura e evidenzia che è avvenuto un cambiamento radicale: «La dinamica» – afferma Jonas – «è il marchio della modernità; essa non è un accidente ma una qualità immanente dell'epoca, e fino a prova contraria costituisce il nostro destino» (Jonas 1993: 149). Certo, questa peculiarità della modernità ha anche un *côté* etico: siccome la natura è vulnerabile all'agire umano, come evitare che quest'ultimo finisca per mettere a rischio la biosfera nel suo insieme? Ma per quale motivo gli esseri umani dovrebbero, in fin dei conti, mirare a preservare l'esistenza e l'integrità della natura? Solo perché essi dipendono da quest'ultima e perché le conseguenze della distruzione della biosfera sarebbero dannose per il benessere e la felicità umani (punto di vista utilitaristico)? O sulla sola base di qualche principio generale che afferma che la conservazione della natura è qualcosa di buono in sé (punto di vista deontologico)? O per qualche altro motivo?

Questa indagine etica è precisamente ciò che Jonas intende svolgere. E, in un certo senso, la sua proposta è di andare al di là tanto del punto di vista utilitaristico come di quello deontologico, poiché nel panorama attuale

nessuna delle due prospettive presa isolatamente è sufficiente a garantire il futuro della vita sul nostro pianeta. Quello che ancora manca – suggerisce Jonas – è un’adeguata trattazione della vulnerabilità della natura, che ne faccia emergere tanto il significato complessivo, quanto la rilevanza etica e motivazionale.

Cominciamo da quest’ultimo punto. È noto che il concetto etico scelto da Jonas per reagire alla minaccia tecnologica attuale è quello di *responsabilità*, che egli sviluppa in senso sia individuale sia collettivo. Tuttavia, l’aspetto su cui vorremmo soffermarci ha a che vedere con il cosiddetto «archetipo atemporale della responsabilità, quella dei genitori per il figlio» (Jonas 1993: 162), il cui valore consiste nel fatto di essere «un paradigma ontico nel quale l’“è” semplice, fattuale, coincida immediatamente con un “dover essere”, negando quindi anche la sola possibilità di un “mero è”» (Jonas 1993: 162). Tralasciamo il problema etico-filosofico relativo alla distinzione tra essere e dover essere, da Jonas programmaticamente rigettata³, per soffermarci sul significato della scelta jonasiana del *neonato* come evidenza di questa coincidenza di essere e dover essere:

il neonato, il cui solo respiro rivolge inconfutabilmente un «devi» all’ambiente circostante affinché si prenda cura di lui. Guarda e saprai! Dico «inconfutabilmente» e non «irresistibilmente», perché è naturalmente possibile resistere alla forza di questo come di ogni altro «devi»; il suo appello può incontrare insensibilità [...]; ma questo non toglie nulla all’inconfutabilità dell’istanza stessa e della sua evidenza immediata (Jonas 1993: 163).

A ben vedere, più che sul neonato in sé, la riflessione jonasiana è incentrata su ciò che da lui traspare e si manifesta. Che cosa dunque si dà a vedere nel neonato? Si palesa innanzitutto che il suo «segno distintivo è insito nel singolare rapporto fra possesso e non possesso dell’esistenza» (Jonas 1993: 164), che caratterizza in maniera unica la «vita che inizia» e, vedremo a breve, si connota in quanto *precarietà*. In secondo luogo, si manifesta un *dovere etico*, ossia «che la causalità della sua generazione obbliga a quella continuazione che è appunto il contenuto della responsabilità» (Jonas 1993: 164). È precisamente a partire dall’interrelazione di questi due aspetti che si chiarisce la riflessione jonasiana intorno alla vulnerabilità, la cui chiarificazione richiede di considerare l’intrinseco rapporto esistente tra *Il principio re-*

³ Jonas 1984: x. Sulla cosiddetta «legge di Hume», ovvero l’impossibilità di derivare il dover essere dall’essere, ripresa da pensatori della tradizione analitica, tra cui George Edward Moore, cfr. Da Re 1994: 23-33, 40-41, 44-45, 130.

sponsabilità e la precedente indagine biologico-filosofica sviluppata da Jonas a partire dalle *Lettere didascaliche* (Jonas 2008) scritte durante la Seconda guerra mondiale e poi sistematizzata in *Organismo e libertà* (Jonas 1999)⁴.

In sintesi, si può dire che nel neonato si manifesta la tendenza della vita ad autopreservarsi. Per capire meglio il significato e le implicazioni di questa affermazione, è necessario illustrare brevemente il pensiero dell'autore, che nelle opere biologico-filosofiche testé menzionate si misura con l'eredità della visione dominante moderna, la stessa da cui originerà il pensiero scientifico e tecnologico attuale – eredità che relativamente all'interpretazione della vita naturale ne sosteneva la sostanziale riducibilità al non-vivente. Al contrario, nel vivente Jonas vede emergere una novità, di cui cerca di dimostrare l'irriducibilità al mero dato materiale inanimato, ovvero che la vita si caratterizza come «esistenza in pericolo» (Jonas 1999: 10), per via del fatto che, contrapponendosi al mondo, la sostanza vivente e organica ha assunto «una posizione di precaria indipendenza da quella medesima materia, che pure è indispensabile alla sua esistenza» (Jonas 1999: 11)⁵. Ne risulta che essendo «sospeso fra essere e non essere l'organismo possiede il suo essere solo condizionatamente e in modo revocabile» (Jonas 1999: 11). Avendo abbandonato la staticità e la sicurezza del non-vivente, l'organismo è ora esposto all'insicurezza, ma anche alle possibilità offerte dalla propria «libertà bisognosa verso la materia» (Jonas 1999: 111). La sua esistenza diventa un compito e un «processo di essere autoconservantesi» (Jonas 1999: 111), il cui obiettivo va però al di là della mera sopravvivenza. Questo si giustifica sulla base del fatto che nell'atto individuale del conservarsi, si manifesta una tendenza tanto dell'organismo come della vita in generale ad andare al di là di sé stessi e a trascendersi. Dal punto di vista dell'individuo vivente, Jonas osserva che

il *conatus* a perseverare nell'essere può operare solo come un movimento che va costantemente *al di là* dello stato di cose dato. Ciò che, nel suo senso complessivo, sembra il mantenimento della condizione data, è di fatto ottenuto per mezzo di un continuo movimento al di là della condizione data. Vi è un'apertura, un orizzonte intrinseco all'esistenza stessa dell'individuo organico. Interessato al proprio essere,

⁴ Di pari importanza è il volume *Organism and Freedom*, che Jonas terminò di scrivere negli anni Cinquanta, ma che per vicissitudini editoriali avverse non riuscì a pubblicare. Lo stesso è stato pubblicato solo di recente nella *Kritische Gesamtausgabe* jonasiana (Jonas 2016). Cfr. Franzini Tibaldeo 2009: 79-82; Coyne 2021.

⁵ Come è noto, Jonas si riferisce qui al nesso essenziale tra vita e metabolismo organico, ovvero allo scambio di materia tra organismo e ambiente che finisce per costituire e sostenere l'organismo stesso. Cfr. a questo riguardo Illies 1999; Frogneux 2001: 151-189; Franzini Tibaldeo 2009; Landecker 2013.

alle prese con esso, deve, *per il bene* di questo essere, lasciarlo andare come è ora, per potersene riappropriare come sarà. La sua continuazione è sempre più della mera preservazione. L'individualità organica viene conquistata nonostante l'alterità, come suo obiettivo sempre minacciato, ed è perciò teleologica (Jonas 1991: 291).

Benché Jonas non vi si soffermi molto, questa dinamica dell'individuo vivente include la riproduzione (Jonas 1999: 206), che garantisce appunto la continuità della specie⁶. Accanto a questo aspetto, vi è però anche quello relativo alla vita in generale, la cui dinamica di autoaffermazione si è evoluta in una pluralità di specie e forme viventi, che hanno saputo adattarsi dinamicamente alle condizioni ambientali e comporre un equilibrio ecosistemico complessivo. Anche in questo caso, Jonas osserva che «il parametro stesso della sopravvivenza è insufficiente per la valutazione della vita» (Jonas 1999: 146-147) e giustifica la sua affermazione come segue:

Se contasse solo l'assicurazione della durata, allora la vita non avrebbe nemmeno dovuto cominciare. Essa è essenzialmente essere precario e corrottile, un'avventura nella mortalità, e in nessuna delle sue possibili forme è tanto sicura della propria durata quanto può esserlo un corpo inorganico. Qui la questione non è la durata in quanto tale, ma «la durata di che cosa?» Questo significa che «mezzi» di sopravvivenza quali percezione e sentimento non vanno mai giudicati solamente in quanto mezzi, bensì come aspetti del fine della conservazione. È uno dei paradossi della vita che essa usi mezzi che modificano il fine divenendo essi stessi parti del medesimo. L'animale sensibile aspira a conservarsi come essere sensibile e non solo metabolizzante, cioè aspira a continuare questa attività del sentire in quanto tale (Jonas 1999: 147).

Jonas richiama ancora una volta l'essenziale precarietà della vita, ma allo stesso tempo chiarisce che attraverso di essa si fa strada una tendenza evolutiva a trascendersi verso nuove forme che ne evidenzia il significato fondamentale. Pertanto, sia dal punto di vista individuale sia da quello generale, ciò che caratterizza la vita è la *compresenza di precarietà e possibilità*, ed è questa paradossale coesistenza che costituisce appunto la *vulnerabilità* della vita.

⁶ Alcuni interpreti del pensiero jonasiiano (per esempio Kass 1995: 65-69; Höhle 2001: 41; Frogneux 2001: 183-186; Vogel 2008: 294-296) hanno giustamente rilevato la mancanza di una trattazione sistematica della riproduzione nella biologia filosofica jonasiiana. Benché questo non sia del tutto vero (per esempio, la prima versione della sua opera biologico-filosofica, intitolata *Organism and Freedom* e pubblicata solo di recente, ha alcune pagine molto interessanti su questo tema; Jonas 2016: cap. 2, 67-68; Coyne 2021: 77-79), è però vero – come si cercherà di mostrare nel prossimo paragrafo – che Jonas non sviluppa le implicazioni relazionali della sua visione biologico-filosofica.

L'interpretazione jonasiana della vulnerabilità della vita è coerente con la letteratura filosofica attuale⁷, che preferisce distinguere i concetti di fragilità e vulnerabilità, sottolineando come il primo abbia più a che vedere con una condizione di impotenza dinanzi a una determinata situazione che, per esempio, minaccia l'esistenza di un organismo, mentre il secondo evidenzia il fatto che la debolezza strutturale della vita deriva dall'abbandono della sicurezza e stabilità della materia inanimata grazie a un rapporto più mediato e ricco, benché certamente più rischioso, che l'organismo vivente ha la possibilità di costruire con l'ambiente circostante.

Ciò che si manifesta nel neonato è pertanto la vulnerabilità della vita, ossia la paradossale congiunzione di precarietà e possibilità che è fiorita evolutivamente in una pluralità di forme viventi, la cui ricchezza e il cui futuro sono minacciati dallo sviluppo tecnologico attuale. Questo è il significato della cosiddetta autopreservazione della vita al di là della mera sopravvivenza che si traduce eticamente nel dovere di «lasciare aperto l'orizzonte delle possibilità» (Jonas 1993: 179) in cui consiste la vita stessa, di cui l'essere umano è parte integrante (Jonas 1999: 7).

Da quanto appena affermato si rileva che la categoria centrale per intendere la vulnerabilità sia quella della “relazione”, a cui ci si dedicherà più approfonditamente nel prossimo paragrafo, con l'intento di andare al di là di quanto esplicitamente tematizzato da Jonas. Non che egli non riconosca la centralità della “relazione” per intendere il vivente e la tutela della biosfera. Al contrario, si è visto come l'organismo vivente si caratterizzi a partire da una relazione speciale e unica con l'ambiente, una relazione sconosciuta agli oggetti inanimati. Si è visto inoltre come le possibilità offerte dall'evoluzione della vita si strutturino e sviluppino in stretta e reciproca relazione con altre forme viventi, e tutto questo finisca per comporre un intreccio variegato, complesso e dinamico, che si chiama ecosistema. Vi è poi, nel caso del neonato, un evidente aspetto relazionale, ossia il fatto che l'istanza etica oggettivamente fondata e manifestantesi nel lattante si rivolge a qualche altro essere e può essere intesa nel senso di una richiesta di attenzione e di relazione. A chi è indirizzata questa richiesta? A un eventuale destinatario capace di vederla o percepirla; non solo ai genitori, ma a qualunque essere umano; si può perfino dire che quell'istanza si rivolga a tutti gli esseri indistintamente e che solo alcuni, dotati di particolari qualità e abilità, vi possano eventualmente rispondere. Che gli umani non siano gli unici capaci di costruire una relazione di questo tipo, lo dimostra l'incredibile storia ottocentesca di Victor,

⁷ Si veda per esempio Giolo e Pastore 2018; Guaraldo 2018; Loretoni 2018; Loretoni 2021.

il “bambino selvaggio” dell’Aveyron allevato dai lupi, poi diventata un caso di studio delle scienze psicologiche e sociali (Malson 1964; Chappey 2017). Jonas non sviluppa ulteriormente queste riflessioni, molto probabilmente perché per lui occorre, in primo luogo, dimostrare la fondatezza ontologica e oggettiva dell’istanza etica proveniente dal neonato e dalla vita in generale, per dedicarsi solo in un secondo tempo al compito di unire l’aspetto etico «oggettivo» con quello «soggettivo» mediante il «senso di responsabilità», capace di mobilitare la volontà (Jonas 1993: 110-115). Che però egli non intenda la procedura di fondazione oggettiva della responsabilità in senso antitetico alla costruzione di una relazione, lo si evince dalle parole citate anteriormente secondo cui l’archetipo della responsabilità è quello dei genitori *per* il figlio (Jonas 1993: 162). Questa *responsabilità per* significa dunque prendersi cura dell’oggetto della responsabilità, che è il vulnerabile e «transente per definizione» (Jonas 1993: 111), e costruire con questo oggetto una relazione di riconoscimento della sua *radicale alterità*, «che esclude di essere superata mediante un’assimilazione di me a lui o di lui a me» (Jonas 1993: 111). Ed è proprio questa alterità che «prende possesso della mia responsabilità e non richiede più alcuna appropriazione» (Jonas 1993: 111). La relazione con l’oggetto della responsabilità finisce dunque per modificare il soggetto, che si mette a disposizione di quello. Nel prossimo paragrafo si cercherà di esplicitare meglio questo aspetto relazionale della responsabilità e della vulnerabilità, che nel testo jonasiano è appena accennato.

Il paradigma relazionale della vulnerabilità

Ad aiutare in questo senso è la prospettiva di genere fornita da Seyla Benhabib. Nel testo *The Generalised and the Concrete Other*⁸ Benhabib difende la tesi secondo cui i concetti di cura e responsabilità sono stati tradizionalmente esclusi dall’ambito della riflessione etica sulla base di un pregiudizio universalista (maschile), che li ha indebitamente relegati nell’ambito del privato (femminile). Questa esclusione si basava sull’idea che per attingere un punto di vista universale la moralità umana dovesse liberarsi di ciò che la vincolava a situazioni particolari e specifiche. L’etica tradizionale si reggerebbe dunque – secondo Benhabib – sul presupposto di un io morale «decontestualizzato» e «disincarnato», che però finisce per contraddirsi, in

⁸ Il testo, pubblicato per la prima volta nel 1987 nel volume *Women and Moral Theory* a cura di Eva Feder Kittay e Diana T. Meyers, è stato in seguito ripubblicato in Benhabib 1992: 148-177.

quanto incapace di conseguire il risultato di un'etica universale (Benhabib 1992: 152). Questo è avvenuto a causa del carattere «surrettizio» di questa spinta universalista, che altro non era che il punto di vista particolare di un «gruppo di soggetti» che si considerava indebitamente come «caso paradigmatico dell'umano in generale» (Benhabib 1992: 153). Non stupisce che a fare le spese di una simile prospettiva fosse l'«altro», la cui differenza non poteva apparire come significativa. L'altro veniva pertanto ricondotto al simile oppure ignorato e posto al di fuori dal perimetro etico (e politico).

Il merito di queste riflessioni di Benhabib, così come di Carol Gilligan prima di lei, è stato quello di riportare al centro della riflessione etica un aspetto fino a quel momento trascurato, ovvero le *relazioni*, le cui manifestazioni più evidenti sono le esperienze morali della *cura* e della *responsabilità*. Occorre sottolineare anche un altro aspetto: riportare la relazione al centro dell'esperienza morale significa ribadire che il soggetto etico è un essere corporeo e situato in un determinato contesto, un essere la cui esistenza è un tessuto relazionale con altri esseri viventi e non viventi, un essere che non ha nulla della sovranità, autonomia e indipendenza dell'io moderno, ma che al contrario è «consapevole della propria incompiutezza e della propria dipendenza dall'altro» (Pulcini 2001: 19).

Espresso con le parole di Jonas, il dovere etico si manifesta a partire dalla possibilità che gli esseri umani mettano a repentaglio l'esistenza dell'oggetto stesso della responsabilità, ovvero la natura e le sue possibilità intrinseche, di cui l'umano è parte integrante, dal momento che ne condivide essenzialmente la vulnerabilità. L'equivoco insito nell'autonomia del soggetto moderno è che non si percepisce *in relazione con* la natura, ma solamente *dinanzi a* essa in posizione di privilegiato distacco. Questa però è un'illusione, come insegna da qualche decennio a questa parte la questione ecologica e come lucidamente ha saputo anticipare Jonas sottolineando la «solidarietà di interesse» degli umani con il mondo organico (Jonas 1993: 175). Riscoprire questa solidarietà significa prestare attenzione alla relazione con l'organico che costituisce l'umano, e ciò al di là del riduzionismo antropocentrico dell'etica tradizionale, per la quale il senso dell'agire umano si definiva a prescindere dalla propria relazione con il mondo naturale e quest'ultima altro non era che oggetto di sfruttamento utilitaristico a senso unico operata da chi, in quella asimmetria relazionale, occupava la posizione dominante. In un siffatto contesto, esistevano al più *interessi* da parte umana, ma non una *solidarietà di interesse* e una preoccupazione genuina nei confronti del mondo organico. L'asimmetria relazionale impediva la relazione stessa, che si è impoverita in modo preoccupante.

Recuperare pertanto la solidarietà di interesse con la vita comporta un impegno a costruire una relazione non asimmetrica o meno asimmetrica con il mondo naturale nel suo complesso. Comporta altresì riconoscere che la «*vulnerabilità critica della natura*» coincide in realtà con la vulnerabilità stessa dell'essere umano, la cui esistenza è immancabilmente legata a quella, checché ne dicano alcune tecno-ideologie attuali che predicano la separabilità dell'umano dal proprio corpo e dalla natura nel suo complesso, o la sua possibile sopravvivenza grazie alla colonizzazione di altri pianeti⁹. In altre parole, la *vulnerabilità dell'altro*, ossia dell'oggetto della responsabilità di cui parla Jonas, coincide con la *vulnerabilità del soggetto* stesso, che vive in realtà in una condizione di esposizione all'alterità del mondo e di fallimento della propria posizione autonoma e sovrana verso quest'ultimo.

A questo punto giova però esaminare più da vicino questa condizione di vulnerabilità del soggetto, che richiama quanto da Jonas già esposto a proposito della «libertà bisognosa» dell'organismo vivente, la cui esistenza dipende dalla propria relazione con il mondo – un aspetto che poi rimane parzialmente in ombra nella sua opera etica più conosciuta. Questo carattere relazionale significa che il vivente sperimenta un'originaria asimmetria rispetto all'ambiente e che la sua sopravvivenza dipende dalla sua capacità di reagire alle sfide poste da questa asimmetria. Come va declinata e intesa quest'affermazione relativamente all'esperienza umana? E in che senso riflettere su questa asimmetria originaria fornisce una comprensione del perché l'essere umano non debba cadere nell'estremo opposto di una asimmetria amplificata tecnologicamente nei confronti della natura?

Cominciamo con il primo interrogativo, la chiarificazione del quale è uno dei meriti della riflessione di Bernhard Waldenfels. Muovendo dalla fenomenologia husserliana, dalla rielaborazione di quest'ultima da parte di Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty e Alfred Schütz, e da alcune suggestioni psicoanalitiche, Waldenfels mette al centro delle proprie riflessioni l'esperienza dell'«alterità» (*Andersheit*), che egli preferisce ridefinire come «estraneità» (*Fremdheit*)¹⁰. Questa scelta terminologica è di fondamentale importanza, poiché a suo avviso l'approccio tradizionale all'«altro» si inscriveva in una modalità di analisi *ontologica* che, interrogandosi su «che cosa» fosse l'altro, finiva per giungere a una delimitazione che opponeva statica-

⁹ Sulla separabilità della coscienza dal corpo, si vedano per esempio Kurzweil 2005 e O'Connell 2018. Sulla corsa alla conquista dello spazio, si vedano le recenti missioni finanziate da magnati delle grandi multinazionali digitali, tra cui Jeff Bezos, Elon Musk e Richard Branson.

¹⁰ Si veda l'imponente e articolata riflessione contenuta in opere come Waldenfels 1997; 1998a; 1998b; 1999; 2004; 2008. Cfr. anche Menga 2003.

mente il soggetto inteso come «*idem*» all'altro inteso come «*aliud*» (Waldenfels 2007: 6-8). Il limite di questo approccio è che esso non tiene conto del fatto che il rapporto con l'altro è in realtà un processo dinamico che mette in relazione e al tempo stesso oppone un *sé-ipse* e un altro-*Fremd*¹¹. La domanda sensata da porsi non è dunque «*che cosa è l'altro-aliud?*», ma «*dove appare l'altro-Fremd, vale a dire l'estraneo?*».

Non occorre fare molta strada per incontrare l'estraneo, perché – afferma Waldenfels citando Rimbaud – «io è un altro» (Waldenfels 2008: 24 e 140): è innanzitutto in se stessi che si trova l'estraneità. In che senso? Waldenfels sottolinea come le caratteristiche essenziali (identità, soggettività, ipseità, io, coscienza, ecc.), che ciascuno è certo di attribuire originariamente a sé, siano in realtà qualcosa di derivato. Analogamente a Jan Patočka, secondo cui il «primo movimento dell'esistenza» è il «radicamento» nel corpo altrui (Patočka 1988: 107-113), Waldenfels afferma che l'io sorge da un'esperienza «patica» a cui poi rimane in un certo senso vincolato: l'io nasce quando viene colpito da qualcosa di irriducibilmente estraneo e di non riconducibile a sé. Sottolineando l'«*anteriorità del pathos che ci investe*» (Waldenfels 2008: 86), il filosofo sostiene che l'«io nella forma accusativa o dativa precede l'io al nominativo. Io sono in gioco sin dall'inizio, ma non come autore responsabile o come agente, bensì come *paziente*; parola quest'ultima che utilizzo in senso letterale al fine di evidenziare il pre-stato passivo del cosiddetto soggetto» (Waldenfels 2008: 85). In altre parole: a) l'io soggettivo non *precede* l'estraneo, poiché l'estraneità è «al cuore di me stesso» (Waldenfels 2008: 97), e questo comporta – come sostenuto a suo tempo dalla psicoanalisi – che l'«uomo non è padrone in casa propria» (Waldenfels 2008: 141); b) cessando ogni *preminenza* sull'estraneo, il soggetto si converte pertanto in un «*rispondente*, il quale risponde a ciò che lo colpisce» (Waldenfels 2008: 85): il «*“da cui”*» dell'essere colpito si trasforma nell'«*a che cosa*» del rispondere, allorché qualcuno nel parlare o nell'agire si rapporta a qualcosa, lo contrasta, lo accoglie con favore e lo porta alla parola» (Waldenfels 2008: 52). È su queste premesse che si fonda l'«etica responsiva» sviluppata dall'autore, che non solo richiama da vicino l'etica della responsabilità jonasiana, ma illumina anche l'originaria asimmetria relazionale esperita dal soggetto etico (Waldenfels 2020) e da cui cerca costantemente di liberarsi, finendo per cadere – quando gli strumenti scientifici, tecnologici e culturali glielo consentono – nell'estremo opposto di un soggetto autonomo e indipendente, la cui unica modalità

¹¹ Si noti la prossimità di queste riflessioni con la distinzione operata a suo tempo da Paul Ricœur tra identità-*idem* e identità-*ipse* (Ricœur 1993).

relazionale è il capovolgimento speculare della asimmetria originaria. La questione etica urgente è pertanto quella di come affrontare l'asimmetria della vulnerabilità originaria senza assecondare la tentazione di eliminarla *tout court* mediante la costruzione di una relazione fittizia in cui la vulnerabilità o è completamente eliminata oppure sta dal solo lato dell'oggetto.

Le riflessioni di Benhabib e Waldenfels aiutano pertanto a chiarire il significato della vulnerabilità e relazionalità originarie del soggetto. Oltre a questo, ne illuminano anche alcune implicazioni etiche, legate al fatto che è precisamente in questa condizione di relazione, dipendenza e riconoscimento che il soggetto trova la fonte del proprio agire responsabile e le relative risorse motivazionali. La responsabilità caratterizza infatti un «soggetto che risponde all'altro e si fa carico della *vulnerabilità dell'altro* non in quanto, dalla propria posizione autonoma e sovrana, assolve a un dovere e a un imperativo deontologico, e neppure in quanto è spinto da un sentimento di benevolenza e di amore; ma *in quanto è esso stesso vulnerabile*, cioè aperto, esposto alla provocazione, costretto alla sfida e alla resistenza che proviene dall'altro» (Pulcini 2009: 242-243). La vulnerabilità del soggetto nei confronti dell'altro non mette in evidenza solo un dato biologico basilare, ovvero che gli esseri viventi sperimentano un'originaria asimmetria relazionale, a partire da cui costruiscono le proprie esperienze e traiettorie esistenziali, ma apre a un ambito di riflessione etico e politico. In altre parole, parafrasando Jonas, la vulnerabilità si trasforma in un generatore di "solidarietà" e in un'opportunità per fiorire come esseri umani attraverso relazioni con altri esseri e con il mondo significative, premurose e capaci di futuro.

È così che le due nozioni di *vulnerabilità* e *responsabilità* fin qui esaminate si incontrano con una terza, che le completa, ovvero quella di *cura*. Sia Jonas sia Benhabib concordano nel sottolineare la centralità antropologica, etica e politica della cura, ma è nella riflessione di Joan Tronto, che questo concetto viene spiegato in tutta la sua complessità, in quanto elemento strutturale della dinamica relazionale dell'esperienza della vulnerabilità. Inoltre, l'analisi di Tronto è capace di sviluppare il potenziale motivazionale della cura dal punto di vista etico e politico.

Ad avviso di Tronto, il compito di chiarire il significato della «cura» dipende dal fatto di intenderla preliminarmente come un «processo complesso» (Tronto 2013: 22) caratterizzato dalle seguenti «fasi distinte dal punto di vista dell'analisi, ma interconnesse» (Tronto 2013: 105-106):

1. *Interessarsi a [Caring about]*. In questa prima fase, qualcuno o qualche gruppo si accorge di bisogni di cura non ancora soddisfatti.

2. *Prendersi cura* [*Caring for*]. Una volta identificati i bisogni, qualcuno o qualche gruppo deve assumersi la responsabilità di assicurarsi che questi bisogni siano soddisfatti.
3. *Prestare cura* [*Care-giving*]. La terza fase richiede che qualcuno presti effettivamente cura a chi ne ha bisogno.
4. *Ricevere cura* [*Care-receiving*]. Una volta soddisfatti i bisogni di cura, ci sarà una risposta da parte della persona, cosa, gruppo, animale, pianta o ambiente che è stato oggetto dell'intervento. Osservare quella risposta e formulare giudizi al riguardo (ad esempio, l'assistenza fornita è stata sufficiente? Ha avuto buon esito? È stata completa?) è la quarta fase della cura. Si noti che mentre chi riceve cura può essere lo stesso che risponde, non è detto che sia sempre così. A volte chi riceve cura non è in grado di rispondere. In contesti di cura specifici, anche altri saranno potenzialmente in grado di valutare l'efficacia della cura prestata. E, a partire dalla soddisfazione di bisogni assistenziali pregressi, è indubbio che sorgano nuovi bisogni [...].
5. *Prendersi cura con* [*Caring with*]. Questa fase finale della cura richiede che i bisogni di cura e i modi in cui vengono soddisfatti siano coerenti con la dedizione democratica verso la giustizia, l'uguaglianza e la libertà per tutti (Tronto 2013: 22-23)¹².

Che questa descrizione della cura sia dotata di rilevanza normativa è chiarito da Tronto attraverso l'individuazione di cinque «qualità etiche» (Tronto 2013: 34) o «elementi di un'etica della cura» (Tronto 1993: 127) corrispondenti a ciascuna fase, rispettivamente attenzione, responsabilità, competenza, responsività e solidarietà (Tronto 1993: 127-137; Tronto 2013: 34-37).

Nella sua lettura normativa della cura, Tronto aggiunge un'ulteriore specificazione: la cura è orientata essenzialmente verso la pratica e l'impegno per la sua realizzazione effettiva attraverso le relazioni che la costituiscono. Ciò significa che quelle descrizioni della cura in quanto «atteggiamento o disposizione» imperniato «sul soggetto che si prende cura, anziché» sulla «relazione esistente tra il soggetto che si prende cura e il relativo oggetto (che può anche essere la stessa persona) nella concretezza delle pratiche di cura» non riescono a fare pienamente luce su quest'esperienza (Tronto 2013: 48). Tale resoconto sarebbe infatti «troppo astratto, troppo intellettuale» e pertanto incapace di interagire con istanze pratiche e collettive (Tronto 2013: 48). Quel che è peggio, queste visioni astratte non comprendono che «gli atteggiamenti premurosi stessi sono il risultato di pratiche di

¹² Tronto ha concepito le prime quattro fasi della cura con Berenice Fisher nel 1990 (Fisher e Tronto 1990) e le ha sviluppate ulteriormente in Tronto 1993: 105-108. La quinta fase è stata aggiunta più di recente in Tronto 2013: 23.

cura», che possono e devono essere incentivate (Tronto 2013: 49).

Secondo Tronto, l'esperienza etica è situata in un contesto di relazioni di cura, che fiorisce e si sviluppa grazie al dialogo. Riprendendo la prospettiva di genere di due filosofe contemporanee, Margaret Urban Walker (2007) e Lorraine Code (2002), Tronto afferma che, ben più che una semplice teoria astratta, l'etica è il «risultato di un processo espressivo-collaborativo in cui vari attori morali giungono a un accordo circa un insieme accettabile di standard morali. La morale espressivo-collaborativa, quindi, non ha la pretesa di essere al di là del tempo e dello spazio» (Tronto 2013: 54).

La lente ermeneutica della cura aiuta Tronto anche a chiarire un altro punto importante: se l'etica è il risultato di un processo dialogico in cui i partecipanti si impegnano a trovare un accordo, il suo punto di partenza non può che essere una pluralità di punti di vista differenti. Ma che cosa si trova in realtà alla base di questa diversità? L'ottica della cura aiuta a riformulare la questione in modo concreto e aperto a possibili soluzioni: «Al suo livello più elementare, la cura è particolare: persone diverse pensano che specifiche forme di cura siano buone, mentre altri la pensano diversamente» (Tronto 2013: 61). Questa pluralità di prospettive e la necessità di rendere la cura equamente e ampiamente disponibile a tutti è ciò che rende la nostra comprensione della stessa un compito così urgente e così strettamente connesso alla nostra responsabilità nei confronti degli altri. È per questo motivo che, secondo Tronto, l'etica della cura non può che culminare nel valore della solidarietà, che corrisponde alla fase finale della cura, ovvero il «prendersi cura con». Ecco come Tronto dettaglia la rilevanza di questo valore:

in quanto valore sociale, la solidarietà crea le condizioni per la cura tra le persone e per una maggiore responsabilità ai valori democratici [...]. È più probabile che cittadini che si riconoscono in un intento collettivo si prendano cura degli altri e si sentano vincolati ad altri cittadini in virtù della premura dei propri atti. Inoltre, tale solidarietà crea un circolo virtuoso: siccome le persone sono più in sintonia con i bisogni degli altri, è probabile che siano più brave a prendersi cura di loro (Tronto 2013: 156-157).

Si può a questo punto ritornare alla riflessione jonasiana, che aveva perorato la causa del rispetto e della cura dell'oggetto vulnerabile della responsabilità. Jonas aveva auspicato che si riscoprisse una «solidarietà di interesse» tra esseri umani e mondo naturale capace di rompere l'autoisolamento del soggetto etico e politico moderno. Questo implicava rivedere il tradizionale antropocentrismo etico che era incapace di costruire relazioni con il proprio "altro" significative, premurose e aperte al futuro. Il confronto dapprima

con il pensiero relazionale di Benhabib, poi con le riflessioni di Waldenfels sull'origine «patica» dell'esistenza e sulla responsività, e infine con la dinamica della cura analizzata da Tronto contribuisce a esplicitare meglio il senso della relazione tra vulnerabilità, responsabilità e cura. Inoltre, l'articolata visione di Tronto circa le fasi della cura fornisce alcune linee guida per renderla operativa (si veda in particolare la quarta fase del «ricevere cura», che lasciano intendere un possibile sviluppo in senso ecologico-ambientale). In questo senso, tra i compiti etici e politici prioritari vi è quello di «smantellare le relazioni gerarchiche» (Tronto 2013: 153), su cui poggiano varie forme di ingiustizia attuali, tra cui quella ambientale. La chiave della vulnerabilità condivisa si mostra in questo senso decisiva: nessuno è invulnerabile, nessuno può ritenersi esente dal «fardello» della vulnerabilità, nella quale però risiede anche la «benedizione» della vita¹³, nessuno pertanto si trova in una posizione di privilegio o di aristocratico distacco. È merito di Tronto aver esplicitato come l'avversario più insidioso della responsabilità relazionale sia appunto l'«irresponsabilità dei privilegiati» (Tronto 2013: 103-106), una delle cui manifestazioni più indicative e pericolose è – per dirla con Jonas – la fiducia cieca nel «Prometeo irresistibilmente scatenato» della tecnologia contemporanea (Jonas 1993: xxvii). Immaginare una relazionalità più «inclusiva» e diversa da quella asimmetrica tradizionale richiede in primo luogo di riconoscere la propria comune vulnerabilità, in virtù di cui ciascuno è non solo prestatore di cura, ma anche e sempre destinatario di essa (Tronto 2013: 146). In secondo luogo, siccome ogni agire premuroso dipende dalla capacità di prestare attenzione e interessarsi all'altro, ascoltandolo e cercando di comprenderne i bisogni, la cura esprime una dimensione emotiva e motivazionale intrinsecamente relazionale e sociale, che si riflette normativamente nell'esigenza che le istituzioni che organizzano e dispensano cura contribuiscano a smantellare le gerarchie di potere tradizionali (Tronto 2013: 153). Il risultato tanto auspicato quanto necessario sarà il diffondersi della capacità da parte umana di assumere la responsabilità per l'altro – inclusa la biosfera – in modo più consapevole e premuroso. Il futuro della vita sul nostro pianeta dipende dal fatto che questa doverosa possibilità si concretizzi in un programma etico-politico efficace, concreto e generativo (Magatti 2019). Benché non sia certo facile, il modo per «rimodellare il nostro mondo» esiste (Tronto 2013: 182) e dipende dalla nostra capacità di mobilitare – di contro

¹³ Come si potrebbe affermare parafrasando il titolo di un interessante scritto di Jonas intitolato «Peso e benedizione della mortalità» (Jonas 1997: 206-221), nel quale il concetto di «benedizione» non va inteso in senso religioso, ma come possibilità di essere e di vita.

alle parole d'ordine dell'asimmetria, dell'individualismo competitivo e della diffidenza – la nostra comune vulnerabilità e il corrispondente desiderio di bene, generatività, scambio, futuro, convivialità e incontro con l'altro.

Bibliografia

- Anders, G. (2021a), *L'uomo è antiquato*. Vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Anders, G. (2021b), *L'uomo è antiquato*. Vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Becchi, P. (2008), *La vulnerabilità della vita. Saggi su Jonas*, Scuola di Pitagora, Napoli.
- Benhabib, S. (1987), *The Generalized and the Concrete Other*, in S. Benhabib, D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 77-95.
- Benhabib, S. (1992), *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge.
- Bennett, J. (1976), *The Ecological Transition*, Pergamon Press, New York.
- Chappey, J.-L. (2007), *Sauvagerie et civilisation: une histoire politique de Victor de l'Aveyron*, Fayard, Paris.
- Coyne, L. (2021), *Hans Jonas. Life, Technology and the Horizons of Responsibility*, Bloomsbury, London-New York.
- Da Re, A. (1994), *La saggezza possibile. Ragioni e limiti dell'etica*, Gregoriana Libreria Editrice - Fondazione Lanza, Padova.
- Fisher, B., Tronto J. (1990), *Toward a Feminist Theory of Caring*, in E. Abel, M. Nelson (a cura di), *Circles of Care*, SUNY Press, New York, pp. 36-54.
- Franzini Tibaldeo, R. (2009), *La rivoluzione ontologia di Hans Jonas. Uno studio sulla genesi e il significato di "Organismo e libertà"*, Mimesis, Milano-Udine.
- Frogneux, N. (2001), *Hans Jonas ou la vie dans le monde*, De Boeck & Larcier, Bruxelles.
- Giolo, O., Pastore B. (a cura di) (2018), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma.
- Guaraldo, O. (2018), *La vulnerabilità come paradigma fondativo*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma, pp. 57-71.
- Hösle, V. (1992), *Filosofia della crisi ecologica*, Einaudi, Torino.
- Hösle, V. (2001), *Ontology and Ethics in Hans Jonas*, in «Graduate Faculty Philosophy Journal», 23, 1, pp. 31-50.

- Illies, Ch. (1999), *Das gute Leben. Die Theorie des Organischen als Zentrum der Ethik bei Hans Jonas*, in «Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover», 10, pp. 97-119.
- Jaspers, K. (1960), *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano.
- Jonas, H. (1984), *The Imperative of Responsibility. In Search of an Ethics for the Technological Age*, University of Chicago Press, Chicago; trad. lievemente modificata dell'originale tedesco *Das Prinzip Verantwortung* (1979).
- Jonas, H. (1991), *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna.
- Jonas, H. (1993), *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990, 1993².
- Jonas, H. (1997), *Tecnica, medicina ed etica. Prassi del principio responsabilità*, Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, Einaudi, Torino.
- Jonas, H. (2006), *Il diritto di morire*, il melangolo, Genova.
- Jonas, H. (2008), *Lettere didascaliche a Lore Jonas (1944-1945)*, in H. Jonas, *Memorie. Conversazioni con Rachel Salamander*, il melangolo, Genova, pp. 283-313.
- Jonas, H. (2016), *Organism and Freedom. An Essay in Philosophical Biology*, in *Kritische Gesamtausgabe der Werke von Hans Jonas*, vol. II/3, Rombach, Freiburg; disponibile in rete all'indirizzo: http://hans-jonas-edition.de/wp-content/uploads/2016/10/KGA_Hans-Jonas-Kontext-Bd.-II-Organism-and-Freedom.pdf.
- Kass, L. (1995), *Appreciating 'The Phenomenon of Life'*, in «Hastings Center Report», 25, 7, pp. 3-12.
- Kurzweil, R. (2005), *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*, Viking-Penguin, New York.
- Landecker, H. (2013), *The Metabolism of Philosophy, In Three Parts*, in I. Cooper, B. Malkmus (a cura di), *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*, Lang, Bern, pp. 193-224.
- Loretoni, A. (2015), *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*, Donzelli, Roma.
- Loretoni, A. (2018), *Etica della cura e vulnerabilità degli individui*, in «La società degli individui», XXI, 63, pp. 77-90.
- Loretoni, A. (2021), *La cura del mondo comune. Vulnerabilità di individui e istituzioni nella fase della pandemia*, in «La società degli individui», XXIII, 69, pp. 136-145.
- Lovelock, J. (1979), *Gaia: A New Look at Life on Earth*, Oxford University Press, Oxford.
- Magatti, M. (a cura di) (2019), *Social Generativity. A Relational Paradigm for Social Change*, Routledge, Abingdon-New York.
- Malson, L. (1964), *Les enfants sauvages: mythe et réalité / (Suivi de) Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron par Jean Itard*, Union générale d'éditions, Paris.

- Meadows, D. et al. (1972), *I limiti dello sviluppo*, Mondadori, Milano.
- Menga, F. (2003.), *La 'passione' della risposta. Sulla fenomenologia dell'estraneo di Bernhard Waldenfels*, in «aut aut», 316-317, pp. 209-237.
- Næss, A. (1973), *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary*, in «Inquiry», 16, pp. 95-100.
- O'Connell, M. (2018), *Essere una macchina*, Adelphi, Milano.
- Passmore, J. (1974), *Man's Responsibility for Nature. Ecological Problems and Western Traditions*, Duckworth, London.
- Patočka, J. (1988), *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London.
- Pulcini, E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Pulcini, E. (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ricoeur, P. (1993), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano.
- Tronto, J. (1993), *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York-London.
- Tronto, J. (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York-London.
- Vogel, L. (2008), *Natural-Law Judaism? The Genesis of Bioethics in Hans Jonas, Leo Strauss, and Leon Kass*, in H. Tirosh-Samuels, C. Wiese (a cura di), *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, Brill, Leiden-Boston, pp. 287-314.
- Waldenfels, B. (1997), *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1998a), *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1998b), *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden 3*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (1999), *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (2004), *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Waldenfels, B. (2007), *The Question of the Other*, SUNY Press, Albany (NY).
- Waldenfels, B. (2008), *Fenomenologia dell'estraneo*, Cortina, Milano.
- Waldenfels, B. (2020), *Responsivity and Co-Responsivity from a Phenomenological Point of View*, in «Studia Phaenomenologica», 20, pp. 341-355.

English title: The Vulnerability of the Human Condition: Ontological-Relational Dimensions and Ethical-Political Challenges

Abstract

Hans Jonas' The Imperative of Responsibility was published in 1979, at the end of a decade in which ecological issues had been for the first time posed and discussed with a certain urgency and in a systematic way. His reflections illustrate with great clarity the tangle of technological, economic, political, social, and cultural issues related to the protection of the terrestrial biosphere. At the same time, he draws attention to the «critical vulnerability» of nature to human technologically enhanced freedom and the consequent need for collective responsibility and the mobilisation of a «feeling of responsibility» that still needs to be developed. In this essay, I endeavour to clarify the following issues: first, that Jonas' ethical reflections stem from a biological-philosophical appraisal of life as characterised by vulnerability, given her precarious and unstable condition of «needful freedom» towards matter and the environment; second, that terrestrial life flourished through a multifaceted and unplanned (thus, again, vulnerable) evolution of living forms, ranging from bacteria to human beings – these evidencing a unique degree of freedom; third, that in order to make Jonas' ecological contribution tenable nowadays, it is necessary to reframe the vulnerability of life as to underline its caring and relational meaning. In this regard, I will try to complement Jonas' reflections on the vulnerability of life with those by other scholars, like Seyla Benhabib, Bernhard Waldenfels, and Joan Tronto, who underlined the core role played by relationships and care in the experience of vulnerability to the other. As a result, the subject's vulnerability to the other highlights that human beings experience originally a relational asymmetry, on which they build their own existential and relational trajectories. Vulnerability thus becomes an opportunity to flourish through meaningful, caring, and future-oriented relationships with others and with the world. This perspective is also capable of inspiring an ethical-political perspective, conducive to environmental responsibility and care.

Keywords: vulnerability; life; responsibility; care; otherness; future.

Roberto Franzini Tibaldeo
PUCPR
roberto.tibaldeo@pucpr.br

Rita Fulco

Vulnerabilità e responsabilità negli stati d'eccezione. La testimonianza delle donne nei Lager nazisti

Indagare il binomio vulnerabilità-responsabilità, sia dal punto di vista teorico, sia da quello pratico, nell'ambito di relazioni intessute in circostanze estreme – di dolore, di abbruttimento, di violenza – è l'obiettivo che vorrei perseguire in questo saggio. Ritengo, infatti, che riflettere sulle modalità in cui, in tali circostanze, operino concetti cruciali per l'etica – quali sono la vulnerabilità e la responsabilità – consenta di comprenderne meglio la portata e i limiti.

Nella prima parte dell'articolo mi soffermerò, quindi, sulla cornice teorica dei concetti di vulnerabilità e responsabilità a partire dalle riflessioni di Emmanuel Levinas e di Simone Weil, che, tra i primi, si sono trovati a confrontarsi con essi in uno dei periodi più bui dell'umanità. L'idea levinassiana di un soggetto “deposto”, che assuma in pieno la responsabilità per il *volto* dell'altro – per la sua inermità o la sua minacciosità –, il suo dover rispondere di ciascuno “malgrado sé”, secondo il comando di un'etica considerata come “filosofia prima”, nonché i concetti di *malheur*, di *attenzione* e di *energia vegetativa e spirituale*, al centro della riflessione weiliana, costituiranno le basi teoriche per rileggere la vulnerabilità in chiave relazionale.

Nella parte conclusiva dell'articolo tenterò, invece, di seguire le tracce dei concetti di vulnerabilità e responsabilità in alcune testimonianze di donne sopravvissute ai Lager nazisti; aspetto, questo della vita delle donne durante la Shoah, a cui, in questi ultimi anni, si sta prestando un'attenzione sempre maggiore¹. A mio avviso, riflettere sull'esperienza delle donne nei

¹ Si pensi alla mostra inaugurata allo Yad Vashem nel 2021: *Spots of Light: To Be a Woman in the Holocaust*: <<https://www.yadvashem.org/ready2print/spots-of-light.html>> (consultato a novembre 2022).

Lager consente, in primo luogo, di mettere alla prova dello “stato d’eccezione” i due concetti di vulnerabilità e di responsabilità, ripensandoli in una cornice quanto più possibile concreta; in secondo luogo, permette di sottolineare la specificità femminile nell’esercizio della responsabilità rispetto a una vulnerabilità altrettanto specifica, propria della corporeità e della sensibilità delle donne.

1. *La responsabilità secondo Emmanuel Levinas: deposizione del soggetto e vulnerabilità*

Il luogo privilegiato in cui vulnerabilità e responsabilità si intersecano e, non di rado, confliggono è, innanzitutto, l’io. Non a caso, l’intera riflessione di Levinas sulla vulnerabilità è accompagnata da un ripensamento del soggetto, tanto in un orizzonte ontologico, che etico-politico. Nell’io, infatti, è possibile cogliere, a suo avviso, un’ambiguità strutturale che si manifesta come tensione tra l’accettazione della vulnerabilità, propria all’essere mortale, e l’ipertrofia del *conatus essendi*, che tende, invece, a celarla, con inevitabili ricadute nel rapporto con l’alterità e gravi conseguenze sul piano etico-politico². Le modalità di un tale nascondimento hanno assunto innumerevoli forme nel pensiero occidentale, tra cui quelle adottate da Kant e Hegel costituiscono solo due esempi, ma tra i più gravidi di effetti: in Kant, la supremazia attribuita alla ragione e alla sua capacità di *rap-presentazione*, contribuisce, secondo Levinas, al mascheramento della vulnerabilità dell’io, presentandolo, piuttosto, «come un rimaner-lo-stesso o come un ritornare-alla-propria-identità senza affezione [...] e, così, come un’invulnerabilità, una non-fissibilità, un’individualità sotto i colpi dell’affezione: invulnerabilità nel subire che si chiamerà unità dell’“io penso”, solidità che significherà “io voglio”»³. L’“essere affetti” da qualcosa di esterno si capovolgerebbe, quindi, in virtù dell’*appercezione trascendentale*, in un attivo *afferrare*, na-

² In questa prospettiva – che è stata messa in luce, in particolare, da Jacques Derrida (*Ad-dio a Emmanuel Levinas*, trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1998) – ho riflettuto in R. Fulco, *Essere insieme in un luogo. Etica, Politica, Diritto nel pensiero di Emmanuel Levinas*, Mimesis, Milano-Udine 2013, a cui mi permetto di rinviare. Prospettive prossime alla mia sono quelle di C. Resta, *Un contatto nel cuore di un chiasmo: Derrida e Levinas*, in *L’evento dell’altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 99-138 e S. Dadà, *Il paradosso della giustizia. Levinas e Derrida*, Inshibboleth, Roma 2021.

³ E. Levinas, *Dalla coscienza alla veglia a partire da Husserl*, in *Di Dio che viene all’idea*, trad. it. di G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, pp. 32-33.

scondendo, così, l'onta della passività originaria: «La razionalità della ragione, sotto forma di coscienza, non lascerebbe così nulla al di fuori. L'energia di un ritorno a sé dell'identificazione – questa *vis formae* – è l'attività di ogni atto»⁴. Levinas ritiene che anche Hegel, a sua volta, nella *Fenomenologia dello spirito*, pensi l'essenza del soggetto come «una ripresa di sé, una riconquista, un *per sé* [...]: l'essenza non esce dal suo *conatus*»⁵. In questa capacità di riappropriarsi dell'alterità, consisterebbe la razionalità stessa, paga di sé: «L'opera hegeliana [...] è una filosofia insieme del sapere assoluto e dell'uomo soddisfatto»⁶.

Ad avviso di Levinas, dunque, per riscoprire l'umanità dell'umano celata da queste concezioni della soggettività è necessaria una *vigilanza* lungo due direttrici: da un lato il riconoscimento, dietro la maschera della potenza, della vulnerabilità del soggetto e della sua *costitutiva* esposizione in quanto corpo di carne e di sangue – «L'elevazione dell'identità umana al rango di soggettività trascendentale non annulla l'effetto che può avere la penetrazione del metallo – punta di pugnale o pallottola di revolver – nel cuore dell'Io, che non è che un viscere»⁷ –, dall'altra, la consapevolezza che le pulsioni vitali e l'azione concettualizzante/appropriante della ragione, che pure appartengono all'essere umano, sono già da sempre “compromesse” con la violenza: «L'evento della messa in discussione è la vergogna dell'io per la sua semplice spontaneità di Io, per la sua sovrana coincidenza con sé nella identificazione del Medesimo»⁸. Sarebbe questa *vigilanza*, secondo Levinas, ad essere indispensabile per una “de-posizione” del Soggetto dalla sua posizione di sovranità sul mondo e sugli altri. Solo attraverso una tale consapevolezza esso si scopre *es-posto*, messo in questione nel suo *conatus essendi* e nel suo diritto a essere, aprendosi, piuttosto, alla dimensione del *faccia-a-faccia*, che impone di far posto all'*altro*, scardinando la concezione di un io autonomo e autocentrato:

Pascal diceva: “Il mio posto al sole è l'immagine e l'inizio dell'usurpazione di tutta la terra”. Come se, per il fatto di essere qui, privassi qualcuno del suo spazio

⁴ *Ivi*, p. 33.

⁵ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, trad. it. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 99.

⁶ E. Levinas, *Il dialogo. Coscienza di sé e prossimità del prossimo*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 167.

⁷ E. Levinas, *Sul bisogno senza cura inteso in senso nuovo*, in *Di Dio che viene all'idea*, cit., p. 65.

⁸ E. Levinas, *Trascendenza e altezza*, in *Dall'altro all'io*, trad. it. di J. Ponzio, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, p. 106.

vitale, come se espellessi o assassinassi qualcuno. [...] Non dava qui solo una lezione di cortesia o di stile, ma di ontologia. Come se il principio di identità che si pone trionfalmente come *io*, comportasse un'indecenza e una violenza, come se l'*io* impedisse, per la sua stessa posizione, la piena esistenza d'altri, come se appropriandosi di qualcosa, rischiasse di averla tolta a qualcuno⁹.

Levinas è convinto che ripensare il soggetto nella sua *passività originaria*, quindi nella sua *vulnerabilità* intrinseca, costituisca una vera “rivoluzione”, un “regicidio”, di cui il pensiero occidentale ha urgente bisogno; rivoluzione da compiere a partire dall'antecedenza del *con-altri*, declinato come *per-altri*: «compiere un atto di deposizione, nello stesso senso dei re deposti. La deposizione della sovranità da parte dell'*io* è la relazione sociale con altri, la relazione dis-inter-essata. Lo scrivo in tre parole per rimarcare ciò che essa significa: l'uscita dall'essere»¹⁰. Uscito dall'essere, l'*io* si scopre già da sempre nel *faccia-a-faccia* con l'altro, interpellato dall'altro e richiamato ad una risposta alla quale non può sottrarsi; *investito* da una responsabilità che non ha scelto, subisce, dunque, una *denudazione*: «L'*io* accostato a partire dalla responsabilità è per-l'altro, è *denudazione*, esposizione all'affezione, pura susceptio»¹¹. In tale nudità emerge la sua originaria *esposizione*, il suo essere senza-riparo, «spogliato di ogni protezione»¹². È attraverso questo percorso che Levinas costringe il pensiero a spingersi all'opposto del soggetto libero e autonomo della tradizione occidentale, convinto che il carattere più proprio della soggettività – posto che si possa ancora chiamare “soggetto” quel che resta dopo un tale rivolgimento – non è la *libertà*, ma la *responsabilità*: «La responsabilità non è un semplice attributo della soggettività, come se quest'ultima esistesse già in se stessa, prima della relazione etica. La soggettività non è un per sé: ancora una volta essa è, fin da subito, per un altro»¹³.

Il biblico *eccomi* – risposta data dai fedeli a Dio che li interpella – diventa

⁹ E. Levinas, *Il filosofo e la morte*, in *Alterità e trascendenza*, trad. it. di S. Regazzoni, il nuovo melangolo, Genova 2006, p. 139. È Levinas stesso a parlare di *vigilanza etica*: «Il *conatus essendi* naturale di un Io sovrano è messo in questione davanti al volto d'altri, nella vigilanza etica in cui la sovranità dell'*io* si riconosce “detestabile”, e il suo posto al sole “immagine e inizio dell'usurpazione di ogni terra”» (E. Levinas, *Filosofia e trascendenza*, in *ivi*, p. 41).

¹⁰ E. Levinas, *Etica e Infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, trad. it. di M. Pastrello, Città Aperta, Troina 2008, p. 68.

¹¹ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 173.

¹² *Ivi*, p. 71. Per una prospettiva teoretica e genealogica sulla questione delle vite “private di ogni protezione” si veda C. Resta, *Vulnerable existences*, in S. Benso (ed. by), *Rethinking Life. Italian Philosophy in Precarious Times*, SUNY, New York 2022, pp. 133-144.

¹³ E. Levinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 96.

categoria filosofica per pensare il binomio vulnerabilità-responsabilità: la risposta all'indigenza dell'altro non può essere soltanto una "buona intenzione", perché *altri* non è mai un semplice concetto, ma *volto*, corpo esposto e vulnerabile; volto che obbliga senza mediazioni, *prima* che l'io possa decidere: «La parola *Io* significa *eccomi*, rispondente di tutto e di tutti. [...] La responsabilità nell'*ossessione* è una responsabilità dell'io per ciò che l'io non aveva voluto, cioè per gli altri»¹⁴. Si tratta di una risposta gratuita, che non si preoccupa della reciprocità, prima di ogni esitazione, «come se l'intrigo dell'alterità si annodasse prima del sapere»¹⁵, rispondendo, quindi, a un ordine ancor prima che esso venga formulato. Levinas è consapevole che una responsabilità tale da non implicare reciprocità e simmetria, possa scandalizzare ed essere considerata come una «concezione utopica e inumana per un io»¹⁶. Tuttavia, l'*utopia* dell'umano non è, per Levinas, sogno visionario, ma il darsi nel qui-e-ora della possibilità che l'altro risvegli l'io dal comodo torpore imperialistico che lo domina, l'opportunità di cogliere la precedenza della responsabilità sulla libertà¹⁷.

La *vulnerabilità* dell'altro è, dunque, il presupposto ineludibile di tale rivolgimento ontologico, ma anche di un ripensamento etico-politico dell'essere-con-altri. Non a caso Levinas, al netto delle sue interessanti e costruttive critiche del potere costituito, auspica un ripensamento delle istituzioni a partire dall'ineludibile necessità di un'ispirazione etica che le alimenti, attraverso una costante vigilanza su se stesse: «Lo Stato, le istituzioni, e anche il tribunale che esse sostengono, si espongono essenzialmente al determinismo – a volte inumano – proprio della politica. È importante perciò poter controllare questo determinismo risalendo verso la sua motivazione nella giustizia e nell'interumano fondante»¹⁸. Per Levinas l'ordine deve essere

¹⁴ E. Levinas, *Altrimenti che essere*, cit., p. 143.

¹⁵ E. Levinas, *Diacronia e rappresentazione*, in *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano, p. 201.

¹⁶ E. Levinas, *Etica e Infinito*, cit., p. 99. Sulla "soggettività utopica" scrive Abensour: «L'utopia è incontro dell'alterità dell'altro uomo [...]. L'utopia è già annuncio di un evento di cui il soggetto non è più padrone [...], liberazione dal crampo dell'io, dal *conatus essendi*, denucleazione e apertura a un'altra modalità della soggettività, soggettività utopica-estatica» (M. Abensour, *Penser l'utopie autrement*, "Cahiers de L'Herne": *Emmanuel Lévinas*, 60, 1991, p. 492).

¹⁷ Sulla questione dell'utopia in Levinas, cfr. C. Chalier, *Lévinas. L'utopie de l'humain*, Albin Michel, Paris 1993. Sul rapporto tra libertà e responsabilità si veda C. Resta, *Libertà, responsabilità, ospitalità: Emmanuel Levinas*, in *L'Estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008, pp. 77-96.

¹⁸ E. Levinas, *Diacronia e rappresentazione*, cit., p. 200. Ho riflettuto su queste questioni in R. Fulco, *Levinas: Al di là delle istituzioni, nelle istituzioni*, in M. Di Piero - F. Marchesi - E. Zaru (a cura di), *Istituzione. Filosofia, politica, storia. Almanacco di Filosofia e Politica 2*,

sempre e irreversibilmente quello che dall'etica conduce verso la politica e non viceversa. Ciò è ben lungi dall'implicare la possibilità che l'etica dia origine a uno "stato etico". Essa, infatti, non è *immediatamente* traducibile in un ordinamento giuridico-politico, non avendo carattere prescrittivo, e rimandando sempre a una decisione *singolare*. Il binomio vulnerabilità-responsabilità, dunque, anche nell'orizzonte giuridico-politico, viene messo alla prova e sollecitato in ciascuna situazione in modo differente, avendo come unico segnava l'origine da cui ogni decisione politica dovrebbe derivare, cioè una indeclinabile responsabilità a partire dalla vulnerabilità del volto dell'altro.

2. "Avere l'anima vulnerabile alle ferite di ogni carne": l'imperativo di Simone Weil

La vulnerabilità, l'esposizione al dolore e la responsabilità di fronte a ciascun volto assumono, dunque, il ruolo di concetti chiave non solo per ripensare il soggetto, ma anche per rileggere le relazioni interumane, provando a rispondere anche *della e alla* crisi di senso che la barbarie delle due guerre aveva spalancato nel cuore dell'Europa.

All'interno di questo abisso scavato dal venir meno della possibilità della significazione, si inseriscono le riflessioni di Simone Weil, elaborate proprio in quei terribili anni. Nel 1941, quindi ad alcuni anni dallo scoppio della seconda guerra mondiale, Simone Weil scrive, infatti, uno di quei brevi brani – che intessono i suoi *Cahiers* –, alcuni dei quali assai simili, per stile, a quelli caratteristici delle scuole stoiche; brani da *prokheiron ekhein*, "avere sempre sotto mano", in modo da poterne fare memoria e, ripetendoli a se stessi, educare la propria anima: «Avere l'anima *vulnerabile* alle ferite di ogni carne, senza eccezione, come a quelle della propria carne, né più né meno. Ad ogni morte come alla propria morte. Significa trasformare ogni dolore, ogni sventura subita (– e che si vede subire – e che s'infligge) in sentimento della miseria umana»¹⁹.

Quodlibet, Macerata 2020, pp. 165-176. Un'originale e ricca riflessione sul tema delle istituzioni è quella di R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020; Id., *Istituzione*, il Mulino, Bologna 2021.

¹⁹ S. Weil, *Quaderni*, vol. II, trad. it. di G. Gaeta, Adelphi, Milano 1985, p. 224. Come ha ben mostrato Pierre Hadot nei suoi studi sul pensiero ellenistico e romano, tali brevi pensieri, che troviamo, per fare solo alcuni esempi, nelle *Diatribes* di Epitteto o nei *Pensieri* di Marco Aurelio, erano parte di veri e propri esercizi spirituali propri della filosofia quando essa era ancora

La necessità di un simile precetto mette in luce, innanzitutto, il fenomeno al quale Weil voleva opporsi, e che, in realtà, è uno dei più diffusi tra gli esseri umani: esposti al *vulnus*, alla ferita, e, quindi, anche alla ferita mortale, essi, tuttavia, rifuggono dal meditare una così grave verità, e non a causa di un'indifferenza dettata da contingenze caratteriali o sociali. Il rifiuto, è questo che Weil denuncia, è ben più profondo, poiché non è esercitato soltanto nei confronti della vulnerabilità altrui, ma anche della propria vulnerabilità. L'intollerabile della vulnerabilità concerne gli effetti che essa può comportare sull'esistenza umana, innanzitutto l'inevitabile soggezione al *malheur* – in italiano “sventura”, “derelizione”, “estrema miseria” – che, spesso all'improvviso e con violenza, può irrompere nella vita di ciascuno:

Il pensiero umano non può ammettere la realtà della sventura. Se qualcuno ammette la realtà della sventura deve dire a se stesso: “Un concorso di circostanze che non controllo può togliermi in qualsiasi momento qualsiasi cosa, incluso tutto ciò che considero a tal punto mio da farlo coincidere con me stesso [...]. Un caso può, in qualsiasi momento, abolire ciò che io sono e mettere al suo posto qualsiasi cosa vile e spregevole”. Pensare questo con tutta l'anima equivale a sperimentare il niente²⁰.

Nel disconoscimento della vulnerabilità altrui, sarebbe in gioco, dunque, la volontaria rimozione del pensiero della propria vulnerabilità, la rimozione dell'idea, cioè, che una qualsiasi circostanza esterna – da una guerra, a una catastrofe naturale, ad una malattia, fisica o psichica – potrebbero privare ciascuno, da un istante all'altro, di tutte le facoltà, fisiche e spirituali, necessarie a una vita dignitosa. Questa condizione di ontologica *ex-posizione*, l'essere sempre esposti al *vulnus* della sventura, e, soprattutto, l'averne consapevolezza, costituisce, secondo Weil, il più proprio dell'essere umano e, al contempo, ciò che, con più acribia, viene rimosso: «Il pensiero prova ripugnanza a pensare alla sventura così come la carne prova ripugnanza di fronte alla morte. L'offerta volontaria di un cervo che avanza passo passo per presentarsi ai denti di una muta è possibile pressappoco quanto un atto d'attenzione nei riguardi di una sventura reale e vicinissima da parte di uno spirito che ha la facoltà di esimersene»²¹.

concepita ancora come “maniera di vivere”, cfr. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di A. Davidson, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 2005.

²⁰ S. Weil, *La persona e il sacro. Collettività, persona, impersonale, diritto, giustizia*, trad. it. e cura di M.C. Sala, Adelphi, Milano 2012, p. 43.

²¹ S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 35.

Il *malheur* è, quindi, il fantasma che si frappone tra l'intelligenza e la vulnerabilità: l'intelligenza si rifiuta di acconsentire a una situazione che la pone al cospetto della propria impotenza. Ad avviso di Weil, essa è un vero e proprio concetto-ponte che rivela il *legame* tra una certa apparenza dell'umano e la sua dimensione più propria: «La sventura estrema [*il malheur*] che colpisce gli esseri umani *non* crea la miseria umana, la rivela soltanto»²². Per parlare di essa, Weil qui utilizza, all'inizio, un verbo transitivo, “colpisce”, quasi a voler sottolineare una netta separazione tra un'esistenza umana in sé compiuta e la sventura, che sopraggiungerebbe dall'esterno, ferendola e trasformandola da esistenza *piena* in esistenza *derehita*. Nel prosieguo della frase, però, aggiunge un particolare che ne muta il senso: il *malheur* non *crea* la miseria umana, la *rivela* soltanto. Se è così, la miseria umana non è legata in modo *contingente* con la sventura e non è la sventura a provocarla: l'essere *esposti*, costantemente, al sopraggiungere improvviso di un evento imprevisto e devastante è la miseria umana; dunque, l'essenza dell'esistenza umana è l'essere *ontologicamente* esposti al *malheur*. Tuttavia – a causa della resistenza di cui dicevamo – se ne ha piena consapevolezza soltanto nei casi in cui un'*intensificazione* contingente del *malheur* renda evidente questa implicazione ontologica. In assenza di una specifica manifestazione tangibile del *malheur* stesso, infatti, soltanto un certo grado di attenzione, estremamente difficile da raggiungere, può condurre alla consapevolezza che la *vulnerabilità* sia una condizione consustanziale all'umano.

Mi sembra importante – in relazione alla vulnerabilità e alla sventura – sottolineare che Simone Weil, ben prima della messa a tema di questa questione da parte della filosofia del Novecento – da Benjamin, a Levinas, a Arendt a Derrida e oggi, ad Agamben o Esposito – avesse intuito la potenzialità teoretica di una certa riflessione sulla riducibilità della vita umana a “vita senza forma”:

Sotto questo aspetto la sventura è orrenda, come lo è sempre *la vita messa a nudo*; come un moncone, come il brulichio degli insetti. *La vita senza forma*. L'unico attaccamento è allora sopravvivere. Ma la sventura estrema inizia proprio quando tutti gli attaccamenti sono sostituiti da quello della sopravvivenza. L'attaccamento appare qui messo a nudo. Senza altro oggetto che se stesso. Inferno²³.

L'essere umano può, dunque, essere ridotto a “nuda vita biologica”, una vita costretta ad occuparsi esclusivamente del proprio *durare*; esseri umani

²² S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 198.

²³ *Ivi*, p. 146.

come insetti, poveri di mondo, ridotti alle funzioni biologiche necessarie alla mera sussistenza, obbedienti a impulsi che legano il bisogno vitale al proprio soddisfacimento. La “vita senza forma”, la “vita messa a nudo”, allora, è il grado zero dell'esposizione, suprema vulnerabilità, pericolosa soglia in cui umanità e vita biologica si sovrappongono; stato d'eccezione in cui l'energia spirituale è esaurita e l'energia vitale si volge esclusivamente ad alimentarsi per restare oltre il limite del mero annichilimento.

È singolare che Simone Weil, in anni in cui ancora quasi nulla si sapeva dei campi di concentramento e sterminio, descriva una situazione la cui fenomenologia si riconoscerà, in seguito, nella maggior parte delle memorie dei sopravvissuti, e che, in forme differenti, ritroviamo tutt'ora nelle descrizioni di situazioni estreme in cui si è costretti a confrontarsi con l'insufficienza delle risorse vitali, siano esse fisiche o psichiche. Congiunture nelle quali il *malheur* giunge a ridurre gli esseri umani a un grado tale di derelizione per cui *tutta* l'energia deve essere utilizzata per la mera sopravvivenza, finché anch'essa, all'estremo, non sia del tutto consumata: «Ci sono esseri più sventurati che, senza morire, sono diventati cose per tutta la vita. [...] Si tratta di una diversa specie umana, un compromesso tra l'uomo e il cadavere»²⁴.

In quelle circostanze in cui il *malheur* colpisce non un singolo essere umano, ma molti di essi, o finanche interi popoli, privando gravemente ciascun “io” tanto dell'energia spirituale che di quella vegetativa, il binomio vulnerabilità-responsabilità assume contorni molto più complessi. In tali “stati di eccezione relazionali”, causati dalla comune, gravissima, esposizione al dolore e alla violenza, la condizione di estrema vulnerabilità rende, infatti, pressoché impossibile pensare e decidere tra bene e male, giusto e ingiusto. Lo sperimentare una tale situazione, tuttavia, può far emergere differenti risposte da parte di quello che, altrove, ho chiamato “orrido impersonale”²⁵, uno stadio in cui il soggetto non si è, cioè, decentrato o “deposto” volontariamente, in seguito, ad esempio, ad un percorso spirituale o etico scelto autonomamente, ma è stato colpito *dall'esterno* da una sventura di proporzioni inaudite, che lo ha condotto a perdere la maggior parte delle sue forze fisiche e spirituali. In relazione alla gravità di tale deprivazione l'io

²⁴ S. Weil, *L'Iliade o il poema della forza*, in *La Rivelazione greca*, trad. it. e cura di M.C. Sala e G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014, p. 37. Non si può non pensare a R. Antelme, *La specie umana*, trad. it. di G. Vittorini, Einaudi, Torino 1969.

²⁵ Per questo tema, a mio avviso decisivo, mi permetto di rinviare a R. Fulco, *L'orrido impersonale: l'egoismo-senza-io e l'inerte*, in *Soggettività e potere. Ontologia della vulnerabilità in Simone Weil*, Quodlibet, Macerata 2020, pp. 50-59.

può tentare di mantenere un certo equilibrio, oppure reagire in modo violento, o, all'opposto, entrare in uno stadio di totale inedia. Simone Weil sembra avere intuito la complessità di tali reazioni e, oltre all'impotenza dello stadio in cui un essere umano si ritrova "tra l'uomo e il cadavere", descrive anche quello in cui l'io si difende concentrandosi esclusivamente sulla propria sopravvivenza: «Cosa ne è di coloro a cui la sventura ha distrutto dal di fuori l'io? Per costoro non ci si può rappresentare altro che l'annientamento come nella concezione atea o materialista. Il fatto che abbiano perduto l'io non vuol dire che non abbiano più egoismo [...]. L'essere è al contrario ridotto all'egoismo nudo, vegetativo. Un egoismo senza io»²⁶. Ciò che resta del soggetto, quando l'energia spirituale è annientata mentre l'energia vitale è ancora sufficiente alla sopravvivenza, può, infatti, esprimersi come violenza estrema, come un "egoismo senza io"; espressione utilizzata anche da Blanchot per descrivere la condizione dell'essere umano nei campi di concentramento, divenuto tutt'uno con il bisogno di mantenersi in vita:

Indubbiamente si tratta ancora di un tipo di egoismo, anzi del più terribile; ma è un egoismo senza ego [*Sans doute s'agit-il encore d'une sorte d'égoïsme, et même du plus terrible égoïsme, mais d'un égoïsme sans ego*], in cui l'uomo che si accanisce a sopravvivere e si aggrappa al vivere, a vivere sempre, in un modo che dovremo definire abietto, porta in sé un attaccamento che è attaccamento impersonale alla vita, un bisogno che non è più il suo bisogno personale, ma il bisogno vuoto e neutro, quello che in un certo senso è virtualmente il bisogno di tutti²⁷.

La vulnerabilità diventa, in questi casi, non ciò che sollecita la responsabilità ma, al contrario, elemento che impedisce, nella maggior parte dei casi, di esercitarla.

L'altra possibilità dell'umano, in questi frangenti, è quella di ritrovarsi inerme rispetto alla violenza subita, ma rifiutare la connivenza con essa. Questo può accadere nel caso in cui esista un "resto" sia di energia vegetativa che di energia spirituale: il residuo di energia spirituale impedisce di esercitare la brutalità nei confronti dei simili senza, tuttavia, poter far fronte o sottrarsi alla violenza da cui si è stati colpiti. Lo stadio estremo è, invece, quello ben noto dei *Muselmänner*, in cui entrambi i tipi di energia sono pressoché annientati²⁸.

²⁶ S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 296.

²⁷ M. Blanchot, *L'infinito intrattenimento*, trad. it. di R. Ferrara, Einaudi, Torino 1977, pp. 179-180.

²⁸ «Lo ripeto, non siamo noi, i superstiti, i testimoni veri [...]. Noi sopravvissuti siamo una minoranza anomala oltre che esigua [...]. Ma sono loro, i "mussulmani", i sommersi, i testimoni

Le differenze singolari derivano da fattori molteplici e non tutti ben individuabili. Innanzitutto, ovviamente, dalle condizioni fisiche in cui si è giunti allo “stato di eccezione relazionale”, ma poi, certamente, anche dal percorso spirituale e dalla relativa energia di cui disporre nello stadio di sventura estrema: «L'io è ucciso tanto più rapidamente quanto più debole è il carattere di colui che subisce la sventura. [...]. Ma questo limite, situato qui o là, esiste per ogni essere umano, e se il caso li porta fino a quel punto di sventura in cui è situato il loro limite, l'io in essi entra nel processo di distruzione»²⁹.

3. “Nessuna crede più al ritorno quando è sola”:

vulnerabilità e responsabilità nelle testimonianze delle sopravvissute ai Lager nazisti

Tra i due stadi estremi dell’“egoismo senza io” e del *Muselmann*, si colloca quella “zona grigia” in cui il grado di sventura non è ancora tale da aver intaccato in modo significativo le risorse vitali e spirituali dell'io. Proprio in questa zona grigia è possibile prendere in considerazione quei casi in cui vulnerabilità e responsabilità costituiscono la base di rapporti che richiedono, ancor oggi, un supplemento di attenzione: alcuni di essi sono inediti, o finanche eccezionali, come quelli instaurati da Etty Hillesum, la cui saldezza ed esemplarità dimostrano l'importanza del grado di energia spirituale nell'affrontare l'estrema sventura³⁰; altri, pur non avendo carattere di eccezionalità, testimoniano di capacità relazionali in cui la responsabilità per la vulnerabilità, propria e altrui, viene comunque assunta ed esercitata.

Nella ricerca degli interstizi in cui il binomio vulnerabilità-responsabilità è messo alla prova in modo del tutto peculiare, le testimonianze delle sopravvissute ai Lager nazisti costituiscono certamente un luogo tipico. Mi concentrerò sulle testimonianze delle donne, perché, a tutt'oggi, ritengo che esse non abbiano ricevuto la medesima attenzione di quelle degli uomini, più

integrali, coloro la cui deposizione avrebbe avuto significato generale. Loro sono la regola, noi l'eccezione» (P. Levi, *I sommersi e i salvati*, in *Opere I*, Einaudi, Torino 1987, p. 717). Su questo tema ha magistralmente riflettuto G. Agamben, *Homo sacer III. Auschwitz. L'archivio e il testimone*, in *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018.

²⁹ S. Weil, *Quaderni*, vol. II, cit., p. 298.

³⁰ Cfr. E. Hillesum, *Diario 1941-1943. Edizione integrale*, trad. it. di C. Passanti - T. Montone, Adelphi, Milano 2012; Ead., *Lettere 1941-1943*, trad. it. di C. Passanti - T. Montone - A. Vighiani, a cura di R. Cazzola - C. Di Palermo, Adelphi, Milano 2013.

note e universalmente commentate e discusse³¹. Si è ipotizzato che questa minore attenzione derivi, in parte, dalla ritrosia delle stesse donne deportate nei campi a riflettere sulla propria differenza femminile. In particolare, molte donne ebreo hanno voluto concentrarsi sul loro essere vittime in quanto ebreo, trascurando la differenza di genere, che avrebbe comportato una distrazione rispetto all'antisemitismo che, invece, doveva, a loro avviso, restare l'elemento centrale di ogni testimonianza³². Nonostante ciò, la questione della differenza di genere è stata comunque messa in luce in un certo numero di testimonianze e questo ha attirato l'attenzione di alcune studiose che ne hanno fatto oggetto delle loro indagini. Con il passare del tempo, si è iniziato, inoltre, nelle interviste alle sopravvissute, a fare domande specifiche sulla differenza tra donne e uomini nell'esperienza del Lager³³. Posto che si debba, naturalmente, tenere conto delle eccezioni, tanto positive che negative, da parte

³¹ Pionieristici studi storico-critici su queste questioni si ritrovano in area anglosassone, cfr. ad esempio: E. Katz - J. Ringhlheim, *Proceedings of the conference on women surviving the Holocaust*, Institute for Research in History, New York 1984; R. Bridenthal - A. Grossmann - M. Kaplan (ed. by), *When Biology Became Destiny. Women in Weimar and Nazi Germany*, Monthly Review Press, New York 1984; C. Rittner - J.K. Roth (ed. by), *Different voices. Women and Holocaust*, Paragon House, New York 1993; S. Lucamante, *Forging Shoah Memories: Italian Women Writers, Jewish Identity, and the Holocaust*, Palgrave Macmillan, New York 2014; Z. Waxman, *Women in the Holocaust. A Feminist History*, Oxford University Press, Oxford 2017. Tuttavia, sono molto interessanti anche alcuni studi di area italiana pubblicati negli anni Duemila, tra cui, ad esempio, A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, Giuntina, Firenze 2009; A. Foa - F. Nodari, *Donne e Shoah*, Mimesis, Milano-Udine 2021, che si basa su una solida tradizione, a partire, ad esempio, dai lavori, di Anna Foa e Anna Bravo. Queste opere, affiancate alle testimonianze dirette formano un corpus davvero molto ricco da indagare.

³² Su questa questione si veda quanto scrive Alessandra Chiappano a proposito delle polemiche suscitate dal primo seminario sul tema, tenutosi negli Stati Uniti nel 1983 (cfr. E. Katz - J. Ringhlheim, *Proceedings of the conference on women surviving the Holocaust*, cit.), soprattutto da parte di chi, appunto, considerava questa attenzione al genere come *diminutio* della questione razziale, cfr. A. Chiappano, *Le ragioni di un seminario*, in A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., pp. 12-13. In relazione all'Italia, Anna Bravo sottolinea che «nella "terza ondata" le storiche sono forse più numerose degli storici, e in maggioranza hanno scelto di studiare l'esperienza delle ex prigioniere, scrivendo con loro e di loro, intervistandole, firmandole con scienza e coscienza [...]. Ma nella comunità disciplinare il dibattito è ancora scarso. A differenza che negli Stati Uniti, per esempio, in Italia si è discusso ben poco sulla applicabilità della categoria di genere alla deportazione e al genocidio [...]. C'è allora il rischio, a volte è ben mascherato, che la prigionia femminile resti una enclave a denominazione incerta» (A. Bravo, *Prefazione*, in A. Chiappano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., p. 7). Ma si veda anche *ivi*, pp. 8-9, in cui Bravo sottolinea la minore rilevanza data alle testimonianze delle donne, soprattutto nel dopoguerra.

³³ Emblematiche, da questo punto di vista, le interviste di Daniela Padoan ad alcune sopravvissute, alle quali la domanda sulla differenza tra donne e uomini è posta più volte e da differenti angolature, cfr. D. Padoan, *Come una rana d'inverno. Conversazioni con tre sopravvissute ad Auschwitz: Liliana Segre, Gotti Bauer, Giuliana Tedeschi*, Bompiani, Milano 2018.

delle differenti identità presenti nei Lager, credo sia interessante l'insistenza delle testimonianze femminili sulla solidarietà e il sostegno reciproco, rispetto all'insistenza degli uomini sulla dimensione della solitudine e dell'auto-sufficienza. Quest'ultima emerge sia dalle testimonianze delle donne, che da quella degli stessi uomini. Charlotte Delbo, ad esempio, descrive con sobrietà e acutezza tale dimensione di solitudine, osservando i compagni durante una delle innumerevoli file di attesa: «Attendono davanti alla baracca [...]. Una SS li sorveglia. Li maltratta. Senza che si capisca il perché, improvvisamente si avventa su di loro, urla e colpisce. Gli uomini restano silenziosi, raddrizzano i ranghi, allineano le mani al corpo. Non fanno attenzione alla SS né gli uni agli altri. Ciascuno è solo con se stesso³⁴. Una tale solitudine ha reso difficile l'emergere, tra loro, di gesti di solidarietà, mentre sono più frequenti le azioni conformi a quelle "leggi del campo" di cui racconta Primo Levi: «La legge del Lager diceva: "mangia il tuo pane, e, se puoi, quello del tuo vicino", e non lasciava posto per la gratitudine»³⁵. Una durezza evidente anche nelle testimonianze di Améry³⁶ o di Antelme³⁷ che sottolineano come nessuna fratellanza fosse possibile secondo le leggi del campo. Realtà confermata anche da alcune che la hanno sperimentata su se stesse:

tutti noi avremmo avuto il desiderio di rubare il pane incustodito. [...] Quella non è una fame come noi pensiamo che sia [...], è una cosa che ti rode lo stomaco [...], che ti rovina le pareti gastriche, una cosa tremenda, e allora lì non si rispettano più i canoni del comportamento normale. Chi riesce a difendersi da questa tentazione ha vinto la sua battaglia contro il degrado, ma non è una cosa possibile all'infinito, a un certo punto si cede³⁸.

³⁴ C. Delbo, *Auschwitz et après I. Aucun de nous ne reviendra*, Les éditions de Minuit, Paris 2018, p. 154 [traduzione mia]. Su Charlotte Delbo si vedano V. Gelly - P. Gradwohl, *Charlotte Delbo*, Fayard, Paris 2013; F. Sessi, *La memoria corale della deportazione femminile in Charlotte Delbo*, in C. Delbo, *Donne ad Auschwitz*, trad. it. di M. Alliod, Gaspari, Udine 2014; C. Page (sous la direction de), *Charlotte Delbo: Œuvre et engagements*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2014 (edizione online, disponibile all'indirizzo <<https://books.openedition.org/pur/137760>>); G. Dunant, *Charlotte Delbo. La vie Retrouvée*, Bernard Grasset, Paris 2017; L.R. Curtis, *Charlotte Delbo: Writing the Afterlife*, in *Writing Resistance and the Question of Gender Charlotte Delbo, Noor Inayat Khan, and Germaine Tillion*, Palgrave Macmillan, Cham 2019, ma anche l'articolo, pionieristico per l'Italia, di Elisabetta Ruffini, *Il tempo dei ricordi e il tempo della scrittura: preliminari alla lettura dell'opera di testimonianza di Charlotte Delbo*, in A. Chiapano (a cura di), *Essere donne nei Lager*, cit., pp. 199-215.

³⁵ P. Levi, *Se questo è un uomo*, in *Opere I*, cit., p. 167.

³⁶ Cfr. J. Améry, *Intellettuale ad Auschwitz*, trad. it. di E. Ganni, Bollati Boringhieri, Torino 1987.

³⁷ Cfr. R. Antelme, *La specie umana*, cit.

³⁸ G. Bauer, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 118-119.

L'esperienza del cedimento può diventare l'anticamera della pura brutalità e Liana Millu, in più di una occasione, racconta della soglia che lei stessa ha tragicamente superato, per poi ravvedersene, a causa dello straniamento provato, ad esempio, a “vedersi agire” con inaudita violenza contro un'altra donna, arrivata da poco, che, ignara delle leggi del campo, si era poggiata sulla cuccetta dove Liana si era appena gettata, sfinita dalla giornata di lavoro:

afferrai la greca per le spalle, stratonandola forte e la mandai a sbattere lontano urlando tutte le ingiurie del Lager [...]. Da due mesi respiravo violenza. E violenta ero diventata, senza accorgermene. Questa è la terribilità della violenza: giorno dopo giorno si insinua nell'animo e lo inquina [...]. Tra le mie fortune, la massima fu senz'altro il lampo di coscienza che interruppe le mie invettive e la mia rabbia. Fu grazie ad esso che mi vidi: un essere stravolto e urlante, già brutto [...]. Così ero diventata? [...]. Per effetto di quel lampo decisi: volevo rimanere umana. Lo decisi, lo giurai: rimanere umana³⁹.

Questo lucido racconto conferma il fatto che, al di là della differenza di genere, è comunque il grado spirituale raggiunto a fare la differenza, perché solo in presenza di una saldezza di spirito dovuta a un percorso personale di “cura di sé”, nel senso stoico del termine, o di crescita spirituale dovuta alla cultura o a qualche fede religiosa, è possibile non abbandonarsi al degrado e cercare di preservare da esso anche chi si ha vicino, come sottolinea la stessa Liliana Segre:

Io non solo non ho trovato nessuna che mi dicesse *povera te* – e non era una cosa da poco sentirselo dire – ma io stessa non dicevo a nessuna *povera te*. [...] Le persone assolutamente eccezionali ti potevano dare qualcosa anche in quella situazione, ma gli altri, noi comuni mortali, noi che non abbiamo la ricchezza spirituale che ha una Gotti o che hanno avuto altre, come Etty Hillesum o Anna Frank... Là dove sei un essere qualunque con altri esseri qualunque a cui capita una cosa di questo genere, pretendere di trovare la grande umanità, la generosità, la disponibilità per l'altro sarebbe chiedere molto. Io non l'ho chiesta, ma neanche l'ho data. Eravamo delle isole, capisce?⁴⁰

Non a caso, gesti di meschinità e indifferenza sono avvenuti anche tra

³⁹ L. Millu, *Dopo il fumo. Sono il n. 5384 di Auschwitz Birkenau*, Morcelliana, Brescia 2015², pp. 55-56. Di Liana Millu si vedano anche, *Il fumo di Birkenau*, Giuntina, Firenze 1986; Ead., *Tagebuch. Il diario del ritorno dal Lager*, Giuntina, Firenze 2006.

⁴⁰ L. Segre, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., p. 27. Ma si veda anche p. 37.

donne, e non solo a causa dell'antisemitismo – che circolava anche all'interno dei campi, e gruppi di donne di differenti nazionalità sono state, non di rado, molto crudeli con le donne ebraiche⁴¹ – ma anche tra congiunte, come racconta Goti Bauer:

si chiamava Eva e avrà avuto sedici o diciassette anni. Era una ragazza molto speciale, di gran cuore [...]. Lei era lì con la madre, una donna di trentacinque, trentasei anni. Questa madre, quando poteva, portava via il pane alla figlia. È una cosa impensabile. Impensabile. Siccome lavoravamo vicino, me ne accorgevo e qualche volta le dicevo, *Eva, stai attenta, stai attenta al pane*. E lei mi rispondeva, *non mi importa, vuol dire che ne ha più bisogno di me*⁴².

Tuttavia, a prescindere da questi episodi, che confermano la brutalità delle “leggi del campo”, le testimonianze di molte donne convergono sulla differenza nel comportamento delle deportate rispetto agli uomini, soprattutto nelle modalità di relazione tra compagne, con le quali si creavano amicizie forti, se non vere e proprie “famiglie del campo”⁴³. I gruppi si rafforzavano con la convivenza, quantomeno se si era così fortunate da non venire disperse e separate per i trasferimenti o per le selezioni:

la fortuna era restare nel gruppo dove si aveva possibilità di comunicare. Noi italiane eravamo poche, però stavamo con le francesi, con le belghe, con le greche di Salonico che parlavano francese; il gruppo è rimasto unito per puro caso, dato che poteva essere disperso in altri comandi. Quella è stata la nostra grande fortuna, perché una cosa che bisogna tenere molto presente è che le donne, in confronto agli uomini, si sono sempre aiutate. Gli uomini no. Non ho mai letto uno scritto di un uomo che abbia insistito sulla solidarietà⁴⁴.

La morte di alcune tra quelle che condividevano lo stesso tetto era, ogni volta, avvertita con grande disperazione: «“Di, e le altre? Tutte?” chiedemmo

⁴¹ Cfr. ad esempio, G. Bauer, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 121-122.

⁴² *Ivi*, pp. 113-114.

⁴³ Tra le strategie messe in atto dalle donne, la creazione di “famiglie del campo” o di “famiglie sostitutive” è stato un fenomeno che ha attirato l'attenzione di alcune studiose. Si trattava di gruppi di mutuo soccorso in cui ci si prendeva cura l'una dell'altra, soprattutto delle giovanissime, che si trovavano, ad esempio, ad affrontare il loro primo ciclo mestruale, delle cui ragioni e modalità, non di rado, non avevano alcuna cognizione, cfr. J.-A. Owusu, *Menstruation and the Holocaust*, in «History Today», 69 (2019) n. 5: <<https://www.historytoday.com/archive/feature/menstruation-and-holocaust>> (consultato novembre 2022).

⁴⁴ G. Tedeschi, *Intervista*, in D. Padoan, *Come una rana d'inverno*, cit., pp. 162-163. Giuliana Tedeschi specifica che, in effetti, in Levi si trova la narrazione di qualche racconto di solidarietà, ma soltanto successivamente all'evacuazione del campo, cfr. *ivi*, p. 163.

con ansia. “Tutte” [...]. E nelle cuccette dove ne mancavano una o due le compagne rimaste avrebbero preferito essere come prima schiacciate una contro l'altra e la notte quei vuoti le torturavano»⁴⁵. D'altra parte la dimensione amicale era strategicamente impedita e combattuta dai responsabili dei campi, elemento che dimostra ancor più quanto essa fosse frequente e salda tra donne, per lo meno in determinate circostanze:

le grandi amicizie si creavano soprattutto all'inizio, tra quelle che erano state deportate insieme, con cui si aveva una lingua comune, un'esperienza comune. [...] però questi rapporti venivano troncati sul nascere perché, appena si accorgevano che c'era confidenza tra le deportate, facevano in modo di dissolvere i gruppi che si venivano a creare, temendo una complicità che avrebbe potuto condurre a un qualche atto di sabotaggio⁴⁶.

Questa dimensione ha un ruolo importante anche nella quotidianità dei campi raccontata con asciuttezza e lucidità da Charlotte Delbo, nella sua trilogia, *Auschwitz et après*⁴⁷. Come appartenente alla Resistenza francese, Delbo fu arrestata e deportata ad Auschwitz-Birkenau nel 1943, per poi essere trasferita a Ravensbrück, nel 1944. Nelle sue pagine si fa memoria di “sorelle” che si sostengono l'una con l'altra durante le adunate nella piazza degli appelli, che discutono a lungo tra loro nelle baracche, condividendo i ricordi. Ne emerge l'esistenza di comunità fondate sull'aiuto reciproco, ma anche sulla condivisione del dolore e della disperazione, esponenziale quando qualche compagna era annientata dalla fatica del durissimo lavoro e veniva gettata nel *Block 25*, il blocco della morte, anticamera del crematorio. Charlotte Delbo ne trascrive i nomi – opera che continuerà con le sue ricerche dopo la liberazione⁴⁸ –, descrive i momenti di cedimento propri e delle altre, il terrore di essere allontanata da loro: «Arriva una Kapo. Grida. Fa risalire le mie due compagne e le porta via. [...] Per incoraggiarmi mi dicono: “sbrigati, ci raggiungerai”. Resto sola al fondo di questo fossato e sono

⁴⁵ G. Tedeschi, *Questo povero corpo*, Edizioni dell'orso, Alessandria 2005, pp. 41-42. Si tratta della ristampa del volume edito nel 1946 (EDIT, Milano), che è stato poi rielaborato e riedito con il titolo *C'è un punto della terra... Una donna nel Lager di Birkenau*, Giuntina, Firenze 1988.

⁴⁶ G. Bauer, *Intervista*, cit., p. 108.

⁴⁷ C. Delbo, *Auschwitz et après I*, cit.; Ead., *Auschwitz et après II, III. Une connaissance inutile. Mesure de nos jours*, Les éditions de Minuit, Paris 2018.

⁴⁸ Si veda C. Delbo, *Donne ad Auschwitz*, trad. it. di M. Alliod, Gaspari, Udine 2014, in cui Delbo riporta i nomi e ricostruisce le storie delle 229 donne francesi, quasi tutte prigioniere politiche aderenti alla Resistenza, deportate ad Auschwitz-Birkenau con un convoglio partito il 24 gennaio del 1943. Torneranno solo in 49. Di C. Delbo si veda anche *Kalavryta delle mille Antigoni*, trad. it. di A. Pioselli, Il Filo di Arianna, La Spezia 2014.

presa dalla disperazione [...]. Non credo più al ritorno quando sono da sola. [...] Nessuna crede più al ritorno quando è sola»⁴⁹. La sorellanza tra donne è raccontata con uno stile scabro, senza, però, mettere a tacere l'emotività e l'affettività, lasciando, così, emergere la coralità della tragedia vissuta⁵⁰. Le compagne proteggono Charlotte Delbo, e le salvano anche la vita quando la sua soglia di resistenza giunge allo stremo, come accade nel periodo in cui non aveva potuto bere per giorni, e neppure mangiare, a causa della bocca senza saliva per la mancanza di acqua:

Il mattino, attaccata alle mie compagne, muta, inebetita, persa, mi sono lasciata guidare – erano loro a fare attenzione a non perdermi, perché io non avevo più il benché minimo riflesso e senza di loro avrei potuto benissimo andare a sbattere tanto contro una SS che contro dei mattoni, o comunque non mi sarei messa in fila, mi sarei fatta ammazzare. Solo l'idea dell'acqua mi teneva sveglia⁵¹.

E saranno le compagne a procurarle il secchio d'acqua che le salverà la vita: «Carmen è tornata. Lei e Viva [...] mi hanno preso ciascuna da un braccio e mi hanno portata in un angolo [...]. C'era un secchio di zinco, di quelli che in campagna servono per tirare su l'acqua dai pozzi. Era pieno. Mi sono staccata da Carmen e Viva e mi sono gettata sul secchio d'acqua»⁵². Episodi simili, di cura attenta, sprezzante del pericolo che, nel campo, era sempre pericolo di vita, si incontrano nelle testimonianze di altre sopravvissute e la cura reciproca tra compagne è un elemento messo bene in luce, presente e vivo, nonostante la franchezza delle stesse donne nell'ammettere anche la brutalità e le meschinità, subite o perpetrate.

Per questo motivo ritengo che una maggiore attenzione alle testimonianze delle donne possa condurre a rileggere il binomio vulnerabilità-responsabi-

⁴⁹ C. Delbo, *Gli uomini*, in *Auschwitz et après I*, cit., p. 166 [traduzione mia].

⁵⁰ Coralità del dolore evidente anche nella testimonianza delle altre deportate. Piero Stefani sottolinea, ad esempio, la dimensione relazionale delle memorie di Liana Millu, rimasta costante anche al rientro dal Lager, nella capacità di salvaguardare la «propria umanità, nella quotidianità degli affetti, dei desideri, delle normali sofferenze, dei semplici piaceri e delle consuete preoccupazioni che riempiono la vita di ciascuno» (P. Stefani, *Omaggi a un testimone*, in L. Millu, *Dopo il fumo*, cit., p. 86). Una capacità, quella di sopportare il sovrappiù di dolore derivante dall'affettività, dal ricordo delle persone amate, non di rado anestetizzata negli uomini. Tra i pochi esempi di permanenza di una forte componente affettiva, si può annoverare la testimonianza del pittore Aldo Carpi, obbligato a dipingere su commissione per i comandanti del campo di Gusen, dove era detenuto – comunque, in una situazione di “privilegio” –, il quale scriveva alla moglie Maria delle struggenti lettere dal campo, cfr. A. Carpi, *Diario di Gusen*, a cura di P. Carpi, Einaudi, Torino 1993.

⁵¹ C. Delbo, *Auschwitz et après II, III*, cit., p. 43 [traduzione mia].

⁵² *Ivi*, p. 45 [traduzione mia].

lità negli stati d'eccezione, e illuminare, forse, più in profondità, un "resto dell'umano" che, soprattutto nelle testimonianze dai campi, è stato messo in secondo piano rispetto ai sotterfugi tipici della "zona grigia".

Certamente questo non cambierebbe la lettura della brutalità e dell'orrore dei Lager, ma, forse, potrebbe contribuire a rendere onore, per usare le parole di Levinas, a quel «poco di umanità che orna la terra»⁵³.

English title: Vulnerability and responsibility in states of exception. The testimony of women in the Nazi Lagers

Abstract

The aim of my paper is to investigate the connection between vulnerability and responsibility in extreme circumstances, such as those represented by the state of exception of concentration and extermination camps. I believe, in fact, that reflecting on crucial concepts for ethics – such as vulnerability and responsibility – within “relational states of exception” allows us to better understand their meaning, both theoretical and ethical. In particular, I will focus on the relationships between women prisoners in concentration and extermination camps. In the first part of this article, I will therefore focus on the theoretical framework of vulnerability and responsibility starting with the reflections of Emmanuel Levinas and Simone Weil, who, in one of the darkest periods of humanity, reflected on these concepts. In the concluding part of the article, I will attempt to trace the concepts of vulnerability and responsibility in some testimonies of women survivors of the Nazi Lagers.

Keywords: vulnerability; responsibility; Emmanuel Levinas; Simone Weil; Women; testimony; Nazi Lagers.

Rita Fulco
Università di Messina
rita.fulco@unime.it

⁵³ E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 229.

Francesca Marin

Vulnerabilità, salute e medicalizzazione della vita

1. *Premessa*

Il presente contributo intende indagare il rapporto tra vulnerabilità e salute, a partire dal riconoscimento della reciproca dipendenza tra le due nozioni. Una tale indagine è vantaggiosa per un duplice motivo: da un lato, consente di riconoscere il carattere polisemico, dinamico e relazionale sia della vulnerabilità sia della salute, evitando così di adottare approcci riduttivi, statici e individualistici rispetto a questi temi; dall'altro, facilita una messa in discussione di quell'ideale di completa salute che è all'origine del cosiddetto fenomeno della medicalizzazione della vita.

Per raggiungere i suddetti obiettivi, verrà esaminato dapprima il concetto di vulnerabilità e poi quello di salute. Attraverso questo esame si potranno cogliere le molteplici dimensioni di entrambi i concetti nonché constatare, anche mediante un rinvio all'esperienza pandemica Covid-19, una corrispondenza tra le fonti della vulnerabilità e i fattori che influiscono sulla salute individuale e collettiva. Nello specifico, le tematiche in questione mostreranno un vero e proprio intreccio di elementi soggettivi, sociali e ambientali, dando prova di come la risposta alla vulnerabilità e la promozione della salute non possano basarsi su interventi rivolti esclusivamente al singolo individuo.

Ciò che viene qui contestato, ovvero sia una visione riduttiva e individualistica della vulnerabilità e della salute, caratterizza invece la medicalizzazione della vita. In effetti, la ricerca di soluzioni di carattere medico a problemi di natura non strettamente medica è focalizzata sul singolo, con la conseguente sottovalutazione degli aspetti socio-economici e ambientali che possono influire negativamente sulla salute e rendere il soggetto ancor

più vulnerabile. Detto altrimenti, la medicalizzazione della vita rischia di ridurre la vulnerabilità e la salute a dimensioni prettamente individuali, misconoscendo così il loro carattere dinamico e relazionale. Si possono evitare queste derive proprio attraverso una valorizzazione del rapporto tra vulnerabilità e salute: come emergerà nella parte conclusiva di questo scritto, il riconoscimento di tale rapporto consente di analizzare criticamente la ricerca di una salute completa e di mettere in rilievo la natura intersoggettiva dell'essere umano nonché l'influenza del contesto in cui si vive.

2. Verso una lettura più articolata della vulnerabilità

Per compiere un'indagine etimologica della parola “vulnerabilità” è necessario volgere lo sguardo alla lingua latina, anche se in quest'ultima non vi è un sostantivo corrispondente al termine in questione. Occorre quindi confrontarsi con termini latini ad essa correlati, quali l'aggettivo *vulnerabilis*, il verbo *vulnerare* e il lemma *vulnus*. Questi vocaboli presentano una radice comune, cioè *vuln-*, che a sua volta rimanda alla radice indoeuropea *uel-*, la quale richiama i significati di ferire e scalfire o ancora strappare e incidere¹. Già a livello etimologico vi è allora un rapporto tra vulnerabilità e ferita: vulnerabile è colui che è soggetto ai *vulnera*, cioè alle ferite, e, stando alle fonti letterarie latine, il *vulnus* rimanda al dolore del corpo non solo nel caso di ferita fisica, ma anche dinnanzi a un danno di natura psicologica e morale². Va sottolineato poi come la relazione tra vulnerabilità e ferita rappresenti una costante, cioè si dia sempre anche in assenza di *vulnus*: come afferma Agostino, «la mancanza di necessità che questa nostra carne di adesso sia vulnerata non la rende invulnerabile»³. Detto altrimenti, la possibilità della ferita caratterizza l'essere umano in tutta la sua esistenza e quindi egli è vulnerabile anche quando non sta subendo determinati *vulnera*⁴. È questo il

¹ G. Maragno, *Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: vulnerabilis, vulnus, vulnerare*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018, pp. 13-35 (in particolare, pp. 16-18).

² Cfr. *ivi*, pp. 22-28.

³ «Sicut enim haec ipsa caro quam nunc habemus, non ideo non est vulnerabilis, quia non est necesse ut vulneretur». Aurelio Agostino, *De Peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 3.

⁴ Come scrive Adriana Cavarero, «Vulnerabile è l'essere umano in quanto corpo singolare aperto alla ferita. Non c'è però alcuna necessità nel *vulnus* che il termine menziona, bensì solo la potenzialità di una ferita sempre incombente e legata alla contingenza». A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerme*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 42.

significato universale della vulnerabilità perché quest'ultima indica la potenziale esposizione alla ferita e quindi allude alla possibilità comune a tutti gli esseri umani di subire un danno. Intesa in questi termini, la vulnerabilità costituisce un tratto ontologico e quindi una caratteristica intrinseca alla condizione umana (*inherent vulnerability*)⁵.

L'universale potenzialità del ferimento si spiega innanzitutto attraverso quella che è stata definita la "vulnerabilità corporea"⁶. Si tratta di una vulnerabilità ontologica che non può essere eliminata perché peculiare all'esistenza umana: in quanto esseri corporei, soffriamo quando non vengono adeguatamente soddisfatti alcuni bisogni primari (come bere, mangiare e dormire) e abbiamo una propensione all'indebolimento, alla malattia, alla vecchiaia e alla morte. La comune condizione di feribilità è poi dovuta al carattere sociale della vita di ciascuno di noi: come giustamente evidenziato da Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds, in quanto esseri sociali «siamo vulnerabili alle azioni altrui e dipendenti dalla cura e dal supporto delle altre persone»⁷.

Il carattere polisemico della vulnerabilità emerge ulteriormente nel momento in cui si considera la cosiddetta *situational vulnerability* (vulnerabilità situazionale)⁸. Utilizzando questa espressione, la suscettibilità al danno non viene più declinata solo in termini universali, cioè come una caratteristica intrinseca alla condizione umana dettata dalla corporeità e dal rapporto con gli altri, ma anche in maniera contingente, ovverosia sulla base del contesto sociale, economico, politico e culturale in cui si vive⁹. Considerata in termini particolari, la vulnerabilità riguarda infatti alcuni soggetti o gruppi che, in determinati momenti della vita oppure all'interno di uno specifico ambiente, vivono uno stato di maggiore fragilità a causa della loro mancata o diminuita capacità di proteggere se stessi. Proprio perché rinvia alla contingenza e non a un tratto connaturato all'essere umano, la vulnerabilità situazionale può essere a breve termine o intermittente, ma non si può escludere che il *vulnus* perduri nel tempo.

⁵ C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, in C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 1-29: 7.

⁶ Cfr. J. Butler, *Frames of War: When Is Life Grievable?*, Verso, London 2009; Id., *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, London 2004.

⁷ C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, cit., p. 4 (trad. mia).

⁸ Cfr. *ivi*, p. 7.

⁹ Cfr. W. Rogers, C. Mackenzie, S. Dodds, *Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 5 (2012), n. 2, pp. 11-38.

Vi è poi il rischio che le strategie messe in atto per limitare il danno contingente abbiano l'effetto paradossale di rendere i soggetti ancor più vulnerabili, alimentando forme di vulnerabilità patogena (*pathogenic vulnerability*)¹⁰. Tali forme si generano per esempio in seguito ad atteggiamenti paternalistici, oppressivi, discriminatori o addirittura violenti verso coloro che necessitano di particolari cure e attenzioni. A dire il vero, la vulnerabilità patogena può svilupparsi non solo in risposta ai *vulnera*, ma anche in fase di riconoscimento delle specifiche vulnerabilità situazionali. Vi è infatti il pericolo di considerare la *situational vulnerability* alla stregua di un'etichetta (*label*)¹¹ applicata ad alcuni soggetti o gruppi di persone, come avviene per esempio nei confronti dei migranti e dei senza tetto. In tal modo, la vulnerabilità viene considerata come un tratto permanente dell'individuo al punto che rimane traccia di essa anche nel caso in cui sia stata ridimensionata la vulnerabilità situazionale del soggetto in questione. In effetti, un'etichetta rimossa da un capo di abbigliamento lascia sempre un segno e quest'ultimo risulta ancor più marcato se è trascorso molto tempo dall'applicazione dell'etichetta stessa. È fondamentale allora riconoscere il carattere dinamico della vulnerabilità e guardare ad essa attraverso la metafora degli strati (*layers*) proposta da Florencia Luna: oltre ad essere vulnerabili a causa della nostra costitutiva limitatezza, siamo resi vulnerabili, e spesso su più livelli, in base al momento e al contesto in cui viviamo. È questa una prospettiva stratificata che riesce a cogliere la specificità del singolo e che adotta strategie dinamiche per contrastare i fattori che rendono l'individuo particolarmente vulnerabile.

Concludendo, vi sono diverse fonti di vulnerabilità, alcune intrinseche alla condizione umana e altre dovute allo specifico contesto in cui si vive, ma ciascuna di esse dà prova della natura intersoggettiva dell'essere umano. Non è possibile poi trattare il tema in questione ricorrendo a un'immagine in bianco e nero perché questa semplicità cromatica rischia di descrivere la vulnerabilità, specie quella situazionale, solo in termini di presenza o assenza di *vulnus*. È la stessa metafora degli strati che ci invita a considerare la vulnerabilità in base a una scala di grigi: tale scala consente infatti di adottare un approccio dinamico alla questione, riconoscendo come la vulnerabilità possa subire delle modifiche ed essere più o meno intensa, a seconda del momento e del contesto in cui si vive.

¹⁰ Cfr. C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, cit., p. 9.

¹¹ Cfr. F. Luna, *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 2 (2009), n. 1, pp. 121-139.

3. *Le varie dimensioni della salute*

Tra le varie definizioni di salute sinora proposte, quella introdotta nel lontano 1948 dall'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) costituisce tuttora un punto di riferimento sul tema tant'è vero che si registra oggi un suo utilizzo sia in ambito specialistico sia a livello pubblico. Descrivendo la salute come «uno stato di completo benessere (*wellbeing*) fisico, mentale e sociale e non semplicemente l'assenza di malattia o infermità», l'OMS non riduce il fenomeno salute al buon funzionamento delle strutture organiche dell'essere umano. Si pone infatti l'accento anche sulla salute mentale e sui fattori sociali che influenzano l'esistenza di ciascuno di noi. In tal modo, si va oltre quel concetto meramente organicistico di salute che stava alla base della medicina positivista di quell'epoca.

La definizione dell'OMS presenta però i seguenti nodi problematici: innanzitutto il termine “stato” declina la salute come una condizione statica definitivamente raggiunta, mentre in realtà essa è espressione di un processo dinamico. In effetti, ciascuno di noi sperimenta delle variazioni sul fronte salute anche nell'arco di una singola giornata, per non parlare poi di quei mutamenti dovuti per esempio all'età e ai vissuti personali. Per di più, il riferimento al concetto di benessere amplia notevolmente l'accezione di salute e quest'ultima sembra avere alla base solo delle valutazioni di carattere soggettivo. Si rischia così di mettere in questione lo statuto della medicina come scienza perché l'impresa medica viene in qualche misura indotta a lasciarsi guidare anche, se non soprattutto, dai criteri di salute stabiliti dal singolo individuo a partire dall'idea di benessere. Infine, affiancando il sostantivo “benessere” all'aggettivo “completo”, la salute assume i connotati di un bene mai del tutto fruibile, con la conseguente lettura utopica di qualsiasi programma di promozione della salute¹².

Quanto sinora detto rispetto alla definizione di salute dell'OMS consente di trarre la seguente conclusione: è irrealistica l'idea di una completa salute e risulta problematica la determinazione della salute stessa mediante parametri esclusivamente soggettivi. In altre parole, non si può intendere la salute come «un oggetto del desiderio allargabile *ad infinitum*»¹³ né tanto

¹² È questa una delle principali critiche che il bioeticista Daniel Callahan ha sollevato analizzando la definizione di salute proposta dall'OMS. Cfr. D. Callahan, *The WHO Definition of "Health"*, in «The Hastings Center Studies», 1 (1973), n. 3, pp. 77-87.

¹³ A. Da Re, *Salute si dice in molti sensi: aspetti epistemologici ed etici*, in L. Alici, S. Pirosara (a cura di), *Riduzionismo e complessità: ritrovare l'umano, umanizzare la cura*, Aboca, Città di Castello (PG) 2022, pp. 27-46: 45.

meno adottare una logica autoreferenziale rispetto al tema in questione. È necessario infatti circoscrivere il concetto di salute all'interno di confini più ristretti e rigorosi, riconoscendo altresì le dimensioni sia soggettive che oggettive della salute. Riguardo a quest'ultima osservazione, giova ricordare come, nel determinare la salute, risultino importanti le valutazioni soggettive del singolo; tali valutazioni non possono però essere assottigliate perché un appello esclusivo a parametri soggettivi rende la salute un concetto indeterminato e mette a repentaglio la concezione della medicina come di un'impresa scientifica. Infatti, se è vero che l'intervento medico non può risultare del tutto oggettivante, perché deve essere comunque incentrato sul singolo malato, è altrettanto vero che l'azione di cura deve fondarsi sul sapere scientifico e seguire un certo rigore metodologico. La necessità di un tale approccio si spiega alla luce del particolare statuto della medicina: quest'ultima è sia scienza che pratica clinica, ed è quindi chiamata ad adottare il criterio scientifico dell'oggettività e a valorizzare al tempo stesso la soggettività del malato¹⁴.

Ravvisare le dimensioni soggettive e oggettive della salute significa riconoscere il carattere polisemico della salute stessa, ma questa polisemia si accentua ulteriormente nel momento in cui si prende atto degli effetti della globalizzazione sulla salute individuale e collettiva. In effetti, oggigiorno appare sempre più opportuno parlare di salute nei termini di *global health* (salute globale) per mettere in rilievo sia le interconnessioni sia le interdipendenze presenti e operanti nella realtà globalizzata¹⁵. Nello specifico,

¹⁴ L'intreccio imprescindibile tra teoria e pratica emerge a chiari caratteri nella definizione di medicina offerta dal medico e filosofo americano Edmund Pellegrino in occasione della Sanger Lecture, svoltasi il 10 aprile 1970 presso il Medical College of Virginia (Virginia Commonwealth University): «Medicine is the most humane of sciences, the most empiric of arts, and the most scientific of humanities» (La medicina è la più umana delle scienze, la più empirica delle arti e la più scientifica delle *humanities*). Per un approfondimento, cfr. E.D. Pellegrino, *The Most Humane of the Sciences, the Most Scientific of the Humanities*, in H. Tristram Englehardt Jr., Fabrice Jotterand (eds.), *The Philosophy of Medicine Reborn: A Pellegrino Reader*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, pp. 309-331.

¹⁵ Nella consapevolezza dell'ampia bibliografia sul tema, si veda a titolo esemplificativo S.R. Benatar, G. Brock (eds.), *Global Health. Ethical Challenges*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2021²; B.D. Nicholson, J. Mckimm, A.K. Allen (eds.), *Global Health*, SAGE, London 2015; A.-E. Birn, Y. Pillay, T.H. Holtz, *Textbook of International Health: Global Health in a Dynamic World*, Oxford University Press, New York 2009. Negli ultimi decenni un ampliamento di prospettiva ha caratterizzato anche la riflessione bioetica: dovendo superare un orientamento biomedico che la portava ad occuparsi prevalentemente delle questioni etiche sollevate dal continuo progresso medico-tecnologico, la bioetica è oggi chiamata a indagare temi di portata globale, quali il rispetto della dignità umana e delle libertà fondamentali, l'accesso giusto ed equo alle cure essenziali, la protezione della biosfera e della biodiversità. Questo pensiero

questa terminologia costituisce un invito a prendere consapevolezza della dimensione globale della salute e dei fattori che la mettono a rischio¹⁶. La globalizzazione facilita per esempio lo spostamento di merci, quali tabacco, cibi ipercalorici e bibite zuccherate, sostanze queste che possono modificare stili di vita e abitudini alimentari fino a compromettere la salute individuale e collettiva¹⁷. Questi fattori di rischio si stanno espandendo su scala globale al punto da comportare un aumento delle morti annuali per malattie croniche non solo nei Paesi industrializzati, ma anche in quelli in via di sviluppo¹⁸. Altrettanto dicasi per la graduale perdita di biodiversità e l'inquinamento atmosferico, che hanno senza dubbio un impatto diretto sulla salute delle persone. Da un lato infatti l'adozione di un regime alimentare sano e sostenibile si scontra con la produzione di cibo a basso costo che, assieme all'agricoltura intensiva (sempre più caratterizzata dall'utilizzo di fertilizzanti e pesticidi), determina la riduzione della varietà di specie animali e vegetali¹⁹. Dall'altro lato, stando ai dati dell'OMS pubblicati nel 2018, 9

bioetico ad ampio respiro viene solitamente indicato con l'espressione *global bioethics* (bioetica globale). Rispetto alla genesi di tale espressione e per un'analisi critica dell'utilizzo, sempre più frequente, dell'aggettivo "globale" nel dibattito bioetico, mi permetto di rinviare a F. Marin, *L'agenda della bioetica. Problemi e prospettive*, Il Poligrafo, Padova 2019, pp. 23-53.

¹⁶ World Health Organization, *Global Health Risks. Mortality and Burden of Disease Attributable to Selected Major Risks*, WHO, Geneva 2009.

¹⁷ Un caso esemplare a riguardo è quello descritto dall'epidemiologo Paolo Vineis nel testo *Salute senza confini. Le epidemie al tempo della globalizzazione*, Codice edizioni, Torino 2014. È la storia di Nauru, una piccola isola del Pacifico sia per abitanti (circa 10.000) sia per superficie (poco più di 21 km²), che negli anni Settanta del secolo scorso si è arricchita inaspettatamente grazie alla scoperta di giacimenti di fosfati. Tale scoperta ha aumentato in maniera vertiginosa il reddito pro-capite degli isolani, ma ha condotto altresì la popolazione a significativi cambiamenti legati alla salute. Gli abitanti dell'isola hanno infatti modificato la loro alimentazione (sino ad allora basata sul consumo di pesce e ortaggi), acquisendo abitudini alimentari insalubri e stili di vita sedentari. A causa di tali cambiamenti, Nauru si trova ancora oggi ad affrontare problematiche quali obesità e diabete, e deve fronteggiare questa emergenza dalla prospettiva di un paese povero visto che il rapido esaurimento delle riserve di fosfati l'ha portata alla bancarotta.

¹⁸ Le malattie croniche (come ad esempio cancro, diabete, patologie cardiovascolari e malattie respiratorie croniche) sono patologie non infettive, che hanno un impatto globale a livello sanitario, economico, sociale e politico. Non a caso Daniel Callahan le ha definite come una vera e propria emergenza globale alla pari del cambiamento climatico, della carenza di cibo, della scarsità d'acqua e dell'obesità. Cfr. D. Callahan, *The Five Horsemen of the Modern World*, Columbia University Press, New York 2016.

¹⁹ A riguardo si vedano il recente documento dell'OMS intitolato *Nature, Biodiversity and Health: An Overview of Interconnections*, WHO Regional Office for Europe, Copenhagen 2021 (<https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/341376/9789289055581-eng.pdf> - ultima consultazione 12-11-2022) e il rapporto stilato nel 2021 da Chatham House, in collaborazione con UNEP (Programma delle Nazioni Unite per l'Ambiente) e Compassion in World Farming, dal titolo *Food System Impacts on Biodiversity Loss. Three Levers for Food System Transformation in*

persone su 10 respirano aria contenente alti livelli di sostanze inquinanti e circa 7 milioni di morti all'anno sarebbero causate proprio dall'inquinamento atmosferico²⁰.

Dinnanzi a questo scenario, sembra indispensabile guardare al fenomeno della salute come a un rapporto dinamico individuo-collettività-ambiente. Di certo, già la definizione di salute dell'OMS analizzata in precedenza va in questa direzione perché include nel *wellbeing* non solo il benessere fisico e psichico, ma anche quello sociale. Al giorno d'oggi sembra però necessario ampliare ulteriormente lo sguardo e promuovere quella che è stata recentemente definita "la salute del mondo"²¹. Adottando questa prospettiva, si riconosce come sulla salute non agiscano solo i fattori individuali (quali età, sesso, corredo cromosomico), ma anche quelli legati agli stili di vita, alla rete comunitaria in cui si cresce, al contesto economico-sociale e ambientale. Sono questi i cosiddetti determinanti della salute che possono compromettere o migliorare la salute dell'individuo e della popolazione nonché influire sull'aspettativa di vita²².

4. *Promozione della salute: alcuni spunti di riflessione a partire dalla pandemia Covid-19*

Alla luce delle varie dimensioni della salute (soggettiva, oggettiva e globale) appena esaminate, si mostra riduttivo qualsiasi approccio individualistico al tema in questione. Oltre a proporre un concetto indeterminato di salute perché basato solo su valutazioni soggettive, un tale approccio misconosce l'impresa scientifica della medicina e focalizza l'attenzione solo sui fattori individuali di rischio legati alla salute. Occorre invece guardare a quest'ultima in chiave relazionale non solo per delineare una nozione composita di salute, ma anche per proporre delle adeguate strategie di *health promotion* (promozione della salute). In effetti, il mancato riconoscimento

Support of Nature (https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/2021-02/2021-02-03-food-system-biodiversity-loss-benton-et-al_0.pdf - ultima consultazione 12-11-2022).

²⁰ <http://www.who.int/news-room/detail/02-05-2018-9-out-of-10-people-worldwide-breathe-polluted-air-but-more-countries-are-taking-action> (ultima consultazione 11-11-2022).

²¹ È questa una parte del titolo del volume di P. Vineis, L. Savarino, *La salute del mondo. Ambiente, società, pandemie*, Feltrinelli, Milano 2021.

²² Cfr. Commission on Social Determinants of Health, *Closing the Gap in a Generation: Health Equity through Action on the Social Determinants of Health* (Final Report of the Commission on Social Determinants of Health), World Health Organization, Geneva 2008.

dell'interdipendenza fra gli esseri umani, e ancora tra l'uomo e gli altri viventi così come tra le varie forme di vita e l'ambiente circostante renderebbe lacunoso, se non addirittura fallimentare, qualsiasi intervento di *health promotion*. Da qui l'esigenza di adottare in tema di promozione della salute una logica al tempo stesso individuale e sociale, inscritta in quella che Elena Pulcini ha definito la cura del mondo²³.

L'esperienza pandemica Covid-19 ha dato prova della necessità di un tale approccio. In primo luogo, la pandemia ha mostrato come non sia possibile promuovere la propria salute a prescindere dalla tutela della salute collettiva: infatti, seguire le norme di distanziamento sociale e utilizzare i dispositivi di protezione individuale significa proteggere se stessi dal contagio e al contempo tutti coloro che ci sono più o meno vicini. Ne è prova il fatto che, rafforzando tali misure, si limita il rischio di venire contagiati e di trasmettere agli altri il virus Sars-CoV-2. In altre parole, l'impegno personale verso il proprio stato di salute non può che essere affiancato all'interesse per la salute altrui. D'altronde, già la nostra Costituzione ci ricorda sia che la salute va intesa come «fondamentale diritto dell'individuo e interesse della collettività» (art. 32, comma 1), sia che, sulla base dei principi di solidarietà e uguaglianza sanciti agli artt. 2 e 3²⁴, la responsabilità per la promozione della salute è individuale e al tempo stesso collettiva.

Un'ulteriore lezione che possiamo trarre dalla pandemia Covid-19 trova un'adequata sintesi nello slogan «salute senza confini»²⁵: l'evento pandemico ha dimostrato come gli interventi di *health promotion* non possano rientrare in un progetto confinato all'interno dei singoli Paesi. In effetti, vivendo in una realtà globalizzata, le questioni di salute oltrepassano i tradizionali confini politico-amministrativi al punto da non poter più essere affrontate all'interno di una singola nazione, ma nemmeno attraverso relazioni multilaterali tra alcuni stati.

Infine, l'esperienza pandemica ha dato conferma del ruolo ricoperto dai fattori contestuali nel determinare le condizioni di salute. Come hanno dimostrato alcuni recenti studi, la diffusione del Covid-19 e il rischio di

²³ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Borinieri, Torino 2009.

²⁴ Nello specifico, mentre l'art. 2 sottolinea come la Repubblica riconosca e garantisca i diritti inviolabili dell'uomo, ma richieda al tempo stesso «l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale», l'art. 3 assegna pari dignità sociale a tutti i cittadini e inibisce ogni forma di discriminazione.

²⁵ È questa l'espressione impiegata nel titolo di un volume di Paolo Vineis citato in precedenza (*Salute senza confini. Le epidemie al tempo della globalizzazione*).

mortalità dovuto al contagio del virus Sars-CoV-2 aumentano nelle aree in cui si registrano accesso iniquo alle risorse sanitarie, disuguaglianze socio-economiche e inquinamento atmosferico²⁶. Riconoscere, non solo in tempi straordinari, l'influenza che questi elementi di natura sociale e ambientale esercitano sulle condizioni di salute significa considerare il buon funzionamento dei sistemi sanitari un aspetto necessario, ma comunque non sufficiente, in vista della *health promotion*. Per tutelare e promuovere la salute risultano infatti indispensabili anche delle politiche di inclusione volte a garantire un accesso equo ai servizi socio-sanitari nonché degli sforzi di carattere globale finalizzati a migliorare l'ambiente e la qualità dell'aria che respiriamo. Non si può pensare, però, che il riconoscimento dei determinanti della salute si limiti a chiedere ai vari ambiti disciplinari (scienze sanitarie, sociali, economiche e politiche) di collaborare vicendevolmente per la promozione della salute. Ciascuno di noi infatti è chiamato ad assumere la responsabilità sociale per la salute²⁷, guardando così a quest'ultima in un'ottica dinamica e relazionale.

²⁶ Cfr. A. Buja, M. Paganini, S. Cocchio *et al.*, *Demographic and Socio-economic Factors, and Healthcare Resource Indicators Associated with the Rapid Spread of COVID-19 in Northern Italy: An Ecological Study*, in «Plos One», 15 (2020), <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0244535> (ultima consultazione 12-11-2022); P. Vineis, M. Avendano-Pabon, H. Barros *et al.*, *Special Report: The Biology of Inequalities in Health: The Lifepath Consortium*, in «Frontiers in Public Health», 8 (2020), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.00118/full> (ultima consultazione 12-11-2022); X. Wu, R.C. Nethery, M.B. Sabath *et al.*, *Air Pollution and COVID-19 Mortality in the United States: Strengths and Limitations of an Ecological Regression Analysis*, in «Science Advances», 6 (2020), https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd4049?url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori:rid:crossref.org&rfr_dat=cr_pub%20%20pubmed (ultima consultazione 12-11-2022); A. Pozzer, F. Dominici, A. Haines *et al.*, *Regional and Global Contributions of Air Pollution to Risk of Death from COVID-19*, in «Cardiovascular Research», 116 (2020), pp. 2247-2253.

²⁷ È questo uno dei principi contenuti nella *Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani*, un documento internazionale adottato per acclamazione dalla Conferenza Generale dell'UNESCO il 19 ottobre 2005. Nello specifico, la responsabilità sociale per la salute viene tematizzata all'interno dell'art. 14 di tale Dichiarazione. Per un'analisi di questo articolo, cfr. H. Ten Have, M.S. Jean (eds.), *The Unesco Universal Declaration on Bioethics and Human Rights. Background, Principles and Application*, UNESCO Publishing, Paris 2009, pp. 219-230. Per un approfondimento sul rapporto tra salute e responsabilità sociale, si veda S. Semplici, *Social Responsibility and Health*, in H. ten Have, B. Gordijn (eds.), *Handbook of Global Bioethics*, Springer, Dordrecht 2014, pp. 187-201. Per il testo integrale della *Dichiarazione*, cfr. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO), *Universal Declaration on Bioethics and Human Rights*, 19 October 2005, http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=31058&URL_DO=DO_TO_PIC&URL_SECTION=201.html (ultima consultazione 12-11-2022).

5. *L'interdipendenza vulnerabilità-salute*

Al termine di un'analisi dapprima di carattere concettuale e poi di stampo applicativo con il rimando alla pandemia Covid-19, emerge una corrispondenza tra le fonti della vulnerabilità e i determinanti della salute. Infatti, come evidenziato nella prima parte di questo contributo, la vulnerabilità dell'essere umano è dovuta a motivi intrinseci e situazionali perché è determinata dalla corporeità, dal rapporto con gli altri nonché dal contesto sociale, economico, politico e culturale in cui si vive. Di riflesso, sulla salute agiscono i fattori individuali, ma anche quelli legati agli stili di vita, alla rete comunitaria in cui si cresce, al contesto economico-sociale e ambientale.

Si può quindi parlare di un'interdipendenza tra vulnerabilità e salute, aspetto questo che rende ancor più necessaria una visione dinamica di entrambe le questioni. Come già evidenziato, la nostra vulnerabilità si spiega a partire dai limiti intrinseci alla condizione umana; tuttavia, siamo resi più e meno vulnerabili in base al momento e al contesto in cui viviamo. Similmente, la salute non è una condizione statica perché, ad esempio, subisce delle variazioni a seconda dell'età, dei vissuti e delle condizioni socio-economiche. Siamo dinnanzi a dei processi dinamici che non viaggiano affatto su binari paralleli: alcuni importanti studi tuttora in corso hanno indagato quella che è stata definita "l'incorporazione del sociale nel biologico"²⁸, mostrando come le disuguaglianze presenti nella società si traducano in svantaggi in termini di salute²⁹. La biografia lascia dei segni sul corpo perché aspetti

²⁸ L. Carra, P. Vineis, *Il capitale biologico. Le conseguenze sulla salute delle disuguaglianze sociali*, Codice edizioni, Torino 2022, p. 78. La suddetta terminologia trova ispirazione nella teoria ecosociale della distribuzione delle malattie proposta dall'epidemiologa americana Nancy Krieger: si tratta di un approccio che riconosce il rapporto dinamico individuo-società-ambiente e che ravvisa un intreccio tra biografia e biologia comprovato dall'incorporazione delle disuguaglianze sociali. A riguardo, si veda N. Krieger, *Embodiment: A Conceptual Glossary for Epidemiology*, in «Journal of Epidemiology and Community Health», 59 (2005), n. 5, pp. 350-355.

²⁹ Le prime ricerche a riguardo sono state avviate alla fine degli anni Settanta dall'epidemiologo londinese Michael Marmot e la conclusione di tali studi è prevista per il 2030. Si tratta dei famosi *Whitehall Studies* che, finalizzati a indagare le condizioni di salute dei dipendenti pubblici (*civil servants*), hanno rilevato una significativa correlazione tra mortalità e posizione nella gerarchia lavorativa. Già i primi risultati di tali studi hanno dato prova di un tasso di mortalità più elevato in coloro che occupano le posizioni inferiori della scala gerarchica, e questo a causa del loro ruolo subordinato e dello scarso controllo sul proprio lavoro. Rispetto a tali risultati, cfr. G.M. Marmot, G. Rose, M. Shipley, P.J.S. Hamilton, *Employment Grade and Coronary Heart Disease in British Civil Servants*, in «Journal of Epidemiology and Community Health», 32 (1978), pp. 244-249; G.M. Marmot, M. Kogevinas, M.A. Elston, *Social/Economic Status and Disease*, in «Annual Review of Public Health», 8 (1987), pp. 111-135. Per un'analisi della correzione tra mortalità e classe sociale di appartenenza, si vedano i risultati di uno studio multicentrico

svantaggiosi legati al reddito, alla posizione gerarchica a livello lavorativo, al grado di istruzione e alla qualità dell'ambiente di vita «vengono via via incorporati nei funzionamenti biologici di una persona attraverso disturbi di regolazione dell'asse neuroendocrino, o attraverso meccanismi infiammatori ed epigenetici, che agiscono fin dai primi mesi di vita e si accumulano nel corso della vita»³⁰. Detto altrimenti, vivere in condizioni sociali ed economiche svantaggiate, soprattutto nell'infanzia, innesca dei meccanismi molecolari che influiscono sulla salute e sull'aspettativa di vita.

I risultati di questi studi epidemiologici confermano così quanto era già emerso dall'analisi concettuale della vulnerabilità e della salute, ovvero sia il carattere dinamico e relazionale di entrambe le nozioni. È questa una constatazione che ha degli inevitabili risvolti sul fronte pratico: le strategie per fornire delle risposte alla vulnerabilità e promuovere la salute non possono includere degli interventi esclusivamente focalizzati sul singolo individuo. Appare infatti riduttivo adottare un approccio individualistico rispetto ai concetti in questione visto che la vulnerabilità e la salute rinviano al rapporto dinamico individuo-collettività-ambiente.

6. Tra i principali limiti della medicalizzazione

Proprio alla luce delle riflessioni sinora proposte, è possibile avviare un esame critico della medicalizzazione della vita, ovvero sia della sempre più diffusa estensione della medicina nei diversi aspetti dell'esistenza umana³¹.

europeo, tuttora in corso, avviato nei primi anni Novanta del secolo scorso: V. Gallo, J.P. Mackenbach, M. Ezzati *et al.*, *Social Inequalities and Mortality in Europe. Results from a Large Multinational Cohort*, in «Plos One», 7 (2012), <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0039013> (ultima consultazione 13-11-2022). Un'altra importante ricerca che sta indagando il rapporto tra disuguaglianze sociali e salute è il progetto Lifepath finanziato dall'Unione europea nell'ambito del programma Horizon 2020 (<https://www.lifepathproject.eu/>).

³⁰ L. Carra, P. Vineis, *Il capitale biologico. Le conseguenze sulla salute delle disuguaglianze sociali*, cit., p. 8.

³¹ Cfr. P. Conrad, *The Medicalization of Society. On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2007; A. Maturro, P. Conrad (a cura di), *La medicalizzazione della vita* (2ª ed.), FrancoAngeli, Milano 2011; A. Maturro, F. Setiffi, *Gli aspetti sociali del wellness*, FrancoAngeli, Milano 2021 (in particolare pp. 9-27). A metà degli anni Settanta del secolo scorso, Michel Foucault aveva descritto la graduale estensione della medicina nei vari aspetti dell'esistenza umana nei termini di una "medicalizzazione indefinita". Cfr. M. Foucault, *Crisis de un modelo en la medicina?*, in «Revista controamericana de Ciencias de la Salud», 1976, n. 3, pp. 197-209 (trad. it. di A. Petrillo, *Crisis della medicina o crisi dell'antimedicina?*, in A. Dal Lago (a cura di), *Archivio Foucault 2. Poteri, saperi, strategie*, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 202-219).

Si tratta di un fenomeno che mal si inserisce nel quadro composito tracciato nelle pagine precedenti: la medicalizzazione della vita incoraggia infatti una visione riduttiva e individualistica della vulnerabilità e della salute perché propone dei trattamenti terapeutici (per lo più farmacologici) a problemi non medici, quali sbalzi di umore, irrequietezza, disfunzione erettile e invecchiamento, rintracciando le cause di tali problematiche «“dentro” alle persone, nelle loro dimensioni molecolari»³². Gli interventi di medicalizzazione sono quindi focalizzati sul singolo, con il conseguente rischio di sottovalutare gli aspetti socio-economici e ambientali che, come evidenziato in precedenza, possono influire negativamente sulla salute e rendere il soggetto ancor più vulnerabile. In tal modo, si verifica una sottovalutazione o addirittura un misconoscimento sia delle fonti della vulnerabilità legate al contesto in cui si vive, sia dei determinanti sociali della salute. Detto altrimenti, con la medicalizzazione della vita vi è il pericolo di ridurre la vulnerabilità e la salute a dimensioni prettamente individuali legate alla sfera corporea.

È questa una prospettiva problematica perché, oltre a non riconoscere il carattere relazionale delle nozioni qui oggetto di analisi, propone una lettura della corporeità in chiave esclusivamente biomedica. Medicalizzando la vita, si pone una particolare enfasi sulla vulnerabilità corporea e si delinea un'immagine sempre più patologizzata del corpo umano, il quale viene concepito come un oggetto del tutto quantificabile e misurabile. Così facendo, si considera il corpo come materia ridicibile alla sua oggettivazione (*Körper*), sminuendo sia l'esperienza soggettiva della corporeità, cioè il corpo vissuto (*Leib*), sia l'ambiente in cui si vive che è invece parte integrante della realtà corporea³³.

La medicalizzazione sembra poi guardare alle varie fasi della vita dell'individuo in maniera frammentata, proponendo così in un certo qual modo un'immagine statica della vulnerabilità e della salute. Per esempio, con la diffusione di quella che viene solitamente definita *anti-aging medicine* (me-

³² A. Maturo, V. Moretti, *La medicalizzazione della vita tra quantificazione e «gamification»*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 60 (2019) n. 3, pp. 509-530, p. 509. Sulla scia di Nikolas Rose, si potrebbe dire che il progresso medico-scientifico ha avviato un vero e proprio processo di molecolarizzazione della vita umana: «Lo “stile di pensiero” della biomedicina contemporanea immagina la vita a livello molecolare, come un insieme di meccanismi vitali intelligibili tra entità molecolari che possono essere identificate, isolate, manipolate, mobilizzate, ricombinate in nuove pratiche di intervento, che non sono più vincolate dall'apparente normatività di un ordine vitale naturale». N. Rose, *La politica della vita. Biomedicina, potere e soggettività nel XXI secolo* (2007), trad. it. di M. Marchetti e G. Pipitone, Einaudi, Torino 2008, p. 9.

³³ Cfr. R.T. Jensen, D. Moran (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Springer, Dordrecht 2013.

dicina anti-invecchiamento), ovvero sia di quel filone di ricerche medicoscientifiche finalizzate a individuare delle strategie per ostacolare i meccanismi di degenerazione cellulare³⁴, la senescenza potrebbe essere declinata come un evento che si verifica nella terza età. In tal modo, invecchiare bene sembra essere un problema che ci si può porre in là con gli anni, quando invece l'invecchiamento è un processo che inizia fin dalla nascita, se non addirittura prima, e che è influenzato dal contesto socio-economico e culturale in cui si vive.

Considerazioni analoghe possono essere sviluppate rispetto alla cosiddetta medicalizzazione della morte e del morire: poiché nella nostra cultura occidentale vi è ancora la tendenza a rimuovere il tema della morte dai nostri pensieri e discorsi³⁵, si cerca di allontanare sempre più il confronto con il nostro limite estremo, ricercando nella medicina le modalità più consone per gestire la fase finale della propria esistenza. In effetti, già da alcuni decenni, la morte e il morire sono oggetto di decisioni mediche e quella sorta di impreparazione all'evento fatale può motivare sia le richieste di eutanasia e di suicidio medicalmente assistito sia quelle di prolungamento della vita a tutti i costi³⁶. In una tale cornice, l'esperienza umana del morire si appella alla competenza medica e viene circoscritta solo in quei momenti che precedono il trapasso, dimenticando così l'imprescindibile intreccio tra vivere e morire, intreccio questo che è a sua volta influenzato dal contesto socio-culturale in cui si vive.

³⁴ Rispetto agli obiettivi della medicina *anti-aging*, si veda A.D.N.J. de Grey, B.N. Ames, J.K. Andersen et al, *Time to talk SENS: Critiquing the Immutability of Human Aging*, in «Annals of the New York Academy of Sciences», 959 (2002), pp. 452-462; S.G. Post, R.H. Binstock (ed.), *The Fountain of Youth. Cultural, Scientific, and Ethical Perspectives on a Biomedical Goal*, Oxford University Press, Oxford 2004 (in particolare pp. 177-200 e 271-285). Per un esame critico di questo specifico filone della medicina, ci si limita a segnalare L. Hayflick, *Anti-aging Medicine: Hype, Hope, and Reality*, in «Generations», 25 (2004), pp. 20-26 e G. Barazzetti, M. Reichlin, *Life Extension: A Biomedical Goal? Scientific Prospects, Ethical Concerns*, in «Swiss Medical Weekly», 141 (2011), <http://www.smw.ch/content/smw-2011-13181/> (ultima consultazione 13-11-2022).

³⁵ Vi è da dire però che al giorno d'oggi si assiste a un certo ridimensionamento del fenomeno di rimozione della morte: come evidenzia Stefano Allievi, da un lato il progresso medicoscientifico alimenta le discussioni pubbliche sul fine vita, dall'altro il pluralismo culturale e religioso della nostra società ci invita a riflettere sui diversi modi di vivere la morte e il morire. Cfr. S. Allievi, *La morte declinata al plurale. Tra rimozione ed emozione: smascherare i tabù per ritrovare un senso*, in «Studia Patavina», 61 (2014), n. 2, pp. 293-313 (in particolare pp. 306-312).

³⁶ In quest'ultimo caso, si incoraggia l'adozione di un approccio vitalistico nella pratica medica, legittimando così qualsiasi intervento volto a procrastinare l'evento fatale. Per un'analisi critica del vitalismo in ambito medico, mi permetto di rinviare a F. Marin, *L'atteggiamento vitalistico nella pratica clinica*, in Id., *L'agenda della bioetica. Problemi e prospettive*, cit., pp. 69-91.

7. Ulteriori risvolti della medicalizzazione in tema di salute e vulnerabilità

In seguito all'estensione della medicina nei diversi aspetti dell'esistenza umana, il concetto di salute presenta dei confini sempre più sfumati. Basti pensare a quella che potrebbe essere definita la “medicalizzazione del rischio” promossa dagli interventi di medicina predittiva e in particolar modo dai test di suscettibilità genetica. Rivolte a individui sani, queste indagini genetiche hanno l'obiettivo di determinare il profilo di rischio di una persona, ovvero la sua predisposizione genetica a malattie quali il Parkinson, l'Alzheimer e la celiachia. Oggigiorno si possono effettuare tali test senza l'intermediazione di un professionista sanitario (medico, genetista, consulente genetico, ecc.), acquistando ad esempio online degli appositi kit.

Esula dall'obiettivo del presente contributo un'analisi delle implicazioni etiche dei test di suscettibilità genetica diretti ai consumatori³⁷; è importante però ricordare come in questo caso l'indagine genetica non stabilisca una diagnosi né tanto meno confermi un sospetto clinico in un soggetto già affetto da una certa patologia. Ora, visto che l'interpretazione dei risultati dei suddetti test genetici avviene senza una consulenza professionale, il consumatore potrebbe determinare il proprio stato di salute attraverso una valutazione personale, cioè mediante criteri meramente soggettivi. In effetti, se il test rilevasse un livello di rischio di insorgenza di malattia inferiore alla media, il consumatore potrebbe sentirsi ancor “più in salute” rispetto a quanto pensasse di essere prima di sottoporsi all'indagine genetica; al contrario, se emergesse un livello di rischio superiore alla media, egli potrebbe considerarsi o essere considerato un “pre-paziente”. Detto altrimenti, il pericolo è quello di intendere la salute a modo proprio e, a lungo andare, di non essere

³⁷ Per un approfondimento a riguardo, rinvio a F. Marin, *Putting Health in the Marketplace. Ethical Issues about Providing Online Health Risk Information*, in «Medicina e Morale», 66 (2017), n. 1, pp. 31-43. In questa sede, ci si limita alle seguenti considerazioni: non può essere sottovalutato il grado di incertezza che caratterizza l'informazione ottenuta dai suddetti test dato che oggi non sono in grado di stabilire se, quando e a quale livello di gravità insorgerà la patologia. Vi è poi il divario tra le attuali capacità diagnostiche-preventive e quelle terapeutiche perché si potrebbe predire l'insorgenza di una malattia per la quale, però, non è ancora disponibile alcuna cura. Per di più, accanto al danno psicologico derivante dal risultato dei test, potrebbero verificarsi delle discriminazioni sociali, ad esempio in ambito lavorativo o nel settore assicurativo. Cfr. Comitato Nazionale per la Bioetica, Comitato Nazionale per la Biosicurezza, le Biotecnologie e le Scienze per la Vita, *Test genetici di suscettibilità e medicina personalizzata*, 16 luglio 2010, <https://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-gruppo-misto-cnbcnbbsv/test-genetici-di-suscettibilita-e-medicina-personalizzata/> (ultima consultazione 13-11-2022).

più in grado di individuare i diversi livelli di uno stato di salute e di malattia.

Per di più, prevedendo l'insorgenza di una determinata patologia, si rende già in un certo qual modo vulnerata quella realtà corporea che è potenzialmente esposta alla ferita, ma che non sta subendo i *vulnera* dovuti a quella malattia. In simili circostanze, colui che si è sottoposto al test di suscettibilità genetica potrebbe modificare i propri stili di vita rendendoli più salubri, ma non si può escludere che egli ricorra a trattamenti preventivi e terapeutici non strettamente indispensabili. In quest'ultimo caso, si verificherebbero episodi di ipermedicalizzazione, che, oltre ad avere delle conseguenze dannose in termini di salute, renderebbero il soggetto in questione ancor più vulnerabile.

Se si passa poi dalla "medicalizzazione del rischio" alla "medicalizzazione del potenziabile", si delinea un modello di salute completa (o addirittura perfetta)³⁸ che rende la salute stessa un bene ancor più elusivo. In effetti, anche il progetto di potenziamento umano (*human enhancement*) si rivolge a soggetti sani, ma non per rilevare il rischio di insorgenza di una determinata patologia, bensì per potenziare le prestazioni fisiche e cognitive dell'individuo nonché per modulare le sue disposizioni emotive. In questo caso quindi non si medicalizza un'eventuale condizione pre-patologica perché si interviene per così dire sul normale ritenendolo oggetto di indispensabili miglioramenti.

Al giorno d'oggi gli obiettivi del suddetto progetto possono già essere in parte raggiunti con l'impiego di alcuni ormoni e sostanze farmacologiche (come ad esempio l'eritropoietina³⁹, il Ritalin e Adderall⁴⁰) nonché median-

³⁸ Cfr. L. Palazzani (a cura di), *Verso la salute perfetta. Enhancement tra bioetica e biodiritto*, Edizioni Studium, Roma 2014.

³⁹ Si tratta di un ormone prodotto dal rene che stimola la produzione di globuli rossi e che si può ottenere in laboratorio con la tecnologia del DNA ricombinante per curare alcune forme di anemia, ma anche per aumentare la resistenza allo sforzo fisico. In effetti, diversi controlli antidoping hanno confermato come questa sostanza venga impiegata in maniera illecita nel mondo dello sport perché migliora l'apporto di ossigeno nel sangue e quindi aumenta le prestazioni fisiche degli atleti. Non possono però essere sottovalutati gli effetti negativi sulla salute: l'eritropoietina aumenta la viscosità del sangue con conseguenti rischi di trombosi e problematiche cardiocircolatorie.

⁴⁰ Questi farmaci, un tempo utilizzati per porre rimedio a deficit delle funzioni cognitive, assumono oggi giorno i connotati di neurostimolatori capaci di aumentare la memoria, la vigilanza e la concentrazione. Anche in questo caso, non mancano gli effetti collaterali sulla salute. Per di più, i neurostimolatori possono potenziare alcune capacità cognitive, ma a discapito di altre. Si è infatti osservato come il farmaco Adderall possa incrementare la concentrazione, diminuendo però la creatività del soggetto che lo assume. A riguardo, cfr. M. Farah, C. Haimm, G. Sankoorikal, A. Chatterjee, *When We Enhance Cognition with Adderall, Do We Sacrifice Creativity? A Preliminary Study*, in «Psychopharmacology», 202 (2009), pp. 541-547.

te strumenti biotecnologici quali impianti e protesi. In futuro, le tecnologie per il potenziamento umano (*human enhancement technologies*) potrebbero includere anche degli interventi di modificazione del nostro corredo cromosomico; è quanto auspicano ad esempio i sostenitori del programma di potenziamento morale, finalizzato a potenziare moralmente l'individuo per renderlo più docile, altruista e generoso⁴¹.

Non è possibile esaminare in questa sede le questioni etiche relative al tema del potenziamento umano⁴²; ci si limita qui ad evidenziare come la diffusione delle *human enhancement technologies* comporti un ampliamento dei compiti della medicina, fino a chiedere a quest'ultima di soddisfare qualsiasi bisogno dell'uomo o addirittura di realizzare ogni suo desiderio. In tal modo, non solo il singolo, ma anche la pratica medica estende la sua accezione di salute⁴³, scivolando nelle pretese insite nel concetto di benessere completo. È questo un approccio che riduce la vulnerabilità a un'esperienza esclusivamente negativa: in effetti, il progetto di *human enhancement* mira ad eliminare le fonti della vulnerabilità umana dovute al deterioramento del corpo e all'avanzamento dell'età, prevenendo così quelle ferite causate da sofferenza psico-fisica e condizioni di dipendenza.

Non vi è dubbio che la vulnerabilità presenti un'accezione negativa a causa del suo rinvio ai *vulnera* attuali e alla possibilità di subire un danno. Ciononostante, in quanto vulnerabile, l'essere umano è bisognoso di cura e quindi la vulnerabilità è quel tratto peculiare che lo apre all'ambiente circostante e gli consente l'incontro con l'altro. In altre parole, il carattere vulnerato e vulnerabile della realtà corporea ci consente di riconoscere sia il legame con il contesto in cui viviamo sia la nostra natura intersoggettiva. Ecco perché si mostra lacunosa ogni prospettiva individualistica in tema di salute e di vulnerabilità, e appare invece doveroso il riconoscimento del rapporto dinamico individuo-società-ambiente.

⁴¹ Cfr. I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012 (trad. it. *Inadatti al futuro. L'esigenza di un potenziamento morale*, con postfazione di A. Lavazza e M. Reichlin, Rosenberg & Seller, Torino 2019).

⁴² Avendo proposto una tale analisi in altri contributi, mi permetto di rinviare a F. Marin, *Le sfide dell'Enhancement: presupposti antropologici e finalità della medicina*, in D. Ciolino, F. Grigenti (a cura di), *Il soggetto possibile*, Cleup, Padova 2016, pp. 243-262; F. Marin, *Sulla presunta necessità del potenziamento morale*, in B. Rähme, L. Galvagni, A. Bondolfi, *Enhancement umano: un dibattito in corso*, in «L'Arco di Giano», 80 (2014), pp. 55-69.

⁴³ Vi è prova di quanto appena detto nell'attuale versione del Codice italiano di Deontologia Medica (2014), precisamente al titolo XVI (Medicina potenziativa ed estetica), dove si fa riferimento all'oramai diffusa medicina estetica (art. 76 bis) e si disciplinano anche gli interventi medici finalizzati al potenziamento delle capacità psico-fisiche dell'uomo (art. 76).

English title: Vulnerability, Health, and the Medicalization of Life

Abstract

This article aims to analyze the relationship between vulnerability and health, giving proof of their mutual dependence. Such recognition is useful for two reasons: on the one hand, it highlights the polysemous, dynamic, and relational character of vulnerability and health, avoiding the adoption of reductive, static, and individualistic approaches on these topics. On the other hand, the proposed perspective critically analyzes the model of complete health which is at the origin of the so-called “medicalization of life”. The medicalization of life means the gradual expansion of medicine over different aspects of human life. This phenomenon considers vulnerability as a merely individual dimension and situates the problem of health at the level of the individual. In this way the determinants of health are underestimated, and the issues related to vulnerability and health are not faced as a dynamic relationship between individual, society, and environment.

Keywords: vulnerability; health; determinants of health; medicalization of life; predictive medicine; human enhancement.

Francesca Marin
Università di Padova
francesca.marin@unipd.it

Sara Pautasso

Oltre il soggetto.
Dalla «vulnerabilità etico-politica»
in Adriana Cavarero e Judith Butler
alla «vulnerabilità etica»
in Emmanuel Levinas

Introduzione

All'inizio del XXI secolo, le riflessioni sulla vulnerabilità hanno suscitato l'interesse di numerose pensatrici femministe, tra le quali Judith Butler e Adriana Cavarero, che si sono interrogate sullo stretto legame tra vulnerabilità e politica a partire dal drammatico attentato dell'11 settembre 2001, quando gli eventi della storia globale hanno reso evidente una serie di complicate reti di interdipendenza tra gli Stati. Pur inserendosi entrambe all'interno del pensiero femminista, Butler e Cavarero appartengono a tradizioni di pensiero e percorsi teorici radicalmente diversi, non di rado divergenti. Il tratto che maggiormente accomuna le loro riflessioni è sicuramente il *background* politico, che diviene lo strumento privilegiato attraverso il quale le loro critiche acquisiscono efficacia pratica. L'intreccio dei loro pensieri testimonia la lungimirante intuizione di rileggere in chiave critica il destino politico dell'Occidente a partire dal suo protagonismo, o meglio, dal suo protagonista: il soggetto autonomo e auto-referenziale. A un soggetto che annuncia la propria sovranità e inviolabilità, Butler e Cavarero oppongono un soggetto che si pretende fragile, violabile e tangibile.

Rimettendo al centro della questione la costitutiva condizione di vulnerabilità che ci caratterizza in quanto esseri interdipendenti, le due autrici propongono nuove linee teoriche per una riconfigurazione dell'agire politico e sociale. La sostanziale continuità di tematiche di Butler e Cavarero, unita al coraggio di misurarsi con la realtà politica contemporanea e con le tra-

sformazioni in atto, dà vita a un articolato confronto di idee. Ciononostante, le due autrici non si spingono abbastanza a fondo nella ricerca di parametri più solidi per ripensare l'umano e rimangono ancorate a un pensiero che, pur fondandosi sulla necessità di smantellare l'immagine di un soggetto autonomo e sovrano, assume ancora come punto di vista quello del soggetto, e non dell'Altro. Questa carenza teorica, considerata in una prospettiva prettamente etica, risulta essere insufficiente per rivoluzionare l'assetto sociale e politico criticato dalle due autrici. Il ruolo dell'etica deve essere pensato più a fondo, più radicalmente, più originariamente. Butler, per esempio, pur fornendo chiare direttive per l'elaborazione di un'azione etico-politica non violenta e rispettiva dell'alterità, non riesce a istituire una norma morale che sappia fondare l'etica sulla responsabilità e, in questo senso, non riesce a spiegare perché l'etica della non violenza sia preferibile all'agire violento¹. Per questo, ci sembra utile richiamare il pensiero di Emmanuel Levinas. Il filosofo si spinge oltre, offrendo preziosi spunti di riflessione e tratti teoricamente più efficaci e completi per far fronte alla mancanza di senso che sembra aver colpito il mondo dopo le inaudite catastrofi e brutalità di cui l'uomo in passato si è reso capace e, tuttora, si rende drammaticamente protagonista. Levinas allontana l'etica da ogni utilitarismo che deriverebbe dall'istinto di sopravvivenza e da certi impulsi originari e non si accontenta, come fa Butler, di fornire possibili narrazioni sulla genesi storica del soggetto. Lo stesso vale per Cavarero; la quale, pur elaborando preziosi strumenti concettuali per esprimere l'orrore delle guerre e la violenza inaudita sugli inermi, non mette sufficientemente in risalto la decisione tragica dell'etica. Per il filosofo lituano, infatti, la vulnerabilità non richiama le categorie della cura o dell'affetto, bensì quelle dell'oltraggio e della persecuzione e, proprio per questo, non si risolve mai in un accordo. Ancor più, l'etica comporta sempre una scelta tragica tra la violenza sull'Altro, che può essere sia simbolica sia materiale, e il sacrificio di se stessi.

Si tratta, insomma, di pensare sino in fondo la vulnerabilità, non soltanto in quanto momento inaugurale del soggetto, come emerge nelle riflessioni di Butler e Cavarero, ma come modo in cui il Medesimo, prima ancora di agire direttamente, è agito dagli altri. Solo così, l'azione non è mai scelta,

¹ Per un approfondimento dell'etica in J. Butler si veda 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. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009, pp. 15-39. A questo proposito, Bernini scrive: «Lo statuto della riflessione di Butler è quindi meta-etico, e non propriamente etico: mancano nei suoi libri i criteri normativi che sarebbero necessari a una teoria dell'umano», cit., pp. 33-34.

ma subita, in una condizione di passività e di vulnerabilità che precede la stessa possibilità di scegliere e di agire, nonché di concettualizzare l'Altro. È allora opportuno cambiare ottica; e sentirsi responsabili non solo di tutte quelle donne e quegli uomini che hanno trovato la morte l'11 settembre 2001, ma anche dei terroristi e dei nostri persecutori. Si fa così strada la possibilità di un'azione politica radicalmente nuova, in grado di occuparsi del volto di tutti, anche di coloro che cercano di deturpare il nostro. Ed è proprio questa la svolta del pensiero di Levinas, lo snodo centrale che né Butler né Cavarero sono riuscite a raggiungere. Non si tratta soltanto di un cambiamento di prospettiva, ma di un radicale cambiamento di paradigma. Nel passaggio dall'individuo alla comunità, dall'io al *Noi*, anche l'azione del terrorista cessa di essere guardata unicamente dalla parte della responsabilità del carnefice per interpellare la nostra stessa responsabilità. Se, infatti, l'imputazione di responsabilità fosse attribuita soltanto al terrorista rischierebbe di farci assumere ancora una volta il punto di vista del soggetto autonomo e indipendente. Per evitare ciò, Levinas ci invita a interrogare le frontiere dell'etica, portandole alle estreme conseguenze, sino a chiamare ciascuno a rispondere personalmente delle colpe di tutta l'umanità e a sentirsi responsabili per ogni singolo uomo, ma – attenzione – «per tutti quelli che non sono Hitler»². La questione centrale attorno alla quale ruota l'intera trattazione riguarda, allora, la necessità di pensare sino in fondo, come un unico destino, questo modo di trovarsi originariamente «in-questione»; di essere, cioè, continuamente interpellati e, al contempo, tragicamente responsabili *dell'Altro e per-l'Altro*; una responsabilità che, tuttavia, non arriva a scusare né ad assumere su di sé i crimini commessi da Hitler e da tutti i carnefici come lui.

1. Judith Butler. La «distribuzione differenziale» della vulnerabilità

Per comprendere gli sviluppi politici del pensiero di Butler, è opportuno incrociare la prospettiva biografica e quella teorica, mostrando come per la filosofa americana sia stata decisiva la formazione politica come attivista omosessuale e come esponente di spicco della sinistra radicale degli Stati Uniti. Critica verso le scelte strategiche dell'amministrazione di Bush, in particolare quelle riguardanti la guerra, la sua azione politica, frequente-

² E. Levinas, *L'al di là del versetto. Letture e discorsi talmudici* (1982), Guida, Napoli 1986, cit., p. 153.

mente esercitata all'interno di locali notturni o di bar *drag*³, ha suscitato negli ambienti radicali americani non poche critiche e accuse di sovversivismo e opposizione all'ordine sociale. Nel 1999, Butler è stata sarcasticamente definita da M. Nussbaum «La Professoressa della parodia»⁴; accusandola di attribuire maggiore valore politico alle provocatorie *performance drag*, invece di impegnarsi a sostenere reali provvedimenti legislativi in grado di tutelare le minoranze e i soggetti oppressi, non solo per motivi sessuali, ma anche culturali, religiosi e razziali⁵. In seguito ai drammatici attentati terroristici del 2001, Butler si interroga sulla possibilità di scelte politiche basate su un'etica del perdono, in polemica e contrasto con il patriottismo statunitense che, attraverso il monopolio dei mezzi di comunicazione, dirigeva strategicamente l'opinione pubblica verso sentimenti di ritorsione e di vendetta⁶. Proprio in questo frangente, Butler inizia a riflettere sulla necessità di ripensare le istituzioni politiche e i legami sociali a partire dalla dimensione di precarietà e di vulnerabilità che accomuna tutti gli esseri umani sin dalla nascita. Questa idea è colta a partire dalla concezione di «distribuzione differenziale» della vulnerabilità, ossia da quei «meccanismi – istituzionali, economici, sociali, psicologici – che fanno sì che alcuni soggetti siano più esposti di altri alla precarietà, alla violenza e allo sfruttamento»⁷. Nelle diverse fasi storiche sono esistite molteplici forme di vulnerabilità socialmente indotte, riconducibili a una visione paternalistica e selettiva dei «più vulnerabili», nonché a ristrette categorie o a specifici gruppi di soggetti considerati «deboli»⁸. In questo senso, la vulnerabilità, essendo stata attribuita soltanto ad alcuni individui, ha cessato di essere una caratteristica costitutiva dell'umano per diventare un tratto stigmatizzante, storicamente

³ «*Drag*» è un termine inglese per definire gli artisti o le artiste che si esibiscono in imitazioni, *cabaret* e balli, indossando abiti femminili provocatori e puntando ad una «estremizzazione» della femminilità; i locali nei quali avvengono i loro spettacoli sono detti «*bar drag*».

⁴ M. Nussbaum, *The Professor of Parody*, in «The New Republic», 22/02 (1999).

⁵ L. Bernini, *Riconoscerci umani nel vuoto di Dio*, cit., p. 17: «Nussbaum ha fatto di Butler il simbolo del peggior femminismo accademico, che per sua astrattezza “collabora con il male”».

⁶ J. Butler, *La disfatta del genere* (2004), Meltemi, Roma 2006.

⁷ A. Pinto, *Vulnerabilità: come trasformare il dato ontologico in categoria politica? Un confronto tra Adriana Cavarero e Judith Butler*, in M.G. Bernardini *et al.*, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018, pp. 49-82, p. 52.

⁸ J. Butler, *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva* (2015), Nottetempo, Milano 2017, p. 224: «Si pensi alla distribuzione diseguale dei beni e delle risorse naturali, come l'acqua, sotto il regime capitalista; in modo analogo, dovremmo considerare che uno dei modi per gestire la popolazione consiste nella distribuzione diseguale della vulnerabilità, così che le “popolazioni vulnerabili” vengano istituite come tali all'interno del regime discorsivo e delle politiche pubbliche».

giustificato da forme di paternalismo, di sfruttamento e di discriminazione. Il percorso compiuto da Butler mette così in evidenza i meccanismi di soggettivazione e di oggettivazione del potere politico e la conseguente necessità, da una parte, di de-costruire i dispositivi di potere che riproducono il soggetto umano normale e, dall'altra, di ri-concettualizzare la politica partendo dalla comune e universale esperienza della vulnerabilità corporea. In *Frames of War*, Butler distingue tra «*precariousness*» e «*precarity*», ovvero, tra una vulnerabilità «incarnata» e una vulnerabilità «prodotta» dalle istituzioni politiche e dallo Stato attraverso la sua distribuzione differenziale⁹. La «*precariousness*» non istituisce un legame volontario o consensuale, ossia, non dipende da un atto di volontà e di deliberazione, ma rappresenta quella forma di vulnerabilità incarnata condivisa da tutti gli esseri viventi che, in quanto accomunati dalla medesima natura corporea, li rende non soltanto bisognosi di alimentazione e di riparo, ma esposti all'altro, alla possibilità di essere oltraggiati, feriti e uccisi oppure curati, protetti e aiutati. Le strutture politiche e sociali storicamente esistite, tuttavia, non ci permettono di conoscere la vulnerabilità incarnata e universale («*precariousness*»), ma soltanto le forme variabili e visibili della sua distribuzione differenziale («*precarity*»). Le inadeguate istituzioni sociali e politiche rimuovono il carattere universale della vulnerabilità per distribuirla in modo tale che alcune vite sono riconosciute più indispensabili e degne di essere vissute rispetto ad altre, le quali, per questo, diventano più facilmente oggetto di violenza e sfruttamento¹⁰. A partire da ciò, Butler invita a tenere presente che in ogni vulnerabilità individuale troviamo sempre una dimensione politica e sociale ma, diversamente dalla vulnerabilità incarnata, quella socialmente indotta rischia di ergersi a meccanismo economico-sociale teso a mantenere le gerarchie di potere esistenti tra i differenti gruppi sociali. Il rischio di naturalizzare o di occultare i rapporti di forza e le ingiustizie sociali presenti nella società è strettamente legato a un errato modello di intervento dello Stato nei meccanismi di redistribuzione delle opportunità di vita. Al fine di tutelare al meglio coloro che sono più esposti alla precarietà occorre, secondo Butler, che le istituzioni politiche si mostrino più attente all'inclusione sociale e alla dimensione comunitaria¹¹. Dunque, mentre la «*precariousness*» è uni-

⁹ J. Butler, *Frames of War. When Is Life Grievable?*, Verso, London-New York 2009.

¹⁰ Per un approfondimento della politica della vulnerabilità in Butler, si veda S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia 2022, in particolare il Capitolo Secondo, pp. 65-96.

¹¹ Nelle democrazie occidentali, l'assunzione della vulnerabilità come principio dell'azione pubblica potrebbe orientare le istituzioni politiche in direzione di una società più giusta ed egualitaria. Una prospettiva alquanto interessante, ma che presenta non poche criticità e insidie. Se,

versale e costitutivamente relazionale, la «*precarity*» è storicamente data e non può essere pensata al di fuori delle forme di riconoscimento e della distribuzione delle risorse, ma sempre all'interno dell'operazione differenziale del potere, costituendosi come questione sia simbolica che materiale¹².

Considerata sotto questo aspetto, la «*precariousness*» presenta molte assonanze con le riflessioni sulla passività incarnata di Emmanuel Levinas, il quale affida alla passività il compito di spiegare come ciascuno di noi sia originariamente chiamato a rispondere di una responsabilità verso gli altri cui non possiamo sottrarci¹³. Nel pensiero di Levinas, l'incontro con il volto dell'Altro, con la sua costitutiva precarietà e fragilità, ci obbliga a confrontarci con la nostra stessa condizione di vulnerabilità che, non solo precede la formazione del soggetto, bensì la rende possibile¹⁴. Ancor più, la vulnerabilità rispecchia il momento stesso in cui avviene l'epifania dell'Altro e assume i tratti di una «convocazione» che – come scrive Levinas – «può dar luogo solo a un essere come la soggettività»¹⁵. Nell'atto di chiederci se siamo responsabili per le sofferenze dell'altro, non soltanto stabiliamo un nesso causale tra la nostra azione o non azione e l'effetto che ne consegue, ma ci mettiamo in questione in termini morali. Il Sé prende così forma unicamente all'interno di una passività radicale, di una «insinuazione»¹⁶ dell'Altro, che è, al contempo, un'accusa e una presunzione di colpevolezza originaria del

infatti, lo Stato si incarica della vulnerabilità dei singoli, l'intervento nei loro confronti potrebbe assumere un carattere paternalistico o condurre a una stereotipizzazione e stigmatizzazione dei cosiddetti «gruppi vulnerabili». Per congedare questa possibilità, in particolare, per evitare il rischio che lo Stato finisca per mascherare e sostenere forme di tirannia politica, mettendo in competizione gruppi sociali portatori di diverse richieste di riconoscimento e operando per un modello restrittivo, è opportuno smascherare tutte quelle forme di vulnerabilità socialmente indotte a cui Butler si riferisce con il termine di «*precarity*».

¹² J. Butler, *A chi spetta una buona vita?* (2012), Nottetempo, Milano 2013, p. 28: «[...] forme contemporanee di abbandono economico e di privazione derivanti dall'istituzionalizzazione delle logiche neo-liberiste che sono responsabili di una distribuzione differenziale della precarietà».

¹³ Il soggetto si scopre «*più passivo di ogni passività antitetica dell'atto*», in E. Levinas, *Altimenti che essere o al di là dell'essenza* (1974), Jaca Book, Milano 2011, p. 90. Il senso che primariamente ci proviene dalla passività è quello dell'interdizione ad uccidere; infatti, mentre la sensibilità potrebbe riportare il soggetto a relativizzare il mondo in base a se stesso e alle sue conoscenze, la passività no, perché non deriva da alcuna conoscenza preliminare. Per un approfondimento della passività nel pensiero di Levinas rimando al mio lavoro *Etica e Passività. La costituzione originaria dell'uomo in Emmanuel Levinas*, Edizioni Accademiche Italiane, Beau-Bessin 2017.

¹⁴ J. Butler, *Critica della violenza etica* (2003b), Feltrinelli, Milano 2003, pp. 30, 117.

¹⁵ Levinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger* (1949), Raffaello Cortina Editore, Milano 1998, p. 247.

¹⁶ *Ibidem*.

soggetto, che precede ogni possibilità di scelta e di azione¹⁷. Rimarcando la precedenza incontrovertibile della relazione etica nella costituzione della soggettività, Levinas declina il rapporto con l'altro nei termini di una espropriazione dell'io e di una persecuzione¹⁸. Per pensare fino in fondo questo aspetto, dobbiamo ricordare che nelle riflessioni di Levinas la passività non è stata scelta né voluta dal soggetto e, pertanto, ci appartiene in quanto esseri umani esposti gli uni agli altri in modo irreversibile¹⁹. In questo senso, la passività non deve essere considerata come opposta all'attività, bensì come condizione pre-originaria della stessa distinzione tra attivo e passivo. Allo stesso modo della responsabilità, la passività indica un modo di essere agiti dagli altri che precede la possibilità di agire, presentandosi come originaria situazione persecutoria che vede il Medesimo sempre soggetto all'azione dell'Altro.

2. Adriana Cavarero. *Orrorismo e violenza sugli inermi*

Fondatrice della comunità filosofica femminile *Diotima*, Adriana Cavarero è una figura di spicco del pensiero femminista internazionale. Sulla scia di Hannah Arendt, Cavarero propone un modello alternativo alla politica modellata sul potere e fondata sul governo: una democrazia non insorgente, ma sorgiva²⁰. Considerando quest'ultima come l'esperienza, al contempo nuova e antica, della politica come possibilità di esprimere e valorizzare attivamente la condizione umana della pluralità, Cavarero propone di ripensare la politica in chiave etica, riflettendo *in primis* sulla "violabilità" dell'essere umano. L'autrice invita, così, a un radicale cambio di prospetti-

¹⁷ A proposito del pensiero di Levinas, Butler ricorda che per «responsabilità» il filosofo lituano intende «l'atto di colpevolizzarmi per gli oltraggi che mi sono stati arrecati», in J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 121.

¹⁸ E. Levinas, B. Casper, *In ostaggio per l'Altro* (1981), Edizioni ETS, Pisa 2012, pp. 18-19: «Percepire l'Altro significa vedere la mortalità come tale [...]. Il Volto dell'Altro significa richiamo per me, una chiamata. Non lo devo lasciar morire da solo. E neppure lo devo uccidere. C'è qui un *comando* e una *proibizione* [...] Comando e proibizione sono le "sorgenti della responsabilità". Ho una responsabilità per ciò che è in mio potere. È così. Per ciò che non rientra nello spazio della mia libertà».

¹⁹ Nel pensiero di Levinas, come Butler sottolinea, il volto dell'Altro è anche il volto di Dio e, conseguentemente, il fondamento normativo della scelta etica deriva primariamente dal comandamento divino «Non uccidere», in J. Butler, *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma 2004, pp. 163-164.

²⁰ A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

va, rimettendo al centro della questione le brutalità che avvengono nei contesti di guerra e proponendo di orientare la riflessione non tanto sull'abominio di chi compie le carneficine, ma su coloro che le subiscono. Assumendo il punto di vista delle vittime inermi, nonché il punto di vista dell'Altro, il quadro cambia radicalmente: non più scene di "terrore", ma di "orrore", che mettono in luce il crimine compiuto ancor prima della strategia adottata²¹. Persino il vocabolario che abbiamo a disposizione diviene insufficiente, inadeguato e incapace ad esprimere l'orrore di un meccanismo in cui ciascuno cessa di essere *unico* per trasformarsi in oggetto *qualsiasi*. L'autrice ci invita, allora, a diffidare della neutralità del linguaggio e a cambiare prospettiva, rimettendo al centro della questione la vulnerabilità delle vittime che vivono ai margini della società, nelle periferie, nelle zone di guerra e in tutte quelle situazioni ove l'orrore raggiunge il proprio nucleo essenziale e diviene «orrorismo»²². Coniando questo nuovo vocabolo, Cavarero non si riferisce soltanto all'orrore delle circostanze nelle quali sono eseguite le più brutali carneficine di guerra ma, come denota il suffisso *-ismo*, l'autrice vuole mettere in risalto la sistematicità nella pratica delle violenze più estreme sugli inermi²³. Nell'«orrorismo» emerge il nucleo decisivo incentrato sulla fisica del ferire, che tuttavia non si esaurisce con la lacerazione della carne, ma giunge «alle radici stesse di una condizione umana che viene offesa a livello ontologico»²⁴ e, pertanto, rappresenta il disfacimento del senso dell'umano in quanto umano²⁵. Ciò che viene in primo piano non è allora la morte, in-

²¹ Stando all'etimologia, il "terrore" indica la paura improvvisa; lo spavento che fa tremare e spinge alla fuga. Il punto decisivo del terrore consiste, infatti, nella mobilità e nella possibilità di fuggire per sopravvivere e per salvarsi, sottraendosi così alla minaccia. Nella fisica dell'orrore assistiamo, al contrario, a un rafforzamento della stasi, all'impietrirsi del soggetto e alla paralisi. Nella situazione di orrore, il movimento di fuga è escluso. Non ci sono movimenti istintivi per sopravvivere, ma un blocco totale: «il corpo reagisce inchiodandosi e rizzando i peli», in A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 15.

²² Nell'intervista di P.A. Donella a Cavarero, la filosofa afferma: «La mia tesi è che questi siano tempi di "orrorismo" – piuttosto che di terrorismo – perché la violenza viene perpetrata su gente inerme, sui civili, donne e bambini. Medea, l'infanticida, simboleggia appunto la violenza sull'inerte, sul vulnerabile. La sua figura è particolarmente pregnante perché da lei, in quanto madre, ci si aspetterebbe la cura non il *vulnus*, la ferita», in "Arena", sezione Cultura e Spettacoli, 13 maggio 2007, p. 42.

²³ Attraverso il neologismo "orrorismo", Cavarero propone una scelta linguistica che si riconduce «non solo all'ovvia assonanza con il termine terrorismo ma, prima ancora, al bisogno di sottolineare quel tratto di ripugnanza che, accomunando molte scene della violenza contemporanea, le ingloba nella sfera dell'orrore», in A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 41.

²⁴ *Ivi*, p. 47.

²⁵ A. Cavarero, *Editoriale*, in «Il Mulino - Rivisteweb», Filosofia politica, Fascicolo 1, aprile 2009.

tesa come fine della vita di un preciso corpo, ma l'oltraggio alla condizione umana nella sua universalità, nella sua dignità e singolarità²⁶. L'aspetto interessante è che, nonostante l'«*orrorismo*» si accanisca anche su altre parti del corpo, ciò che primariamente ricerca è il «volto» dell'altro, la singolarità che eccede i tratti fisici. Il volto rimarca, infatti, il tratto che maggiormente ci espone agli altri ed esprime la nostra dimensione più vulnerabile. Cavarero, sulla scia di Levinas, mette l'accento sulla singolarità del volto come primaria esposizione all'Altro, come «faccia a faccia» che non può essere evitato e che si concretizza – come scrive il filosofo lituano – nella «resistenza totale alla presa»²⁷. La violenza perpetrata sul volto diviene, allora, l'estrema negazione dell'unicità e della singolarità, poiché ciò che essa distrugge è precisamente l'umano²⁸. L'orrore ci chiama in causa, ci riguarda e – sottolinea Cavarero – testimonia «una condizione umana vista dalla prospettiva della penetrabilità del derma come esposizione primaria e continuata di ciascuno, alla violenza dell'altro»²⁹. L'orrore riguarda, allora, l'uccisione dell'unicità; la distruzione della dimensione singolare di ciascuna vita, che entra a fare parte di una massa impersonale, superflua e senza volto.

La *vedova*, l'*orfano* e lo *straniero* sono le figure per antonomasia della passività cui rimanda Levinas in tutte le sue opere. Rappresentano il paradigma primario della vulnerabilità e di ogni possibile discorso sull'inerme e, in tal senso, costituiscono un possibile confronto con le riflessioni di Cavarero. L'inerme raffigura una creatura totalmente consegnata alla relazione; non ha armi; non può ferire né uccidere; non può difendersi né offendere; si trova in una condizione di passività estrema e subisce una violenza alla quale non può sottrarsi né rispondere. Per questo, il crimine contro l'inerme si rivela ancora più drammatico, poiché non si tratta di semplice omicidio, ma è l'offesa all'*unicità* a venire in primo piano e a rendere casuale e accidentale «la stessa singolarità della vittima»³⁰. L'orrorismo – scrive Cava-

²⁶ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 128: «[...] la guerra non è più una questione di corpi bensì di alta tecnologia». Una tale affermazione, se da un parte ci porta ad immaginare scenari futuri apocalittici con protagonisti soldati robotizzati creati da una vera e propria ingegneria della devastazione, dall'altra, ci ricorda che, almeno in linea di principio, siamo già all'interno di questo cambiamento, come dimostrano le armi distruttive moderne capaci di dar luogo a massacri inauditi, quali, ad esempio, velivoli e aerei telecomandati privi di piloti. Ci troviamo, così, a fare i conti con una guerra "post-eroica", nella quale la stessa presenza dei soldati è evitabile.

²⁷ E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), Jaca Book, Milano 2012, p. 34.

²⁸ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., p. 25.

²⁹ A. Cavarero, *Editoriale*, cit., p. 9.

³⁰ A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., pp. 104-105: «Accidentale è, anzi, la stessa singolarità della

rero – «è caratterizzato da una forma particolare di violenza che eccede la morte»³¹ e, per questo, va al di là della sfera stessa della crudeltà, poiché coincide con l'assurdità della distruzione e della nientificazione: le vittime non sono “semplicemente” uccise, ma intenzionalmente colpite nella loro vulnerabilità che è, al tempo stesso, il tratto caratteristico dell'umano. Ciò che maggiormente ripugna è esattamente questa violenza non finalizzata a uccidere un preciso individuo, ma diretta verso una vittima casuale, senza obiettivo. Ed è soprattutto questo l'orrorismo della modernità; orrorismo proprio perché, ribadiamolo, più che la morte, è la casualità a sostanziare lo stato delle vittime, ossia degli inermi. Dobbiamo, però, fare qui una precisazione. Pur riconoscendo il proprio debito nei confronti di Levinas, Cavarero rivendica alcuni aspetti di cruciale lontananza. Tra questi, preme sottolinearne uno in particolare. Secondo l'autrice, Levinas tende a favorire un registro linguistico eccessivamente violento e belligerante, inserendo la stessa dimensione di vulnerabilità all'interno di un contesto di guerra. Ciò sarebbe particolarmente evidente, secondo Cavarero, nel saggio di Levinas “*Pace e Prossimità*”, opera ripresa e dibattuta anche da Butler³². Nel saggio in questione, Levinas riprende l'episodio biblico di Giacobbe ed Esaù per riflettere sul dilemma etico che si origina dalla tentazione di preferire l'omicidio, la morte dell'altro, piuttosto che il sacrificio di se stessi³³. Giacobbe, venuto a sapere dell'arrivo del fratello a capo di un esercito, non soltanto «si spaventò della sua morte, ma si angosciò di dover forse uccidere»³⁴. Per Cavarero, questo dilemma etico rimanda a un duplice atteggiamento di Levinas nei confronti della vulnerabilità stessa. Se da una parte, infatti, Levinas predilige la possibilità di una rivendicazione morale alla quale non possiamo in alcun modo sottrarci, dall'altra, non sembra abbandonare del tutto una certa violenza, insita anche nel linguaggio utilizzato. Sarebbe proprio la presenza in Levinas di un contesto di guerra a condurre Cavarero ad avvicinarsi maggiormente a Hannah Arendt e a scegliere la categoria della

vittima, in osservanza al noto principio “superfluità degli uomini” che ora viene messo in pratica da una violenza imprevedibile e ubiqua, al cui confronto ogni concetto di guerra svanisce. [...] Esposto unilateralmente al *vulnus*, l'inferno è il bersaglio di una morte violenta che eccede l'evento, pur atroce, della morte stessa perché lo ha preventivamente degradato, da singolare, a casuale».

³¹ *Ivi*, p. 44.

³² J. Butler, *Vite precarie*, cit., pp. 131-151.

³³ A. Cavarero, *Inclinazioni. Critica della rettitudine* (2013), Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 224.

³⁴ E. Levinas, *Pace e Prossimità*, in «Lettera Internazionale: rivista trimestrale europea», 7, 1 (1986), p. 29.

nascita, piuttosto che quella della morte³⁵. Per Cavarero, infatti, l'infanzia non rappresenta solo l'emblema della vulnerabilità ma, in essa, è possibile cogliere la figura dell'inerte per eccellenza.

3. *Condizione umana contro "natura"*³⁶.

Oltre il modello dell'autonomia e dell'invulnerabilità

Anche se li uccidi, tu li hai amati, sventurata Medea!

Euripide, *Medea*, v. 1250³⁷

Il dialogo avvenuto tra Butler e Cavarero sul ruolo della psicoanalisi nella costruzione della soggettività, pubblicato con il titolo di *Condizione umana contro "natura"*, testimonia un'ulteriore differenza nel pensiero delle due autrici. Mentre, per Butler, il compito della psicoanalisi è di portare alla luce e di fare prendere consapevolezza all'individuo dei lati oscuri, inconsci e repressi dell'umano, che contribuiscono a costruirne la soggettività, per Cavarero ciò non è possibile. Il residuo di in-conoscibilità e di opacità dell'umano non è ascrivibile al mero inconscio. Al contrario, l'in-conoscibilità dell'io deriva in prima istanza dal primato della relazione sulla costituzione della soggettività, che non può essere circoscritta al mero discorso psico-scientifico. La tradizione occidentale ha da sempre privilegiato l'immagine di un soggetto con piena sovranità su se stesso e sulle proprie azioni, insistendo sull'autonomia e sulla libertà degli individui come presupposto dell'agire morale. Abituandosi a parlare di un ente fittizio, il cui carattere astratto e generale permane in tutte le epoche e sotto differenti nomi (come *essente, esistente, individuo, soggetto*), la filosofia occidentale, in particolare il razionalismo moderno, ha finito per ignorare la pluralità della realtà, il punto di vista del soggetto singolare, unico, in carne ed ossa, vulnerabile e fragile. Ancor più, una tale prospettiva, considerando la protezione dello

³⁵ A proposito della rilettura di questo passaggio di Levinas da parte di Cavarero, Pinto scrive: «Per Cavarero è evidente qui il doppio registro di Levinas [...] siamo ancora in presenza di un contesto guerriero dove due soggetti belligeranti si affrontano in uno scontro tra 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», in A. Pinto, *Vulnerabilità: come trasformare il dato ontologico in categoria politica?*, cit., p. 61.

³⁶ J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro "natura"*, in «Micromega», 4 (2005).

³⁷ Euripide, *Medea*, Marsilio, Venezia 2002.

spazio personale e della sfera privata come valori fondamentali per una buona convivenza, concepisce il soggetto a partire dalla propria separatezza e capacità di distacco, non solo dai legami, ma anche, e soprattutto, dalla propria condizione corporea materialmente condizionata. La visione moderna della natura umana, nella quale prevale l'immagine di un soggetto autonomo e auto-referenziale, che sceglie se stesso e si costruisce come un'unità auto-sufficiente, esclude dunque la dimensione vulnerabile.

Per descrivere questa prospettiva, Eve Kosofsky Sedgwick usa l'espressione «privilegio epistemologico dell'ignoranza»³⁸, poiché è proprio dall'ignoranza di certi aspetti della condizione umana che deriva una mancata responsabilità verso di essi. Ignorare la propria vulnerabilità, mettendola volutamente a tacere o escludendola perché ritenuta indegna, garantisce un potere su se stessi e sugli altri, ma si tratta, a ben vedere, di un potere che non deriva da una conoscenza, ma da un'ignoranza socialmente costruita e utilizzata in modo strategico. Ignorare la corporeità ha permesso di collocare l'Altro a distanza da sé, producendo forme di dominio e nascondendo il lato più vulnerabile dell'umano. Infatti, posta al servizio di un soggetto detentore di una sovranità su se stesso e sul proprio corpo, e costruito in opposizione al soggetto vulnerabile, precario e bisognoso di cure, la vulnerabilità cessa di essere un tratto distintivo dell'umano, diventando un tratto stigmatizzante e negativo, attribuito soltanto a specifiche categorie. L'illusione dell'invulnerabilità istituisce così un rapporto di potere, una condizione di superiorità, e segna un confine arbitrario tra vulnerabili e non. Se, infatti, la vulnerabilità è legata al corpo, alla mortalità e all'esposizione ad altri, tutto ciò che si pone al di là di essa dona l'illusione di generare un soggetto invulnerabile, padrone di se stesso e delle proprie azioni. Ciò non è del tutto vero, poiché ciascuno, in qualsiasi momento, può fare esperienza della vulnerabilità. Una vulnerabilità che non possiamo prevedere o controllare anticipatamente e che – come scrive Butler – «denota dimensioni imprevedute, imprevedibili e incontrollabili»³⁹. Il corpo è sempre esposto alla precarietà, alla storia o alla possibilità della coercizione; a tutto ciò che è impreveduto e incalcolabile, a partire dall'amore e dalle passioni. Isolato, sovrano rispetto a se stesso e alla propria vulnerabilità, l'individuo moderno corre il grave pericolo di sottovalutare il rapporto di interconnessione e di interdipendenza che ci lega agli

³⁸ E.K. Sedgwick, *Stanze private. Epistemologia e politica della sessualità* (1990), Carocci, Roma 2011, pp. 35-41.

³⁹ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 233.

altri⁴⁰. Ci troviamo così nella situazione che Butler definisce della «pura etica di sé» o «narcisismo morale»⁴¹, che porta a concepire l'auto-conservazione come il criterio dominante dell'umano e a legittimare la violenza come risposta all'offesa subita, che celerebbe, ancora una volta, la supremazia dell'io sull'altro. A tal proposito, Cavarero afferma: «L'aberrante produzione finale dell'invulnerabile si avvale di tecniche, atrocemente coerenti, che iniziano col togliere alla vulnerabilità quella dimensione relazionale in cui consiste»⁴². La vulnerabilità, in quanto condizione umana essenziale, implica sempre la relazione; al contrario, l'invulnerabile non è tale in natura, ma è frutto di un artificio, di una produzione che si avvale di un processo metodico di nientificazione dell'essere umano. Su questa scia, Cavarero si spinge oltre e, come abbiamo precedentemente accennato, riprende le intuizioni di Hannah Arendt, proponendo di ripensare la concezione relazionale dell'essere umano partendo dal paradigma della vulnerabilità del bambino. Alla situazione di radicale vulnerabilità ed esposizione all'altro corrisponde la stessa condizione inerme del neonato, cui la madre può provvedere con la propria protezione oppure rispondere con la violenza; tuttavia, anche qualora la madre si astenesse dal danneggiare e dal ferire la propria creatura, ciò non sarebbe sufficiente a garantirne la sopravvivenza. La madre deve essere responsabile per la vita del figlio; deve operare attivamente per nutrirlo, scaldarlo e proteggerlo, per sopperire, cioè, alla sua mancanza di difese e protezioni⁴³. Emblema del crimine consumato sulla creatura inerme è la tragedia narrata da Euripide dell'infanticidio di Medea; di una madre che uccide intenzionalmente i propri figli per vendicarsi del tradimento di Giasone. Divenuta icona della negazione stessa del senso dell'umanità, la figura di Medea simboleggia la violenza sull'inerme, che non è tanto il figlio di Medea, quanto la vittima delle brutalità e delle carneficine del nostro

⁴⁰ J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 139: «Si cerca sempre di proteggersi e immunizzarsi dalle offese dell'altro, ma quando si finisce davvero per erigere un muro, si finisce per diventare inumani. [...] solo continuando a oscillare tra il bisogno di rivendicare il diritto a non essere offesi o respinti, e la necessità di resistere a un tale bisogno, si può davvero "diventare umani"».

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² A. Cavarero, *Orrorismo*, cit., pp. 54-55.

⁴³ *Ivi*, p. 25: «All'essere umano, appunto, ripugna questa violenza che non si dedica in primo luogo a ucciderlo, bensì a distruggerne l'umanità, a infliggergli ferite che lo disfano e lo smembrano. Né si tratta di una ripugnanza che coglie solo la vittima della disumanizzazione, ossia il preciso corpo ferito che sta sulla scena dell'orrore. In quanto corpi singolari, la ripugnanza ci riguarda tutti».

tempo⁴⁴. Tuttavia, nonostante l'atrocità del gesto, in Medea permane una struggente sensibilità materna. Medea non condivide i tratti dei guerrieri omerici, non si muove sul campo di battaglia, non deve uccidere il nemico, ed è precisamente questo aspetto a trasformare la violenza in orrore. Essere esposti all'altro significa, allora, essere consegnati a una duplice possibilità; a un destino che sin dall'infanzia si articola nei termini di una contraddizione: dall'altro possiamo ricevere tanto la cura quanto l'oltraggio, tanto il soccorso quanto il colpo mortale. Da questa consapevolezza, emerge una domanda che ci permette di fare un passaggio ulteriore: dobbiamo sentirci responsabili anche per i crimini commessi da Medea?

4. *Eredità levinasiana*. Siamo responsabili anche per i crimini commessi dai terroristi e da Medea?

Alla finzione dell'invulnerabilità, che si origina da un'ignoranza dell'altro, Levinas sostituisce l'ideale della prossimità, formulato attraverso una presa di distanza dal soggetto sovrano, irrelato ed egoista. Da questo originario posizionamento del soggetto come «ostaggio dell'Altro» risiede la possibilità di pensare diversamente, e fino in fondo, il nostro essere in relazione e, più in generale, la stessa eticità. Nella raccolta di saggi *Tra noi*, Levinas scrive:

[...] voglio dire che nella coscienza così intesa c'è il risveglio dell'umanità. L'umanità della coscienza non risiede affatto nei suoi poteri, ma nella sua responsabilità. Nella passività, nell'accoglienza, nell'obbligo nei confronti d'altri; è l'altro che è primo e, qui, la questione della mia coscienza sovrana non è più la prima questione⁴⁵.

⁴⁴ *Ivi*, p. 137: «Ogni volta che l'inerte viene colpito, ferito, ucciso – non importa quale sia il sesso del carnefice – il fantasma di Medea ripete così il suo gesto sulla scena rinnovata dell'orrore. Quando il carnefice è una donna, e tanto più una madre dalla quale ci si aspetterebbe la cura, tale scena si fa però più intensa e più vicina al nucleo essenziale dell'orrore». Dietro la storia di Medea troviamo la storia di una madre che, nonostante l'atrocità del gesto, ha amato i propri figli. Ancor più, uccidendo i figli, Medea rivolge primariamente la violenza contro se stessa, come dimostra il fatto che, dopo un tale gesto, ci si aspetterebbe che Medea si suicidasse ma, diversamente da altre maschere della tragedia greca, ciò non avviene. Questo aspetto risulta essere estremamente interessante, poiché, la scelta di suicidarsi insieme ai figli non le avrebbe dato il tempo di prendere consapevolezza del crimine commesso e, di conseguenza, di assumersi le responsabilità. Avere il tempo del confronto con il proprio crimine, permette a Medea di assumere il dramma del gesto commesso.

⁴⁵ E. Levinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'Altro* (1951-1990), Jaca Book, Milano 1998, p.

E, ancora:

[...] risveglio di Me attraverso altri, di Me attraverso lo Straniero, di Me attraverso l'apatride, cioè attraverso il prossimo che non è altro che prossimo. [...] risveglio che significa una responsabilità per altri da nutrire e da vestire, la mia sostituzione ad altri, la mia espiazione per la sofferenza [...] senza una possibilità di sottrarsi⁴⁶.

L'accusativo del Medesimo, mai preceduto dal caso nominativo, rivela esattamente questo subire, questa colpevolezza e questa defezione dell'identità sollecitata dal volto dell'Altro; Altro che può essere anche la nostra carnefice Medea⁴⁷. La vulnerabilità levinasiana impartisce, così, una lezione che è fin da subito etica, poiché in essa è sempre presente una messa in discussione di se stessi e un richiamo all'assunzione di responsabilità finanche verso i nostri persecutori. Per esprimere la complessità delle situazioni particolari, non dobbiamo soltanto ribadire l'inadeguatezza delle formulazioni generali e universali, come avviene nel pensiero di Butler e di Cavarero, ma spingerci oltre e abbandonare definitivamente la lettura univoca della centralità dell'io, ricordando che, persino nella situazione più estrema in cui non sembra possibile ci possa essere alcuna nostra responsabilità, ciascuno di noi è – come scrive Dostoevskij – «colpevole per tutti e per tutto ciò che accade sulla terra, non solo per la comune colpa del genere umano, ma ciascuno personalmente è colpevole per tutta l'umanità e per ogni altro singolo uomo sulla terra»⁴⁸. Ci troviamo qui a un punto di svolta. Muovendo dal decentramento del soggetto, Levinas sposta l'attenzione su un soggetto che si costruisce sempre in una relazione a-simmetrica con l'Altro, ed è proprio l'a-simmetria garantita dalla relazione che sottrae il Medesimo al ciclo della vendetta, donandogli la possibilità di non rispondere alla violenza subita con altra violenza. Ma – domandiamoci – esiste un limite all'assunzione di responsabilità per i crimini e i mali causati da Altri? Ci dobbiamo sentire responsabili per le atrocità dei terroristi? E, ancora, possiamo scusare la nostra carnefice Medea o dobbiamo assumerci anche la responsabilità di

146.

⁴⁶ *Ivi*, p. 95.

⁴⁷ R.C. Arnett inizia le proprie riflessioni sul terrorismo partendo dal pensiero di Levinas e afferma: «Levinas calls us to take humanism [and choice] off the map in order to remind us to attend to the face of all, even those who seek to deface our own», in R.C. Arnett, *Provinciality and the face of the other: Levinas on communication ethics, terrorism - otherwise than originative agency*, in K.G. Roberts, R.C. Arnett, *Communication ethics: Between cosmopolitanism and provinciality*, Peter Lang Pub, New York 2008, pp. 69-89, p. 85.

⁴⁸ F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, Crescere Edizioni, Padova 2021, p. 218.

quella mano materna che, impugnando il pugnale, ha dato la morte ai propri figli? A tal proposito, commentando i testi talmudici, Levinas scrive:

Credo, inoltre, che i dottori del Talmùd si opponessero alle pratiche che minavano i diritti dell'inferno: perché, quali che siano i diritti della carità, bisognava fin dai tempi dei tempi prevedere e tener in caldo un posto per Hitler e per gli hitleriani. Senza inferno per il mal niente al mondo avrebbe più senso. [...] Ma l'inferno, nel testo qui commentato, Rav Zerà cerca di evitarlo agli altri e – per una via che non è quella del digiuno – agli uomini che non sono probabilmente hitleriani⁴⁹.

L'attenzione deve essere qui focalizzata su una radicale affermazione che Levinas aggiunge poco più avanti: «Rav Zerà responsabile per tutti quelli che non sono Hitler». In che modo è allora possibile distinguere Medea, Hitler e tutti gli hitleriani? Attraverso il pensiero etico. Un pensiero che non ha nulla di astratto, utopico e inattuabile, ma che rispecchia, al contrario, una riflessione intrisa di carne e di sangue. È pensiero incarnato; luogo di un interrotto costituirsi e de-costituirsì del Sè come persona vigile e attenta verso i mali che invadono il mondo. Ed è esattamente questa condizione che ci obbliga a metterci in questione e a sentirci chiamati in causa in quanto agenti morali⁵⁰.

Ecco, allora, che proprio nell'incompletezza e nell'inesauribilità di una possibile risposta risiede il senso di quanto è stato finora detto. Essere umani non significa, infatti, celebrare unicamente la nostra apertura all'altro, bensì confrontarsi con la possibilità di poter essere disumani, finanche di essere noi stessi gli assassini e i persecutori dell'Altro, o di restare muti e indifferenti di fronte ai crimini e alla guerra. In questo senso, sarebbe proprio il soggetto sovrano e auto-centrato, in grado di rendere pienamente conto dei propri atti e degli atti degli altri, a originare la possibilità di una pericolosa deriva identitaria. Ciò che suggerisce Levinas è di ripensare l'etica in modo più radicale, incarnato, doloroso e tragico di quanto abbiano fatto Butler e Cavarero. È, allora, opportuno che la vulnerabilità assuma una dimensione propriamente etica, ancor prima che politica, in grado di rimettere al centro della sfera pubblica l'importanza della dimensione corporea di tutti gli esseri umani, dei loro bisogni e delle loro necessità, nonché, della loro unicità di soggetti responsabili.

⁴⁹ E. Levinas, *L'al di là del versetto*, cit., p. 153.

⁵⁰ E. Levinas, *Tra noi*, cit., p. 91: «Nulla è più passivo di questa messa in questione precedente a ogni libertà. La passività non è una coscienza della prossimità. Essa è ossessione che non è coscienza ipertrofica, ma coscienza controcorrente, che sconvolge la coscienza» (c.vo mio).

Conclusion

La conclusione si presenta, allora, come una questione irrisolta. Una questione che ci porta a chiedere se il fallimento della politica nel contrastare la violenza, che oggi è documentata dal recente scenario di guerra alle porte dell'Europa, sia riconducibile alla marginalità e alla mancata priorità dell'etica all'interno delle scelte politiche. Occorre, allora, domandarsi: in che modo l'etica potrebbe donare un nuovo orientamento all'agire individuale e collettivo? Una possibile risposta risiede nella riscoperta dell'*ethos* della vulnerabilità, che scaturisce, come emerge nelle riflessioni di Levinas, dal nostro «essere-in-questione», nonché, dall'originaria costituzione responsabile che ci accomuna in quanto esseri umani. Per questo, la vulnerabilità è il cuore dell'etica e il cardine di ogni esperienza morale. Non è soltanto al centro del processo di deliberazione, ma costituisce lo strumento privilegiato per osservare la dimensione relazionale del soggetto. Distogliere lo sguardo dalle crudeltà della guerra, chiudere gli occhi rispetto ai mali degli altri, non occuparsi del volto di Medea o misconoscere già in partenza i nostri carnefici, significherebbe rinnegare la nostra passività ed entrare nei territori di un agire violento e sovrano. Il *fil rouge* attorno al quale ruota l'intera trattazione riguarda, allora, la necessità di pensare sino in fondo questo modo di trovarsi originariamente «in-questione», chiedendosi fino a che punto si debba rispondere personalmente delle colpe di tutta l'umanità, compresi i crimini e i mali causati dai nostri carnefici. Soltanto non aspirando ad una risposta esaustiva, ma restando de-centrati e lasciando la questione aperta, continuando a sentire il pungolo e l'insistenza di un dramma che nessuna risposta può soddisfare del tutto e definitivamente, è possibile intravedere una scelta alternativa e tracciare una via radicalmente nuova per l'azione politica. Si tratta di ripartire dalla «scelta tragica» dell'etica che, come insegna Levinas, non si appoggia mai su una sicurezza, ma sull'esitazione e sul conflitto; un conflitto incarnato, irriducibile e doloroso, appartenente alla stessa dimensione morale del soggetto. In questo senso, è proprio il residuo di incertezza dell'etica a rendere ancora più evidente la necessità di un approccio che non sia soltanto razionale, ma che si costruisca sulla tensione e sull'instabilità, nonché sulla stessa vulnerabilità.

Tra Butler e Cavarero si delinea, insomma, una dialogante riflessione con il pensiero di Levinas sulla condizione umana, che ci indirizza verso un agire etico e politico volto a ripensare i diritti umani a partire dalla vulnerabilità e orientato alla non-violenza e alla responsabilità per la sopravvivenza altrui. Ma ciò richiede un passaggio ulteriore: dobbiamo spingerci oltre e,

sulla scia di Levinas, pensare che, non soltanto l'etica si trovi coinvolta nel compito di elaborare una teoria politica e sociale, ma la teoria stessa, per evitare di divenire violenta, debba presentare primariamente una particolare struttura etica, che sappia render conto dei contesti e della costitutiva responsabilità, vulnerabilità e singolarità dei soggetti. Superando il mito dell'autonomia e dell'invulnerabilità dell'umano è così possibile focalizzare l'attenzione sulla nostra interdipendenza come creature corporee, riconoscendoci primariamente come soggetti in relazione, responsabili *degli* Altri e *per* gli Altri e accomunati da un unico destino che, al di là di qualsiasi residuo di fatalità, si trova per lo più nelle nostre mani.

English title: Beyond the Subject. From «ethical and political vulnerability» in Adriana Cavarero and Judith Butler to «ethical vulnerability» in Emmanuel Levinas

Abstract

The purpose of this paper is to investigate the question of vulnerability, starting from the reflections of Judith Butler and Adriana Cavarero. By observing our constitutive condition of interdependence, the two authors argue that vulnerability will serve as the basis for a new kind of political community and for a reconfiguration of ethical and social action within an ethics of care. This idea presents a possible confrontation with the reflections of Emmanuel Levinas about passivity. Levinas thinks more radically the concept of vulnerability. Not only the encounter with the face of the Other obliges us to confront with our condition of vulnerability, but also the encounter with the face of the terrorist. Therefore, Levinas calls us to take ethical choice in order to remind us to attend to the face of all, even those who seek to deface our own.

Keywords: horrorism; vulnerability; passivity; precarity; responsibility; precariousness; others; care; ethics.

Sara Pautasso
Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere, Università di Pisa
sara.pautasso@phd.unipi.it

Silvia Pierosara

Practices of Vulnerability: Openness, Production, and Transformation

1. *Introduction*

In the contemporary ethical landscape, vulnerability has become an object of study, analysis, and discussion. The need to define its scope, alternatively considering it a constitutive experience of the human being (Rogers, Mackenzie, and Dodds 2012), a transitory event, a dangerous trap hiding an attempt at stigmatisation and control (Braidotti 2006), a vehicle of resistance and transformation of the existing that also passes through bodies (Butler, Gambetti, Sabsay (eds.) 2018), is accompanied by an inescapable consideration, according to which vulnerability is associated with the possibility of violence, which is exercised in the form of arbitrariness, power, and domination. This attestation goes hand in hand with the persuasion that vulnerability is the other side of the power to act (Ferrarese 2018), and therefore always takes the form of a relational event that *happens in between*. The hypothesis guiding this contribution is that the forms and experiences of vulnerability are irreducibly plural, and a distinction must be made in cases where vulnerability is used from a merely descriptive perspective, and those where it performs a normative function. It is in this second case that the ethical depth of vulnerability can be recognised. Vulnerability can either be a source for emancipatory action or can be used as an excuse for oppressive and dominating measures. A relational mode of refiguring ethical autonomy is crucial in discerning the roles of vulnerability, both as a criterion and as the content of vulnerability-related experiences. To substantiate this hypothesis, the contribution is divided into three sections. The first section makes an attempt to re-evaluate vulnerability not so much as a purely defective figure, but rather as a condition of possibility of open-

ness to the world and to relationships (Gilson 2011). The second section points out that vulnerability can be articulated in many ways (Luna 2009, 2019, Giolo, Pastore (eds.) 2018) and requires a methodology of analysis that is oriented towards diagnostic pluralism, highlighting, in particular, a distinction between constitutive and contingent vulnerability, which can be social, ethical-political, epistemic (Johnson 2020), in the conviction that these three levels constitute a test of the normative potential of vulnerability, being united by the risk of its production and induction (Varga 2016), which we have the duty to avoid. Finally, in the third section, the relationship between constitutive and contingent vulnerability and the role of autonomy in discerning between an emancipative and transformative, and a dominative and oppressive vulnerability will be clarified.

2. *Vulnerability as a descriptive category*

In the first step of this path, the category of vulnerability is problematised by highlighting how it is mostly considered in a defective sense, a lack that needs to be filled and overcome, often also through political measures that tend to accentuate the stigma rather than actually remedy it. This idea of vulnerability is often accompanied by a view aimed at ‘pathologising’ and classifying its manifestations, making them permanent. Herein lies some criticism of the paradigm of “protecting the vulnerable” (Goodin 1985), which would end up masking a suffocating paternalism that is ineffective at the very level of reducing vulnerability. To avoid the defective declination of vulnerability, it is necessary to recognise that vulnerability, insofar as it is linked to lack and dependence, is not an accidental trait, but rather constitutive of the human experience, and cannot be eliminated, and that vulnerability embodies a threshold of openness to the world and to others without which no contamination would be possible, to the benefit of an illusory declination of the self as self-sufficient, capable of exclusively giving itself life and meaning. If it is meant as the condition of exposure and openness to the world, due in turn to the interdependence of humankind, it becomes clear that vulnerability is not interpretable as a condition to be eliminated once and for all¹. In contrast, “a denial of vulnerability is [...]

¹ On this constitutive trait of vulnerability, see the famous reflections of Judith Butler (2004), who referred to a “primary human vulnerability”, and Roger, Mackenzie, and Dodds (2012) who proposed a taxonomy of vulnerability, comprising three kinds: inherent, situational,

ethically and politically dangerous [...] and [...] an awareness of vulnerability is central to undoing not just violence but oppressive social relations in general” (Gilson 2011: 309).

Going a step further to explain the potential consequences of a constitutive vulnerability² as openness to the others and the world is closely related to the possibility of taking care of what is common among humans, and stepping back from an ethic of mere self-preservation: Even if the originary openness to the world does not automatically imply that we trust each other and it is not automatically a trace of our immediate goodness and attention to the common good, the recognition of vulnerability as this openness leads to decentralising the subject, removing it from a position of complete mastery, and recognising that it not only lives on something it cannot control, but also that its actions should be directed to the others and the communities in which it lives and experiences good relations. The rehabilitation of constitutive vulnerability can be considered at least two-sided: at a personal level, it implies the recognition that “being vulnerable makes it possible for us to suffer, to fall prey to violence and to be harmed, but also to fall in love, to learn, to take pleasure and find comfort in the presence of others, and to experience the simultaneity of this feeling” (311); at a socio-relational level, constitutive vulnerability can be considered a trace of openness, as it makes collective action possible: Human agency should start from and end in a condition of interdependence. Its outcome should not be that of self-preservation or self-defence, but rather, its aim should be identified in the possibility to participate in the common good and contribute partly towards realising it. Constitutive vulnerability is both the standpoint of our ethical life³ and the destination of human agency, which is called to care for this openness and to foster trust instead of closure and merely self-protecting attitudes.

and pathogenic vulnerability (24). Inherent vulnerability can be equated to constitutive vulnerability. Several definitions of vulnerability have been elaborated on an institutional and international level to provide effective guidelines and manage situations or conditions of increased exposure to harm. Among others, it is worth referring to the one provided by the United Nations Department of Economic and Social Affairs (UNDESA), which states that vulnerability is an “integral part of the human condition”, and simultaneously, “a state of high exposure to risks and uncertainties, in combination with a reduced ability to protect or defend oneself against those risks and uncertainties and cope with the negative consequences”. UNDESA, *United Nations Report on the World Social Situation: Social Vulnerability: Sources and Challenges*, un, New York 2003.

² This expression was used also by Ferrarese (2019), who pointed out the difference between it and an “unequally shared vulnerability” (5), which I propose to equate to contingent vulnerability.

³ The ethical relevance of this point has been articulated by Donatelli (2016) and discussed by Fabris (2020).

That vulnerability should not only be considered defective is also attested to by the fact that, taking this idea to its extreme consequences, the point of arrival would be invulnerability, the dehumanising trait of which is increasingly evident today (Russo 2021). Trying to eradicate a constitutive finitude, which is the trace of our being formed and shaped by otherness, would mean to cultivate an illusory dream of mastery and perfection⁴, whose consequences would be an overload of responsibilities for success, health, and wealth, charged at an individual level. This erasure of the limit can lead to relationally violent ways of claiming perfection, bringing the idea of performance to its extreme consequences.

According to Petherbridge, vulnerability should be defined “neither as an a priori normative category nor as merely indicating a form of injury or primary susceptibility to violence, but rather as a general openness towards the other. In this sense, vulnerability is characterised by ambivalence in the sense that it designates neither positive nor negative states of being or forms of relationality but contains the capacity for either or both” (2016: 591). Thus, vulnerability should not be considered a trace of something missing to be regained. As Esquirol, among others, pointed out, the condition of being vulnerable is not transitory; rather, it is an unending position towards the world and it would be useless to try to eliminate once and for all the human exposition to the wound of the world. Rather, it is telling of an insurmountable condition. Thus, vulnerability cannot be treated as an excuse not to act or to render others unable to act. Rather, it should be interpreted as a standpoint of any ethical action, aimed at taking care of such a condition. Taking care of our constitutive vulnerability means respecting our finitude and recognising that such finitude can be a home for some kind of happiness, as Ricoeur noted, expressing the concept with the famous expression “the joy of yes in the sadness of the finite” (1986: 140). Vulnerability is common to all mankind. It is the possibility of being affected by others – namely events, people, nature – and for this reason, it can be equated to openness to the world, namely our being crossed by others. From this standpoint, the normative core of vulnerability, and what makes it an ethical category lies in the duty to preserve this possibility of joy – a shared joy – within human finitude. To paraphrase what Adorno said about love, the duty to preserve the

⁴ Focusing on the developments of medicine and the experience of COVID-19, Russo referred to the removal of vulnerability as closely related to the idea of complete mastery and the elimination of the mortal and finite horizon of our lives, which is shaped by the striving for perfection and efficiency at all costs.

integrity within a condition of vulnerability means to protect the possibility of “showing yourself weak without provoking strength” (1974: 192).

3. *Articulating the distinction between constitutive and contingent vulnerability*

Many scholars have recognised at least a dual meaning of vulnerability, as, for instance, Macioce summed up: “at the same time, the term describes both a universal aspect of the human condition and a peculiar condition of single individuals and groups” (2018: 140). Universal vulnerability is a constitutive, ontological feature of humankind. It not only depends on our bodily condition, but also on the structural being constituted by the ‘other than us’, upon the fact that we are not our masters. The contributions that go in this direction are impossible to list⁵ because of their huge number. What these accounts of vulnerability usually fail to grasp is the abovementioned openness that goes hand in hand with the possibility of being destroyed. Such forms of destruction vary across time and space, but they are neither reducible nor removable. Constitutive vulnerability is a trace of dependency on the world we live in and on (Danani 2020): going beyond this descriptive level, one should recognise the relational trait of vulnerability, the normative core of which lies in the duty not to transform such a relational dimension into an occasion of violence. This relational trait has been clearly pointed out by Ferrarese (2018), according to whom: “A vulnerability only ever arises as the hollow side of a power to act. It materialises only vis-à-vis a power that either threatens to act or, on the contrary, fails to do so. To speak of vulnerability is to speak of another’s (or of a pronouncement or structure’s) power to act, and clearly does not exclude finding a power to act on the side of the vulnerable subject too” (1). What effectively illuminates the notion of vulnerability is thus the idea of “being-at-another’s-mercy”. This helps recognise the relational and interpersonal texture of relationality. I suggest recognising vulnerability as a relational event by widening the reference to the ‘other’ that can harm us, including among other things the environment, history, and its evenemential trait, and of course, other human beings. One could reformulate Ferrarese’s proposal by affirming that human

⁵ Among others, Ferrarese noted that vulnerability is increasingly receiving attention, which leads one to ask “why at this time do we all seem to need the concept of vulnerability?” (Ferrarese 2019: 2).

beings are more than other living beings at the mercy of an inhospitable world, and that this trait is not negative in itself. It becomes negative when the condition is exacerbated, taken advantage of, and denied in order to gain an illusory position of mastery.

Against the backdrop of this descriptive dimension of vulnerability, which recognises it as constitutive, the second section examines the possibilities that there may be an accentuated, increased, and even induced vulnerability, which is added to the first and sometimes makes it impossible to authentically take care of the constitutive vulnerability. It is fundamental to recognise that constitutive vulnerability is something to address and take care of. In this sense, vulnerability does not happen in particularly dangerous situations or conditions; rather, it can be traced back to the bare fact of living together in a world that we do not master. This ‘everyday’ trait of vulnerability has been clearly highlighted by Sandra Laugier, according to whom vulnerability is always already present in our forms of life, and this is the reason we should take care of it. She speaks of the need to protect and defend “the ordinary work that makes our lives possible” (2020: 55). In a recent pamphlet devoted to the lessons that should be learnt from the recent COVID-19 experience, Laugier and Vallaud-Belkacem noted that it is such everyday vulnerability that many people protect with their actions and work, and that this kind of commitment does not eliminate, but rather helps bear vulnerability and allows the maintenance of society as such⁶. Laugier and Vallaud-Belkacem showed how, during the pandemic, a misrecognition became clear: precisely, the misrecognition by society of what ‘makes it alive’, and that the entire set of ‘these vital functions’ is entirely submerged and invisible in normal times, even though fundamental (4-5). Similarly, Veena Das (2001: 111) reflected on the structural vulnerability of what Ferrarese (2019: 3) later labelled as “the form of human life”, and pointed out that “most people in the world learn to live as vulnerable beings among the dangers that human cultures pose to each other”. Even if the reflection of Laugier and Vallaud-Belkacem takes its cue from a particular sanitary, social, medical situation, it helps articulate the relationship between constitutive and contingent vulnerability, its side-effects, and its consequences in terms of normativity and ethical life. Constitutive vulnerability is similar to everyday vulnerability, to which we are all called to pay attention and of which we

⁶ This idea of care as fundamental to social reproduction can be also found in Fraser (2016), according to whom the end of care is one of the main contradictions of the capitalistic system.

are all called to take care, at both collective and social levels. This constitutive vulnerability calls for common action and a commitment to preserve the conditions of existence of humankind in the heart. To do so, we should all be in the condition of taking such commitment, without any increased vulnerability or overexposure. Contingent vulnerability exceeds this constitutive trait of a human being and can be produced, induced, and fostered through practice, policies, and intentional conduct that exacerbates violence. This contingent vulnerability leads to closing oneself to the possibility of being in relation with others and taking care of this relational dimension.

The difference between constitutive and contingent vulnerability is made by an overexposure to the possibility of the trauma that can be both biological and socio-political, as Malabou noted⁷. This sort of overexposure can be recognised as one of the main causes that block any path to emancipation: totally absorbed in a solitary fight against the possible wounds coming from the world, the subject does not spend any effort to change the world, and, as Badiou (2001) noted, it seems that “the only thing that can really happen to someone is death” (2).

Before exploring some forms of contingent vulnerability, it is necessary to focus on a deeper reflection on the relationship between both. Contingent vulnerability can be recognised as an augmented exposure that threatens the possibility of fully living a dimension of finitude and interdependence, of experiencing relationships in a trustful manner, while bearing witness to an openness that cannot transform itself into a closeness towards the world. Contingent vulnerability is capable of impairing the human attitude towards common good, by fostering indifference and selfishness, and replacing interest in common good with a self-centred perspective.

It is necessary to make good use of this contingent vulnerability, which is linked to events, the forms of ethical, social, and political life, and inaccessibility of knowledge and information. In the case of accentuated and increased vulnerability, it is not difficult to find that it often becomes a ghettoising and stigmatising cage, and that, by categorising people or groups as vulnerable, one risks building an impassable enclosure around them, relegating them to a protecting sphere that renders voices even more feeble. There is a production of vulnerability that is functional in maintaining the

⁷ Malabou wrote: “The behaviors of victims of trauma due to abuse, war, terrorism, captivity, sexual abuse, present striking similarities to those with brain damage. These traumas can be called “social political traumas”. This umbrella term indicates cases of extreme relational violence” (2017: 37).

state of affairs, often linked to emergency situations where there is no organic and long-term response (Laugier, Vallaud-Belkacem 2020). The production of vulnerability unites different types of this experience: often an ethical-political component is associated with a social and epistemic vulnerability. Common to all of them is the fact that those affected may experience a progressive silencing that manifests in the impossibility of taking the floor, having a voice, considering oneself the author of one's story, or, conversely, they may be base forms of resistance, struggles for recognition, and ways of transforming what exists.

Contingent vulnerability, even if not always immediately visible or recognisable, is a sign of an overexposure, an increased exposure that leads to forgetting the idea of the common good itself and makes people indifferent to the destiny of others. We become bound to the need to preserve ourselves without the capacity to take care of the common good. Contingent vulnerability can be intentionally induced and become an instrument of power, or simply generated by distorted relational dynamics, as it is the case with epistemic, social, and ethical-political dimensions. It can be induced by policies irrespective of the environment, that penalise only some populations, or some populations more than others; it can also be social, when there is an overexposure to events, which is not compensated by common and shared decisions – in this case, human passivity⁸ becomes pathological; it can be ethical, as it can affect our deliberative processes, or epistemic, to the extent that we do not have all the information we need to make decisions or we cannot afford to decide according to our values and to what we would like to take care of.

Contingent vulnerability includes all forms of the relationally increased possibility of being harmed (or harming ourselves), which impedes us from fully living and taking care of our constitutive vulnerability. This care owed to constitutive vulnerability, which does not indicate a defective condition to be filled in, but rather a condition of openness to the world and others and, in an ethico-political perspective, the possibility of acting from the margins, radically changes the conditions of exploitation, domination, and opposition to negative examples of cohabitation and attention to the common good. If it is led to its extreme consequences, the production of contingent vulnerability can condemn humanity to playing the role of the master: quite paradoxically

⁸ The 'pathic' dimension of human life has been described vividly by María Zambrano: "The first, the initial "opening" of a human life to the things that surround it, to circumstances, is to suffer from them" (2008: 169).

cally, the more it invites one to forget and neglect constitutive vulnerability, the more it imposes control, masters, protects, and defends the boundaries of the self from external threats. Even though in a different context, this point was made by Coeckelbergh (2015), who described the condition in which technologies lead humanity to increasingly depend on them, while simultaneously impeding them from fully recognising this dependency, by compelling people to remain masters. According to Coeckelbergh (2015), “we wanted to be masters of nature and in our struggle with nature we put our lives at risk in order to achieve that mastery, but once achieved, then as masters of technology we become more dependent than ever – now on technology. We thus find ourselves in the Hegelian tragic situation of the master: it is through our own actions, aimed at freedom, that we achieve (a new kind of) bondage”.

Coeckelbergh’s argument is specifically aimed at the explanation of the relationship between humans and new technologies. It can be extended and treated as a typical mode of approaching vulnerability that not only deals with applied ethics, but also with fundamental ethics. The more humankind makes efforts to reduce its constitutive vulnerability, the more it creates conditions to increase contingent vulnerability and dependence. The less ready humanity is to acknowledge vulnerability as an unavoidable component of human life, the more it resorts to ideas, tools, and inventions, that produce and increase contingent vulnerability. Thus, the relationship between constitutive and contingent vulnerability becomes apparent in Coeckelbergh’s reflections as well, as there is an ‘infrastructural’ vulnerability that can be avoided. However, in contrast, it also seems designed and produced to erase constitutive vulnerability that is meant as dependence on nature, events, and others. The production of contingent vulnerability as an illusory cancellation of the constitutive one condemns humanity to the role of the master.

From such a perspective, mastery should not be seen as a remedy for vulnerability. Rather, it is precisely this attitude that increases vulnerability. The authentic vulnerable is the one who condemns herself to master something that, by definition, she cannot master at all, or can master only in part. Refusing to recognise our constitutive vulnerability can lead to an increase in contingent vulnerability precisely when we try to remedy and cancel the former and reassert an unrealistic centrality of humankind. Mastery, the tragedy of mastery, is one of the most powerful vulnerabilities, as it impedes us from fully living our condition of dependency and arbitrarily tries to remove it. Paradoxically, if led to its coherent and consistent consequences, this argument purports that the main and irreparable vulnerability would be

that of a master of nothing, who needs to create the objects of her mastery by herself, and is condemned to discover that she cannot fully control or exercise influence either over what she herself creates or produces.

4. *Contingent vulnerability and autonomy between domination and resistance*

Contingent vulnerability can be caused and produced by humans. It can be defined as the exacerbation of the possibility of relational violence or the transformation of the relational trait of vulnerability into relational violence, or by external circumstances of which humans can be at most, and not so often, recognised as co-authors. At least two possible stances towards contingent vulnerability should be examined: one is a ghettoising attitude that blocks people in their transitory vulnerability, making it permanent; the other is the possibility that such increased vulnerability and overexposure become vehicles and vectors of emancipation. Before exploring this double alternative, let us recall that in any circumstance, contingent vulnerability – whether natural, artificial, or induced – leads to the same consequence, that is the oblivion of the common good, whose care depends on the recognition of constitutive vulnerability, and self-enclosure, a defensive positioning of oneself towards the world, led by the perception that there is no room to think of the common good. The recognition of what we could lose when we are overexposed can transform contingent vulnerability into an occasion of emancipation from domination.

Contingent vulnerability can be caused by external and non-human factors, by the co-responsibility of short-term and blind policies (just think of the climate crisis and its effects in terms of migrations on populations that are not responsible for climate change) that reveal the danger of human attitudes towards others, and it can even be induced by human policies, interpreting contingent vulnerability as a permanent condition, and defining and delineating strategies of protection of the vulnerable that in the long run prove to be cages, exclusionary, and discriminating tools based on the victimisation and the will to keep vulnerable people in a subaltern condition. At the extreme pole of this attitude, the situations of the production of vulnerability and vulnerable subjects are worth mentioning; such subjects are prone to their needs and depend on their satisfaction. This production of vulnerability is aimed to exploit vulnerable people. This mode of silencing people can be traced back to the impossibility of taking care of a dimension

that overcomes the mere individual space and self-interest, and is telling of a precise will to separate individual needs, interests, and ideas of the good from the collective dimension of good and the collective reply we should give to such needs by recognising structural interdependence.

On the other hand, contingent vulnerability can also be the occasion for emancipation: a situation of common overexposure – common to groups, individuals, populations living in the same geographical area – can be thus taken not as an excuse to increase the sense of victimhood and cultivate it in order to erase personal and collective agency and take advantage from this induced condition of subalternity. Rather, such induced sense of victimhood can be recognised as a pitfall, a way to subtract people the possibility to emancipate, and then a shared condition of contingent vulnerability can become a potential for a common action aimed at preserving the possibility to take care of constitutive vulnerability. The first step to turn this contingent vulnerability into an occasion for emancipation should be that of recognising it as something changeable and modifiable. It can be done only if it is perceived as transitory and interpreted in a plural manner: Contingent vulnerability gives itself in many ways, and there is not only one way for it to manifest. This is why diagnostic pluralism⁹ should be adopted to detect and gather vulnerabilities at stake in our societies, rather than classifying them once and for all. Diagnostic pluralism keeps different types of vulnerabilities together and reads the situational one as a matter of “layers, not labels” (Luna 2009). According to Luna, “the metaphor of layers gives the idea of something “softer,”” which cannot be diagnosed once and for all but should be updated, by also taking into account the modes of resisting as performed by the subjects involved. Contingent vulnerability as a provisional condition is better understood by considering it a multi-layered experience that avoids the fixation of some features as labels that capture and imprison the subject to her weakness, recognising her capacity of overcoming, in some way, that level of vulnerability. The advantage of this system of layers allows for a recognition of different levels of vulnerabilities that can operate simultaneously and has the merit of avoiding the risk of blaming people for their vulnerability, just as it can happen with respect to extreme poverty, addiction, and criminality. Deepening and rearticulating her definition of vulnerability

⁹ I owe this expression to Rainer Forst, who explicitly declared that in order to detect and recognize injustices, one should adopt a multifaceted approach open to different sets of values and criteria of justice, and sensitive to the context and to the historical condition of the people involved in the critical analysis of injustices (Forst 2014).

as a matter of layers, Luna went a step further and proposed the notion of the “cascade layer of vulnerability” (92) to highlight the devastating effect that some contingent vulnerabilities have on human agency, as they are able to generate a “cascade effect” and give rise to many other overexposures. Even if her field of inquiry is bioethics and public health ethics, the production of some vulnerabilities goes beyond a merely provisional harm and may easily turn into a no-way-out route, and lead to an increasing loss of self-esteem and self-effectiveness in the world.

Therefore, the first attempt that should be made to value the emancipative role of the recognition of contingent vulnerability should be that of taking the transitory dimension of contingent vulnerability seriously: Situations of overexposure should be considered transitory and liable to be reduced or eliminated, and in this sense, they are contingent. When Florencia Luna restated her treatment of vulnerability in 2019, providing some effective examples, she highlighted that some contingent vulnerabilities are more serious than others in terms of human agency impairment. Even in such cases, some effort should be made to contrast the “slippery slope” of the paralysis of action, without exacerbating the process of victimisation.

A second attempt should be made to detect all the situations in which contingent vulnerability is produced in order to maintain the status quo, and a third effort should be made in focusing on the aim of the claims of emancipation: it is not a definitive emancipation from all types of vulnerability, but, rather, a reaffirmation of a constitutive vulnerability and the possibility to go out from a self-enclosed, frightened, desperate way of understanding and living a life in common: A reaffirmation of the constitutive vulnerability whose human interdependence is a trace. Above all, the most relevant challenge is that of not falling into the false alternative between autonomy and vulnerability, and this is possible only if autonomy is not considered a capacity aimed at fighting vulnerability.

Coming back to the cases of a contingent vulnerability in the social, ethical-political, and epistemic domains, it is worth articulating additional considerations and providing some examples, without any pretence of being exhaustive. Each type of contingent vulnerability can be produced and exacerbated by the same policies that aim to contrast them both intentionally and unintentionally. At a social level, contingent vulnerability includes all the situations that aim at impairing a qualified participation in the public sphere and in civil society. It is easy to include in this kind of contingent vulnerability the economic and cultural aspects of common life. Such vulnerability is related to both the standards that are considered ‘normal’ to enable people

to participate in the social and public realm, and to systemic conditions of exploitation. The impossibility to participate in the construction and realisation of a shared idea of common good is thus the outcome of certain policies aimed at exploiting people spoiling them of the possibility of deciding and inducing a vulnerability that cannot but be augmented. An example of this attitude can be found in Varga (2016), who traced it back to a neoliberal attitude which “destroys solidarity, abolishes collective structures that may impede pure market logic, and collapses public values into purely individualistic ones” (92). He showed that there are cases in which this tendency is forcefully encouraged by states, which externalise ‘responsibility for central government activities like defence, infrastructure, healthcare, and disaster and recovery aid, but are also allowed to make profits on them” (91). His aim was to recognise that certain policies, especially market-driven ones, are specifically designed to “produce specific vulnerabilities”, as the events that preceded and followed Hurricane Katrina showed. If not the production, at least the maintenance of certain groups or classes in a condition of subalternity and exploitation impedes the participation in collective decisions, the possibility of taking care of the common good, and exacerbating the contingent vulnerability, thus turning it into an inescapable iron cage.

An analogous mechanism can be seen at work in the ethical-political field of inquiry. At this level, the production of ethical vulnerabilities depends on the impossibility to act and choose according to a wary practical deliberation, letting other factors decide on behalf of the vulnerable people. Even in this case, it is worth highlighting that there can be a production of vulnerability, as the incapacity of acting and deciding autonomously owing to an external factor that may influence a vulnerable person’s choice is considered an excuse to expropriate and silence their capacity for practical deliberation. This can hardly hide a presumption of moral superiority. Several examples can be mentioned here. Suffice it to say that the literature is particularly attentive to issues concerning the healthcare ethics or bioethics, even if they are not limited to those fields. One example of how ethical vulnerability functions can be found in Mastroianni (2009), who provided examples concerning people that could not afford to respect lockdown measures during the H1N1 pandemic, even if they would perfectly agree with them. Other examples can be found in Agomoni-Ganguli, Biller-Andorno (2013). They try to assess, from a moral viewpoint, the story of an Indian woman, Rani, who was compelled to sell her kidney to pay a debt contracted to provide for the cure of her daughter. Is Rani free to choose? Is there a radical impairment of her agency, unavoidably conditioned by external circumstances that

provoke and produce vulnerability? In cases like this, at least two injustices take place in the name of vulnerability: the first is a paternalistic one, a contemptuous glance of moral superiority that feels pity for people that are seemingly compelled to make tough decisions; this attitude derives from the habit of considering vulnerability the opposite of autonomy and agency; the second is the complete misunderstanding of the authentic problem, which is related to all conditions that should be satisfied in order to make autonomous decisions. Instead of paternalistically assessing that situation, and providing money to prevent Rani from selling her kidney, one should accept that her action should be traced back to her agency. This is the first recognition owed to human beings. On the other hand, in cases such as this, the attention due to a constitutive vulnerability in terms of taking care of it disappears: Rani's situation is morally bad in relation to the impossibility of taking care and committing herself in the struggle for emancipation of people living in conditions of extreme poverty, blackmail, and exasperating relational violence against women. Any paternalistic measure in those cases would substitute a serious reflection on structural injustices and would leave – maybe in bad faith – people prone to exploitation by recognising them as incapable of deciding.

The third field of manifestation of contingent vulnerability has been defined as “epistemic injustice”¹⁰ (Fricker 2007) and finds one of its main applications in the ethics of information technologies and AI systems nowadays. Contingent vulnerability can be promoted and produced by the intended and planned decision to keep people in the dark, unaware of fundamental pieces of information to make their decisions. This ignorance is the cause of vulnerability, and it is deliberated, as it aims at paving the way for mistakes, wrong decisions, and bad behaviours that can be used as justification for the domination, exploitation, production, and an increase in suffering that emerges from the minority status. The lack of or gap in information as a condition for the production of vulnerability is apparent in the processes involved in AI-based technologies, as Rubel, Castro, and

¹⁰ Epistemic, hermeneutical, and testimonial injustice can be considered tools that strengthen domination, through the exclusion of some people from deliberative processes and through a systematic will to avoid autonomous and fully informed personal choices. According to Miranda Fricker, epistemic injustice takes the shape of hermeneutical or testimonial injustice: “testimonial injustice occurs when prejudice causes a hearer to give a deflated level of credibility to a speaker's word; hermeneutical injustice occurs at a prior stage, when a gap in collective interpretive resources put someone at an unfair disadvantage when it comes to making sense of their social experiences” (2007: 1).

Pham (2021) noted¹¹. Epistemic vulnerability not only relates to educational systems but also to the collectively organised information systems and technologies, and with the ways in which ignorance of the criteria of judgement or data correlation and collection used by AI can provoke distortions, and produce unedited and unpredictable vulnerabilities and forms of exclusion.

All cases presented above can be considered occasions of production of vulnerable people or groups, categories of people who, to some extent, are useful for the maintenance of a particular order of domination, oppression, and exploitation. These conditions are detrimental to the possibility of recognising and taking care of a common, constitutive, “everyday” vulnerability, as they compel individuals to experience fear of the other, and to live their constitutive openness to the otherness only in terms of the possibility of being harmed, thus fostering a self-defensive, self-enclosing attitude instead of letting people recognise the ‘blessing’ of vulnerability as a feature that definitely sets aside the cruel desire for perfection. Another possibility of living and experiencing contingent vulnerability is that of making it an occasion of emancipation, which is first and foremost from fear, mistrust, and the absolutising prioritisation of the self-centred perspective that excludes any form of relationship in the name of its potential transformation into evil and violence. Such emancipatory traits can see and foster paths to reach the common good. The emancipative trait of contingent vulnerability can give back to people the possibility of caring for the common good and seeing it as the aim of a well-lived life. Thus, emancipation is not liberation from finitude, but rather a mode of accepting it, fully living it while recognising the unavoidable interdependence and working to promote it, whenever possible. So, there can be an at least dual response to vulnerability, which makes the transition from a descriptive level to a normative one apparent. At the normative level, transforming and reducing contingent vulnerability without any paternalistic intervention and avoiding the transformation of victims into ghosts entirely expropriated of their voice must be ensured.

This dual response to vulnerability directly calls into question a normative dimension in which the idea of ethical autonomy plays a prominent role. Therefore, it is worth analysing the relationship between constitutive and

¹¹ The authors proposed a solution to live with decision-making systems based on AI technology and to limit the harms they can cause in terms of epistemic injustice: “Reasonable Endorsement Test: An action is morally permissible only if it would be allowed by principles that each person subject to it could reasonably endorse” (Rubel, Castro, Pham 2021: 52). For an ethical discussion of the automated decision making process see also Fossa, Schiaffonati, Tamburrini (ed.) 2021 and Fabris (2021).

contingent vulnerability through the lens of autonomy, hypothesising that the extent beyond which the latter becomes an instrument of domination rather than of resistance can be found in the impossibility of experiencing the former as a non-defective, but fully human dimension, in which the recognition of mutual interdependence and dependence is at stake (Dadà 2022). Contingent vulnerability can be a source of this recognition and promotion of a sociality capable of acting normatively and effectively on reality. This emancipative trait is made possible through an interpretation of vulnerability not only as a passive phenomenon, but as the condition of possibility of action, a protest against unjust and discriminating conditions. Thus, there is a “critical vulnerability” (Simmonds 2007) as a reason and standpoint for action. There is also a vulnerability we claim and do not want to dismiss, as it is a sign of tenderness towards the world. However, it can also constitute an incurable wound inflicted on dignity, a dulling of the diagnostic-critical exercise in ethical and social relations, of the capacity to act to transform evil into common good.

Constitutive vulnerability aims at grasping a permanent feature of our being. Contingent vulnerability is always vulnerability to something external, and is linked to events and factors that cannot be fully mastered, such as a relational and situational event (Coleman 2009). The possibility of taking advantage of vulnerability as an occasion for exploitation is vividly described through the abovementioned case study in Agomoni-Ganguli and Biller-Andorno (2013). Contingent vulnerability can affect and impair our capacity of recognising constitutive vulnerability – this entails a wide range of attitudes that go from being blind to our finitude and aiming at overcoming our unescapable limits, to the opposite attitude of renouncing action as we are paralysed by a sense of ineffectiveness.

Examples of vulnerability that lead to common action and emancipation range from the local to global levels. At the first level, it is worth referring to the Italian system of welcoming refugees with vulnerabilities: The only way to enter those structures is to have and maintain a specific vulnerability, which is, in most cases, a psychic one. Operators who work in those structures (called Sprar) confirmed that such recognised vulnerabilities often act as labels that impair the capacity to act and choose autonomously, but, in some cases, the way out of this contingent vulnerability is the acceptance of a dimension of interdependence and recognition that this ghettoisation of contingent vulnerability prevents people from taking care of each other and of the common good. Instead of a process of victimisation that blocks personal initiative, what would be necessary in those cases is precisely the possibility of mutual systems of support and aid, rather than top-down pater-

nalistic measures that would lead to forget constitutive vulnerability to the benefit of contingent vulnerabilities to take advantage of. At a global level, recognising oneself as experiencing a contingent vulnerability means to be disposed to overcome it with the people who undergo the same circumstances¹² and relaunch commitment towards common good, avoiding the pitfall of self-preservation at all costs, despite the interdependence that constitutes our being in the world. The work of Butler, Gambetti, Sabsay (2018) is paradigmatic of this mode of conceiving of vulnerability as an occasion for resistance, as a way of putting in common and sharing vulnerability to bring its burden together. Their project aimed at reading vulnerability as a form of resistance and not as its opposite. Critical vulnerability means recognising and protecting constitutive vulnerability against the corrosive forces of contingent, induced, and produced vulnerability.

Ethical autonomy, declined in a relational sense, is crucial for discerning between a contingent vulnerability that does not allow one to recognise oneself as constitutively vulnerable and interdependent and a vulnerability, equally contingent, that can constitute a vehicle of emancipation.

Autonomy and vulnerability are not inversely proportional. The proponent of this inversely proportional relationship maintain that more a subject is vulnerable, so the arguments go (see for instance Ricoeur 2007), the less they will be capable of autonomous choices. This mode of intersecting autonomy and vulnerability can be changed only if we think of autonomy not in terms of protection of an individual in ways that are impermeable to the external world, but rather as the capacity to contribute to a certain vision of society and common good. Autonomy is not only a criterion, but also a practice to be promoted in vulnerability, as a capacity to act for the common good, starting from, and not in spite of, vulnerability. Autonomy makes it possible to discern between experiences that make vulnerability both an opportunity for domination and a reason for action.

5. *Concluding remarks*

Can the concept of vulnerability as ‘being incapable of protecting one’s own interests’ be universalised? Or, is contingent vulnerability the condition

¹² An example of the use of this shared contingent vulnerability an engine for transformation and action can be found in Emanuele Profumi’s works that were devoted to his experiences in Latin America (Profumi 2016).

in which it is impossible for us to take care of and participate in the common good? This contribution aimed to relaunch the distinction between constitutive and contingent vulnerability. The first can be traced back to a descriptive attitude. The second gives rise to normative considerations, as it can be produced and can encourage victimist and passive policies and strategies of survival, or, vice versa, such production, ghettoization, and victimization can be recognised as an obstacle to the commitment to the common good; this recognition could be the engine for the vulnerable to plan and act towards the realisation of the common good.

References

- Adorno, T.W. (1974), *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*, trans. by E.F.N. Jephcott, New Left Books, New York.
- Agomoni Ganguli, M., Biller Andorno, N. (2013), *Vulnerability and Exploitation in a Globalized World*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 6 (1), pp. 91-102.
- Badiou, A. (2001), *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*, trans. by P. Hallward, Verso, New York.
- Braidotti, R. (2006), *Affirmation versus Vulnerability: On Contemporary Ethical Debates*, in «Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy», 10 (1), pp. 235-254.
- Butler, J., Gambetti Z., Sabsay, L. (eds.) (2018), *Vulnerability in Resistance*, Duke UP, Durham.
- Coleman, C.H. (2009), *Vulnerability as a Regulatory Category in Human Subject Research*, in «The Journal of Law, Medicine, and Ethics», 37 (1), pp. 12-18.
- Coeckelbergh, M. (2015), *The Tragedy of the Master: Automation, Vulnerability, and Distance*, in «Ethics and Information Technology», 17, pp. 219-229.
- Dadà, S. (2022), *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia.
- Danani, C. (2020), «*Living on the World*». *Rethinking Justice by Reconsidering Autonomy and Vulnerability*, in «Medicina e morale», 69 (2), pp. 193-211.
- Das, V. (2001), *Violence and Translation*, in «Anthropological Quarterly», 75 (1), pp. 105-112.
- Donatelli, P. (2016), *Vulnerabilità e forme di vita*, in «Etica e politica (Ethics & Politics)», XVIII (3), pp. 59-74.
- Esquirol J.M. (2021), *Umano più umano. Un'antropologia della ferita infinita*, trans. by A. Sbardella, Vita & Pensiero, Milano.

- Fabris, A. (2021), *Etica delle nuove tecnologie*, Morcelliana, Brescia.
- Fabris, A. (2020), *Forme di vita e vulnerabilità*, in «Notizie di politeia», XXXVI (138), pp. 106-108.
- Ferrarese, E. (2018), *Vulnerability and Critical Theory*, Brill, Leiden.
- Ferrarese, E. (ed.) (2019), *The Politics of Vulnerability*, Routledge, New York.
- Forst, R. (2014), *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, trans. by Ciaran Cronin, Polity, New York.
- Fossa, F., Schiaffonati, V., Tamburrini, G. (eds.) (2021), *Automi e persone. Introduzione all'etica dell'intelligenza artificiale e della robotica*, Carocci, Roma.
- Fraser, N. (2016), Contradictions of Capital and Care, in «The New Left Review», <https://newleftreview.org/issues/ii100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care>.
- Fricker, M. (2007), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford UP, Oxford.
- Gilson, E. (2011), *Vulnerability, Ignorance, and Oppression*, in «Hypathia», 26 (2), pp. 308-332.
- Giolo, O., Pastore, B. (ed.) (2018), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma.
- Goodin, R. (1985), *Protecting the Vulnerable. A Re-analysis of our Social Responsibilities*, Chicago UP, Chicago.
- Johnson, C.R. (2020), *Epistemic Vulnerability*, in «International Journal of Philosophical Studies», 28 (5), pp. 677-691.
- Laugier, S. (2020), *Politics of the Ordinary: Care, Ethics, and Forms of Life*, Peeters Publishers, Louvain.
- Laugier, S, Vallaud-Belkacem, N. (eds.) (2020), *La société des vulnérables. Leçons féministes d'une crise*, Gallimard, Paris.
- Luna, F. (2009), *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers not Labels*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 2 (1), pp. 121-139.
- Luna, F. (2019), *Identifying and Evaluating Layers of Vulnerability. A Way forward*, in «Bioethics», 19 (2), pp. 86-95.
- Macioce, F. (2018), *Asymmetrical Recognition. Group Vulnerability and Group Rights, beyond Cultural Identities*, in «International Journal of Minorities and Group Rights», 25, pp. 132-151.
- Malabou, C. (2017), *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie, penser les traumatismes contemporains*, PUF, Paris.
- Mastroianni, A.C. (2009), *Slipping through the Net. Social Vulnerability in Pandemic Planning*, in «The Hastings Center Report», 39 (5), pp. 11-12.

- Petherbridge, D. (2016), *What's Critical about Vulnerability? Rethinking Interdependence, Recognition, and Power*, in «Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy», 31 (3), pp. 589-604.
- Profumi, E. (2016), *Colombia. La pace è nostra*, Exòrma, Roma.
- Ricoeur, P. (1986), *Fallible Man. Philosophy of the Will*, trans. by Ch.A. Kelbley, Fordham University Press, New York.
- Ricoeur, P. (2007), *Autonomy and Vulnerability*, in *Reflections on the Just*, trans. by D. Pellauer, University of Chicago Press, Chicago-London, pp. 72-91.
- Rogers, W, Mackenzie, C., Dodds, S. (2012), *Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability*, in «International Journal of Feminist Approaches to Bioethics», 5 (2), pp. 11-38.
- Rubel, A., Castro, C., Pham, A. (2021), *Algorithms and Autonomy. The Ethics of Automated Decision Systems*, Cambridge UP, Cambridge.
- Russo, M.T. (2021), *La vulnerabilità come “ritorno del rimosso” e la nuova domanda di senso durante la pandemia da Covid-19*, in «Revista portuguesa de filosofia», 77 (2-3), pp. 841-858.
- Simmonds, R.M. (2007), *Critical Vulnerability. An Imperative Approach to Educational Leadership*, in «Journal of Thought», 42 (1-2), pp. 79-97.
- Varga, S. (2016), *Exploitation, Vulnerability, and Market-Driven Governance*, in «Journal of Social Philosophy», 47 (1), pp. 90-113.
- Zambrano, M. (2008), *L'uomo e il divino*, trans. by G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Milano.

Abstract

In the contemporary ethical landscape, vulnerability has become an object of study, analysis, and discussion. The hypothesis guiding this contribution is that the forms and experiences of vulnerability are irreducibly plural, and a distinction must be made in cases where vulnerability is used from a merely descriptive perspective, and those where it performs a normative function. It is in this second case that the ethical depth of vulnerability can be recognised. Vulnerability can either be a source for emancipatory action or can be used as an excuse for oppressive and dominating measures. A relational mode of refiguring ethical autonomy is crucial in discerning the roles of vulnerability, both as a criterion and as the content of vulnerability-related experiences. To substantiate this hypothesis, the contribution is divided into three sections. The first section makes an attempt to re-evaluate vulnerability not so much as

a purely defective figure, but rather as a condition of possibility of openness to the world and to relationships. The second section articulates the distinction and the relationship between constitutive and contingent vulnerability. The third section focuses on the distinction between oppressive and emancipatory uses of contingent vulnerabilities through the lens of autonomy.

Keywords: constitutive vulnerability, openness, contingent vulnerability, common good, autonomy.

Silvia Pierosara
Dipartimento di Studi Umanistici,
Sezione di Filosofia e Scienze umane,
Università degli Studi di Macerata
s.pierosara@unimc.it

Maria Teresa Russo

“Addomesticamento” dello spazio
versus spaesamento:
una riflessione etica sull’abitare
come esigenza della condizione
vulnerabile

1. *La vulnerabilità e la dimensione dell’abitare*

Il periodo di confinamento imposto dalla pandemia in quasi tutto il mondo ha collocato al centro dell’interesse la dimensione della casa, ridisegnando in modo differente le categorie di spazio e tempo e, di conseguenza, spingendo a ripensare in modo nuovo anche le relazioni di convivenza tra familiari e vicini. L’occasione appare preziosa per riflettere sulla condizione di vulnerabilità leggendola a partire da una categoria antropologica, quella della domesticità, che ne è manifestazione e allo stesso tempo esigenza fondamentale.

La casa è un costruito complesso e multidimensionale, i cui elementi materiali, psicologici e sociali, sono tuttavia caratterizzati da una specifica unità interna. Pertanto, per studiare la casa occorre un approccio integrato, dove la filosofia non può prescindere da analisi sociologiche, architettoniche, psicologiche. Diversi studi hanno cercato di proporre una descrizione il più possibile completa dei significati della casa, sintetizzandoli partendo dalla dimensione più esterna e materiale, per giungere a quella più profonda e simbolica¹: a) Struttura materiale inserita in un ambiente o quartiere e/o città; b) Garanzia di sicurezza, di appartenenza e di radicamento in un ambiente; c) Centro di attività e di controllo sullo spazio, sia per soddisfare i bisogni materiali che per esprimere sé stessi; d) Luogo di espressione

¹ Cfr. C. Després, *The meaning of home: Literature Review and Directions for Future Research and Theoretical Development*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 8 (1991), n. 2, pp. 96-115.

simbolica dell'identità personale e dello status sociale; e) Luogo di relazioni stabili con persone di cui ci si prende cura; f) Condizione di permanenza e continuità nel tempo, luogo della memoria familiare; g) Difesa dalle pressioni esterne e custodia della propria intimità.

Altri studi propongono di strutturare l'idea di casa attorno a tre dimensioni essenziali: *privacy*, riferito alle relazioni spaziali; *identity*, per le relazioni psicologiche; *familiarity*, per le relazioni sociali².

Quel che è certo è che queste dimensioni rispondono alle esigenze della condizione vulnerabile della vita umana. Nella sua analisi della poetica dello spazio, Gaston Bachelard afferma che la casa «nella vita dell'uomo, travalica le contingenze, moltiplica i suoi suggerimenti di continuità: se mancasse, l'uomo sarebbe un essere disperso. Essa sostiene l'uomo che passa attraverso le bufere del cielo e le bufere della vita, è corpo e anima, è il primo mondo dell'essere umano»³.

Certamente si può affermare che è anche la stessa categoria di casa a rivelarsi vulnerabile, perché contiene in sé una dualità intrinseca: può essere simultaneamente un luogo di protezione e di violenza, di autonomia e di subordinazione. In particolare, questo «lato oscuro» dell'ambiente domestico, che sembra comprometterne i benefici psicosociali e il senso di sicurezza ontologica, è stato messo in luce a proposito della convivenza forzata per il confinamento dovuto alla pandemia da COVID-19⁴. In alcuni casi, la convivenza intergenerazionale nella casa ha funzionato da detonatore di conflitti e da occasione di tensioni, spesso motivate da visioni contrastanti della stessa organizzazione domestica. Ci si è chiesti in che misura la visione della casa come luogo stabilizzante e confortante sia stata messa in discussione durante il confinamento a seconda delle condizioni abitative, come la quantità di spazio o la presenza/assenza di giardini e balconi, o per la fragilità dei rapporti interni alla famiglia, per i comportamenti dannosi per la salute, per l'interruzione forzata dell'attività lavorativa o per la necessità di trasferirla in casa⁵.

² Cfr. P. Sommerville, *The Social Construction of Home*, in «Journal of Architectural and Planning Research», 14 (1997), n. 3, pp. 226-245.

³ G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Puf, Paris 1957 (trad. it. E. Catalano, *La poetica dello spazio*, Dedalo, Bari 2006, p. 35).

⁴ Cfr. S. Kreitzer-Levy, *Intergenerational relations and the family home*, in «The Law & Ethics of Human Rights», 8 (2014), n. 1, pp. 131-160; <https://doi.org/10.1515/lehr-2014-0004>

⁵ Cfr. C. Gurney, *Out of Harm's Way? Critical Remarks on Harm and the Meaning of Home during the 2020 COVID-19 Social Distancing Measures*, Working paper, Centre for Collaborative Housing Evidence (CaCHE), Glasgow 2020, p. 23.

In molti altri casi, invece, è stato proprio il confinamento a porre maggiormente in luce il valore dell’ambiente domestico, non soltanto nella sua funzione di protezione, ma anche come fattore di creatività e di intensità negli scambi reciproci, persino allargati alle relazioni col vicinato.

Per esplorare la questione dell’abitare e del “sentirsi a casa” come esigenza della nostra condizione vulnerabile alla luce del contesto attuale, sia dal punto di vista dell’aspirazione che della perdita, sarà opportuna una breve premessa su come intendere la nozione di vulnerabilità, diventata da alcuni decenni il modo di designare un insieme di problemi individuali e sociali, ma con un’ampiezza semantica determinata anche dal modello antropologico adottato. Nel diritto, la condizione di vulnerabilità è caratterizzata dalle dimensioni di incompletezza, particolarità e contingenza, alle quali corrispondono tre bisogni esistenziali fondamentali: sicurezza, cooperazione e durata. Nei dibattiti recenti, per indicare la morbilità e la mortalità della nostra dimensione corporea, in una parola la finitezza, alcuni preferiscono la nozione di fragilità o di passività⁶, che evidenzia anche la costitutiva dipendenza dell’essere umano⁷. Nella prospettiva della filosofia politica o dell’etica sanitaria, il termine vulnerabilità viene spesso riferito al danno che può derivare dall’essere minacciati o frustrati nei propri interessi relativi al benessere o alla libertà di agire⁸. Si tratta di un concetto relazionale o situazionale di vulnerabilità, che fa appello alla responsabilità e ai doveri singoli e collettivi verso gli altri, ma che spesso minimizza, o addirittura nega il valore della dimensione costitutiva della finitezza, accusandola di legittimare un sistema di disuguaglianze⁹.

Nella nostra analisi parleremo di identità vulnerabile senza contrapporre le due dimensioni, ontologica e relazionale, in quanto le esigenze di cura sono direttamente connesse alla non autosufficienza e alla fragilità, inte-

⁶ Cfr. L. Alici, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016; P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).

⁷ Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Duckworth, London 1999 (trad. it. M. D’Avenia, *Animali razionali dipendenti*, Vita e Pensiero, Milano 2001).

⁸ Cfr. R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago-London 1986. Ferrarese riserva il termine alla possibilità di subire un torto o all’assenza di cure necessarie, mentre indica con precarietà la condizione di bisogno. E. Ferrarese, *Vivre à la merci. Les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines*, in «Multitudes», 2-3 (2009), n. 37-38, pp. 132-141.

⁹ Cfr. A. Honneth, J. Anderson, *Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice*, in J. Christman, J. Anderson (a cura di), *Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 127-149.

sa come fragilità “nella carne” piuttosto che solo “corporea”. È infatti la condizione carnale, teorizzata tra gli altri da Marcel e Henry¹⁰, il carattere essenziale della condizione umana caratterizzata da fragilità e mortalità, ma anche da una sensibilità radicale, realtà patica e senziente: “essere carne” significa infatti essere corporeità vissuta, senziente, sofferente, desiderante. La “carne” è presenza dello spirituale nel materiale, l’uomo nella sua realtà concreta e personale. Considerata in questa prospettiva, la vulnerabilità intrinseca al nostro “essere carne” è non soltanto finitezza, ma anche relazionalità esposta alla ferita dell’altro; non soltanto difettività che reclama la cura, ma anche aspirazione e attività. Riguarda dunque sia l’ambito etico che politico.

Analizzata a partire dal fenomeno dell’abitare, considerato una forma di vita umana ordinaria, è possibile guardare alla vulnerabilità come l’esposizione alla perdita di quelle sicurezze, sempre ancorate a un ambiente, che garantiscono lo svolgimento umano della vita quotidiana¹¹. Allo stesso tempo, nella prospettiva della domesticità, la vulnerabilità può attivare quei beni relazionali della cura e della condivisione, indispensabili per una “ecologia umana” dove la sostenibilità è il risultato dell’impegno etico di ciascuno¹².

Analizzeremo pertanto alcune manifestazioni della nostra condizione vulnerabile che trovano risposta nella dimensione dell’abitare e della casa. Concordiamo infatti con quanto sostiene Bachelard: che la relazione tra luogo e personalità è così stretta che una *topoanalisi*, ossia l’esplorazione del luogo, può rivelare aspetti della natura umana e dell’identità, svolgendo

¹⁰ Cfr. G. Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935 (trad. it. I. Poma, *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999); M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000 (trad. it. G. Sansonetti, *Incarnazione: una filosofia della carne*, 2000, SEI, Torino 2001).

¹¹ Cfr. S. Laugier, *La vulnerabilità delle forme di vita: un nuovo inizio per l’etica*, in L. Alici, F. Miano, *L’etica nel futuro*, Orthotes, Napoli-Salerno 2020, pp. 13-30.

¹² Com’è noto, l’“ecologia umana”, teorizzata dai sociologi Robert E. Park ed Ernest C. Burgess all’interno della cosiddetta *Chicago School*, ha mostrato la correlazione tra condizioni ambientali e rapporti sociali, evidenziando in particolare il nesso tra degrado urbano e condotte criminali, con una prospettiva ispirata a un determinismo di stampo evolucionistico. Soprattutto a partire dagli scritti di Giovanni Paolo II, il concetto è stato invece inteso prioritariamente come cura della dimensione morale dell’ambiente umano: «Mentre ci si preoccupa giustamente, anche se molto meno del necessario, di preservare gli «habitat» naturali delle diverse specie animali minacciate di estinzione, perché ci si rende conto che ciascuna di esse apporta un particolare contributo all’equilibrio generale della terra, ci si impegna troppo poco per *salvaguardare le condizioni morali di un’autentica «ecologia umana»*. Giovanni Paolo II, Lettera Enciclica *Centesimus Annus*. 1° maggio 1991, n. 38. Si veda anche: Benedetto XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011; Francesco, Lettera Enciclica, *Laudato si’*. *Sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, n. 155.

una funzione altrettanto efficace e forse persino più illuminante della psicoanalisi¹³. La prima dimensione oggetto d'indagine sarà la categoria dello spaesamento, con il suo bisogno di confini e di radicamento in un luogo. Secondariamente, partendo dall'assunto che abitare lo spazio e sperare nel tempo sono due fenomeni affini e relativi alla stessa esigenza di sicurezza¹⁴, esamineremo come la cosiddetta “invenzione del quotidiano”¹⁵, che trova la sua realizzazione nel ritmo abituale e nelle pratiche dell'ambiente domestico, sia un riparo dall'angoscia del trascorrere del tempo e dalla minaccia della dispersione, facendo sì che il mondo diventi familiare, intimo e si renda possibile il “noi” della socialità. D'altra parte, l'ingresso dei dispositivi tecnologici nell'ordine spazio-temporale dell'ambiente domestico rende problematici proprio i più significativi caratteri eidetici della casa, l'intimità e l'addomesticamento. Si tratta di un fenomeno inarginabile e irreversibile, che tuttavia, se riconosciuto e gestito, può essere integrato nel quotidiano contesto relazionale.

Vulnerabilità come spaesamento: il bisogno di radicarsi in un luogo

La categoria esistenzialista della “gettatezza”, se da un lato illumina il carattere finito dell'esistenza umana, non dà ragione del fatto che la nascita non possiede soltanto una dimensione traumatica: non siamo “gettati”, ma “portati” al mondo, ricevuti da figure tutelari e accolti in uno spazio accogliente. L'indigenza del nuovo nato, pertanto, trova accoglienza in quella che Rof Carballo definisce una serie di “matrici protettive”, che prolungando la funzione dell'utero biologico costituiscono quell'utero sociale¹⁶ che gli consente di completare il suo sviluppo.

¹³ Cfr. Bachelard, *op. cit.*, p. 36. Jeff Malpas, ispirandosi a Bachelard, definisce il luogo “a complex but unitary structure that encompasses self and other, space and time, subjectivity and objectivity”. J. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 36.

¹⁴ «Hoffen in der Zeit und Wohnen im Raum gehören untrennbar zusammen, beide getragen von dem tiefen Vertrauen, in aller Gefährdung dennoch bestehen zu können». O.F. Bollnow, *Das Verständnis des Menschen in der deutschen Philosophie seit 1955*, in «Universitas», 27 (1972), pp. 947-958.

¹⁵ Cfr. M. de Certeau, *L'invention du quotidien I*, Gallimard, Paris 1980 (trad. it. M. Baccianini, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2001).

¹⁶ Cfr. A. Portman, *Entlässt die Natur den Menschen? Gesammelte Aufsätze zur Biologie und Anthropologie*, Piper, München 1970, p. 195. Cfr. J. Rof Carballo, *Urdimbre afectiva y enfermedad. Introducción a una medicina dialógica*, Labor, Barcelona 1961.

È comunque innegabile che la singolare posizione nel cosmo produca nell'uomo smarrimento e vertigine. È la vulnerabilità della finitezza di fronte a qualcosa che lo supera, ma anche che lo interpella. Gehlen definisce questa apertura al mondo un "onere" [*Belastung*], a causa dell'abbondanza di stimoli e di impressioni di cui l'uomo deve interpretare il significato e che deve imparare a padroneggiare. Il mondo che si dispiega davanti a lui è «un campo di sorprese, dalla struttura imprevedibile, che va elaborato, cioè esperito, con circospezione e prendendo ogni volta misure e provvedimenti»¹⁷.

In questo spazio dobbiamo trovare il nostro "luogo d'essere". Il "luogo" è uno spazio abitato: secondo Petrosino «l'effetto della curvatura dello spazio prodotta dall'esistenza di un determinato»¹⁸, uno spazio delimitato da un elemento o da un soggetto che lo definisce in uno specifico modo, in grado di trasformarlo nel "suo" luogo. Quando questo elemento è l'uomo, ci si trova di fronte alla modalità dell'"abitare", dimensione costitutiva della stessa esistenza umana. "Abitare" si dice in molti modi: racchiude in sé molti significati e porta con sé effetti differenti a seconda della prospettiva da cui si analizza. Per Heidegger, è essenzialmente connesso sia al costruire [*Bauen*], sia a quel prendersi cura [*Sorge*], che comporta ordinare, custodire, proteggersi e che trova la sua espressione tipicamente umana nella realtà della casa¹⁹. Mentre l'"essere-senza dimora" [*Heimatlosigkeit*] significa restare nudi e indifesi. La casa è rifugio materiale e centro rituale, sintesi di pratiche, di relazioni, di sentimenti, in cui la dimensione fisica e quella simbolica sono difficilmente separabili.

Per Lévinas, l'uomo può far sì che l'ambiente diventi mondo in modo da collocarsi in esso solo a partire dalla casa, che è la condizione della sua coscienza del mondo, in quanto separazione, ritiro, raccoglimento. La casa rompe la totalità della natura, creando uno spazio in cui l'io si raccoglie. Questo raccoglimento non è vuoto, interruzione di attività vitale, ma condi-

¹⁷ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1940 (trad. it. C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983, p. 63).

¹⁸ S. Petrosino, *Capovolgimenti. La casa non è una tana, l'economia non è il business*, Jaca Book, Milano 2007, p. 9.

¹⁹ Molto citata a questo proposito è la conferenza tenuta da Heidegger nel 1951 al convegno di architettura di Darmstadt, *Bauen, Wohnen, Denken*, dove osserva che la parola *Bauen* significava originariamente "abitare" ed ha la stessa radice etimologica delle espressioni *ich bin, du bist* ("io sono, tu sei), concludendo: «Il modo in cui tu sei ed io sono, il modo secondo cui noi uomini siamo sulla terra è il *Buan*, l'abitare». M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken*, in *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Günther Neske, Pfullingen 1954 (trad. it. G. Vattimo, *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 97).

zione del possesso e del godimento sia del mondo sia del nostro corpo. Per il filosofo, possiamo disporre del nostro corpo solo abitando, perché in questo modo sottraiamo il nostro essere all'esistenza naturale, «all'elemento in cui siamo immersi»²⁰, raggiungendo quell'indipendenza data dall'interiorità, una «esistenza separata che afferma la propria indipendenza nella felice dipendenza dal bisogno»²¹. La dimora, grazie ai ritmi della quotidianità e grazie all'attività che comporta, rende possibile la libertà del “vivere di” e attenua così l'insicurezza in cui la vita umana rischia di sprofondare a causa della consapevolezza della propria mortalità.

La casa non radica l'essere separato in un terreno per lasciarlo in una comunicazione vegetale con gli elementi. Essa si pone in disparte, rispetto all'anonimato della terra, dell'aria, della luce, della foresta, della strada, del mare, del fiume. Essa ha “dei beni al sole”, ma anche il suo segreto. Partendo dalla dimora, l'essere separato rompe il legame con l'esistenza naturale, immersa in un ambito nel quale il suo godimento, senza sicurezza, contratto, si muta in preoccupazione. [...] La funzione originaria della casa non consiste nell'orientare l'essere con l'architettura dell'edificio e nello scoprire un luogo, ma nel rompere la totalità dell'elemento, nell'aprirvi lo spazio per l'utopia in cui l'io si raccoglie dimorando a casa sua. Ma la separazione non m'isola come se fossi semplicemente strappato da questi elementi. Essa rende possibile il lavoro e la proprietà. [...] La nascita latente del mondo si produce a partire dalla dimora²².

La casa è il cosmo ridotto a una misura intellegibile e a una porzione dominabile, pertanto rassicurante: è delimitazione nei confronti dell'estraneo, del potenzialmente ostile²³. Jürg Zutt considera l'abitare un elemento essenziale della natura umana in cui si separa lo spazio della fiducia e della sicurezza a cui appartiene la nostra vita individuale e privata da quello infido e quindi estraneo²⁴. Solo all'interno di un ordinamento esistenziale possiamo raggiungere sicurezza e custodia, mentre il non ordinabile determina angoscia e vertigine. Abitare è stare, tracciare confini, ordinare, resistere

²⁰ E. Lévinas, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, La Haye 1961 (trad. it. A. Dell'Asta, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 165).

²¹ *Ivi*, p. 168.

²² *Ivi*, p. 159.

²³ Cfr. A. Buttimer, *Home, Reach, and the Sense of Place*, in A. Buttimer, D. Seamon, *The Human Experience of Space and Place*, Croom Helm Ltd, London 1980, pp. 166-187; M. Jackson, *At home in the world*, Duke University Press, Durham (N.C.) 2005.

²⁴ Cfr. E. Borgna, *L'abitare come struttura antropologica e come situazione predepressiva*, in *Nei luoghi perduti della follia*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 296-312; V. Cesarone, *Jürg Zutt: il “senso antropologico” nella psicopatologia*, in «Teoria», 1 (2011), XXXI, pp. 138-140.

così allo smarrimento che produce lo spazio infinito: tutte esigenze anche della mondanità del nostro corpo vivente²⁵.

Il luogo si caratterizza come spazio *vissuto*²⁶, non riducibile a semplici rapporti geometrici, perché diventa quell'orizzonte che forma un tutt'uno con l'esistenza e l'agire di chi lo abita²⁷. Binswanger distingue quattro spazi fondamentali dell'essere umano²⁸: quello geometrico, occupato dal corpo fisico [*Körper*], uno spazio inerte o morto. Quello del corpo vivente (*Leibraum*) e quello ambientale più distante [*Umraum*], del movimento e dell'esperienza sensoriale: ottico, cinestesico, tattile, uditivo, olfattivo. Ma vi è una quarta dimensione, quella dello spazio *timico* [*Gestimmte Raum*], che non è né fisico, né geometrico, né geografico, ma affettivo²⁹ e attesta che il nostro rapporto con il mondo si struttura secondo un'apertura o una chiusura, una diastole o una sistole, per cui un luogo, un paesaggio, un ambiente si caricano di significati emotivi rassicuranti o angoscianti, di familiarità o di estraneità. Questa capacità di vivere entrando in risonanza con il proprio spazio dà ragione della natura spirituale della persona, ma anche della sua vulnerabilità, della capacità di considerare l'ambiente un prolungamento della propria interiorità, quindi anche di potervi rimanere intrappolato o di smarrirsi, con evidenti ricadute in ambito psicopatologico.

²⁵ Bollnow sottolinea come l'uomo non possa vivere vita umana senza un contesto ordinato e stabile, ossia intellegibile nel suo senso: «Nur in einer geordneten Welt und Mitwelt kann sich menschliches Leben entfalten». Bollnow, *op. cit.*, p. 951.

²⁶ Minkowski istituisce un parallelismo tra il tempo *vissuto* e lo spazio *vissuto*. Cfr. E. Minkowski, *Espace, intimité, habitat*, in *Situation. Beiträge zur phänomenologischen Psychologie und Psychopathologie*, Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1954, 1, pp. 172-186 (trad. it. F. Leoni, *Spazio, intimità, habitat*, in *Cosmologia e follia. Saggi e discorsi*, Guida, Napoli 2000, pp. 67-82).

²⁷ Edward Casey attribuisce alla scienza moderna e alle filosofie di matrice cartesiana l'intercambiabilità tra i termini "spazio" (*space*) e "luogo" (*place*), ignorandone le differenze: "Space on the modernist conception ends by failing to locate things or events in any sense other than that of pinpointing positions on a planiform geometric or cartographic grid. Place, on the other hand, situates, and it does so richly and diversely. It locates things in regions whose most complete expression is neither geometric nor cartographic". E.S. Casey, *The Fate of Place: A Philosophical History*, University of California Press, Berkeley 1997, p. 201. L'autore riconosce invece il merito della "ricomparsa del luogo" a quelle filosofie contemporanee focalizzate sulla soggettività corporea.

²⁸ Cfr. L. Binswanger, *Das Raumproblem in der Psychopathologie*, Springer, Berlin 1933. Si tratta della conferenza tenuta a Zurigo, nel novembre 1932, in occasione dell'assemblea annuale della Società Svizzera di Psichiatria. Trad. it. A. Molaro, *Il problema dello spazio in psicopatologia*, Quodlibet, Macerata 2022.

²⁹ Attingendo al vocabolario heideggeriano, Binswanger ne dà la seguente definizione: «Propongo il termine spazio timico [*Gestimmter Raum*] in quanto è lo spazio in cui dimora il *Dasein* umano [*das menschliche Dasein*] come un *Dasein* timico [*ein gestimmtes Dasein*], detto più semplicemente, in quanto è ogni volta lo spazio della nostra disposizione timica [*Raum der Stimmung*] o del nostro essere-timicamente-disposti [*Gestimmtsein*]. *Ivi*, p. 45.

“Abitabile” è dunque quel luogo che consente al corpo dell’uomo non soltanto di poter stare, ma di poter star bene e di agire. In questa prospettiva, si può persino istituire un parallelismo tra le diverse parti di una casa, le parti del corpo umano e le diverse esperienze sensoriali. L’architetto Juhani Pallasmaa paragona le finestre agli occhi dell’abitazione, che osservano il mondo e controllano chi vi entra. «Una finestra rotta suscita una vista spiacevole, che nasce dalla sua associazione inconscia con l’occhio violato. [...] Gli occhi della casa selezionano il paesaggio e lo vedono in anticipo rispetto agli occhi dell’uomo. Il mondo visto attraverso una finestra è un mondo domato e addomesticato»³⁰. Allo stesso modo, Vasilij Grossman, quando descrive la casa distrutta dalla guerra vista dalla sua anziana proprietaria, è come se facesse un ritratto quasi animato non di un edificio, ma di un centro vitale di affetti:

La facciata del palazzo era rimasta intatta, e tra le bocche aperte delle finestre Aleksandra Vladimirovna vide con i suoi vecchi occhi presbiti i muri della sua casa, ne riconobbe la tinteggiatura azzurra e verde ormai sbiadita. I pavimenti non c’erano più, e non c’erano nemmeno i soffitti e le scale. L’incendio aveva lasciato tracce sulla copertura i mattoni, scavata qua e là dalle schegge³¹.

Tra la dimora e chi la abita si istituisce un rapporto di transazione reciproca: vi si proietta quello che siamo, ma è anche questa stessa a formare e consolidare comportamenti e abitudini che divengono parte di noi³². Per questo la psicologia definisce *identità di luogo* [*place identity*] il legame con il luogo, in parte assimilabile al legame di attaccamento, che contribuisce decisamente alla definizione e allo sviluppo dell’identità, sostenendo il sentimento di integrità dell’io³³. L’appartenenza e la sintonia con uno spazio “divenuto proprio”, con una casa funziona come una sorta di involucro del sé, la cui perdita può scuotere le fondamenta psicosomatiche del soggetto e minare quanto assicura il suo senso di integrità corporea e psichica. Il radicamento o lo sradicamento

³⁰ J. Pallasmaa, *The Embodied Image: Imagination and Imagery in Architecture*, Wiley, New York 2011 (trad. it. M. Zambelli, *L’immagine incarnata. Immaginazione e immaginario nell’architettura*, Safarà, Pordenone 2014, p.165).

³¹ V. Grossman, *Žizn’ i sud’ba*, L’Age d’Homme, Lausanne 1980 (trad. it. C. Zonghetti, *Vita e destino*, Adelphi, Milano 2008, p. 817).

³² Cfr. M. Bonaiuto, C. Twigger-Ross, G. Breakwell, *Teorie dell’identità e psicologia ambientale*, in M. Bonnes, M. Bonaiuto, T. Lee, *Teorie in pratica per la psicologia ambientale*, Raffaello Cortina, Milano 2004, pp. 287-330.

³³ All’identità di luogo si attribuiscono cinque funzioni: riconoscimento, determinazione dei significati, difesa dall’ansia, mediazione nei confronti dei cambiamenti e necessità espressive. *Ivi*, p. 305.

dal luogo divenuto dimora hanno un'influenza decisiva sul benessere o sul malessere, sulla vulnerabilità nei confronti della malattia, delle turbe psichiche e della morte. D'altra parte, come osserva Simone Weil, il radicamento è una categoria complessa e difficile da definire, «forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana». Per la filosofa, l'essere umano ha una radice quando, grazie al luogo e alla nascita, partecipa a un patrimonio collettivo ricco di passato, ma anche di preannunci di futuro. E aggiunge: «Ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente. Coinvolge, infatti, anche la dimensione psicologica, sociale ed esistenziale, rivelando il carattere intrinsecamente relazionale»³⁴.

Abitare lo spazio e sperare nel tempo: vulnerabilità come rottura della vita quotidiana

Lo spaesamento può anche essere effetto di una destrutturazione del tempo: la forma della vita quotidiana è paradossalmente sia una manifestazione della nostra vulnerabilità, sia un antidoto e una protezione nei confronti di questa. La quotidianità della vita domestica è un riparo dalla vulnerabilità, perché è ritualità, stabilità, ripetizione, intellegibilità dei gesti, custodia della memoria. Allo stesso tempo, la quotidianità manifesta la nostra condizione vulnerabile, perché è il luogo della finitezza, intesa come fatica, malattia, necessità materiali, bisogno di accoglienza.

La sociologia della vita quotidiana ha visto nella seconda metà del XX secolo una notevole fioritura, con la letteratura di matrice marxista, che la ha considerata come il luogo dei rapporti di produzione e dunque dei meccanismi di potere³⁵, e di quella costruttivista, per la quale è scenario di una rappresentazione. Ma, grazie ad approcci fenomenologici più scervi da sovrastrutture ideologiche, la si è letta anche positivamente come “luogo di produzione di senso”, che trova il suo ambito privilegiato tra le mura domestiche. In questa prospettiva, viene definita «il tessuto di abitudini familiari all'interno delle quali agiamo e alle quali pensiamo per la maggior parte

³⁴ S. Weil, *L'enracinement*, Gallimard, Paris 1949 (trad. it. F. Fortini, *La prima radice* (1949), SE, Milano 1990, p. 42).

³⁵ Una lettura analogica si ritrova anche in alcune correnti del femminismo, che hanno visto nella vita quotidiana il luogo dell'asservimento della donna alle faccende domestiche. Radicalmente diversa l'interpretazione di altre pensatrici, come Sara Ruddick, che invece hanno valorizzato il carattere epistemico del quotidiano lavoro materno.

del tempo»³⁶. E se la quotidianizzazione può comportare il rischio della perdita dello stupore, dell'esaurimento delle forze e del timore del nuovo, nel suo versante più positivo rappresenta quella scansione prevedibile del tempo che dà significato agli eventi, senza la quale ci sarebbe una caotica sovrapposizione di fatti, quella microstoria dove i gesti e persino gli oggetti contribuiscono a costruire circuiti relazionali affidabili³⁷.

La dimensione della quotidianità, afferma Julián Marías, grazie alla ripetizione e alla prevedibilità, allevia l'angoscia del trascorrere del tempo, dando un'illusione di eternità. Pertanto, anche la routine quotidiana, se talvolta può diventare ripetitività e monotonia, è invece la trama necessaria perché ogni giornata abbia senso: «si vive *giorno dopo giorno*; ogni giorno è unico, con il suo programma minimo, le sue risoluzioni, il suo bilancio vitale, di cui dà conto. Eliminarlo disfa la vera struttura del vivere, lo lascia amorfo ed è la strada attraverso la quale penetra il tedio»³⁸. Per il filosofo, l'uomo attenua la minaccia della mortalità con quelle pratiche quotidiane che, grazie alla ripetizione, danno l'impressione della durata: «La quotidianità finge una *ilusión* di eternità: quello che facciamo tutti i giorni sembra che potremo continuare a farlo *tutti* i giorni (*toujours*), vale a dire, sempre»³⁹. Essa ha una funzione rassicurante e protettiva, dando spessore e consistenza al tempo. Cerchiamo di vivere *quotidianamente* anche le situazioni di passaggio, inventando delle consuetudini, come il tornare più volte in uno stesso bar oppure il ripercorrere le stesse strade.

Ne consegue che ogni rottura della quotidianità comporta una ferita, una esposizione all'insicurezza, la minaccia dell'imprevedibile. Quando avviene con la privazione della casa, produce inevitabilmente una crisi identitaria, una interruzione del fragile filo della memoria⁴⁰. Una brusca metamorfosi situazionale, come la perdita della casa, ha diretta relazione con il senso e il non-senso del proprio essere-nel-mondo. Come evidenzia Eugenio Borgna, la frattura esistenziale che si produce è «lo sconvolgimento di orizzonti di significato interumani e storico-vitali» e mostra che la dimensione dell'abitare

³⁶ P.L. Berger, B. Berger, *Sociology*, Basic Books, New York 1972 (trad. it. A. Vatta, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana*, il Mulino, Bologna 1977, p. 16).

³⁷ Cfr. P. Jedlowski, *Un giorno dopo l'altro. La vita quotidiana tra esperienza e routine*, il Mulino, Bologna 2005.

³⁸ J. Marías, *Una vida presente. Memorias 2*, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 384.

³⁹ J. Marías, *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 1984, p. 54. Il termine *ilusión* in spagnolo ha il significato positivo di “speranza”, “viva compiacenza per qualcosa che risulta attraente”. Cfr. M.T. Russo, *Alla ricerca del bene e del meglio. Etica ed educazione morale in Julián Marías*, Armando, Roma 2016, pp. 98-99.

⁴⁰ Cfr. A. Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Nathan, Paris 1996.

con la sua scansione temporale non è soltanto una categoria psicologica, ma decisamente ontologica e antropologica⁴¹.

Da un lato, l'esperienza del diventare senza fissa dimora è quasi un furto di identità, la privazione di qualsiasi ruolo sociale: «La perdita del luogo è come la perdita di un altro, l'ultimo altro, il fantasma che ti accoglie a casa quando torni a casa da solo»⁴². Dall'altro, la resistenza ad abbandonare la propria casa, anche in situazioni di grave pericolo mostra il bisogno di permanenza, della libertà di continuare ad essere ciò che si è, grazie a quelle strutture temporali e spaziali che ne assicurano la permanenza. Si pensi alle reazioni di fronte all'evacuazione forzata di Prypiat dopo l'esplosione di Chernobyl, drammaticamente narrate da Svetlana Aleksievič, dove il distacco forzato comporta la rottura di una struttura dialogica fatta di ricordi e di rimandi simbolicamente condensati negli oggetti:

Proibito portare con sé le proprie cose. E io non mi sarei portato via niente comunque. Tranne una cosa, una cosa sola! Dovevo togliere la porta d'ingresso dell'appartamento e portarla via, non potevo in nessun caso lasciarla lì... E avrei sbarrato l'ingresso con assi e chiodi... La nostra porta... Il nostro talismano! La reliquia della famiglia. Quand'era morto, mio padre era stato messo disteso su questa porta. Non so in base a quale usanza e se sia diffusa e dove, ma da noi, mi ha detto mia madre, si usava mettere il defunto sulla porta di casa. Avrebbe aspettato lì l'arrivo della bara. Ho vegliato tutta la notte mio padre disteso su quel catafalco...E la casa è rimasta aperta...Tutta la notte. Sulla porta ci sono delle tacche fin quasi al bordo superiore...Di quanto crescevo...E c'è anche indicato: classe prima, seconda. Settima. Inizio del servizio militare. E accanto, la crescita di mio figlio...Di mia figlia...Su questa porta è registrata tutta la nostra vita. Come potevo lasciarla?⁴³

Lo spazio vissuto non è tale soltanto perché è delimitato da confini, ma anche in quanto è condizione e allo stesso tempo espressione di intimità, di un'atmosfera di cui la dimora conserva le tracce di affetti e ricordi piacevoli e dolorosi⁴⁴. Una nuova casa, per quanto più funzionale, risulta estranea e affettivamente vuota, spazio geometrico, ma non spazio "timico":

⁴¹ E. Borgna, *op. cit.*, p. 307.

⁴² M. Augé, *Journal d'un SDF*, Seuil, Paris 2011 (trad. it. M. Gregorio, *Diario di un senza fissa dimora*, Raffaello Cortina, Milano 2011, p. 46).

⁴³ S. Aleksievič, *Černobyl'skaja molitva*, Ostožie, Moskva 1997 (trad. it. S. Rapetti, *Preghiere per Chernobyl*, Edizioni e/o, Roma 2005, pp. 53-54).

⁴⁴ Lydia Flem, descrivendo l'operazione di svuotare la casa di famiglia dopo la morte dei genitori, definisce quasi "sacrilega" l'esperienza di frugare nell'intimità del padre e della madre, condensata in quegli oggetti da conservare o distruggere. Cfr. L. Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents*, Seuil, Paris 2004 (trad. it. E. Melon, *Come ho svuotato la casa dei miei genitori*, Archinto, Milano 2004).

Ci hanno dato una nuova casa. In muratura. E sa una cosa? In sette anni non abbiamo piantato neanche un chiodo. Per noi era come essere in esilio, in un paese straniero. Tutto ci era estraneo. Mio marito piangeva in continuazione. [...] Non ci faremo più imbrogliare da nessuno, nessuno riuscirà più a farci andare via da casa nostra. Non ci sono negozi, non c'è l'ospedale. Non c'è l'elettricità. Ci arrangiamo con le lampade a petrolio e i legnetti come candele. Ma stiamo bene lo stesso! Perché siamo a casa⁴⁵.

L'intimità è un bene fragile, ma come dimensione essenziale della persona umana e condizione dello sviluppo dell'identità, oppone resistenza a ogni intrusione, ad ogni tentativo di espropriazione. È significativo quanto viene riportato da alcuni studi sui condomini costruiti in Unione Sovietica secondo i precetti del partito, che intendeva plasmare il nuovo stile di vita socialista attraverso una architettura che eliminasse le condizioni di un modo di abitare “individualista e borghese” e promuovesse una vita in comune ispirata a idee di uguaglianza e di frugalità, anche grazie a un rigido controllo⁴⁶. Per una sorta di eterogenesi dei fini, si è assistito al fenomeno per cui la struttura materiale non è riuscita a dar forma agli auspicati valori socialisti: gli abitanti, resistendo a una pianificazione imposta dall'alto, disertarono cucine e lavatoi comuni, trasformando anche la cosiddetta “stanza rossa”, destinata all'educazione politica, in sala studio, alla ricerca di quell'intimità e di quella privacy che garantissero l'espressione di sé e l'autonoma organizzazione della vita quotidiana⁴⁷.

Vulnerabilità come intrusione: le tecnologie digitali nell'intimità domestica

Vi può essere tuttavia un'altra forma di intrusione nell'intimità della casa, che passa più inavvertita anche perché accettata per gli innegabili i vantaggi che comporta. Se nel dipinto di Boccioni, *La strada entra nella*

⁴⁵ S. Aleksievič, *op. cit.*, pp. 59-60.

⁴⁶ C. Humphrey, *Ideology in infrastructure: architecture and Soviet imagination*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», 1 (2005), 11, pp. 39-58.

⁴⁷ Un esempio di tale esperimento architettonico è l'edificio residenziale realizzato a Mosca tra il 1928 e il 1930 su mandato del Commissario del popolo Narkomfin. Fu progettato pensando alla scansione della giornata di un compagno-inquilino: doveva svegliarsi presto la mattina e recarsi subito sul tetto per fare esercizio fisico; le cucine erano piccolissime perché “opzionali”, giacché si promuoveva il pasto tutti assieme nel caffè-refettorio. Ma i residenti non condivisero questa logica e ben presto preferirono cucinare e lavare i vestiti a casa propria, facendo a meno della ginnastica.

casa, il fiume di persone e di oggetti della città in movimento quasi sommerge l'ambiente della donna affacciata al balcone, simbolo del progresso urbano degli inizi del Novecento, oggi sono Internet e i social a riempire di mondo lo spazio domestico. La ricerca sulla comunicazione ha mostrato come di volta in volta i diversi media abbiano eroso il confine già poroso della sfera privata: dall'interruzione per l'improvviso squillo del telefono fisso, alla presenza sonora e visiva di radio e televisione, si è assistito a una trasformazione della routine domestica e dei contatti con il mondo esterno. I dispositivi dei cosiddetti ICT [*Information and Communications Technology*] hanno condotto questa erosione più lontano di quanto si potesse immaginare: i dispositivi mobili hanno invaso lo spazio domestico di messaggi e immagini e, allo stesso tempo, frammenti di vita privata hanno ampiamente popolato lo scenario pubblico. Questo fenomeno, se ha portato con sé nuovi poteri, ha anche prodotto nuove vulnerabilità, rischiando di alterare le caratteristiche distintive della sfera domestica.

L'invasione dei social sembra aver incrinato l'antica linea di separazione tra privato e pubblico, con quel processo di "privazione dell'intimo", secondo l'espressione di Michaël Foessel⁴⁸, per cui il privato non sembra più riuscire a custodire l'intimo, che sempre più spesso subisce l'intrusione esterna e l'esposizione in luoghi virtuali, sempre luoghi "altri" rispetto alla casa.

È significativo che l'integrazione di questi dispositivi nella vita quotidiana sia stato denominato addomesticamento [*domestication*]⁴⁹, in un primo momento riferito all'uso di telefoni cellulari, computer e Internet. Si trattava di domare l'oggetto selvaggio [*taming the wild*], per inserirlo senza rischi e senza traumi nell'ordine spazio-temporale degli ambienti frequentati abitualmente, in particolare nella casa. "Addomesticare" non significa infatti semplicemente "portare in casa", ma soprattutto rendere docile e innocuo, ridurre la minaccia di una potenziale ostilità. Lo scenario recente, tuttavia, è mutato: non si tratta più di "addomesticare" le tecnologie, per il semplice fatto che hanno ormai accompagnato da sempre alcune generazioni o perlomeno sono già state presenti per una parte significativa della loro vita. La questione non è più analizzarle in quanto "selvage", ma in quanto "addo-

⁴⁸ Cfr. M. Foessel, *La privation de l'intime*, Seuil, Paris 2008.

⁴⁹ L'approccio della *domestication* ha avuto origine sia nell'ambito dell'antropologia culturale che della sociologia dei consumi, con lo scopo di studiare come i beni e gli oggetti entrino nella nostra vita e quale significato simbolico acquistino in base al loro uso. Successivamente, è stato applicato ai media. Cfr. R. Silverstone, E. Hirsch (eds.), *Consuming Technologies: Media and Information in Domestic Spaces*, Routledge, London-New York 1992.

mesticate”, indagando benefici e criticità dei differenti modi in cui sono utilizzate nei diversi momenti del percorso di vita: ad esempio nella famiglia d’origine, nella prima età adulta, nella coppia⁵⁰.

È dunque opportuno chiedersi in che misura l’atmosfera della casa ne risulti trasformata, proprio in riferimento ai suoi caratteri eidetici descritti finora: il controllo di un luogo con un ordine noto e con una scansione temporale della vita quotidiana, l’intimità, il suo essere uno “spazio timico”, in virtù dell’intreccio emotivamente significativo di relazioni, oggetti e ricordi.

Due sono le vulnerabilità messe in luce dagli studi recenti: la destrutturazione spazio-temporale e il processo di individualizzazione.

La vita domestica quotidiana ha bisogno di quella regolarità spazio-temporale in cui la routine organizza i tempi e la suddivisione dello spazio consente lo svolgimento di una serie di attività. Essa possiede dunque una geografia fisica conosciuta ai suoi abitanti, con la quale però i media entrano in competizione, perché aprono costantemente ulteriori e differenti orizzonti spaziotemporali, che condizionano o alterano le sensazioni e i ritmi immediati delle attività domestiche. Il magnetismo di questi spazi può essere così potente, da imporsi su quelli reali svuotandoli persino di presenza fisica⁵¹. I media digitali trasgrediscono i confini dello spazio domestico e vi introducono progetti e attività caratteristici della vita economica e pubblica, giacché ogni schermo di cui i membri della famiglia sono dotati diventa una porta d’accesso a un ambiente al di là delle pareti domestiche, che consente loro non soltanto viaggi immaginari, ma anche una partecipazione attiva.

Ne deriva una nuova forma di “assenza presente”⁵² o la situazione di “soli insieme”⁵³: nonostante la prossimità fisica, ognuno finisce per abitare la propria nicchia mentale attraverso un dispositivo digitale. Qualcuno ha definito “de/ri-territorializzazione” questa destrutturazione dello spazio e delle sue funzioni, un processo di progressiva incorporazione e compenetrazione di vicino e lontano che ha innegabili ripercussioni sull’esperienza. Se

⁵⁰ Cfr. L. Haddon, *Domestication Analysis, Objects of Study, and the Centrality of Technology in Everyday Life*, in «Canadian Journal of Communication», 2 (2011), 36, pp. 311-323.

⁵¹ Cfr. M. Bakardjieva, *Home Implosion: Digital Media and the Reinvention of the Private Sphere*, in M.T. Russo, A. Argandoña, R. Peatfield (eds.), *Happiness and Domestic Life: The Influence of the Home on Subjective and Social Well-being*, Routledge, London 2022, pp. 57-72.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 65.

⁵³ Cfr. S. Turkle, *Alone together. Why we Expect More from Technology and Less from Each Other*, Basic Books, New York 2011 (trad. it. S. Bourlot, L. Lilli, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, Codice, Torino 2012).

il centro è in nessun luogo, ne consegue quella che Agnes Heller ha definito “promiscuità geografica”⁵⁴, la crescente impossibilità di poter indicare il centro della propria vita di fronte alla pluralizzazione dei mondi.

Saturato di emozioni esterne sperimentate individualmente o privato dei vissuti personali esportati sulle piattaforme dei social media, lo spazio timico della casa paradossalmente rischia di impoverirsi proprio di quella componente affettiva originata dalla condivisione e dall’interazione reciproca, indispensabile per lo sviluppo e la maturazione dell’identità personale. Questo processo di individualizzazione, che ha come icona tra le altre gli auricolari, tecnologia solipsistica capace di creare un proprio spazio autonomo per evitare le interazioni indesiderate, mette a rischio la solidarietà domestica. Ma, con espressione di Mary Douglas, il bene collettivo della domesticità richiede condivisione: «se la solidarietà si indebolisce, le incursioni individuali distruggono la base di risorse collettive»⁵⁵. L’io, se resta solo, è più vulnerabile: la casa rende possibile le forme del “noi”, ma solo a condizione che chi la abita sia disponibile a un autentico scambio relazionale.

Paradossalmente, mentre la sfera privata si pubblicizza, lo spazio pubblico si privatizza. Il nuovo termine “de-addomesticamento” [*de-domestication*]⁵⁶ indica una radicale dislocazione dell’intimo prodotta dall’ubiquità dei media, in particolare dall’uso del cellulare. In ogni momento chiunque può ritirarsi nella sua bolla privata, ad esempio, seduto sul marciapiede per isolarsi col suo smartphone o camminando e ascoltando musica con gli auricolari. Espulsa dall’ambiente domestico, l’intimità si trasferisce all’esterno, soprattutto attraverso il flusso di racconti che, da elemento essenziale della relazione di prossimità, si trasformano in confidenze ad alta voce, a portata di qualsiasi orecchio.

È uno sforzo vano, comunque, tentare di imporre barriere o veti all’invasione delle ICT nei nostri ambienti domestici e sarebbe un evidente anacronismo. Innegabili sono gli aspetti positivi, che addirittura possono volgersi a favore del senso di appartenenza, rafforzando i legami familiari. Si pensi all’uso dei social media e delle piattaforme di comunicazione video da parte

⁵⁴ Cfr. A. Heller, *Where Are we at Home?*, in «Thesis Eleven», 1 (1995), 41, pp. 1-18 (trad. it. D. Spini, *Dove siamo a casa. Pisan lectures 1993-1998*, Franco Angeli, Milano 1999).

⁵⁵ M. Douglas, *The Idea of Home: A Kind of Space*, in «Social Research», 1 (1991), 58, pp. 299; <https://www.jstor.org/stable/40970644>

⁵⁶ D. Morley, *What’s “home” got to do with it? Contradictory dynamics in the domestication of technology and the dislocation of domesticity*, in T. Berker et al. (eds.), *Domestication of media and technologies*, Open University Press, Maidenhead (UK) 2006, pp. 21-39.

di migranti e di anziani per mantenere i rapporti con i familiari⁵⁷. Lo scopo non è soltanto quello di “restare in contatto”, ma spesso è il poter partecipare a eventi familiari: in questo caso, l’ambiente domestico è come se si dilatasse, trasformandosi in una casa a distanza. Questi mezzi consentono di mantenere una coscienza identitaria e il senso di casa, anche in una situazione di separazione o di isolamento fisico nella quale si sperimenta maggiormente il bisogno di relazione e di supporto.

Viene da chiedersi a cosa si debba l’alternativa tra le due opzioni: tra mantenere il senso di appartenenza e rifugiarsi nell’individualismo o tra il semplice utilizzo dei media e la dipendenza da essi. A fare la differenza è il fattore umano. Laddove esistono presenze significative e legami forti, gli strumenti retrocedono a quello che dovrebbero essere, strumenti appunto, mentre avanza la realtà del “qui” e del “tu”, con la sua immediatezza e concretezza.

La casa, protezione della nostra vulnerabilità, è a sua volta un sistema fragile, facile da sovvertire. Ma è un bene essenziale. Più aumenta la complessità sociale, più l’individuo si sente spaesato nell’orizzonte globale e indifeso di fronte alle minacce reali o presunte del progresso, più si desidera il “ritorno a casa propria”, a quel luogo che, per definizione, è garanzia di stabilità e centro di affetti.

English title: “Domestication” of space *versus* homelessness: an ethical reflection on dwelling as a requirement of the vulnerable condition

Abstract

The lockdown imposed by the pandemic has brought the reality of the home to the forefront, redefining the categories of space and time in a different way and, consequently, prompting a reconsideration of the anthropological category of domesticity as well. The present contribution intends to explore the vulnerability of our condition in the light of the category of dwelling and the experiences of “feeling at home”, which respond to the need for protection, for the establishment of relations with a non-threatening but familiar environment, that can safeguard one’s everyday life and intimacy (Heidegger; Lévinas). Being homeless or deprived of one’s home has undeniable repercussions upon one’s sense of identity and personal integrity.

⁵⁷ Cfr. M. Madianou, D. Miller, *Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication*, in «International Journal of Cultural Studies», 2 (2013), 16, pp. 169-187; <https://doi.org/10.1177/1367877912452486>

This essay also intends to highlight how two of the eidetic characteristics of the home, intimacy and domestication, are undermined today, due to the entry of new technologies which help transform the spatiotemporal dimension of structures and give rise to a process whereby the private seems no longer capable of guaranteeing intimacy.

Keywords: dwelling; home; place; intimacy; digital technologies; vulnerability.

Maria Teresa Russo
Università Roma Tre
maria.teresa.russo@uniroma3.it



premio di studi

Vittorio Sainati

2022-2023

Edizioni ETS



www.edizioniets.com/premiosainati

Caterina Maurer

Vergogna e coscienza di sé: un dialogo tra Hegel e gli studi contemporanei sulle emozioni autocoscienti*

1. Introduzione

Il presente contributo si propone di delineare la concezione hegeliana della vergogna (*Scham*), mostrando come il filosofo attribuisca a questo

* Le opere di Hegel vengono citate come segue: *Ästh* = G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 14: *Vorlesungen über die Ästhetik*, hrsg. von E. Moldenhauer, K.M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970 (trad. it di N. Merker, N. Vaccaro, *Estetica*, Einaudi, Torino 1997, vol. 2). *Enz 1830* = G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke* (d'ora in poi *GW*), Bd. 20: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. (1830)*, hrsg. von W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, Meiner, Hamburg 1992; per le aggiunte (Z) alla *Kleine Logik* cfr. *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil. Die Logik*, in *GW*, Bd. 23/3: *Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik*, hrsg. von A. Sell, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2017, pp. 809-960; per quelle alla *Philosophie des Geistes* cfr. *Sekundäre Überlieferung. Zusätze aus G.W.F. Hegel's Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Theil. Die Philosophie des Geistes*, in *GW*, Bd. 25/2: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hrsg. von C.J. Bauer, Meiner, Hamburg 2011, pp. 919-1117; per la traduzione italiana, comprensiva di aggiunte, cfr. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 3 voll., a cura di V. Verra, A. Bosi, Utet, Torino 1981-2002. *VPK 1822* = G.W.F. Hegel, *Philosophie des Geistes nach dem Vortrage des Herrn 1822 Professor Hegel. Im Sommer 1822. Berlin. H. Hotho*, in *GW*, Bd. 25/1: *Vorlesungen über die Philosophie des subjektiven Geistes*, hrsg. von C.J. Bauer, Meiner, Hamburg 2008, pp. 1-144. *VPK 1825* = G.W.F. Hegel, *Philosophie des Geistes vorgetragen vom Professor Hegel. 1825 Sommer 1825. Nachgeschrieben durch Griesheim*, in *GW*, Bd. 25/1: *Vorlesungen*, cit., pp. 145-544. *VPK 1827-1828* = G.W.F. Hegel, *Vorlesungen*, Bd. 13: *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben von Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter*, hrsg. von F. Hespé, B. Tuschling, Meiner, Hamburg 1994 (trad. it. di R. Bonito Oliva, *Lezioni berlinesi sulla filosofia dello spirito (1827/28). Secondo il manoscritto di J.E. Erdmann. Aggiunte trascritte da F. Walter*, Guerini e Associati, Milano 2000). *VPK 1820-1821* = G.W.F. Hegel, *Wintersemester 1820/21. Nachschrift Wilhelm von Ascheberg und Willem Sax van Terborg*, in *GW*, Bd. 28/1: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hrsg. von N. Hebing, Meiner, Hamburg 2015, pp. 1-214. *VPK 1823* = G.W.F. Hegel, *Sommersemester 1823. Nachschrift Heinrich Gustav Hotho*,

sentimento grande rilevanza nel processo di sviluppo del soggetto umano e vi rinvenga il luogo costitutivo della coscienza di sé. Ciò permetterà di mostrare come molte considerazioni di Hegel sulla vergogna possano rivelarsi di grande attualità, se poste in dialogo con le acquisizioni di alcuni recenti studi filosofici e psicologici, i quali, insistendo sulla necessità di abbandonare l'infruttuosa logica dicotomica che classifica le emozioni, in base alla loro valenza, come "positive" o "negative", riconoscono alla vergogna un ruolo di tutto rilievo nella formazione della soggettività umana, e ne sottolineano l'importanza per la conoscenza valutativa e il ragionamento morale degli individui¹.

Dapprima si tratterà dunque di tratteggiare, ricostruendola, la concezione hegeliana della vergogna, dal momento che in nessuna opera del filosofo è possibile rinvenirne una trattazione sistematica e unitaria. Riferimenti a questo sentimento sono presenti nella cosiddetta *Große Enzyklopädie* (1840-1845) e, precisamente, nelle aggiunte di Ludwig Boumann ai §§ 401 dell'*Anthropologie* e 472 della *Psychologie* e nella terza aggiunta di Leopold von Henning al § 24 della *Kleine Logik*. La vergogna è inoltre menzionata in un passo dell'*Ästhetik* (1836-1838), pubblicata postuma da Heinrich Gustav Hotho. Nonostante si tratti di testi appartenenti alla cosiddetta tradizione secondaria, ciò che autorizza ad attingervi in questa sede è il fatto che le considerazioni contenute nei luoghi sopra citati trovano riscontro, rispettivamente, nei corrispondenti passi delle trascrizioni dei corsi tenuti da Hegel sullo spirito soggettivo (1822, 1825, 1827-1828) e sulla filosofia dell'arte (1820-1821, 1823, 1826).

in *GW*, Bd. 28/1: *Vorlesungen*, cit., pp. 215-511 (trad. it. di P. D'Angelo, *Lezioni di estetica. Corso del 1823 nella trascrizione di H.G. Hotho*, Laterza, Roma-Bari 2000). *VPK 1826* = G.W.F. Hegel, *Sommersemester 1826. Nachschrift Karl Gustav Julius von Griesheim*, in *GW*, Bd. 28/2: *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, hrsg. von N. Hebing, W. Jaeschke, Meiner, Hamburg 2018, pp. 515-897.

¹ Si tratta di un criterio classificatorio unilaterale, che si focalizza su singoli aspetti delle emozioni quali, ad esempio, l'attitudine del soggetto a esperirle come piacevoli o spiacevoli, oppure il suo modo di giudicarle come socialmente accettabili o inaccettabili. Valutando l'emozione a partire da singoli aspetti si getta una luce "positiva" o "negativa" sull'intero stato emotivo. Tuttavia, di nessuna emozione, se considerata nel suo complesso, è possibile affermare che sia totalmente "positiva" o "negativa" (cfr. R.C. Solomon, L.D. Stone, *On "Positive" and "Negative" Emotions*, in «Journal for the Theory of Social Behavior», 32 (2002), n. 4, pp. 417-435; G. Colombetti, *Appraising Valence*, in «Journal of Consciousness Studies», 12 (2005), n. 8-10, pp. 103-126 e W.G. Parrott (ed.), *The Positive Side of Negative Emotions*, The Guilford Press, New York-London 2014).

2. *Arrossire di vergogna*

Poiché è nella *Philosophie des subjektiven Geistes* enciclopedica che Hegel offre un'accurata analisi di sensazioni, sentimenti e passioni, e della loro funzione per la vita degli individui², l'indagine della concezione hegeliana della vergogna non può che prendere le mosse dall'*Anthropologie*, che costituisce la prima sezione in cui si articola questa parte del sistema.

Nell'*Anthropologie* la vergogna viene menzionata nell'aggiunta al § 401, entro la trattazione delle sensazioni cosiddette interne, le quali, per essere "sentite" dal soggetto, devono implicare degli stati di attivazione fisiologica. L'argomento esplicito di questo paragrafo è proprio l'immediata e involontaria somatizzazione delle sensazioni interne, non il loro contenuto, su cui Hegel si sofferma nel paragrafo della *Psychologie* dedicato al sentimento pratico³. Nel § 401 egli auspica infatti la nascita di una "fisiologia psichica" che spieghi perché, per esempio, una sensazione interna come la vergogna si manifesti con l'arrossire.

Il *coraggio* e la *collera*, – questo negativo essere diretti contro una forza estranea, contro un'offesa che ci indigna – hanno sede immediata nel petto, nel cuore, il centro dell'irritabilità [...]. La *vergogna*, strettamente imparentata con la collera, si somatizza anch'essa nel sistema sanguigno. [...] Questo essere rivolto spiritualmente verso l'esterno si traduce in termini corporei facendo affluire il sangue al viso; così si arrossisce⁴.

La vergogna, come la collera e il coraggio, è dunque per Hegel una sensazione interna correlata al sistema dell'irritabilità, il quale svolge una funzione reattiva, volta all'autoconservazione dell'organismo⁵. Siccome la medesima funzione viene svolta, sul piano psichico e a seconda della situazione da affrontare, proprio da vergogna, collera e coraggio, tutte queste sensazioni si somatizzano negli organi del sistema dell'irritabilità (muscoli, cuore e sistema sanguigno) e il soggetto che le prova arrossisce. Hegel non rinviene

² Per un'analisi di quella che oggi verrebbe definita la dimensione emotiva del soggetto hegeliano cfr. C. Maurer, *La razionalità del sentire. Gefühl e Vernunft nella Filosofia dello spirito soggettivo*, Pubblicazioni di Verifiche, Padova 2021.

³ Cfr. *infra*, par. 3. Per una disamina delle sensazioni interne cfr. C. Maurer, *op. cit.*, pp. 78-87, dove, richiamandosi all'espedito espositivo dell'anticipazione, viene spiegato perché, nell'*Anthropologie*, è possibile riferirsi al contenuto delle sensazioni interne unicamente facendo riferimento a quella forma di soggettività pienamente sviluppata, trattata nella *Psychologie*.

⁴ *Enz 1830*, § 401 Z, pp. 1000-1001 (trad., pp. 173-174). Cfr. *VPG 1822*, p. 59; *VPG 1825*, p. 298 e *VPG 1827-1828*, p. 85 (trad., pp. 167-168).

⁵ Cfr. *Enz 1830*, § 354, p. 355 (trad., p. 445).

dunque tra il fenomeno espressivo dell'arrossire e la sensazione di vergogna una corrispondenza biunivoca, così come non la riscontra tra quest'ultima e una determinata attivazione fisiologica. Queste osservazioni sono degne di nota, dal momento che la questione se esista o meno tale corrispondenza tra una certa emozione e un'attivazione fisiologica o una manifestazione corporea è oggi assai controversa.

Il celebre psicologo Paul Ekman, per esempio, è persuaso che, almeno nel caso delle emozioni cosiddette primarie, sia possibile misurare una qualche risposta fisiologica (o una combinazione di tali risposte) associata ad esse in modo biunivoco⁶. Non si tratta però di un'acquisizione condivisa in modo unanime: già negli anni Sessanta del Novecento, gli psicologi Stanley Schachter e Jerome Singer osservano che, quando si provano vergogna, collera, imbarazzo e colpa, si attiva il sistema nervoso simpatico, provocando un'accelerazione del battito cardiaco e un incremento della pressione sanguigna, a cui consegue un aumento della sudorazione⁷. L'impossibilità di rinvenire una singola risposta o un insieme di risposte fisiologiche associate in modo biunivoco a specifiche emozioni è sostenuta anche da ricerche più recenti, quali quelle delle neuroscienziate Lisa Feldman Barrett, Wendy Berry Mendes e Jiyoung Park⁸. Anche per quanto concerne i comportamenti espressivi, Ekman afferma che perlomeno le emozioni primarie stanno in corrispondenza biunivoca con specifiche manifestazioni corporee. Rispetto alla vergogna egli si mostra però più cauto, affermando che non è da escludere che essa possa condividere alcuni tratti espressivi con la tristezza⁹. Nel suo celebre studio sulla vergogna, lo psicologo Michael Lewis afferma che, per sostenere la tesi della perfetta corrispondenza biunivoca tra stati emotivi ed espressioni facciali, bisognerebbe presupporre che queste ultime significhino sempre quello che sembrano significare. È però risaputo che «prestissimo i bambini imparano ad alterare l'espressione del volto a seconda della necessità» e che «nella vita adulta incontriamo di continuo situazioni in cui

⁶ Cfr. P. Ekman, *Expression and the Nature of Emotion*, in K.R. Scherer, P. Ekman (eds.), *Approaches to Emotion*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1984, pp. 319-344. Sulla distinzione tra emozioni primarie e secondarie cfr. *infra*, par. 3.

⁷ Cfr. S. Schachter, J. Singer, *Cognitive, Social, and Physiological Determinants of Emotional States*, in «Psychological Review», 69 (1962), pp. 379-399.

⁸ Cfr. L. Feldman Barrett, *Are Emotions Natural Kinds?*, in «Perspectives on Psychological Sciences», 1 (2006), n. 1, pp. 28-58 e W.B. Mendes, J. Park, *Neurobiological Concomitants of Motivation States*, in A.J. Elliot (ed.), *Advances in Motivation Science*, Academic Press, Waltham (Mass.) 2014, pp. 233-270.

⁹ Cfr. P. Ekman, D. Cordaro, *What is Meant by Calling Emotions Basic*, in «Emotions Review», 3 (2011), n. 4, pp. 364-370, p. 366.

la nostra mimica non corrisponde affatto al nostro stato interno»¹⁰. Ciò non toglie che anche gli studiosi che dubitano della possibilità di riscontrare una tale correlazione biunivoca riconoscano quale ricorrente manifestazione fisica della vergogna l'eritrosi al viso dovuta alla vasocostrizione superficiale. Ciò che essi sostengono è che si tratta però dell'espressione visibile di un processo più profondo e in parte inconscio, che da solo non è sufficiente per identificare quest'emozione. A tal fine bisogna considerare la natura dell'oggetto emozionale e le valutazioni cognitive che il soggetto fa di cose e situazioni che hanno provocato l'insorgere dell'emozione.

Tornando a Hegel, nonostante il contenuto delle sensazioni interne non sia oggetto dell'*Anthropologie*, nell'aggiunta al § 401 si legge che la vergogna è «una collera discreta dell'uomo contro se stesso, poiché essa contiene una reazione contro la contraddizione tra me come fenomeno e ciò che devo e voglio essere»¹¹. Questa affermazione risulta interessante sia perché viene ripresa, come si mostrerà, nel § 472 della *Psychologie*, sia perché con questa considerazione Hegel evidenzia il legame tra vergogna e collera. Su quest'ultimo insistono infatti anche alcuni studiosi contemporanei che, attraverso il concetto di «spirale vergogna-furore», spiegano come un soggetto sottoposto ripetutamente a vergogna sia incline a sviluppare una forma di collera, diretta sia contro di sé sia verso chi o cosa è percepito come causa dell'esperienza vergognosa. Tale reazione collerica può essere nuovamente fonte di vergogna, ma può anche assolvere a un'importante funzione difensiva, perché, adirandosi, il soggetto ha l'impressione di riacquistare un certo controllo su di sé e sull'esperienza che è all'origine di tale emozione¹². Un rilievo, quest'ultimo, che non si discosta molto dall'idea, espressa da Hegel, secondo cui la vergogna sarebbe «una forma di difesa [...] contro la mia inadeguata manifestazione fenomenica»¹³.

In questo paragrafo non si trovano ulteriori indicazioni sul contenuto di questo sentimento. Bisogna quindi prendere in esame il § 472 della *Psycho-*

¹⁰ M. Lewis, *Shame. The Exposed Self*, The Free Press, New York-Toronto 1992, pp. 20-21 (trad. it. di G. Noferi, *Il sé a nudo. Alle origini della vergogna*, Giunti, Firenze 2005, p. 29). Cfr. anche M. Gendron, L. Feldman Barrett, *Facing the Past: A History of the Face in Psychological Research on Emotion Perception*, in J.-M. Fernández-Dols, J.A. Russel (eds.), *The Science of Facial Expression*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 15-37.

¹¹ *Enz 1830*, § 401 Z, p. 1001 (trad., p. 174). Cfr. *VPG 1822*, p. 59; *VPG 1825*, p. 298 e *VPG 1827-1828*, p. 85 (trad., pp. 167-168).

¹² Cfr. almeno T.J. Scheff, *The Shame-Rage Spiral: A Case Study of an Interminable Quarrel*, in H.B. Lewis (ed.), *The Role of Shame in Symptom Formation*, Erlbaum, Hillsdale (NJ) 1987, pp. 109-149.

¹³ *Enz 1830*, § 401 Z, p. 1001 (trad., p. 174). Cfr. *VPG 1822*, p. 59 e *VPG 1825*, p. 299.

logie, perché è qui che Hegel riconcettualizza le sensazioni interne, prestando attenzione alle valutazioni cognitive che le innescano.

3. *Il sentimento di dover essere altrimenti da come si è*

Nella *Psychologie* Hegel annovera la vergogna tra i cosiddetti sentimenti pratici, termine con cui egli designa quelle che oggi sono chiamate “emozioni”. Secondo il filosofo, infatti, i sentimenti pratici si fondano su una percezione e una valutazione cognitiva di stimoli, fatti e circostanze esterni in relazione agli scopi del soggetto, sono orientati verso un oggetto e si configurano come moventi dell’agire¹⁴.

Hegel istituisce inoltre una differenza tra sentimenti quali gioia, dolore e paura (oggi annoverati tra le emozioni cosiddette primarie) e sentimenti quali vergogna e pentimento (oggi considerati emozioni secondarie)¹⁵. Come si legge nell’aggiunta al § 472, i primi hanno un contenuto che «proviene dall’intuizione o dalla rappresentazione»¹⁶ e sono determinati da oggetti esterni. La rappresentazione di un pericolo, per esempio, scatena nel soggetto la paura. Vergogna e pentimento, invece, hanno un contenuto «derivante dal pensiero»¹⁷, dallo sguardo dell’individuo posato su di sé. È inoltre possibile dedurre una definizione della vergogna da quanto si legge a proposito del pentimento: se quest’ultimo nasce dal «disaccordo tra il mio agire ed il mio *dovere*, o anche solo il mio *vantaggio*»¹⁸, non sembra scorretto affermare, sulla scorta di quanto si legge nell’aggiunta al § 401, che la vergogna sia innescata da un “disaccordo tra ciò che sono e ciò che dovrei essere”. Essa insorge cioè quando il soggetto giudica che dovrebbe essere diverso rispetto al modo in cui è o appare, perché lo valuta come inadeguato.

Vergogna e pentimento sono dunque connesse alla dimensione “giusto/

¹⁴ Per una trattazione del sentimento pratico cfr. C. Maurer, *op. cit.*, pp. 177-196.

¹⁵ La maggior parte delle teorie contemporanee sostiene che esista solo un numero ristretto di emozioni primarie, e che tutte le altre risultino da una loro mescolanza. Le emozioni primarie sono innate, universali, si verificano in seguito a una valutazione degli stimoli ambientali, hanno funzioni evolutive semplici e non necessitano di introspezione né di autoreferenzialità per essere provate. Le emozioni secondarie, invece, richiedono un riferimento a sé e conseguono a una valutazione che il soggetto fa su di sé o sul proprio agire in rapporto a norme di comportamento interiorizzate (tra i molti cfr. C.E. Izard, *Basic Emotions, Natural Kinds, Emotions Schemes, and a New Paradigm*, in «Perspectives on Psychological Sciences», 2 (2007), n. 3, pp. 260-280).

¹⁶ *Enz 1830*, § 472 Z, p. 1115 (trad., p. 344). Cfr. *VPG 1822*, p. 139.

¹⁷ *Enz 1830*, § 472 Z, p. 1115 (trad., p. 344).

¹⁸ *Ibidem*. Cfr. *VPG 1822*, p. 139.

sbagliato” e possono essere definite, con un’espressione contemporanea, “emozioni di autovalutazione”¹⁹. Inoltre, poiché sono rivolte al controllo e all’inibizione del comportamento, gettano le basi per una vita di carattere morale e sono oggi chiamate “emozioni morali”²⁰ o, per dirla con Hegel, questi sentimenti hanno «una base etica»²¹.

Quanto esposto non chiarisce però ancora la funzione della vergogna nel processo di sviluppo dell’essere umano. A questo scopo è utile esaminare ciò che si legge, su questo sentimento, nella *Logik* enciclopedica e nell’*Ästhetik*.

4. La Genesi della vergogna

Nella terza aggiunta al § 24 dell’*Enzyklopädie*, l’occasione per parlare della vergogna è data da una rilettura del racconto del peccato originale, che va considerato secondo Hegel all’inizio della *Logik*, perché «la logica ha a che fare con il conoscere, e anche questo mito tratta del conoscere, della sua origine e del suo significato»²². La prima forma di conoscenza presentata è il sapere immediato, in cui «rientra tutto quello che dal punto di vista morale si chiama innocenza»²³. Si legge, infatti, che Adamo ed Eva, prima di mangiare il frutto proibito, vivevano in uno stato di immediatezza, in unione con la natura. L’essere umano, però, è un essere spirituale, e «l’essenza dello spirito implica che questo stato immediato venga superato», perché la vita spirituale si distingue da quella naturale «per il fatto che non rimane nel suo essere in sé, ma è *per sé*»²⁴. La natura spirituale del soggetto umano esige dunque l’identità del sé e dell’altro e passa, quindi, attraverso il momento dell’esteriorità e della scissione. Sono proprio questa scissione e le sue conseguenze a essere narrate, secondo Hegel, dalla *Genesi*. L’uscita dei primi esseri umani dall’unità edenica, che segna ciò che Hegel chiama il «destarsi della coscienza», non sarebbe però provocata, come vuole il racconto biblico, da un movente esterno (il serpente), ma «si trova nell’uomo

¹⁹ Cfr. G. Taylor, *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Clarendon Press, New York 1985.

²⁰ Si vedano almeno J. Tangney, J. Stuewig, D.J. Mashek, *Moral Emotions and Moral Behavior*, in «Annual Review of Psychology», 58 (2007), pp. 345-372 e S. Roeser, *Moral Emotions and Intentions*, Palgrave Macmillan, New York 2011.

²¹ *Enz 1830*, § 472 Z, p. 1115 (trad., p. 344). Cfr. *VPG 1822*, p. 139.

²² *Enz 1830*, § 24 Z³, p. 824 (trad., p. 169).

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ivi*, p. 825 (trad., p. 169).

stesso»²⁵. Secondo il filosofo, infatti, il mangiare il frutto dell'albero della conoscenza simboleggia il tentativo dell'essere umano di «cogliere il vero mediante il pensiero», cioè con «le proprie forze»²⁶. Questo tentativo, che infrange l'unità immediata con la natura, determina il passaggio del soggetto dal sapere immediato al conoscere riflettente.

È in questo destarsi della coscienza riflettente che Hegel scorge il luogo della vergogna e la sua funzione: «la prima riflessione della conoscenza, nel suo destarsi, è stata che gli uomini si accorsero di essere nudi», e subito dopo si legge che «la vergogna infatti implica la scissione dell'uomo dal suo essere naturale e sensibile»²⁷. Quando nei progenitori si desta dunque la coscienza spirituale, essi posano lo sguardo su di sé e si vergognano del proprio corpo nudo, perché esso rimanda a una forma di esistenza naturale, guidata da istinti e impulsi, e non da scopi razionali. Infatti, l'individuo che vive e si comporta come un essere naturale «si trova in un rapporto che non deve essere»²⁸.

Il riferimento al “dover essere” richiama quanto è scritto nei §§ 401 e 472 dell'*Enzyklopädie*, ossia che la vergogna è un senso di avversione che il soggetto prova nei confronti del proprio sé, percepito come imperfetto rispetto a ciò che dovrebbe essere. Dalla terza aggiunta al § 24 si evince, inoltre, che ciò che non deve essere è l'identificazione del soggetto umano con la sua dimensione naturale, simboleggiata dal corpo nudo. Ecco perché Adamo ed Eva, divenuti consapevoli di essere soggetti razionali, si vergognano della propria nudità.

Il racconto genesiaco è quindi, per Hegel, il racconto di una vergogna, non di una colpa, e illumina la natura umana nell'atto del suo costituirsi: la naturalità di cui l'essere umano si vergogna è infatti «il punto di partenza che egli deve trasformare»²⁹. Che la vergogna sia l'emozione cruciale della *Genesi* è sottolineato anche da Michael Lewis, secondo cui la struttura di questo racconto «corrisponde all'ontogenesi della vergogna nello sviluppo del bambino e descrive il processo di attivazione della vergogna nell'adulto»³⁰, offrendo una versione metaforica dell'emergere della coscienza di sé.

Proprio per questo legame – evidenziato anche da Hegel – con la percezione e la consapevolezza che l'individuo ha di sé, la vergogna viene oggi

²⁵ *Ibidem* (trad., p. 170).

²⁶ *Ivi*, p. 824 (trad., p. 169).

²⁷ *Ivi*, p. 825 (trad. mod., p. 170).

²⁸ *Ivi*, p. 826 (trad., p. 171).

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ M. Lewis, *op. cit.*, p. 85 (trad., p. 112).

definita “emozione autocosciente”³¹. Inoltre, come sottolinea la psicoanalista Helen Block Lewis, mentre nel senso di colpa l’oggetto principale della valutazione negativa è qualcosa che il soggetto ha o non ha fatto, nella vergogna è il sé che viene valutato negativamente³². Secondo questa tesi, ripresa dalle psicologhe June Price Tangney e Ronda Dearing³³, la vergogna è il sentimento di “essere” sbagliati: ciò innesca la critica interiore, che genera dolore e una sorta di ira nei propri riguardi, ma che stimola anche l’individuo a modificare l’immagine che egli ha di sé e, quindi, a migliorarsi. Per scatenarsi, la vergogna richiede quindi che il soggetto abbia sviluppato un sé capace di autoriflessione e possenga standard e obiettivi comportamentali, unitamente all’abilità di valutare se stesso in riferimento a tali obiettivi.

Alcuni studi psicologici e filosofici contemporanei evidenziano inoltre la natura non esclusivamente sociale di quest’emozione, sostenendo che ci si vergogna anzitutto di fronte a se stessi³⁴. È inoltre interessante che Martha Nussbaum suggerisca l’esistenza di una «vergogna primaria», che indicherebbe proprio il rifiuto «di essere animali bisognosi»³⁵, un’idea non molto distante da quanto sostenuto da Hegel.

5. *Vestirsi per nascondersi*

Nella terza aggiunta al § 24 della *Kleine Logik* si trova un accenno al fatto che la vergogna costituisce «l’origine spirituale ed etica dell’abbigliamento»: l’essere umano si vestirebbe *in primis* perché si vergogna della propria nudità, mentre il bisogno fisico di riparare il proprio corpo sarebbe secondario³⁶.

³¹ Cfr. tra i molti J.L. Tracy, R.W. Robins, J.P. Tangney (eds.), *The Self-Conscious Emotions. Theory and Research*, The Guilford Press, New York-London 2007.

³² Cfr. H. Block Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis*, International University Press, New York 1971, p. 30.

³³ Cfr. J.-P. Tangney, R.L. Dearing, *Shame and Guilt*, The Guilford Press, New York-London 2002.

³⁴ Cfr. R.L. Smith *et al.*, *The Role of Public Exposure in Moral and Nonmoral Shame and Guilt*, in «Journal of Personality and Social Psychology», 83 (2002), n. 1, pp. 138-159 e J.A. Deonna, R. Rodogno, F. Teroni, *In Defense of Shame. The Faces of an Emotion*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

³⁵ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2001, p. 221 (trad. it. a cura di G. Giorgini, *L’intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 274).

³⁶ *Enz 1830*, § 24 Z³, p. 826 (trad., p. 170).

Questa riflessione si rivela interessante se considerata alla luce della tesi, espressa dallo psicologo John C. Flügel nel suo *The Psychology of Clothes* (1930) e, più recentemente, dallo psicanalista Benjamin Kilborne, secondo cui la funzione primaria degli abiti è una funzione protettiva di natura psicologica dall'esposizione: abbigliandosi, il soggetto si illude cioè di poter controllare il modo in cui appare agli altri³⁷. Inoltre, quanto emerge nel paragrafo enciclopedico citato offre l'occasione per prendere in esame alcune pagine dell'*Ästhetik*: all'interno della trattazione dell'abbigliamento nella scultura si legge, infatti, che «il vestire in generale, fatta astrazione dai fini artistici, trova la sua giustificazione da un lato nel *bisogno* di difendersi dagli effetti delle intemperie [...]. Dall'altro lato l'uomo è spinto a coprirsi di vestiti dalla vergogna»³⁸. Nel proseguo viene ribadito che l'essere umano, divenuto consapevole di essere un soggetto razionale, sente come inadeguata l'identificazione del proprio sé con il mero corpo biologico. Mosso quindi da vergogna per la propria nudità – una vergogna definita, come nell'*Anthropologie*, «l'inizio dell'ira contro qualcosa che non deve essere», – egli si sforza di

nascondere [...] quelle parti del suo corpo, tronco, petto, dorso, gambe, che servono soltanto a funzioni animali oppure indicano solo l'estremo come tale e non hanno né una diretta determinazione spirituale, né una espressione spirituale. Perciò noi troviamo il sentimento della vergogna ed il bisogno del vestirsi, in grado maggiore o minore, presso tutti i popoli che hanno incominciato a riflettere³⁹.

La vergogna innesca quindi l'abitudine a vestirsi, cioè a coprirsi, a nascondere l'indigenza della vita animale⁴⁰. Solo la testa viene mantenuta nuda, perché è nel volto che si concentra, secondo Hegel, l'espressione dello spirito⁴¹.

³⁷ Cfr. J.C. Flügel, *The Psychology of Clothes*, The Hogarth Press, London 1966⁴, p. 77 e B. Kilborne, *Disappearing Persons: Shame and Appearance*, SUNY Press, Albany (NY), p. 110.

³⁸ *Ästh.*, p. 402 (trad. mod., p. 831). Cfr. *VPK 1820-1821*, p. 140; *VPK 1823*, p. 469 (trad., p. 237).

³⁹ *Ästh.*, pp. 402-403 (trad. mod., p. 831). Cfr. *VPK 1820-1821*, p. 140; *VPK 1823*, p. 469 (trad., p. 237) e *VPK 1826*, p. 800.

⁴⁰ Che il concetto di nascondimento sia intrinsecamente legato alla vergogna si evince dal fatto che i termini *Scham* e *shame* derivano dalla radice indoeuropea *kam*, che significa “nascondere, coprire”, a cui il prefisso “s” (*skam*) conferisce un significato riflessivo (cfr. W.W. Skeat, *An Etymological Dictionary of the English Language* (1910), Dover Publications, Mineola (NY) 2005, p. 553).

⁴¹ Cfr. *Enz 1830*, § 411 Z, p. 1060 (trad., p. 248). Cfr. *VPG 1822*, p. 98; *VPG 1825*, p. 408 e *VPG 1827-1828*, pp. 134-135 (trad., p. 212).

6. Conclusioni

Assumendo come caso di studio la concezione hegeliana della vergogna, con il puntuale confronto e rimando ad alcuni recenti studi psicologici, si è cercato di mostrare come questa emozione assolvga a importanti funzioni nella vita di un soggetto e non sia quindi da temere o da reprimere.

Dall'analisi delle pagine antropologiche e psicologiche è emerso che la vergogna combina stati di attivazione fisiologica e disposizioni teoriche, pratiche e valutative. Questo sentimento, che si manifesta con l'arrossamento del volto, viene infatti definito come una collera verso di sé che insorge quando il soggetto acquisisce la consapevolezza di essere in un certo modo e, al contempo, giudica che dovrebbe essere diverso. Cosa inneschi la vergogna e quale sia la sua funzione viene chiarito dai passi della *Kleine Logik* e dell'*Ästhetik* esaminati, da cui si evince che questo sentimento, che nasce quando l'individuo si vede nudo, consente a quest'ultimo di prendere coscienza di sé in quanto essere umano e di superare quella dimensione di indigenza, tipica degli animali, che impedisce di esprimere compiutamente la vita dello spirito.

Si è inoltre mostrato come la concezione hegeliana della vergogna riveli dei tratti di grande attualità, se considerata alla luce di alcune recenti acquisizioni in ambito psicologico, che evidenziano come essa promuova e protegga l'identità personale. Come sottolineano molti studi, infatti, la vergogna determina da un lato un processo di rivelazione a se stessi, in quanto il soggetto che si vergogna posa lo sguardo su di sé, iniziando così a prendere consapevolezza del proprio Io. Dall'altro, quest'emozione innesca la critica interiore che permette al soggetto di modellare se stesso e il proprio carattere, modificando l'immagine che egli ha di sé e che mostra agli altri.

Accettare di provare vergogna è dunque importante, sia secondo Hegel sia secondo gli studi contemporanei, poiché quest'emozione accresce l'autoconsapevolezza del soggetto e le sue possibilità di autotrasformazione, mentre una sua repressione favorirebbe unicamente lo sviluppo di una corazza difensiva, inibendo queste opportunità di crescita personale.

English title: Shame and Self-Consciousness: A Dialogue Between Hegel and Contemporary Studies on Self-Conscious Emotions

Abstract

The aim of this essay is to examine the Hegelian notion of shame, as a case study to show the fundamental role that this feeling, traditionally conceived as a “negative emotion”, actually plays in the life of the human subject. I will reconstruct Hegel’s conception of shame, starting from some paragraphs of the Philosophy of Subjective Spirit (§§ 401, 472), where shame is described as a form of anger towards one’s self, which is perceived as inadequate. Eventually, I will examine some passages of the Encyclopaedia Logic (§ 24) and the Aesthetics in which Hegel points out how the first man, having become conscious of his own spiritual nature, becomes both aware and ashamed of his nudity. On this basis I will illustrate why for Hegel shame is the constitutive place of self-consciousness. Contextually, I will argue that Hegel’s understanding of shame reveals a certain proximity to the latest psychological studies that emphasize the importance of this “self-conscious emotion” in the formation of subjectivity and underline its relevance with regard to the subject’s evaluative knowledge and moral reasoning.

Keywords: Hegel; shame; emotion; self-consciousness; self-transformation.

Caterina Maurer
Università di Trento
caterina.maurer@gmail.com

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di maggio 2023

