



*Antropologia della vulnerabilità*

**Università degli Studi di Salerno**



**Corso di Dottorato in Scienze giuridiche**

**Con sede Amministrativa presso l'Università degli Studi di Salerno**

Curriculum Storico – Filosofico – Giuridico

Ciclo XXXIII

Tesi di Dottorato

***Antropologia della vulnerabilità:  
Profili filosofico-giuridici del pensiero queer***

**Tutor**

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

Chiar.ma Prof.ssa Anna Cavaliere

**Candidata**

Dott.ssa Daniela Longo

**Il Coordinatore**

Chiar.mo Prof. Geminello Preterossi

**A.A. 2019/2020**



## *Antropologia della vulnerabilità*



## *Antropologia della vulnerabilità*

*Ad Ismene  
che pianse con riserbo  
il suo infinito dolore*



## *Antropologia della vulnerabilità*



## *Antropologia della vulnerabilità*

### **Sommario**

INTRODUZIONE .....	10
1. Premesse epistemologiche e prospettive di ricerca.....	12
1.1 L'angolo di osservazione: crisi di identità nella società post-secolarizzata.....	12
1.2 "Soggetto queer" per una democrazia radicale .....	19
2. Armamentario critico: ontologia del diritto .....	20
3. Le forme mute del diritto: ontologia della società .....	25
4. Ontologia del soggetto e antropologia del rimosso .....	28
4.1 Archeologia dell'ontologia.....	29
5. Per una Ontologia dell'umano .....	33
5.1 L'ontologia dell'umano della teoria queer: brevi cenni .....	33
6 Indice tematico.....	38
6.1 Ascensori e ponti: dal conscio all'inconscio giuridico.....	38
6.2 Prima parte: il dispositivo ontologico .....	38
6.3 Seconda parte: ontologia queer .....	40
6.4 Conclusioni: Un manifesto queer per un'etica della cura? .....	43
PRIMA PARTE.....	44
ANTROPOLOGIA DEL RIMOSSO .....	44
Capitolo 1 .....	45
IL BILANCIO DELLA POST-SECOLARIZZAZIONE.....	45
1. Le parole chiave per una democrazia radicale: soggetti, diritti e responsabilità ....	45
2 Il paradosso della libertà ed il paradigma degli esclusi .....	46
2.1 Il bilancio della post-secolarizzazione: democratizzare l'indifferenza? .....	51
3 Naturalizzare la fede? .....	55
4 Per un <i>ethos</i> democratico: verbalizzare il sacro.....	59
4.1 Teoria discorsiva e teologia politica.....	60
4.2 Il rapporto paradossale: filosofia e religione/rito e mito .....	64
4.3 Fede nella modernità e nel pensiero democratico .....	68
4.4 Educare alla coabitazione.....	72
Capitolo 2 .....	76
LE FORME MUTE DEL DIRITTO: DIO .....	76



## *Antropologia della vulnerabilità*

1	Premesse epistemologiche: l’eredità hegeliana .....	79
1.1	La cassetta degli attrezzi: Hegel e la scienza del diritto.....	80
1.2	Lo Spirito del diritto.....	93
2	Fare i conti con le ragioni del mondo .....	94
2.1	La ricerca della verità e la sua narrazione .....	95
3	La condizione umana: esseri umani costruttori di mondi .....	103
3.1	Il cosmo: tra cielo e terra.....	105
3.2	La condizione umana: azione e relazione .....	109
4	Sentire ciò che nell’altro è vivente .....	121
	Capitolo 3. ....	140
	LE FORME MUTE DEL DIRITTO: LE OSSA .....	140
1	L’ <i>habitus</i> del diritto: ontologia sociale della totalità .....	140
2	Ordine sociale e diritto vivente: Santi Romano .....	152
3	La “libertà realizzata” e la “cura dell’interesse” .....	159
3.1	La geometria del diritto e dei bisogni: tra forme rigide e morbide .....	165
4	La gestione domestica della cosa pubblica .....	169
4.1	La sacralità della famiglia e del suo patrimonio: tra accidenti e necessità .....	169
4.2	La mistica della riproduzione sociale: tra capitalismo e patriarcato .....	173
5	Le giustificazioni dell’intelletto: il diritto sacro ed il suo dispositivo - <i>instrumentum regni</i> .....	180
5.1	L’opera del diritto: la causa strumentale e l’alienazione della tecnica .....	183
5.2	Il paradigma del servo ed il dispositivo tecnico .....	185
5.3	Il despotismo burocratico – l’illusione capitalista: tra funzione ed interesse .	187
6	Lo spazio di imputazione e negoziazione: azioni e relazioni .....	195
7	Conflitto ed energia politica: Costantino Mortati e Carl Schmitt.....	201
8	Pluralità contingente ed antropologie (bio)politiche .....	205
	Capitolo 4 .....	210
	ANTROPOGENESI BIO-POLITICA: L’ <i>HOMO SACER</i> .....	210
1	Archeologia dell’ontologia .....	211
2	<i>Habitus</i> e <i>nomos</i> del dispositivo ontologico .....	219
2.1	La società civile e l’antropogenesi dello Stato.....	220
3	Cittadinanza d’interessi ed antropologia giuridica: modello inclusivo-esclusivo .	226
4	Il governo della vita: tra <i>homo sacer</i> e ortopedia securitaria.....	235



## *Antropologia della vulnerabilità*

4.1 Homo sacer: la nuda vita e l'eccezione sovrana .....	238
4.2 L'ortopedia securitaria: norme e normalizzazione.....	250
4.3 Distopia dispotica: fitness e benessere della società neo-liberale .....	258
5 Organizzare la resistenza: eccezionali passioni .....	263
6 La fono-sfera del dissenso: la stessa storia, un'altra storia.....	270
6.1 Sentire il dissenso.....	271
6.2 Passare oltre: superare conservando.....	276
SECONDA PARTE.....	279
ANTROPOLOGIA DELLA VULNERABILITÀ .....	279
CAPITOLO 5 .....	280
<i>QUEER'S CLAIM: ANTIGONE E LA PARODIA DEL POTERE</i> .....	280
1 Il riflesso di Judith Butler in <i>Antigone</i> .....	284
2 Estrazioni femministe: una mappa storico-concettuale .....	286
2.1 Il manifesto del femminile .....	288
2.2 L'Accademia e l'identità frammentaria .....	293
3 Antigone: la parodia del genere e del potere .....	297
3.1 Immagini e frammenti di Antigone.....	299
3.2 Melanconic gender: l'editto tra Eros e Logos .....	305
3.3 Le trame del corpo: ripensare i legami.....	310
4 Il potere accomunante di Antigone .....	315
Capitolo 6 .....	319
LA TEORIA <i>QUEER</i> : LE VIE DEL DESIDERIO E L'APOLOGIA DELL'ABIETTO .....	319
1 " <i>Je suis</i> ": il <i>logos</i> e la coscienza infelice .....	322
2 Ambiguità e disambiguazione: la violenza della <i>doxa</i> .....	330
2.1 Idealismo ed intenzionalismo.....	332
2.2 Emanciparsi dal segno.....	335
3 Teoria <i>queer</i> : un encomio ad Herculine Barbin.....	339
3.1 Judith Butler e la queer theory: l'altro volto del femminismo .....	348
4 Il soggetto ambiguo: tra identità perse e parole fraintese .....	359
4.1 Judith Butler, "the Professor of parody"? .....	360
4.2 Errori ortografici: la grammatica dei corpi .....	365
Capitolo 7 .....	374



## *Antropologia della vulnerabilità*

LA MELANCONIA DEL GENERE: UN PROBLEMA DI GRAMMATICA.....	374
1 <i>Queer</i> : il paradosso del soggetto.....	375
1.1 La vita psichica del potere: non solo un problema di genere.....	376
1.2 Attaccamenti appassionati: l'autoinganno della "coscienza infelice".....	379
1.3 Il dispositivo sessuale: anima prigioniera del corpo.....	382
1.4 Interpellare il soggetto.....	390
2 Melanconic gender: tra Eros e Thanatos.....	395
2.1 La legge del Padre: tra semiotico e simbolico.....	398
3 L'abiezione e le tracce di sé.....	403
4 Organizzare la resistenza: un'altra storia.....	415
4.1 Resistere: imparare ad ascoltarsi.....	417
5 Diventare persone.....	421
5.1 Abbandonare le frontiere e costruire ponti.....	422
Capitolo 8.....	431
DISSIDENZA: UNIVERSALE E VITE CLANDESTINE.....	431
1 Pensare l'universale: politica, contingenza, egemonia.....	432
1.1 Dissociazioni affermative: per una democrazia radicale.....	439
2 Critica alla violenza della <i>doxa</i> .....	445
2.1 Il soggetto universale?.....	447
2.2 Teorie comunicanti: redistribuzione e riconoscimento.....	451
2.3 Appendice: Pensieri in movimento. Un caso di studio: la rivista DWF.....	455
3 Femminismo, socialismo e democrazia.....	461
3.1 Un problema di democrazia.....	462
3.2 Che fare?.....	464
3.3 Restare accanto.....	465
4 <i>Nuova DWF</i> donnawomanfemme: teoria e pratica della dissidenza.....	467
4.1 Una dichiarazione di intenti.....	469
4.2 Una griglia teorica.....	476
4.3 La fenomenologia dello spirito di Nuova DWF.....	477
Capitolo 9.....	490
ONTOLOGIA DELL'UMANO: UN DRAMMA BAROCCO.....	490
1 La verità del corpo: ricomporre frammenti di sé.....	492
1.1 La sacralità del corpo.....	492





## *Antropologia della vulnerabilità*

1.3 Anatomia barocca: il corpo tra finzione ed umanità .....	496
2 Diventare umani.....	500
2.1 Vite precarie: dignità del lutto e necrologi disumanizzanti.....	501
2.2 Corpi e relazioni “chiasmiche”. .....	506
2.3 Dar conto di sé per aprirsi all’altro.....	508
3 <i>Queer</i> : antropologia della vulnerabilità.....	515
3.1 Pensare una vita umanamente vivibile.....	518
4 La forza della precarietà.....	521
4.1 L’Altro concreto.....	534
4.2 Identità deliberate e costituzionalizzazione della persona .....	539
CONCLUSIONI DIVERGENTI.....	543
1 Sentirsi umani .....	543
2 Una antropologia della vulnerabilità: un altro modo di “prendersi cura”.....	552
2.1 Vulnerabilità relativa ed uguaglianza sostanziale .....	556
2.2 Le dimensioni del degno nella vulnerabilità: per un’Etica della cura.....	559
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	561
<i>Ringraziamenti</i> .....	579



## *Antropologia della vulnerabilità*

### INTRODUZIONE

*“C’è un detto molto in uso da qualche tempo, questo, che la saggezza si acquista non con leggere i libri ma gli uomini (...). Colui che ha da governare una intera nazione deve leggere in sé stesso non questo o quell’uomo particolare, ma il genere umano e sebbene ciò sia difficile da fare”<sup>1</sup>.*

Hobbes – *Leviatano*

*“Perché se io sono confusa da te, tu sei già parte di me, e io non sono in nessun luogo senza di te. Non posso appellarmi a un “noi” se non scoprendo il modo in cui io sono legata a “te”, provando a tradurre e rendendomi però conto che il mio stesso linguaggio deve interrompersi e cedere il passo, se voglio conoscerti. Tu sei ciò che ricevo in cambio di questo disorientamento e di questa perdita. Così l’umano è ancora e sempre ciò che dobbiamo ancora conoscere”<sup>2</sup>.*

Judith Butler – *Vite precarie*

«Voglio ricercare se nell’ordine civile possano esservi regole d’amministrazione legittime e sicure, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere. In questa ricerca mi sforzerò sempre di combinare ciò che il diritto permette con ciò che l’interesse prescrive, affinché la giustizia e l’utilità non si trovino separate»<sup>3</sup>.

Con queste parole Rousseau apre il Libro I del suo *Il contratto sociale* avendo come obiettivo dichiarato quello di definire termini e principi di “diritto politico”, ovvero di quella scienza che egli intende inaugurare, protesa alla ricerca dei criteri fondativi, antropologici ed etici delle società politiche, respingendo approcci teorici meramente descrittivi delle effettive istituzioni di diritto<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. G. Micheli, BUR Rizzoli, Milano 2011,

<sup>2</sup> J. Butler, *Vite precarie, contro l’uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi editore, Roma 2004, pp. 71-72.

<sup>3</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad.it. di J. Bertolazzi, Feltrinelli Editore, Milano 2009, p. 59.

<sup>4</sup> Per quanto appaia forzato il binomio “diritto-politico” rispecchia l’onestà intellettuale dell’autore, deciso a rinunciare a pretese dottrinali di “purezza” e “metodo” scientifico, non volendo limitarsi a conoscere il diritto positivo, bensì avendo esplicito interesse a “giudicare” i governi (politici) per quelli che sono e per come potrebbero essere (in *ivi*, p. 58).



## Antropologia della vulnerabilità

Ciò che si apprezza di questa formula è che riesce a tenere insieme ad un tempo le promesse e l'attitudine scientifica della modernità, e uno slancio etico che non le contraddice<sup>5</sup>.

Rousseau aveva colto che grammatica e sintassi “giuridica” non sono da sole sufficienti per decifrare le sfide che società sempre più complesse sollevano, e senza perdere il senso della “doverosità” normativa, riporta in luce la contingenza, il polemico ed il conflittuale da cui il diritto promana e che è chiamato ad orientare. Prova a tenere insieme entrambe le sfere: giuridica e politica, i risvolti del potere e come questo sia “agito da ed agisca su” gli uomini<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Le intenzioni dell'autore si colgono con chiarezza pensando al contesto in cui è calato. Quando scrive *Il contratto sociale*, nel 1762, la Francia vive un momento di grandi incertezze, le ragioni della Corona con i suoi progetti di ammodernamento amministrativo entrano sempre più in collisione da un lato con privilegi aristocratici e nobiliari, dall'altro con l'accrescere di pretese dei ceti emergenti, corporazioni e classi che agitano la società civile. Un calderone di interessi particolari che rompono l'ovattata omogeneità del Mondo antico, disvelando tutta il polemico e la contingenza sociale.

Rousseau si confronta con gli effetti del disincanto e del processo di secolarizzazione di cui Hobbes ha postulato termini e condizioni costitutive e di sviluppo nella sua magna opera: *Il Leviatano*. Ormai è assodato che la legittimazione del potere non è più fondata su “appelli al cielo”, ma proviene dal basso da una moltitudine che preme per farsi comunità (coniugando principio di libertà e democratico). Il cruccio è cosa potrà tenere insieme questa moltitudine di interessi particolari? Cosa permette il passaggio dallo stato di natura allo Stato di diritto? Come mantenere saldo il patto?

Per difendere la modernità da sé stessa, elaborato il lutto di un Mondo senza Dio, Rousseau comprende che non basta una delega in bianco al terzo sovrano perché gli individui si sentano al sicuro (il patto deve preservare la vita certo, ma anche la libertà); bisogna colmare il “vuoto di legittimazione” e per farlo occorre un immaginario civile da condividere, frutto di una decisione (politica) presa in comune, sempre revocabile e da rinnovare (certo che ci sia sempre qualcosa nella società su cui accordarsi). Quale che sia la risposta sul contenuto e la forma del patto, è certo che per rintracciarla occorre calarsi nella contingenza, interrogando, indagando, sondando quella moltitudine, prendendo sul serio i referenti primi e destinatari ultimi del potere e del diritto, ovvero gli individui; colti sia come singoli (liberi), ma soprattutto nella loro dimensione sociale (obbligati), in virtù della quale devono da sempre negoziare le possibilità del proprio agire. In questo senso per Rousseau l'uomo nasce libero ed ovunque in catene. Dovendo sempre dar conto di sé incrociando l'interesse dell'altro, non si può prescindere da uno slancio etico perché si preservi il proprio e l'interesse altrui; senza illudersi che possa essere istintivo, Rousseau è convinto che possa essere appreso e accolto, educando gli uomini alle virtù civili. Non appare così forzato pensare che *Il contratto sociale* chiama in causa l'etica della responsabilità nei termini di una religione civile. cfr. A. Burgio, *Introduzione*, in J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., pp. 7-13.

<sup>6</sup> Allo stesso modo il teorico generale del diritto è ormai da tempo consapevole della necessità di dialogare con altre branche del sapere (filosofia, sociologia, antropologia, psicologia, teologia, bioetica) per esplorare da diverse angolazioni fenomeni e dinamiche sociali spesso contraddittori. Solo adottando uno “sguardo panoramico e periferico” è possibile rilevare, a partire dai suoi concetti fondamentali, le molteplici implicazioni problematiche connesse al fenomeno giuridico.

Il diritto, in quanto fenomeno sociale, è materia tutt'alto che spuria. Per Roberto Bin il giurista è chiamato a produrre “razionalità in un ambiente complesso variegato e conflittuale, che poco si presta ad essere organizzato o compreso sulla base di regole esatte”. Questo rende il giurista più di un tecnico del diritto, per maneggiare con cura, adeguatamente ed utilmente la tecnica giuridica e per potersi orientare al meglio, deve acquisire una prospettiva critica – teorica, ma anche storico-concettuale e politica. Non può limitarsi a parziali declinazioni delle categorie giuridiche di cui dispone. Deve adottare un punto di vista più ampio e comprensivo. La stessa definizione del diritto risente della fenomenicità che lo connota; come tecnica di condizionamento sociale, in quanto prodotto sociale mantiene un rapporto inferenziale con la realtà, di cui è espressione e che è chiamato ad orientare. Una conoscenza esaustiva del “giuridico” non può prescindere da questo connubio tra essere e dover essere, imponendo al teorico generale del diritto di indagare le “possibilità concrete” di una “doverosità normativa” di incidere sulla realtà (cfr. A. Catania, *Filosofia del diritto, Introduzione critica ai concetti giuridici*, a cura di F. Mancuso, Giappichelli Editore, Torino, 2015, pp. 1-4).

D'altro canto della teoria generale del diritto, come *scientia juris* appare opportuno non liquidarne il metodo. Occorre preservare lo sforzo terminologico e semantico, lo “stile di chiarezza” con cui è chiamata a condurre le proprie argomentazioni su aspetti strutturali e funzionali comuni a qualsiasi sistema giuridico, a prescindere dalle diverse articolazioni che ciascuna esperienza assume - senza incorrere in approcci essenzialistici, metafisici o ideologici del diritto; a patto, però, che si mantenga elastica nell'adattarne l'uso al contesto specifico, lavorando sull'interpretazione e la storizzazione tanto dei concetti che dei fenomeni oggetto d'analisi (A. Catania, *Manuale di teoria generale del diritto*, Editori Laterza, pp. 3-6).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Appare proficuo recuperare per un verso gli strumenti concettuali offerti del “giurista teorico”: l’attenzione per il linguaggio e lo sforzo ermeneutico di produzione di senso normativo, adottando il punto di vista tanto del funzionario che dei consociati (l’approccio metodologico); e per altro verso accogliere di Rousseau le prospettive politiche e l’orizzonte etico-politico.

Sarà possibile ricavarne una straordinaria cassetta degli attrezzi per provare a fornire spunti di lettura tanto del diritto quanto della politica, a partire innanzitutto da quelle che sono le questioni irrisolte della modernità: il soggetto e la democrazia<sup>7</sup>.

### **1. Premesse epistemologiche e prospettive di ricerca**

Con tali direttive possiamo circoscrivere immediatamente il campo d’indagine, metodo e prospettive teoriche nel proporre una riflessione critica sul soggetto, estratto dalla contingenza sociale ed il suo rapporto inferenziale con la norma, all’ombra del potere.

Tematizzare questa relazione è fondamentale per cogliere quelle che sono le disfunzioni della politica, incapace da sempre di fornire termini per una piena integrazione sociale – per le quali si cerca di proporre un modello teorico alternativo.

#### *1.1 L’angolo di osservazione: crisi di identità nella società post-secolarizzata*

Si è consapevoli che la riflessione filosofica, politica e giuridica è chiamata ad un enorme sforzo per fornire termini di comprensione di fenomeni complessi rispetto al quadro geopolitico attuale. Si registrano false rappresentazioni del mondo Occidentale, della globalizzazione, della società contemporanea che si auto-narra come pacificata ed invece

---

<sup>7</sup> Ricorda Preterossi che la promessa fondamentale ereditata dalla modernità è quella della “emancipazione della soggettività, della liberazione dalle catene del dominio eteronomo per essere realmente autonomi e perciò liberi”. Per più di due secoli si può dire che la storia politica e intellettuale europea è segnata costantemente da lotte per rendere reale e non formale tale promessa (che almeno in parte dalla seconda metà del Novecento non è più una vicenda solo eurocentrica); o per contrastarla”.

Volendo preservare tanto il principio di libertà che la sacralità dell’ordine sociale, l’ordinamento ed i governi politici avevano hanno riposto tale promessa nella “democrazia”, in quanto postula un ordine costruito dai soggetti e nel quale essi possono riconoscersi. In questi termini non è più intesa come mera forma di governo, bensì come “costruzione di senso e forma di vita” e dunque si eleva a forma di legittimazione sociale dell’ordine volta a consentire una verifica permanente “dell’autorizzazione” attraverso la mediazione rappresentativa e processi partecipativi sul terreno della società civile. «La rappresentanza procede per sostituzione (il popolo, in quanto tale è assente, può esser presente solo nella forma della rappresentazione, che ha una evidente portata simbolica), ma implica la ricerca e il conseguimento di segnali di conferma dal basso». In questo senso «l’idea di autogoverno è irrealistica ed esprime il senso profondo dell’artificio politico su base egualitaria e individualistica, imponendo discorsi e modalità di legittimazione che si facciano carico il più possibile delle attese di minimizzazione dell’eteronomia che essa esprime». Per il sovraccarico di aspettative, si può dire che da sempre la democrazia è in crisi. Il paradosso della democrazia per Preterossi è che la promessa che porta esprime una antropologia largamente positiva, ma si afferma entro una struttura istituzionale laicamente trascendente, basata su una antropologia negativa. Implica una commistione “tra trascendenza (politica) ed immanenza (sociale), potere rappresentativo e reti di relazione”, imponendo di sondare le ragioni dell’agire umano e gli strumenti simbolici entro cui si costituiscono identità singolari e collettive (G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Editori Laterza, Roma 2015, pp. VIII-X).



## *Antropologia della vulnerabilità*

cela profonde divisioni interne, l'insistenza di retaggi culturali, pregiudizi, atroci xenofobie ed ancor peggio, atroci forme di istituzionalizzazione dell'indifferenza.

Uno scenario non troppo dissimile da quello vissuto dal Rousseau (con i dovuti ammonimenti storici) e che smentisce qualsiasi narrazione sociale bonificata dal polemico e contingente.

Il pullulare di interessi particolari di una società sempre più frammentata e disaggregata solleva domande centrifughe, eterogenee, identità contingenti, difficilmente canalizzabili e rappresentabili dai partiti di massa, che vivono soprattutto a Sinistra un senso di forte disorientamento, cui hanno contribuito il tracollo delle utopie di emancipazione e la crescente pervasività del sistema economico e dell'immaginario (*financial e turbo*)capitalista, che con la globalizzazione e l'imporsi dell'ideologia neoliberale, si è affermato a livello planetario senza contrapposizioni evidenti<sup>8</sup>.

Il neoliberismo, quale industria materiale e di senso che esalta l'individuo e la responsabilità personale, ha smantellato l'impianto solidaristico del *welfare state*, proprio facendo leva sulla sua incapacità di rispondere all'accrescere di rivendicazioni soggettive di società sempre più aperte e complesse<sup>9</sup>. Attraverso una narrazione post-ideologica e post-identitaria ha ingenerato un processo di spoliticizzazione e disaffezione dalle istituzioni democratiche, riducendo le questioni politiche a mere questioni economiche da affidare a governi "razionali-tecnici"<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, trad.it di L. Bazzicalupo, D. Ferrante, D. Garritano, Edizioni Laterza, Roma 2010, pp. VI-VII.

<sup>9</sup> Dottrina e filosofia politica di fronte all'attuale crisi globale: economica, politica, sociale, bellica, sanitaria, culmine di una escalation di eventi e stravolgimenti geopolitici nefasti che hanno segnato quest'ultimo "quarantennio inglorioso", ritengono che abbia origine dal fallimento del modello socio-economico keynesiano, e quindi dallo scioglimento di quel matrimonio di convenienza tra democrazia e capitalismo fondato sul *post-war consensus* sul welfare state. Molte delle responsabilità di questo tracollo vengono attribuite alla Sinistra, i cui partiti e movimenti hanno influenzato con decisione i governi post-bellici e che tuttavia, complice la recessione economica e la crisi petrolifera degli Anni Settanta, non furono in grado di consolidare la propria egemonia. Oltre a subire le accuse della "destra liberista" ad un modello di Stato assistenziale troppo farraginoso, i cui oneri sociali gravavano sulla società civile, frustrandone lo spirito imprenditoriale e concorrenziale; la Sinistra storica restava legata ad una visione inadeguata della politica, e per questo fu incapace di dialogare con società sempre più complesse. Di fatti da un travisamento delle istanze marxiste-socialiste, prediligeva una idea di Stato costruito prevalentemente su di un modello economico posto come esclusivo regolatore di interessi; questo approccio sarà fallimentare nel confrontarsi con movimenti sociali emergenti, portatori di nuove rivendicazioni soggettive su aspetti personali ed esistenziali non adeguatamente compresi. Non trovando una "sintesi" finirà per assecondare concezioni più liberiste, false rappresentazioni degli individui "spersonalizzati ed atomistici", appiattiti dalla "Società (mercantile) dell'uguaglianza formale; confidando nell'apertura dei mercati e nelle prospettive di maggior benessere generale (sul punto cfr. A. Martone, *Modernità vuota. Mediazioni e immediatezze*, in A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano 2013, p. 93-95).

L'egemonia neoliberale ha finito per prendere il sopravvento, al punto che persino i partiti social-democratici hanno mutato l'approccio alla questione sociale. Ancorati anch'essi al paradigma economico della *lex mercatoria* quale unico neutralizzatore di conflitti, non v'è più ragione di insistere su una divisione bipolare della politica tra destra e sinistra, ma ricercare soltanto: la buona politica; la terza via – *there is no alternative*. (cfr. C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, trad. D. Ferrante, Editori Laterza, Roma 2018).

<sup>10</sup> L'astuzia è stata quella di iper-democratizzare la società de-democratizzando la sfera pubblica, muovendosi per sottrazioni ed aggiunte. Impoverisce processi decisionistici sull'identità politica in cui devono rispecchiarsi le istituzioni pubbliche e la società che rappresenta (l'ideologia della fine delle ideologie). Sonda il vuoto su cui si è fondata la potenza degli uguali, costitutivo delle democrazie moderne sull'illimitatezza della libertà umana; valorizza l'individualismo libertario ed egualitario del soggetto astratto. E per contenerne "il naturale conflitto" tra soggetti che pensandosi tra loro uguali non vorranno sottostare a nessuno" (come ricorda Petrucciani rileggendo Hobbes – sul punto cfr. S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*,



## *Antropologia della vulnerabilità*

A complicare il quadro lo sviluppo tecnologico e l'illusione di una democrazia diretta attraverso gli strumenti della Rete (*e-democracy*); ed ancora il moltiplicarsi dei *social media* e di profili (mistificabili) degli utenti, che possono interagire tra loro senza alcuna esposizione (fisica, visiva, uditiva)<sup>11</sup>. Come sottolineato da Stefano Rodotà, viene rimandata continuamente, tanto a livello personale che collettivo, la domanda di fondo su ciò che si vuole essere, senza che ciò ponga freni al proprio agire, potendo sfoggiare in rete plurime identità disinibite (tanto per l'utente medio che per il leader populista - camaleontico, beneficiando del supermarket delle identità web 2.0)<sup>12</sup>.

Il rovescio della medaglia è che anche per la rete persistono arcani ed oscuri meccanismi, che gestiscono le nostre informazioni, esponendoci a forti manipolazioni "ideologiche del desiderio" e "dell'immagine pubblica"<sup>13</sup>.

---

Einaudi, Torino 2003, p. 52.) offre lo spazio aperto e le opportunità infinite del "mercato", ponendo come misura di tutte le cose il denaro.

Il rovescio della medaglia è quello di caricare, poi, questo soggetto pensato senza storia, senza origine, senza contesto, di tutte le responsabilità del proprio agire (e quindi della colpa dei propri fallimenti). Ciononostante riesce a contenere tutte le domande poste da movimenti sociali emergenti, imbrigliandole nello sviluppo della network economy, trasformandole in nuove forme di controllo. Adotta il lessico della controcultura e delle strategie estetiche, tra cui la ricerca dell'autenticità e dell'autogestione, istanze antigerarchiche, che erano state impiegate anche per proporre un nuovo modello di regolazione capitalistico. Tutto questo ha creato condizioni favorevoli alla cooptazione e neutralizzazione di molte domande, che sono state poi adoperate per liberalizzare il lavoro e proporre un individualismo egoistico (cfr. L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014).

Il neo-liberismo ha realizzato una "rivoluzione passiva", ovvero ciò con cui Gramsci definisce quella situazione in cui il sistema si appropria delle domande che sfidano l'ordine egemonico in modo da neutralizzare il loro potenziale sovversivo. Avviene attraverso un processo di *detournement* dei discorsi e delle pratiche della critica della controcultura. In questi termini il capitale riesce a consolidare la propria legittimità e supremazia (cfr. C. Mouffe, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano-Udine 2015).

Si spiega perché persino alcune frange del femminismo contemporaneo hanno assunto stesso atteggiamento impolitico. Sedotte dalle ricette neo-liberali, per queste donne il discorso finisce per sterilizzarsi e circoscriversi per un verso, alle sole questioni bioetiche anch'esse assoggettate alla retorica "negoziale"; per altro verso, ancor peggiore, assume i toni del management e della leadership che lamenta l'assenza di donne ai posti di comando, schiacciate da un "soffitto di cristallo". Tuttavia è una falsa percezione e che coinvolge solo l'1% delle donne, quelle già privilegiate e che attendono solo il salto di qualità ("le pari opportunità di dominio"), mentre il restante 99% deve fare i conti con il persistere anche in tali contesti più liberali, di una aspra ed inquietante violenza di genere, subalterne nella macchina produttiva e oblitee dal discorso pubblico nel ruolo ancor più fondamentale della "riproduzione sociale". Dovendo aggiungere che la stessa insofferenza per il "soffitto di cristallo" costituisce l'ennesima "distrazione energetica" operata dal Capitalismo, astuto a creare il lessico della patologia e della cura, concedendo campi di sfogo e moltiplicandoli, per depotenziare la lotta su temi radicali e radicati.

L'eterogeneità del mercato favorisce soggettività multiple, potendo così assecondare vie innovative e personalizzate; veicola regimi di discorso che incrociano diritti e piaceri e costituisce un supermarket delle identificazioni che senza sintetizzarsi, rende sempre plausibile cambiamenti di ruoli e identificazioni.

In questa società omologata sulla massimizzazione della libertà, non c'è più antagonismo; "tutto è spoliticizzato". Si agglutinano gli uni accanto agli altri, privi di dimensione politica. Hanno tutti ragione e nessuno torto; rilevano solo le conoscenze, le informazioni attraverso cui ripartire nomi ed attributi, ed attraverso cui vengono ridefiniti spazi del potere. In questi termini avvia un processo di spoliticizzazione, soggiacendo la dimensione pubblica all'economia politica. Sul punto cfr. L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodibet Studio, Macerata 2008, pp.230-231. Per un approfondimento sul tema M. De Carolis, *Il paradosso antropologico*, Quodibet, Macerata 2008.

<sup>11</sup> Come evidenziato da Adriana Cavarero, si tratta di una idea di democrazia molto distante da quella pensata da Hannah Arendt, la quale sebbene presupponeva anch'essa uno spazio comune di apparenza e partecipazione, in cui ciascuno potesse manifestarsi in tutta la propria unicità, questa apparizione doveva essere "incarnata". Perdendo l'esposizione concreta all'altro, sul piano corporeo, non si realizza pienamente la tensione relazionale che porti ad una sentita condivisione. Si resta chiusi nella propria "bolla egoica", che è dissoluzione e non "sorgenza" della democrazia. Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgina. Note sul pensiero di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.

<sup>12</sup> S. Rodotà, *Vivere la democrazia*, Edizioni Laterza, Roma 2018, pp. 6-10).

<sup>13</sup> Stefano Rodotà in *Vivere la democrazia* spiega i rischi connessi alla fruizione di "identità digitali". Da una lato l'incessante esposizione mediatica al confronto tra stili e modelli di vita "consumistici" alimentano il narcisismo e plasmano l'individuo



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ci spingono a riflettere nuovamente su “chi siamo”, in cosa ci riconosciamo; se siamo la sommatoria di informazioni biometriche o il complesso delle relazioni entro cui ci definiamo. In questa esperienza dell’identificazione, seppur dematerializzata oppure ovattata, si assumono alcune informazioni fondamentali per comprendere il proprio agire sociale.

Nonostante il solco profondissimo in cui è caduta l’identità, è certo che non è liquidabile ed allo stesso tempo non è qualcosa che ci appartiene del tutto, non può essere data una volta per tutte e si costituisce nella dialettica relazionale, mai statica e sempre in divenire.

La lezione di Hegel, capace di irradiare tutto il pensiero moderno e post-moderno, direttamente o indirettamente, sembra davvero non superabile. Recupera e spiega gli aspetti più inquieti del “giuridico” e la necessità antropologica che si porta dietro, che si afferma ed è costruita sulla base di una dialettica che muove per negazioni. Hegel mette in forma il “paradosso dell’identità”<sup>14</sup>. Nei *Lineamenti di Filosofia del diritto* e nella sua *Fenomenologia dello spirito* è illuminante in quanto evidenzia proprio quel bisogno esistenziale di riconoscimento identitario che opera tanto a livello individuale che collettivo<sup>15</sup>.

---

con facili promesse di successo personale, «in questo modo si realizza uno sterile appiattimento delle coscienze e un arido svuotamento dell’individuo, che produce l’eclissarsi dell’idea stessa di persona sempre più ridotta a frammenti decostituzionalizzati, anche e proprio in ragione di un autobiografismo diffuso e sempre più onnipotente, reso possibile dalla tecnologia digitale e dalla creazione di spazi autobiografici internautici» (M. Lollini, *Introduzione a l’autobiografia nell’epoca dell’impersonale*, in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3, 2007, p. 367).

Ancor più grave il rischio frequente di furti di identità nella *sharing society* (con l’appropriazione dei dati personali inseriti in rete, password di accesso a profili, dati bancari) e la conseguente scissione tra esterno ed interno, tra corpo e “anima” surrogata dall’identità (S. Rodotà, *Vivere la democrazia*, cit., pp. 6-10).

<sup>14</sup> G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza Editori, Roma-Bari 2011, pp. 29-34. Preterossi utilizza questa espressione per spiegare l’intreccio tra politica ed identità, come qualcosa di comune ad ogni organizzazione societaria. L’identità all’interno di una comunità è invenzione utilizzata come collante sociale per agevolare la convivenza tra plurime soggettività in conflitto all’interno di uno spazio condiviso. Questa finzione politica, tuttavia, ricalca le stesse dinamiche “psichiche” indagate da Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*, quando presenta il singolo individuo dilaniato da un desiderio di conoscenza del proprio sé, che sia però trasparente a sé stesso, ma che non può farlo se non creando un alter-ego di sé stesso a cui rivolgere la domanda “chi sono?”. Ciò che avrà come risposta, allora, non sarà che il riflesso dello specchio, che non può mai essere una conoscenza piena della propria immagine, poiché sarà condizionata dalla luce, dalla prospettiva, dall’inclinazione, dalla distanza relativi allo specchio. D’altra parte, nello stesso momento in cui si rivolge all’auto-coscienza questa non sarà il proprio sé e lei non sarà per sé più di quanto non sia stata riconosciuta dalla coscienza che l’ha interpellata. Sussiste un intreccio tra esterno ed interno, laddove l’identità viene percepita dal soggetto come un *quid pluris* che lo caratterizza, cui, però, può essere acquisita solo grazie all’interrogazione dell’altro. Preterossi scrive: «La risposta alle domande chi sono? Chi siamo? È il risultato di una attribuzione reciproca di identità. Chi assume, interiorizza una determinata identità, lo fa perché riconosce l’identità dell’Altro che gliela assegna o rimanda, in un gioco di specchi. Ma riconoscere l’identità dell’Altro significa anche attribuirgliene una. [...] Chi riconosce conferma come propria la qualificazione ricevuta, accettando con ciò la legittimità del soggetto che gliela assegna, identificandolo a sua volta. Naturalmente questo è sempre un movimento doppio verso. E ha natura agonistica: il riconoscimento non è garantito in partenza [...]. Per quanto le identità possono essere inventate, ci sembrano sempre [...] qualcosa di intimo, che ci parla di noi, e di serio, che ci mette in gioco. E questo per ragioni [...] meritevoli di adesione perché espressive di un plusvalore che ambisce a durare, di un’aspettativa di senso forgiata in comune. [...] Le identità sono cristallizzazione di soggettività in relazione».

<sup>15</sup> Secondo Preterossi nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, Hegel riesce ad unire in un pezzo di bravura “deduzione della sovranità e genealogia del soggetto”. In particolare: «Nel § 278 (Hegel) evidenzia il nesso costitutivo che lega sovranità e soggettività è un cammino parallelo, quello dell’affermazione del soggetto/individuo e del soggetto/Stato. Soggetto è un concetto politico nel duplice senso che produce effetti politici e presenta analogie logico-sistematiche tra piano individuale e collettivo. La lotta dell’universale contro il particolare, contro ciò che è semplicemente dato, per esser concreta, efficace implica l’individualizzazione dell’universale medesimo. In effetti si tratta di un movimento interno rendendo conto dell’affermazione dell’universale determinato dalla sovranità dello Stato e dalla dinamica di auto-universalizzazione che



## *Antropologia della vulnerabilità*

A tal proposito risulta illuminante la sintesi offerta da Stefano Rodotà nell'affermare che sottesa ad ogni ordinamento vige una "antropologia giuridica"<sup>16</sup>; ossia in ogni operazione giuridica viene disegnato un modello di "persona" che non è mai semplice registrazione di una natura umana, ma "un gioco sapiente di pieni e di vuoti, di selezione di ciò che può trovare accoglienza nello spazio del diritto e quel che deve restare fuori, in ciò che può entrare in quello spazio con i suoi connotati naturali e quello che esige una metamorfosi resa possibile proprio dall'artificio giuridico"<sup>17</sup>.

La "questione del soggetto" è fondamentale e deve essere sempre posta al centro di ogni progetto normativo; la "questione identitaria" e del riconoscimento è ciò che agita la polemicità sociale quale primario movente di ogni ordine costituito.

Ecco perché la politica, a dispetto delle narrazioni che propone, non può sottrarsi dalla domanda sul "noi" entro cui gli attori e soggetti politici possano riconoscersi. Le tecniche governamentali della vita e dell'economia, di fatti, non hanno esaurito quel bisogno di riconoscimento né hanno risolto questioni identitarie che restano latenti e riemergono ad ogni segnale di crisi, chiedendo alla rappresentanza politica di tornare a dialogare con la realtà sociale.

Il "momento populista" che stiamo attraversando è sintomatico di questo corto-circuito sistemico<sup>18</sup>.

Per difendere la "post-modernità" da sé stessa non basta liberare le "soggettività" nel campo delle negoziazioni (non più assistite); bisogna calarsi nella realtà concreta ed incarnata, demistificare sedimentate strutture sociali, gettando luce sull'universo degli esclusi e le loro antropologie negate, cui restituire dignità, perché possano pienamente essere riconosciuti e partecipare alla costruzione di società sempre più democratiche ed inclusive.

Il diritto e la politica devono interpellare l'umanità, imparare a riconoscerla e promuoverla.

---

accompagna l'agire della volontà individuale che si riempie di contenuti concreti. Hegel espone l'autodissoluzione del particolare e la conquista di un punto di vista universalistico che non è dato né astratto, ma è un risultato dell'interazione sociale». (G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, p. 85). Sul punto cfr. G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820) tr.it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>16</sup> Come direbbe Supiot: «Faire de chacun de nous un "homo juridicus" c'est la manière occidentale de lier les dimensions biologique et symbolique constitutives de l'être humain». cfr A. Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique de droit*, Seuil, Paris 2005.

<sup>17</sup> S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora, Napoli 2013.

<sup>18</sup> La crisi globale in corso (scoppiata nel 2008) e che ha investito ogni sfera dell'esistenza (di cui la pandemia globale da covid-sars 19 rappresenta solo acceleratore di processi già in atto da tempo) ha disvelato tutta la schizofrenia del sistema neoliberista e *turbo-financial* capitalista, che dalla liberalizzazione promessa si è tradotta in politiche di austerità e governi tecnocratici (*multilevel*) sempre più indifferenti alle esigenze sociali (si pensi al dibattito intorno al MES e sulle posizioni della BCE da parte dell'Unione Europea rispetto allo stanziamento di fondi a sostegno degli Stati nazionali per la gestione della pandemia e dei disagi economici connessi). Tali politiche hanno alimentato sentimenti di frustrazione cavalcata da movimenti populistici - che hanno assunto toni rancorosi e conservatori; d'altro canto però questi stessi movimenti esprimono un "bisogno di politica" e "politiche sociali" da non liquidare con superficialità e che anzi è tempo di tornare ad incoraggiare e perseguire (cfr. C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit.).





## *Antropologia della vulnerabilità*

Perché ciò sia possibile, però, bisogna operare, agire sulla società, incoraggiare una consapevole trasformazione, fornendo un orizzonte etico-politico in cui la società possa tornare a rispecchiarsi, attraverso una mediazione che non sia manipolazione emotiva e delle frustrazioni per rinsaldare “alleanze bellicistiche” (per una falsa omogeneità fondata sul rancore e la discriminazione), bensì offrire visioni condivise incoraggiando prassi pubblica e civile ad un senso di responsabilità più alto.

In questa direzione, punto di approdo di questo lavoro di ricerca, che muove da una densa riflessione sull'intricato rapporto tra soggetto-norma e potere, dunque, sarà quello di definire una “ontologia dell'umano” intesa come sostrato meta-etico e materiale di una ontologia del diritto che sappia realmente e consapevolmente dialogare con la società incarnata nel suo rapporto col mondo.

Con la consapevolezza che anche il lavoro scientifico risente di un certo orientamento pur imponendosi la giusta distanza critica, se la prospettiva è quella di definire e rigenerare termini costitutivi di una democrazia radicale, integrale, socialmente responsabile, le risorse teoriche ed etiche da cui si ritiene opportuno attingere sono ancora all'interno di un certo pensiero della Sinistra. In questa sede si accoglie, quindi, l'eredità marxista ovvero quella di pensare ad una politica che nonostante l'alienazione formale nell'uguaglianza giuridica e dell'alienazione sostanziale dei rapporti di produzione che producono soggetti disuguali, conservi l'utopia quale motore vitale per una politica progressista perennemente desiderante una vera democrazia.

Ad essa si intende offrire solo alcuni correttivi per adeguarne la visione politica alle crescenti ed eterogenee emergenze sociali, ovvero restituire al Soggetto universale contrapposto al particolarismo astratto delle destre liberiste, una dimensione incarnata<sup>19</sup>. Ciò vorrà dire che non bisogna chiudersi entro una concezione soggettiva granitica e statica; occorre confrontarsi proprio con la politicità, la contingenza e polemicità che il soggetto esprime, prendendo sul serio il “fallimento” e la “scissione” che si porta dentro (in senso lacaniano)<sup>20</sup>, per mantenersi aperto ed in tensione. Per tale ragione essa è chiamata ad assumere come riferimento mobile proprio l'eccezione, ciò che resta escluso, perché si rinnovi costantemente l'impegno alla costruzione di democrazie più inclusive. Mostrare una capacità di proiettarsi nel futuro, con una politica di emancipazione che dia

---

<sup>19</sup> Si apprezza in tal senso il manifesto di denuncia e dissenso sottoscritto da Nancy Fraser, Cinzia Aruzza e Tithi Battachary recupera gli echi rivoluzionari dei suoi illustri ed autorevoli predecessori (Marx ed Engels), rilanciando la lotta e l'impegno sociale, applaudendo quel femminismo che scende in piazza, senza autocelebrazioni e che invece si appropria del lessico e degli strumenti operai di protesta, scioperi e mobilitazioni generali, contro il capitalismo, i suoi apparati di dominio, la sua alleanza col patriarcato e le “disuguaglianze sostanziali” che genera. Cfr. N. Fraser, C. Aruzza; T. Battachary, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, Roma 2019.

<sup>20</sup> Spiega Bazzicalupo che si adotta «da dislocazione radicale dell'orizzonte epistemico ed ontologico della psicoanalisi lacaniana che spalanca il pensiero sull'inconscio e sulle dinamiche che la scissione che essa implica nel soggetto comporta. (...) Assumere l'orizzonte lacaniano significa portare dentro al pensiero del soggetto politico una impossibilità di chiusura, di rappresentazione esaustiva». Cfr. L. Bazzicalupo, *Prefazione all'edizione italiana*, in J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, cit., p. VII.



## *Antropologia della vulnerabilità*

voce a chi non è rappresentato o rappresentato solo formalmente ma non di fatto, che quindi resta invisibile, spettrale; questa è una politica propriamente di sinistra<sup>21</sup>.

Ecco perché nel riflettere sulla “questione del soggetto” si intende prediligere l’approccio di Judith Butler e la sua teoria *queer*, in quanto riesce a proporre una straordinaria ontologia decostruttiva e ricostitutiva dell’umano, rivolgendosi innanzitutto all’eccedenza, agli esclusi e alle voci del disagio, cui offre una raffinata “apologia dell’abietto”<sup>22</sup>.

Non a caso per Adriana Cavarero Butler rappresenta “una delle pensatrici più autorevoli ed influenti del panorama internazionale”. Icona del post-femminismo accademico (di orientamento marxista), si è contraddistinta per la sua vivacità intellettuale, per la molteplicità di interessi, per l’eterogeneità delle sue ricerche che mescolano fecondamente tesi del post-strutturalismo (statunitense e francese), di psicoanalisi e filosofia del linguaggio, ma anche critica letteraria<sup>23</sup>.

Filo conduttore del pensiero di Judith Butler, che muove dalla speculazione hegeliana, è la percezione (di matrice foucaultiana) della sussistenza di un “io” ingabbiato all’interno di processi di soggettivazione e di assoggettamento<sup>24</sup>. Propone una radicale messa in discussione del soggetto nel tentativo di riscattare soggettività più ambigue che non riescono a riconoscersi in ruoli preconfezionati; intreccia “studi di genere” e “questioni geo-politiche” valorizzando i temi sollevati dalle diverse filosofie femministe, in particolare del “pensiero della differenza” (di cui ne accoglie in parte declinazioni più mature soprattutto di autrici straordinarie come Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Virginia Woolf, Julia Kristeva, Chantre McKinnon, Monique Wittig, nonché Adriana Cavarero), per trasportarli, però, all’interno di un discorso che vuole essere più universalista. In particolare, seguendo le suggestioni di Gayle Rubin<sup>25</sup> e Teresa de Lauretis<sup>26</sup>, proverà a smantellare sovrapposizioni culturali di dati biologici, non solo scindendo il sesso dal genere, ma giungendo persino ad una de-materializzazione del corpo come anch’esso sottoposto ad una “indotta” ermeneutica, per poi traslare questa

---

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Cfr. J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981, p. 6; ed. or. *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions de Seuil, 1980.

<sup>23</sup> M. Anzalone, *Introduzione* in J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014, p. 11.

<sup>24</sup> Il Manifesto, *Judith Butler e il corpo vivente delle relazioni*, <http://ilmanifesto.info/judith-butler-e-il-corpo-vivente-delle-relazioni/>. La filosofa statunitense affronta il tema della costituzione di un soggetto che si pone il problema di costruire un futuro dove i rapporti con gli altri si aprono alla trasformazione della realtà.

<sup>25</sup> Cfr. G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press (1975). Rubin teorizza la scissione del sesso dal genere distinguendo quindi il dato biologico dall’identificazione culturale, rivoluzionando l’approccio alle categorie di Uomo-Donna, Maschile-Femminile, sostenendo che seppur restava in piedi un binarismo sessuale, tale binarismo doveva essere superato per quanto concerne il genere. Il genere in quanto fattore culturale si apre a qualsiasi nuova significazione.

<sup>26</sup> Teresa de Lauretis lanciò nel febbraio del 1990 una grande sfida accademica utilizzando la parola *queer* (in occasione di una conferenza presso l’Università di Santa Cruz) in associazione con la parola teoria, un accompagnamento lessicale decisamente scandaloso. La parola *queer* significa strano, talmente strano da rendere sospettosi, incollocabile. Negli Stati Uniti questa parola è diventata un insulto per tutti gli omosessuali, di tutti i tipi e generi, gay, travestiti, lesbiche, transgender. Teresa de Lauretis si interroga sull’origine di questo disgusto e di questa diffidenza.



## *Antropologia della vulnerabilità*

riflessione in un discorso politico proteso a destrutturare una serie di concezioni pacificate del “civile” e del “democratico”. Butler rivendica un “soggetto *queer*”<sup>27</sup>.

Attraverso le tesi dell’autrice statunitense si intende proporre una analisi introspettiva della società, cui articolare un più ampio discorso sul “soggetto” ed il suo “statuto giuridico”, al fine di poter svelare (per provare poi ad invertire) i processi di disumanizzazione implicitamente operanti in ogni esperimento normativo<sup>28</sup>.

Ad avviso di chi scrive, per la sua poliedricità, profondità semantica, attenzione linguistica, per il disincanto, mai cinico, che sa tradursi in un sincero impegno etico e civile, Butler è una autrice che merita di essere approfondita, auspicando possa incoraggiare nuovi modi di relazionarsi, prassi civili e politiche più virtuose.

### *1.2 “Soggetto queer” per una democrazia radicale*

In estrema sintesi, per ripensare la politica e la democrazia in chiave più inclusiva, avendo posto come domanda guida: chi è il “soggetto universale?”; si intende provare a rispondere all’appello di Lorenzo Bernini secondo il quale è la filosofia politica a doversi assumere questo onere; deposte le armi (post-strutturaliste) della decostruzione, per Bernini la filosofia politica deve tornare ad interrogarsi su che cos’è “umano”<sup>29</sup>; proporre una ontologia costruttiva e propositiva che osi addentrarsi nelle ragioni della metafisica, e ritrovi il coraggio di indagare ciò che le discipline empiriche non possono pensare, che va oltre la mera fattualità<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> *Queer* nell’economia simbolica delle tesi di Butler rinvia ad un concetto più ampio. Quello che è il termine anglosassone con cui si indicano tutte le categorie di soggetti che si muovono all’interno di un discorso “ambiguo”, che definisce tali soggetti come strani, perché non hanno altri termini di comprensione, per Butler non è più rivolto ad una categoria a parte, ma è qualcosa che ha a che fare con ogni individualità, laddove il “*trouble*”, quel problema “spiazzante” cui rimanda l’ambiguo è qualcosa di comune ed è una questione perenne per ogni singola soggettività, per ogni individualità emergente con le proprie personalissime inclinazioni e sfaccettature, la quale, anche quando sembra più vicina ad una qualche categoria condivisa potrebbe comunque non conformarsi pienamente a tutti i parametri per essa costituiti. Cosa si deve essere per essere pienamente donne? Il femminile è davvero esaurito nella biologia? E dall’altra parte, quanto pesa ad ogni uomo essere rinchiuso in quel paradigma paternalistico, maschilista, fallogocentrico ed eterosessista? Non è spesso vittima anche l’uomo di una mascolinità tossica? E quando in ciò che comunemente viene definito femminile o maschile questi aspetti si confondono, si invertono o sono estremizzati fino a risultare fastidiosi al proprio simile? Per Butler, allora, non può esserci alcuna rivendicazione della donna in quanto donna, o dell’uomo in quanto uomo, o del bianco, del nero, dell’omosessuale, della lesbica, e così via, in quanto tali. Ciascuno a modo proprio merita rispetto a prescindere da quanto riesca ad aderire ad una di queste categorie o se sia in grado di rappresentarne delle nuove; è la sua esistenza, in qualunque forma essa si esprime, a dargli dignità.

<sup>28</sup> Di fatti, l’autrice statunitense coniugando magistralmente approccio “metodologico ed etico”, riesce a proporre una interessante chiave di lettura della prassi politica e sociale e della “questione identitaria”, tanto a livello molecolare che collettivo, e ponendosi contro ogni forma di gerarchia ed oppressione, mette in luce meccanismi intrapsichici e poteri eteronomi che accompagnano plurime forme di dominio ed addomesticamento dei corpi.

<sup>29</sup> L. Bernini, *La questione dell’umano. Tra biopolitica e metafisica*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp.241-242.

<sup>30</sup> Anche Habermas ha manifestato tale urgenza filosofica, soprattutto in virtù di sviluppi e stravolgimenti della tecnica e delle scienze, riflettendo su questioni bioetiche. Nel 2001 nel saggio *Il futuro della natura umana* (cfr. J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, tr. It di Ceppa, Einaudi, Torino 2002), come spiega Lorenzo Bernini, pur avendo sempre sostenuto che il pensiero post-matufisico liberale debba lasciare liberi gli individui di scegliere la “vita buona”, riprendendo le riflessioni di Arendt sulla condizione umana afferma che la filosofia non può astenersi dall’esprimere un giudizio sulle questioni relative alla manipolazione genetica. Per Habermas di fronte alle sfide bioetiche dell’attualità la filosofia deve riaprire una discussione



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nel condividere la medesima esigenza si individua proprio in Judith Butler l'autrice che ha saputo offrire una delle risposte più convincenti. Il percorso intrapreso dall'autrice statunitense come lo stesso Bernini ha riconosciuto è quanto più si avvicina alla sua idea. Quest'ultimo, però, si duole del fatto che Butler nonostante negli ultimi lavori si sia dedicata con maggior attenzione all'etica della non-violenza ed al concetto di "umano-disumano" non sia andata fino in fondo alla questione<sup>31</sup>.

Un parere questo dal quale ci si discosta; si ritiene anzi che proprio aver evitato di toccare la "sostanza" più che un limite sia la forza del lavoro teorico di Judith Butler, ponendo nel soggetto *queer* non un traguardo ma un punto di domanda, perché resti aperto a tutto ciò che l'umano può essere e non essere. Presuppone nello spazio antropologico ordinamentale la declinazione di un "soggetto universale" dialettico e perennemente sovversivo, che non rinuncia all'identità, ma ne adotta una mobile per immaginare e costruire società sempre più inclusive, che valorizzano l'inter-dipendenza e la responsabilità reciproca; che si pone contro la violenza della *doxa*.

Judith Butler "ricompono l'umano" ed al gesto decostruttivo fa seguire sempre una ricomposizione dell'eterogeno, immaginando identità mobili e riconoscimenti stabili.

E dunque, per ripensare nuove antropologie entro cui deve plasmarsi una democrazia integrale e radicale, è questa ontologia *queer* che si intende perseguire.

## **2. Armamentario critico: ontologia del diritto**

La formula ontologica dell'umano prescelta e che rappresenta la sotto-traccia dell'intero lavoro di ricerca, dunque, è stata individuata nell'immensa produzione critica sul soggetto, le norme e la vita psichica del potere insita nella teoria *queer*. Si esprime fin da ora l'esigenza di integrare l'armamentario critico della *scientia juris* alla luce del pensiero divergente di Judith Butler.

L'esigenza di introdurre la teoria *queer* e l'ontologia dell'umano ad essa sottesa (nei termini che di seguito verranno meglio precisati), sorge dal confronto *in primis* con quelli

---

su ciò che definisce "autocomprensione etica della specie", ovvero sull'autocomprensione di ciascun essere umano del proprio appartenere alla specie umana, chiedersi: che cosa rende umano un umano? Che cosa dà senso alla nostra umanità? La scienza non può rispondere ma la filosofia sarebbe irreprensibile se lasciasse alla religione campo libero su queste domande cfr. L. Bernini, *La questione dell'umano. Tra bioetica e "metafisica"*, cit., pp. 245-246.

<sup>31</sup> Bernini spiega l'evoluzione del pensiero di Butler e come questa in *Undoing Gender* Judith chiaramente abbia sollevato un appello all'ampliamento delle norme che sostengono la vita vivibile, senza però fornire alcun elenco delle condizioni normative che devono essere soddisfatte perché la vita diventi vivibile – questo per il rischio di normalizzazione normativa contenuto in ogni norma; quindi Butler rifiuta di sostanziare di contenuti concreti il suo appello ad estendere in senso inclusivo i limiti dell'umano. Butler ritiene, infatti, che stabilire i contenuti dell'umano possa escludere alcune possibilità di sviluppo dell'umano, di cui non vuole essere complice. Predilige un approccio formalistico che affida alle rivendicazioni politiche di rispondere al suo appello, chiamando i soggetti a confrontarsi nello spazio aperto di una democrazia radicale. Lo statuto della riflessione di Butler può definirsi, quindi, metaetico. Cfr. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenze e relazioni. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009, p. 33.



## *Antropologia della vulnerabilità*

che sono gli strumenti offerti dalla dottrina e filosofia politica e giuridica, che informano il dibattito attuale, rispetto alle questioni poste e le problematiche che segnano la società contemporanea post-secolarizzata.

A parere di chi scrive il dibattito attuale resta ancorato a modelli ordinamentali che pur mutando il lessico narrativo si avvalgono di medesime interpretazioni parziali dei fenomeni sociali (a correnti alterne).

In estrema sintesi - le chiavi di lettura della *scientia iuris* a partire dalla modernità storicamente è stata declinata per lo più in due approcci: giusnaturalista e giuspositivista; l'uno assiologico-sostanzialista e l'altro procedural-formalista, entrambi con meriti e limiti<sup>32</sup>. Quando ideologizzate e portate all'estremo, entrambe le dottrine hanno avuto effetti nefasti, persino in contesti "democratici": ora esaltando una "tirannia dei valori" ora finendo per dichiarare l'indiscutibilità dell'ordine vigente (sia esso il frutto di un "nichilismo ideologico" – esaltazione della volontà di potenza, perdendo la funzione critica che gli attribuiva Nietzsche<sup>33</sup> - oppure nei termini di una "tirannia della maggioranza" del Governo eletto).

Per questo, entrambe le dottrine prese autonomamente non convincono del tutto.

Si può fare, però, una operazione diversa (anch'essa non del tutto nuova), ovvero non contemplarle come reciprocamente escludenti, per assumerle insieme come analisi interconnesse (complementari) di un medesimo fenomeno sociale; in tal caso ci informano su aspetti connaturali dell'esistenza umana cui tanto il diritto quanto la politica non possono restare indifferenti.

---

<sup>32</sup> Il primo presuppone l'aggancio del diritto alla morale (divina, naturale o come ideale di giustizia razionale), con cui non solo ha reso possibile rileggere il diritto mitico o naturale degli antichi, ma ha avuto anche una funzione critica-storico-politica, per superare stratificazioni tradizionali cetuali e discriminatorie della società, divenute intollerabili, introducendo temi di libertà ed uguaglianza che hanno poi trovato affermazione con le dichiarazioni universali dei diritti umani. Il rovescio della medaglia è quello dell'auto-esaltazione dell'ordine definito come portatore di una intrinseca verità indiscutibile ed in quanto tale forte di legittimazione assoluta (con effetti tragici); non sfuggono al rischio di "guerre civili".

Il secondo ha dichiarato l'assenza del divino dal mondo, l'impossibilità di detenere una giustizia assoluta ed ha affermato l'artificialità ed arbitrarietà del diritto, ha rovesciato la piramide dichiarando un fondamento dal basso degli ordinamenti (introducendo principio democratico-rappresentativo) ed ha riconosciuto giuridicamente valido ogni ordine prodotto dal potere costituito: "*auctoritas non veritas facit legem*". Anche questo modello procedurale, pur quando ha adottato formule democratiche di partecipazione alla decisione pubblica, non è sfuggito a degenerare legittimazioni assolutistiche,

<sup>33</sup> Ci si riferisce ai critici del nichilismo i quali tendono erroneamente a concepirlo come "relativismo" e pertanto nel rivendicare un fondamento sostanziale delle democrazie, prendono le distanze dalla concezione delle democrazie moderne artificialiste, formaliste, proceduraliste e quindi relativiste. Sul tema interessanti sono le riflessioni di Gustavo Zagrebelsky in Id., *Scambiarsi la veste*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Sullo sfondo ci sono le tesi di Nietzsche ma anche di Heidegger che hanno fornito diverse chiavi di lettura del concetto di "nichilismo" il cui topos è stato utilizzato per analizzare criticamente la modernità e le sue implicazioni, a partire dalla affermazione paradossale dell'impossibilità e negazione del "vero" – assoluto. Il topos della modernità nichilista è stato anche rielaborato da tesi reazionarie tese a rovesciarne il paradigma relativista, anche attraverso rimandi alla ragione illuministica per recuperare un fondamento naturale-razionale dell'ordine moderno – si pensi al contributo di Donoso Cortés. Approccio da non sottovalutare in quanto (in questa diversa chiave di lettura reazionaria) si è ripresentato più volte nel Novecento, per essere poi oggi riproposto in una versione più moderna per rintracciare un fondamento della modernità – per un bene comune – da opporre alle derive disgreganti della società mercantile e neoliberale. Cfr. G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, cit., nota 3, p. 4.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Non è una operazione distante da quanto la filosofia del diritto è già chiamata a porre in essere. Questa branca del sapere pone entrambi gli approcci entro il proprio alveo conoscitivo sul fondamento ontologico del diritto, interrogando ciascuno di essi proprio sul loro rapporto con la giustizia o comunque sull'opportunità/necessità di una loro iscrizione morale (anche da declinare in senso soggettivo-relativo)<sup>34</sup>. Quest'ultima non appare negarsi mai del tutto neppure di fronte alla qualificazione della "giustizia assoluta" come "ideale irrazionale" che gli imputa il positivismo giuridico laddove più volte tale approccio formalista è stato sollecitato a porre limiti alla legolatria ed in ogni caso di presupporre un qualche senso di "giustizia legale"<sup>35</sup>. *Casus belli* per eccellenza: il Processo di Norimberga<sup>36</sup>, in virtù del quale sono stati posti sotto accusa gli appartenenti al Regime nazista ritenuti responsabili dei crimini di guerra e contrati l'umanità, tra cui il genocidio dei Ebrei, protratti nel corso della Seconda Guerra mondiale; in occasione del quale è stato messo al bando il "diritto ingiusto" ratificando l'abiura di Radbruch di fronte all'inciviltà dell'Autorità di comando<sup>37</sup>.

Questo non vuol dire propendere per il diritto naturale, ma rilevare la sussistenza in entrambi gli approcci di una "tensione" sociale che trascende la mera strumentalità fine a sé stessa.

La teoria generale del diritto sulla validità degli ordinamenti, pur volendo accantonare la declinazione "valoriale" a vantaggio di una "procedurale", non ha saputo giustificarla esclusivamente sul piano formale; e finanche nel definire "che cos'è il diritto" ha dovuto agganciare alla descrizione strutturale una "funzionale" (la teoria normativista strutturale-funzionalista di Norberto Bobbio è tra le più esaustive)<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> A. Catania, *Manuale di teoria generale del diritto*, cit. p.6.

<sup>35</sup> A prescindere dalla teoria del diritto che si intende seguire, comune ad ogni indirizzo è l'idea che il diritto si ponga sempre come "risorsa di ultima istanza" volta ad assicurare soddisfazione in ogni contesa (conflitto di interessi) sia per chi in esso trova la ragione, sia per chi soccombe (ai fini dell'accettazione del verdetto). Per alcuni pensatori realisti ed istituzionalisti, dal punto di vista dei funzionari, questo può avvenire solo se l'ordinamento o le norme rispettano determinati canoni "professionali" che rendono le norme riconoscibili in rapporto ai compiti che è chiamata ad assolvere a seconda delle pratiche sociali che dirime. Se viene meno il diritto l'esito è la deflagrazione, implosione o l'avvento della pura forza per la società o il gruppo a cui si riferisce.

<sup>36</sup> Processo di Norimberga è il nome usato per indicare due distinti gruppi di processi ai nazisti coinvolti nella seconda guerra mondiale e nella Shoah. I processi si tennero nel Palazzo di Giustizia della città tedesca di Norimberga dal 20 novembre 1945 al 1° ottobre 1946 (la città era, insieme a Berlino e Monaco, una delle città simbolo del regime nazista). Il primo e più famoso di questi processi fu il Processo dei principali criminali di guerra davanti al Tribunale militare internazionale (IMT), che giudicò ventiquattro dei più importanti capi nazisti catturati o ancora ritenuti in vita.

Cfr. *Il processo di Norimberga, 70 anni fa*, ilpost.it, 20 novembre 2015. URL consultato il 21 novembre 2015. <https://www.ilpost.it/2015/11/20/processo-di-norimberga/>

<sup>37</sup> F. Mancuso, *Le verità del diritto: pluralismo dei valori e legittimità*, Giappichelli Editore, Torino 2013, p. 48. Gli abissi toccati durante il regime nazionalsocialista, la totale mancanza del senso della verità e del senso del diritto di Hitler e dell'intero diritto nazista, diedero stimolo a Radbruch per abiurare dal positivismo precedentemente professato, accusato di aver favorito, con l'ossequio della mera forma di legge, la supina accettazione di leggi profondamente ingiuste, e per riformulare, in termini laici, l'antica massima tomista *Lex iniusta non est lex sed corruptio legis*.

<sup>38</sup> Anche solo per determinare il diritto in astratto dal punto di vista normativista (che si postula nei termini di una autoproduzione normativa), è imprescindibile una certa dose di realismo - fenomenico: deve contemplare la verifica sociale sull'impatto dell'ordinamento stesso, la sua coerenza, capacità d'imporsi ed essere seguito. Il dover essere, la tensione deontica del giuridico non ha di che pretendere se non trova un minimo riscontro nell'essere e non c'è finzione che tenga (da Kelsen ad Hart a Bobbio l'effettività ha un peso specifico per qualificare vigente un ordine).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Assodato che il diritto si può conoscere solo nella sua immanenza, per come è stato posto in un determinato momento storico presso una certa determinata comunità, la domanda più corretta da porsi sarebbe: non cosa è, ma come funziona questo fenomeno?

D'altro canto se è vero che la filosofia del diritto riesce ad offrire una dimensione conoscitiva ontologica entro cui coniugare entrambe le dottrine giusnaturaliste e giuspositiviste, non si deve credere che sul versante deontico e pratico sia poi sufficiente tenerle insieme.

Le Costituzioni occidentali del Secondo Novecento rappresentano il grande compromesso storico tra due tendenze, l'una morale, l'altra formalista, sulla scorta di significati politici storicamente acquisiti e diffusamente condivisi (in risposta alle aberrazioni di due conflitti mondiali e della *Shoah*), fondate sulla promozione della persona e della sua dignità<sup>39</sup>.

E tuttavia non si può dire che oggi trovino piena attuazione. Anzi, si registra la tendenza opposta, fino ad una loro banalizzazione<sup>40</sup>. La medesima crisi di legittimità sussiste a livello internazionale – a partire dall'Organizzazione delle Nazioni Unite voce sempre meno autorevole nello scenario geo-politico globale.

Un altro grado di insofferenza teorica si inserisce allora nell'analisi del fenomeno giuridico che è innanzitutto fenomeno sociale.

---

È limitativo sostenere che il diritto è tecnica – un sapere “specializzante”, è un mezzo; esso ha sempre una finalità minima che ne qualifica l'uso. Questo vuol dire che la formula adottata può anche essere artificiale, relativa e determinata politicamente, tuttavia sembra imprescindibile l'aggancio ad un minimo comune denominatore su cui cementare il patto sociale, perché lo stesso prima ancora d'esser efficace sia “giuridicamente riconoscibile”.

<sup>39</sup> L'esaltazione della dignità della persona, costituzionalizzata-positivizzata, è senza dubbio la più alta espressione del progresso civile (forse non più emendabile). Il corollario di principi nell'età dei diritti, formalmente dichiarati e condivisi entro cui la “persona” e la sua dignità sono kantianamente assunti come il fine primario dell'ordinamento, tuttavia non trovano poi nella realtà sociale piena realizzazione. Questo fin dalla loro proclamazione, si pensi all'Italia, ci sono voluti quasi trent'anni perché si desse avvio alla trasformazione sociale attesa. Altre rivoluzioni e resistenze sono state necessarie perché seguissero riforme legislative civili e sociali attuative dei programmi costituzionali.

<sup>40</sup> L'appello alla Costituzione oggi è fortemente banalizzato da una prassi politica che piega le norme alle esigenze tecnico-amministrative ed ai programmi di governo, spesso con attacchi diretti al testo costituzionale, persino nei suoi principi fondamentali quando limitante persino l'articolazione del dibattito pubblico e le forme espressive di comunicazione con cui condurlo. Si pensi in particolare “all'apologia del fascismo” uno dei capisaldi della Carta Costituzionale italiana che è dichiaratamente anti-fascista poiché il regime fascista è incompatibile con una democrazia repubblicana. Ciononostante alcuni Leader di partito oggi, sull'onda populista, con toni regressivi – ne rivendicano simboli e slogan, paradossalmente appellandosi alla libertà di espressione, persino portando nelle Aule istituzionali parlamentari tali insegne. Altra forma di destituzione solo per citarne le più recenti, è apparsa la riforma del 2020 che porterà alla riduzione del numero di senatori e deputati del Parlamento italiano, sulla scorta di una diretta accusa all'organo costituzionale incapace di assicurare adeguata rappresentanza e responsabilità politica dei suoi componenti; una riforma che appare una forzatura considerando che per una maggiore governabilità sarebbe stato sufficiente modificare la legge elettorale che invece nonostante sia stata dichiarata incostituzionale dalla Corte di legittimità, continua ad essere vigente.

Il problema di fatti è nella condotta dei partiti di maggioranza che tendono ad aggirarla, forti del consenso ottenuto alle urne. La sintesi potrebbe essere la frase pronunciata da un deputato socialista, della Repubblica francese, all'epoca delle nazionalizzazioni decise dal governo Mitterand e osteggiate dall'opposizione di destra, che aveva promosso un ricorso al *Conseil constitutionnel*: «Voi avete giuridicamente torto, perché noi abbiamo politicamente ragione». In altri termini era come dire: “il vostro richiamo alla Costituzione vale nulla, perché noi abbiamo i voti». Che parafrasando vuol dire: la gente ha votato “ben sapendo chi votava, e questo basta; la forza del consenso rende nulla la forza del diritto”.

Cfr. G. Zagrebelsky, *La Costituzione ai tempi della democrazia autoritaria*,

La Repubblica.it, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/07/22/la-costituzione-ai-tempi-della-democrazia-autoritaria.html>.



## *Antropologia della vulnerabilità*

È evidente che c'è un problema di narrazione. Non basta adottare, seppure nell'ambito del diritto positivo, formule universali come il richiamo ai diritti umani, né riproporre formulazioni giusnaturaliste o giusrazionaliste per dirimere la conflittualità sociale. La tendenza, però, sembra essere sempre la stessa. Al fine di legittimare il potere costituito si predilige l'aggancio a cause trascendenti, l'appello alla giustizia, piuttosto che confrontarsi con i problemi ed i conflitti interni alla società<sup>41</sup>.

Diritto e politica da sempre fanno i conti con il desiderio di verità-giustizia-conoscenza che si dà sempre in una qualche forma di trascendenza. Rispetto ai limiti della ragion pratica non sorprende il revival teologico finanche avallato dal razionalismo di Habermas; perfettamente coerente con questa promiscuità tra fede e ragione entro cui si atteggiano le società (di cui medesime logiche si registrano nell'affidamento smisurato nella *lex mercatoria* e del paradigma neoliberale)<sup>42</sup>. Questo approccio sicuramente ci permette di prendere atto di un'esigenza verbale, ma non di capire fino in fondo il gesto e tanto meno su cosa davvero lavorare per disinnescare gli effetti tragici a cui sempre pare condurre; nell'analisi di Habermas mancano i rapporti di forza e del potere che non sono esterni al diritto e da addomesticare, ma una parte costitutiva degli ordinamenti stessi.

La sensazione prevalente è che non basta dire che il diritto è artificiale, non basta accordarsi sulle procedure formali, finanche democratiche di produzione normative e neppure su contenuti astrattamente condivisibili. Bisogna provare ad invertire l'andamento, soffermandoci sul non detto, sulle forme mute del diritto per capire gli ingranaggi di una macchina oscura – a partire proprio da questo movente desiderante auto-trascendente per comprendere poi come, di riflesso, si materializza la struttura sociale.

Questo vuol dire rimettere in discussione innanzitutto lo statuto epistemologico del diritto<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Si mescolano in questo gesto che può assumere diverse significati o traiettorie (scientifiche o teologiche): auto-proiezioni dell'umano, presa di coscienza dei propri limiti, timori e paure per l'incomprensibile; e l'esito è sempre lo stesso, cercare di darsi una spiegazione, confrontarsi con l'inaccettabile e coprire quello che non accettiamo con una formula che essendo auto-prodotta appare comprensibile, quindi accettabile

<sup>42</sup> Si apprezza certamente il tentativo di Habermas il quale ha inteso esperire questa complessa conciliazione filosofico-giuridica tra trascendenza ed immanenza (*Fatti e norme, Verbalizzare il sacro* ed il dialogo aperto con la cultura ebraica e cattolica sulle possibilità di costruire una "religione laica"), riportando al centro i soggetti per una partecipazione al dibattito democratico più inclusiva; tuttavia si ritiene insufficiente e troppo ottimista – ed è quanto si cercherà di mettere in luce sulla scorta di una proficua ed interessante esegesi dell'opera di Habermas proposta da Preterossi. Secondo quest'ultimo, di cui si condivide l'analisi, Habermas confida troppo nella spontanea pacificazione sociale (magari sedotto dalla "razionalità del mercato" a cui serve solo fornire qualche direttiva) mediante la ri-costruzione di una morale comune; si ritiene invece, che seppur questa è imprescindibile per saldare il patto, il luogo di elevazione dell'auto-trascendenza resta l'immanenza, il polemico ed il conflittuale che va indagato anche nelle sue più oscure ed incomprensibili trame. cfr. G. Preterossi, *Alle radici del normativo* in Id. *Ciò che resta della democrazia*, cit.

<sup>43</sup> Se ogni scienza non è mai fine a sé stessa, non soddisfa solo la curiosità, ma fa della conoscenza strumento trasformativo della realtà (che contribuisce a produrre) - una intrinseca politicità è connaturale alla stessa possibilità della conoscenza. A maggior ragione quando si tratta di una scienza che è autoriflessiva - volta a condizionare gli stessi autori del suo campo di conoscenza, e quindi la sua stessa possibilità di sviluppo. In tal senso anche la scienza giuridica non è mai totalmente neutrale.





### **3. Le forme mute del diritto: ontologia della società**

Il diritto è sociale ed è politico, e non può essere neanche pensato fuori dalla relazione intra-soggettiva; pertanto neanche ad onor di chiarezza scientifica può neutralizzare ed oggettivare i soggetti a cui si rivolge - termini primi ed ultimi del suo stesso esistere<sup>44</sup>.

A che serve questa conoscenza “asettica” se si perde di vista “chi” dovrebbe beneficiarne e dare un senso a quella stessa cassetta degli attrezzi?

La questione del “riconoscimento” (si è detto) non può essere ridotta alla sola classificazione normativa (rinviando ad Herber Hart), quando prima ancora di qualificare la norma fondante ogni ordinamento attiene alla fondazione degli stessi autori degli ordinamenti perché si riconoscano come tali; e quel soggetto occorre conoscerlo e riconoscerlo per come è e non per come si vorrebbe che fosse. C'è un rapporto inferenziale tra norma e soggetto (l'una non può essere compresa senza l'altro), e tuttavia è sempre e solo al soggetto che deve restare ancorato il fine del diritto e della politica.

Perché si possano prendere sul serio i soggetti prima si deve riportare il diritto con tutta la sua carica politica alla sua “strumentalità”, funzionale allo scopo sociale.

È esattamente qui che sorgono i più problematici fraintendimenti; l'esaltazione del diritto come (mera) tecnica lo ha disancorato dalle finalità più prossime alla società, illudendo di poterlo padroneggiare in modo assoluto<sup>45</sup>.

Si apprezzano allora le tesi istituzionalistiche di Santi Romano che riporta il diritto alla sua essenza e che investe ogni pratica sociale<sup>46</sup>. Santi Romano ci permette di descrivere i presupposti quanto più ovvi tanto più trascurati della socialità che sono portatori di una

---

<sup>44</sup> Questa neutralità non può darsi neppure rispetto ad un ordinamento già dato, considerando che gli stessi Giudici, ormai è assodato, non sono mai mere bocche della legge; persiste un *quid pluris* di discrezionalità nell'approccio alla norma da parte di tutti i fruitori del diritto (funzionari e consociati).

Volendo porre delle questioni interne alla riflessione filosofico giuridica: pur cercando di rimanere aderenti al testo legislativo, come si possono interpretare le leggi affidandosi a criteri cui si conferisce genericità ad astrattezza quando non si ha ben chiara la società a cui si rivolge il documento normativo ed il senso specifico da attribuire alla sua lettera? È davvero sufficiente limitarsi alla ricognizione sistemica o all'indagine storica sulle intenzioni del legislatore da adattare alla realtà contemporanea? Fino a che punto ci si può affidare a questi criteri quando tanto la realtà contemporanea che quella del legislatore precedente è frutto sempre di interpretazioni parziali e visioni politiche?

<sup>45</sup> Ecco perché si rimprovera quella manualistica tanto di filosofia che di teoria generale del diritto che si ferma alla elencazione degli arnesi ed al manuale di istruzioni, per leggere della realtà la narrazione data, lasciando cadere nell'indifferenza della storia ogni indagine sui narratori e prima ancora su chi dalla narrazione resta escluso, ma è parte integrante e costitutiva della storia comune. Finisce che si produce una “conoscenza parziale” anche quando in premessa si è detto di voler conoscere solo l'ordinamento che si è imposto in un dato momento storico; niente di più di ciò che possa autonomamente fare la manualistica e dottrina istituzionale di settore giuridica (penale, civile ed amministrativa) unitamente a studi di natura comparatistica, sulle strutture ordinamentali divise per macro-arie: *Civil law* e *Common law*.

Si ritiene invece, che proprio il diritto amministrativo (pubblico) che pare essere il precipuo campo di elezione di ogni teoria del diritto, finanche internazionale, sia quando declinata nei termini convenzionistici del *soft law*, sia quando più dura ed incisiva, dotata di Corti di giustizia internazionale e sanzioni severe (economiche e militari), di *governance* internazionali strutturate, egemoni ed ingerenti, non può prescindere da una riflessione filosofica critica e costruttiva, su aspetti soggettivi e politici dell'ordine sociale. e questo a maggior ragione se si accoglie la prospettiva hegeliana secondo cui il diritto amministrativo quale massima espressione della sovranità statale potrebbe ritenersi principio tensionistico ed esito ultimo di ogni processo giuridico (quale che sia l'organizzazione sociale considerata); le tesi biopolitiche sulla governamentalità della vita, dei singoli e di intere popolazioni lo hanno spiegato chiaramente.

<sup>46</sup> Delle tesi istituzionalistiche di Santi Romano si prediligono le letture offerte da Mariano Croce e Paolo Grossi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

intrinseca normatività – pensando al diritto in senso “operativo” – “processuale”; questo il suo “punto di vista giuridico”: esprime dinamicamente la pluralità, la relazionalità<sup>47</sup>. Si ritiene che Romano riesca a spiegare esattamente la “necessità” organizzativa che ha già in sé una esigenza normativa funzionale all’organizzazione stessa, tanto della struttura che dei fini che si pone, che è sempre decisione politica, rinvia sempre ad un “potere costituente”, su cui però non entra nel merito<sup>48</sup>.

Per questo per Romano, nonostante la sua concezione pluralista del diritto, lo Stato resta il principale o il più eminente degli apparati, purché si doti di una struttura burocratica anche in forme di decentramento amministrativo che garantisca maggiore efficienza nel rapportarsi con le diverse istanze sociali<sup>49</sup>. È l’esigenza organizzativa del vivente a dettare norme e funzioni, apparati, uffici e funzionari ed organismi di composizione della complessità sociale (agonistica). Ed è esattamente qui, entro quelle dinamiche sociali in cui si agitano gli attori politici, che al fatto organizzativo viene richiesto il plusvalore di senso che trova il suo precipitato valoriale nell’effettività. Lo stabilizzarsi di una forma “decisa” parla sempre la lingua della ragione per spiegare un effetto già dispiegato (posto dal connubio di forze e poteri) per legittimarlo<sup>50</sup>.

Riflettendo sulle tesi di Romano, ove le norme assumono senso nella funzione che esprime l’organizzazione entro cui si danno, si comprendono cicliche distorsioni del *modus operandi* giuridico. Andando a tematizzare questa funzionalizzazione delle norme, emerge in che termini si realizza la scissione tra tecnica e fini, in forza di quell’imprescindibile elemento di trascendenza legittimante gli ordinamenti con cui si qualifica giuridicamente ogni aspetto dell’esistenza. La norma qualifica e domina i soggetti e non più viceversa, in virtù di un principio di efficienza e razionalità sociale<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Per Mariano Croce il diritto è mediazione “non-conflittuale” per la composizione della complessità sociale, competitiva ed agonale. Sul punto questo lavoro di ricerca si discosta ritenendo che proprio in ragione di questo elemento agonale, anche la composizione della crisi mediante contratto implica pur potenzialmente il conflitto. Anzi si può dire che proprio la gestione delle emergenze mostri il lato violento-sanzionatorio delle norme organizzative. Ad ogni modo Santi Romano non entra nel merito e ad avviso di chi scrive se il conflitto non è tematizzato è solo perché è uno dei possibili esiti di una libertà dell’agire che di certo ha solo l’esigenza organizzativa del determinarsi e del porsi. Nessun approccio tetrico predeterminato sullo sfondo (per quanto Bobbio voglia leggerci una qualche ideologia).

<sup>48</sup> Chiariscono perfettamente tali processi e dinamiche politiche autori straordinari come Costantino Mortati e Carl Schmitt, che restituiscono l’elemento volitivo alla dimensione dell’effettività di cui Romano si limita a spiegarne la tendenza unificatrice, senza mai tematizzarla.

<sup>49</sup> Il diritto “inventa” nel senso che non fa altro che “disvelare” questa normatività intrinseca al sociale. La tendenza primaria secondo la lezione hegeliana non può che essere quella di unificazione della complessità anche tra plurimi fatti organizzativi: si prospetta una organizzazione della convivenza tra questi plurimi fatti organizzativi.

<sup>50</sup> Ed è altrettanto l’effettività quando viene meno ad esigere nuove “validazioni” per un principio di continuità con l’ordine stabilito che pur mutando resiste e si adatta. Il potere della tradizione così ingloba anche il novum legislativo ed il potere carismatico del principe. Lo stesso vale per il capitalismo: valorizza la sua efficienza, valorizza le sue risorse e valorizza persino le sue crisi per rinegoziare i termini del suo processo produttivo, accrescitivo, monopolistico assoggettando a sé nuove istanze e nuovi bisogni, senza soluzione di continuità. Tutto si riduce alla “efficiente” gestione del capitale umano.

<sup>51</sup> Si assiste all’oggettivizzazione dei soggetti in relazione con la norma, che acquistano rilevanza in virtù della “norma” (fino a spersonalizzarli), entrambi funzionali al proposito organizzativo (l’Ufficio che fa il funzionario), e l’acquisizione del carisma d’ufficio rientrano tra le principali distorsioni del “dispositivo tecnico”. Interessanti a tal proposito per spiegare questo effetto le tesi Heidegger rilette da Agamben sulla strumentalità degli arnesi e della tecnica.

Il razionalismo normativo funzionalizzato allo scopo organizzativo acquista autonoma dignità. È questo razionalismo che finisce per oggettivare l’esistenza nell’esprimersi e manifestarsi di una volontà che è già norma nel suo stesso determinarsi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

“Valorizzazione legittimante” su cui si stabilizza un certo assetto organizzativo cela tuttavia sempre una decisione innanzitutto sull’umano, in vista dell’unico fine sotteso all’ordine sociale: preservare la vita. La cittadinanza è paradigmatica di tali processi e logiche inclusive/escludenti, come ricorda Pietro Costa<sup>52</sup>. Sottende, secondo la lezione biopolitica, un governo delle vite diffuso ed invasivo<sup>53</sup>.

Per capirne le direzioni ed il modo di strutturarsi di certi rapporti di forza, allora, bisogna ancora leggere in basso, ancor più nel profondo senza soffermarsi alla superficie dal fatto manifesto e capire cosa resta escluso dalla “parata dell’efficienza”, perché il diritto torni realmente nelle mani dei suoi autori come processo aperto e sempre più inclusivo.

Per questo non si offre un buon servizio elencando acriticamente i soggetti dell’abiezione senza includerli in un discorso più ampio; diritto e genere, diritto e razza, diritto ed etnia, diritto e schiavitù, senza trascurare diritto e ambiente (sul piano ecologico-planetario) non sono mere contingenze storiche con cui ha dovuto districarsi il “progresso civile”; proprio dall’osservazione dei fenomeni sociali ed il ciclico ripresentarsi di certi schemi, rappresentano una parte costitutiva dei rapporti strutturali, sistemici, violenti, che tengono insieme la società sulla base di sedimentate proiezioni immaginative collettive, che non vanno date per scontato o accettate acriticamente, al punto di naturalizzarle.

Senza rinnegare queste componenti, ma confrontandosi con esse, ciò che bisogna valorizzare è il processo di de-istituzione, per uscire “dall’illusione”<sup>54</sup>.

---

Seguendo il ragionamento di Romano e Grossi che muove dalla funzionalizzazione delle norme in vista del bene organizzativo, da un lato si comprende il rapporto tra pubblico e privato (continua negoziazione), dall’altro si può invertire il discorso anche sul rapporto tra Stato e Capitalismo. Come spiega brillantemente Simon Weil è la burocratizzazione a veicolare il capitalismo e non l’inverso. La burocratizzazione però è tanto più richiesta quanto più la società si complica e pertanto si rende anche più manifesta ed ingombrante.

<sup>52</sup> Racchiudono “la forma dell’umano”, ideal-tipo di soggetto non preso come individuo incarnato, ma secondo un principio di imputazione qualificante l’esistenza, come complesso di prerogative, poteri e doveri entro cui può o deve determinare il suo agire conformemente all’ordine costituito.

<sup>53</sup> Nella cura dell’interesse della società intesa come corpo sociale vivente si esplica il governo delle vite, nei termini di potere e cura del corpo sociale.

Le tesi biopolitiche, da un lato di Foucault che descrive tali processi ed il disciplinamento dei corpi, e all’altro di Agamben che recupera l’antropologia dominante (*homo sacer*), entrano nel merito di tale governamentalità delle vite e gettano luce su certi accanimenti tanto nella gestione dei migranti (le logiche del campo, la paura della contaminazione) quanto di questioni bioetiche (preservare la vita e la continuità della specie), ma soprattutto il controllo della sessualità e della riproduzione sociale (la scienza aumenta le fonti di potere, non altera le sue logiche).

Sussistono “logiche escludenti” alle quali non si sottrae neppure la società contemporanea, nonostante si presenti “globalizzata” e fondata su dogmi neo-liberali con cui, attraverso la *lex mercatoria*, pretende di neutralizzare ogni conflitto sociale. Tale visione pacificata è ingannevole. Nelle sue trame e dispositivi cela atavici paradigmi culturali che resistono e si rafforzano grazie ad una rinnovata “epistemologia scientifica” mediante la quale seleziona, alloca e oblitera i corpi nello spazio sociale; ed entro i suoi parametri di efficienza e produttività, mette in valore la vita (sempre più intesa in senso biologico), selezionando modelli di esistenza auspicabili, sacrificando e scartando vite ritenute dispensabili. Per Foucault un sistema di normalizzazione dell’esistenza che “fa vivere e respinge nella morte”.

Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 120

Specchio di tali dinamiche: la gestione della pandemia globale che stiamo vivendo da covid-sars-19, esaltazione di una biopolitica medicalizzata.

<sup>54</sup> Il rinvio è alle tesi socio-antropologiche di Pierre Bourdieu ed al concetto di *habitus* su cui definisce una tesi ontologica della totalità sociale. Col concetto di *habitus* si intende “il vestito” della realtà sociale in cui è avvolto il soggetto, ovvero l’insieme delle pratiche e strutture sociali entro cui il soggetto è calato ed in forza delle quali struttura le proprie capacità immaginative e proiezioni sociali, anche illusorie, che percepisce come reali e sulla base delle quali si determina. Esso



### **4. Ontologia del soggetto e antropologia del rimosso**

La “de-istituzione” è sempre attivabile come storicamente è stato dimostrato da quelle contro-narrazioni ingaggiate continuamente a dispetto delle obliterazioni della memoria collettiva, che hanno messo in campo, contro strutture di dominio soffocanti, le proprie irriducibili resistenze.

Ecco perché per cambiare la società il diritto – per la sua stessa funzione - deve dialogare con la sua parte più oscura: l’esclusione, il forcluso, il rimosso.

Serve una “filosofia critica del soggetto” che senza sminuire le conquiste della modernità, che ha senza dubbio messo al centro l’individuo ed inaugurato una fioritura del pensiero per l’emancipazione d’ogni soggettività, si sforzi di rimarcare innanzitutto quali siano i problemi delle narrazioni ordinamentali e politiche proposte (e che sono seguite) nei termini suesposti, proprio in virtù di condizionamenti socio-culturali-antropologici<sup>55</sup>; per poi provare ad invertire la rotta.

Significa che deve preoccuparsi di spiegare in ogni aspetto perché quelle narrazioni giuridiche “universaliste” risultano sempre parziali, non accettano o non reggono poi il confronto con la realtà (frustrata) ed anzi spesso si limitano ad ingabbiarla. Deve apprendere leggendo Hegel che questa “parzialità” è l’unico modo in cui può darsi la narrazione (ovvero sottendere una qualche antropologia)<sup>56</sup>, e tuttavia non accontentarsi di una analisi che lascia solo al giudizio storico la (ri)definizione degli strumenti normativi; altrimenti resta una analisi “presbite” e non esaustiva<sup>57</sup>.

Questo significa anche che non deve limitarsi a decostruire; decostruire è utile, ma insufficiente<sup>58</sup>. Non basta svestire il soggetto dalle sovrastrutture culturali, se l’effetto è

---

definisce i termini di condizionamento dell’agire sociale. Si tratta però di fattori culturali e sociali, per cui, sebbene invasivi restano sempre emendabili attraverso forme di mis-conoscimento e nuove prassi sociali.

<sup>55</sup> Quelle narrazioni frutto di “un principio di disincanto” pur avendo colto l’esigenza di strumenti emancipativi per l’integrazione sociale (i diritti) dichiarandoli universali (tanto in senso metafisico che storico), in larga parte ne hanno favorito la distribuzione ad appannaggio di soggetti già emancipati ovvero sono stati distribuiti strumenti che riproducevano ed erano funzionali alla conservazione di modelli soggettivi dominanti. Cosicché anche l’universale ha un volto e degli attributi particolari.

Certamente si tratta di un fatto strutturale e costitutivo per qualsiasi ordinamento.

Il diritto “creato” dagli uomini per gli uomini, quale strumento di regolazione della convivenza, se per un verso proietta su di sé l’*humus* sociale in cui si mescola e dal quale emerge, d’altro canto, nella astrazione normativa delle tensioni sociali che è chiamato a dirimere, agisce in concreto su di esse: finisce per imporre un “progetto civile” strutturato sulla concezione dell’esistenza prevalente e che esso stesso contribuisce a riprodurre ad ogni livello.

<sup>56</sup> Le tesi socio-antropologiche di Bourdieu assumono come premessa epistemologica per la sua intera esegetica delle contingenze sociali proprio il pensiero dialettico e la funzione del riconoscimento-misconoscimento nella costruzione dell’*habitus* sociale in cui sono immersi enti interagenti. Se Bourdieu legge in superficie, Hegel scava a fondo l’agire umano ed accetta il confronto con dinamiche intrapsichiche che ineriscono allo statuto ontologico dell’esistenza, non solo della totalità, ma anche del particolare. Ed infinitamente particolare è l’individuo perso e preso nel tutto, cui è indissolubilmente legato.

<sup>57</sup> Soprattutto se poi dalla verifica storica emerge chiaramente che mancano i soggetti reali ed incarnati, inclusi (in astratto) dalla retorica universalista-emancipativa, ma di fatto respinti, obliterati dalla prassi sociale, giuridica e politica istituzionalizzata, per i quali è insufficiente un’auto-narrazione quando non condivisa né attuata (persistendo violenza di genere, omofobia, etnica, razziale).

<sup>58</sup> Preterossi sulla decostruzione polemica, riconoscendo l’importanza critica da questa assunta, soprattutto nella seconda metà del Novecento, con l’avvento della crisi del soggetto, diagnosticata dal pensiero negativo, testi poststrutturaliste,



## *Antropologia della vulnerabilità*

solo quello di dissolverlo, scorporarlo nel linguaggio per poi essere incapaci di nominarlo nei luoghi della rappresentazione politica, in quanto irricongoscibili – non basterà quindi una auto-narrazione. Alla decostruzione deve seguire un (ri)assemblaggio del suo nucleo essenziale, riconoscibile. Sicuramente la decostruzione ci ha permesso di capire che questo “nucleo essenziale” è certamente variabile-plurale-relazionale. Bisogna solo fare il passo successivo, che altro non è che un “passo indietro”.

Per una teoria politica e del diritto che possa davvero incoraggiare una trasformazione sociale, l’umano è necessario assumerlo in premessa in tutta la sua parzialità e dinamicità.

E la filosofia, oltre la ragion pratica ed i suoi limiti, ha ancora nella sua fucina strumenti critici fondamentali per una “ontologia del soggetto”.

### *4.1 Archeologia dell’ontologia*

Facendo un passo indietro la lezione di Thomas Hobbes può essere ancora estremamente efficace per chiarire i presupposti della modernità e i suoi stessi limiti, ma anche per prepararsi ad un futuro diverso, innanzitutto prendendo sul serio i processi costitutivi dell’umano.

Semplificando per poi meglio approfondire il tema anche avvalendoci di altri autori – in modo speculare e critico, chiamando in causa Hannah Arendt e la sua concezione di “condizione umana” (tra meriti e limiti), la funzione del linguaggio (e le sue ambiguità); si può dire che Hobbes pone a fondamento degli ordinamenti non l’individuo astratto, ma l’astrazione della sua “natura”, che non è conoscenza profonda del senso della sua esistenza (cui solo un Dio potrebbe rispondere); bensì la creazione della “natura” tra materia ed artificio che connota l’umano<sup>59</sup>. Che cos’è in fondo l’umano, se non il risultato (incompiuto) di una antropogenesi (fallibile)<sup>60</sup>?

---

postmoderniste e psicoanalitiche hanno consentito di smascherare la parzialità del soggetto eurocentrico facendo riemergere quelle soggettività a lungo escluse o subalterne, destituendo criteri di esclusione del diritto astratto dell’Occidentale (genere, razza, proprietà, censo, ecc.). il dubbio che resta alla fine dell’opera di frammentazione del soggetto, con la liquidazione dell’eredità normativa della Modernità, fondata sul soggetto, se questa decostruzione poi inibisca qualsiasi progettualità. Cosa resta del soggetto dopo ed al di là della sua decostruzione? Cfr. G. Preterossi, *Soggetto e sovranità*, in Id., *Ciò che resta della democrazia*, cit., p. 84.

<sup>59</sup> Hobbes apre il *Leviatano* spiegando il concetto di “natura”: «la natura (l’arte con la quale Dio ha fatto e governa il mondo) è imitata dall’arte dell’uomo, come in molte altre cose, così anche in questo, nel poter fare un animale artificiale. Infatti, dato che la vita non è altro che un movimento di membra il cui inizio è in qualche principale parte interna, perché non possiamo dire che tutti gli uomini (macchine che si muovono da sé mediante molle e ruote, come un orologio) hanno vita artificiale? Cos’è infatti il cuore se non una molla e che cosa sono i nervi se non altrettanti fili e che cosa le giunture se non altrettante ruote che danno movimento all’intero corpo, così come fu disegnato dell’artefice? L’arte va ancora più lontano, imitando quella razionale e più eccellente opera della natura che è l’uomo”. Così anche il Leviatano altrimenti intesa nell’opera di Hobbes come comunità politica, non è che l’opera dell’arte – un uomo artificiale sebbene di statura e forza maggiore – un solo corpo che tiene insieme le membra, gli ingranaggi della macchina» (cfr. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 5).

<sup>60</sup> Ciò che si indaga dell’umano, infatti, è la “seconda natura” degli uomini, ovvero esattamente il senso che essi, dotati di ragione, capacità riflessive, ed elaborazione delle proprie passioni, paure e speranze, attribuiscono a sé stessi, al proprio corpo, alla materia che li riguarda e con cui interagiscono o contribuiscono a produrre. E quel senso dell’oggetto e dei corpi non è che la loro rappresentazione e proiezione di ritorno, riflessa, con cui gli oggetti e i corpi accedono ai pensieri.

Fondamentali sono le riflessioni di Hobbes che meritano di essere riproposte sulla struttura dei pensieri, le capacità intellettive ed immaginative dell’uomo, entro cui si forma ogni dimensione della sua realtà.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Scrivi Hobbes: «per quanto concerne i pensieri dell'uomo, li considera dapprima singolarmente e poi in serie o dipendenza l'uno dall'altro. Singolarmente ciascuno di essi è rappresentazione o apparenza di qualche qualità o altro accidente di un corpo fuori da noi, il quale è comunemente chiamato un oggetto. Tale oggetto opera sugli occhi, le orecchie e altre parti del corpo umano e, per via della diversità della sua opera, produce una diversità di apparenze» (ivi, p. 11).

Per Hobbes "L'origine di tutti è ciò che noi chiamiamo senso" che per l'autore assorbe ogni concezione della mente umana; per quanto limitata questa rappresentazione della mente e della struttura psico-organica che soggiace ai processi mentali, ciò che rileva, ad ogni modo, è che Hobbes aveva già colto aspetti che informeranno ogni branca degli studi sociali successivi, cui solo Hegel saprà una reinterpretazione più matura e complessa. Proprio nell'elucidazione dell'esperienza sensoriale registra questo rapporto intenso che sussiste tra la mente e l'oggetto esteriore che seppur immanente ed immobile nella sua essenza nella realtà fisica in cui si colloca preme, esercita una azione fisica, agendo sull'organo proprio di ogni senso.

In questo "premere" (che si di accidente vitale) si innesca il movimento tra vari ingranaggi e filamenti del corpo e dei suoi nervi fino al cervello ed al cuore che rispetto a questa pressione generano una contro-pressione o resistenza che si traduce in uno sforzo di apprensione dell'oggetto, percepito come un darsi all'esterno, verso l'esterno e quindi anche questo sforzo "ci appare" come qualcosa che sta al di fuori. Il soggetto acquisisce una conoscenza attraverso una sua estrinsecazione, innanzitutto percependo il suo stesso "sentire" come qualcosa che non solo è stimolato dal mondo esteriore, ma che già solo per sentire deve portarsi fuori – e ciò che restituisce questo movimento dell'intelletto non è che una fantasia, una sembianza dell'oggetto che accede ai pensieri (Ivi, pp. 11-12).

Per Hobbes questa sembianza o fantasia è il senso. Tutto ciò che si percepisce non è che questo movimento tra pressione e resistenza della materia estera e degli organi di senso, che generano altro movimento su movimento. Sebbene queste sensazioni prendono corpo per chi le percepisce e appaiono o reali nella propria fantasia, c'è sempre una distanza tra ciò che l'oggetto è e l'immagine o fantasia. Ad ogni modo ciò che è l'intendimento dell'oggetto è sempre il riflesso del movimento d'intelletto che nella sua parvenza rende intellegibile l'oggetto.

In questi termini l'immaginazione, le impressioni non sono meno reali per l'agente della realtà che sta fuori e "preme i sensi"; ma le capacità intellettive dell'uomo, riflessive gli consentono di fare di più di elaborare e rielaborare quelle stimolazioni, conservarle, ma l'immagine si affievolisce nel pensiero quando tentiamo di farle riemergere, ovvero di esprimere la stessa cosa provata o vista; questo pensare che è l'immaginazione non è che il ricordo, la memoria (immaginazione e memoria sono la stessa cosa cui diamo diversi nomi; cfr. ivi, pp. 14-16).

L'immaginazione è ciò che struttura la mente nell'interazione tra sé e mondo, ed è sempre frutto di un ricordo, di quanto appena conosciuto o di appreso da una precedente esperienza, che si iscrive nella mente. Ed opera tanto da dormienti che da svegli e possono suscitare medesimi timori col loro riaffiorare in diversi modi – ma è sempre rimando ad un'esperienza vissuta. Per Hobbes il problema sorge quando si abusa di queste fantasie, da parte di chi affabula e riconduce quelle sensazioni ad altro, a superstizioni o qualcosa di mistico, abusando della credulità del popolo quando non supportato da adeguate conoscenze; per Hobbes solo la scuola può porre rimedio a tali abusi. L'unica salvezza (cfr. Ivi, pp. 16-20).

Ad ogni modo la struttura complessa della mente consente anche di mettere in serie i pensieri quando si passa da un pensiero all'altro e questo viene definito discorso. In questo discorso ancora confluiscono immagini pregresse a cui si torna, a mutare è solo l'andamento in base all'intensità delle sensazioni-esperienze vissute che informano la mente. Per un soggetto da solo, privo di particolari preoccupazioni o timori presumibilmente lascerà vagare la mente in modo arbitrario, casuale; un soggetto invece in compagnia o segnato da qualche esperienza negativa, timori o colto da una qualche passione o desiderio tenderà ad attribuire un disegno, imprimerà una tensione al desiderio (che può essere conoscenza di una causa oppure possibili conseguenze); ciò che resta costante e che assume sempre la forma di un rimembrare in base alle esperienze. Ciò che è antecedente al conseguente è il segno con cui si nomina l'esperienza, attraverso cui si orienta la mente nelle proprie congetture (Ivi, pp. 23-27).

La parola è forse la più grande delle invenzioni perché ciò con cui si dà ordine ai pensieri, racchiudendo nel segno dato l'esperienza corporea che articola il suono che si associa all'esperienza sensoriale, che è sempre un ricordo. Scrive Hobbes: «L'uso della parola è quello di trasferire il nostro discorso mentale in discorso verbale, per la serie di nostri pensieri in una serie di vocaboli (...) il primo uso dei nomi è quello di servire da contrassegni o note della memoria». Tra gli usi speciali della parola registrare ciò che con la cogitazione troviamo essere causa di qualcosa e ciò che troviamo essere effetto di cause passate; e ciò che troviamo essere acquisizione di cose presenti, che è acquisizione delle arti; ma anche mostrare agli altri la conoscenza che abbiamo conseguito per istruirli e istruirsi l'un l'altro, accrescendo le proprie conoscenze. Purtroppo a questi usi del linguaggio corrispondono anche abusi, con cui, come già detto è sempre possibile affabulare, confondere, confutare, per mezzo di inganni, metafore, menzogne, offendere.

La verità, rispetto ad una conoscenza che può essere solo finita, poiché gli uomini non possono pensare e immaginare nulla al di fuori di ciò che l'esperienza gli fa pensare e immaginare, è anch'essa finita e non è che la corrispondenza tra il segno che marca la memoria e l'oggetto che accede ai pensieri per come conosciuto.

La verità non è che il "retto ordinamento dei nomi nelle nostre affermazioni" e "chi cerca la precisa verità ha bisogno di ricordarsi che cosa vale ogni nome che usa, e di collocarlo in conformità; altrimenti si ritroverà involupato nei vocaboli, come un uccello nella pania, il quale più si dibatte, più resta invischiato. Perciò nella geometria (che è la sola scienza che finora è piaciuto a Dio di largire agli uomini) gli uomini cominciano con lo stabilire il significato dei vocaboli e chiamano questo stabilire i significati definizioni e pongono all'inizio del loro calcolo"; ciò che invece è sempre postumo ed appreso (cfr. Ivi, pp. 30-36).

La chiave di lettura di questa disamina dei pensieri è che "Ciò che è soggetto ai nomi sono tutte le cose" (cfr. Ivi, p. 37).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tutto ciò che si conosce dell'esistenza per gli esseri umani non è che "parola e grammatica".

Eppure c'è sempre un ritorno alla materia. Direbbe Agamben, se la parola è Dio – artificio che tutto può – poi però ci sono le "ossa" e la "carne" che eccedono ogni segno<sup>61</sup>.

E cos'è la politica se non prendersi cura di questa carne e di queste ossa? Per Hobbes che prende sul serio la condizione umana, in tutti i suoi aspetti, tiene conto della mente, ma innanzitutto del corpo, della sua vulnerabilità e pensando ad essa riconduce la politica alla sua essenza: prendersi cura della vita e del vivere.

Qui il cruccio: se tutto è inteliezione, anche questa vita e questo vivere soggiacciono ai "segni" e ciò anche se questi segni non sono conformi alla realtà che sottendono; come superare il segno, come destituirlo? Il dubbio che persiste, che poi è la grande aporia del pensiero bio-politico di Foucault (il quale ha saputo tenere insieme la matassa critica ma non gli ha fornito alcuna speranza): se questo soggetto è annichilito dall'organizzazione e dai suoi uffici, con il manifestarsi di uno spirito oggettivo che informa su tutto ciò che siamo e dobbiamo essere; che addestra, disciplina i corpi con forti condizionamenti sociali, quale spazio di autonomia – in che termini è possibile ribellarsi?

La risposta che si proverà a dare non è che omnicomprensiva di tutte le riflessioni poste, ovvero come tasselli di un puzzle che via via si compone. E come in ogni puzzle, una volta preso il primo tassello, sono gli spazi vuoti che questo ha intorno a chiamare la tessera più prossima.

Qui si accettano, con tutto quello che comporta, le premesse e le aporie della modernità: proprio prendendo atto che è sempre politico l'assetto organizzativo, e che la decisione

---

Nel nome l'esperienza del mondo e l'emozione, la stessa natura umana, le sue paure, i suoi desideri, virtù, pregi e difetti; sotto il nome il modo di definire gli oggetti ed i corpi e le relazioni tra questi e quelli, cui non sfugge neppure la religione che sovrviene dove si interrompe la ragione ed il comprensibile, intellegibile – dove finisce il finito.

Così anche l'umano, per gli individui che non possono conoscere il senso della loro vita (né il senso del proprio sé), non è che il senso che loro stessi e per mediazione della realtà con cui interagiscono attribuiscono a loro stessi ed alla realtà – e non possono essere altrimenti. La conoscenza è nella parola e nella grammatica.

<sup>61</sup> Il salto di paradigma della modernità che mette insieme le esperienze – di un Mondo Antico e di un mondo che si ammoderna – ovvero la presa di coscienza che a tenere insieme gli uomini, che li accomuna e li tiene insieme più che dividerli, è la vulnerabilità, che eccede ogni nome.

Il capitolo XIII, *Della condizione naturale dell'umanità per quanto concerne la sua felicità e la sua miseria* è di straordinaria eloquenza – al di là della condivisibile o meno inflessione cinica, dura o troppo avveduta di Hobbes sull'umano. Nell'auto-trascendenza del sé verso un altrove, il senso della fuga dal corpo finito e vincibile, in cui indistintamente l'umanità si riconosce.

La vulnerabilità contraddistingue tanto l'uomo debole che quello più forte. È questa metabolizzazione della vulnerabilità ad un tempo oggettiva e soggettiva a chiamare in causa ragioni e passioni per tenere insieme la società.

Oggettiva: poiché iscritta nella struttura corporea che manifesta bisogni essenziali non trascurabili; soggettiva, poiché cagionevolezza, feribilità e uccidibilità sorgono solo per lo stare in società e quindi in virtù di una dimensione relazionale in cui si è calati – ed è proprio questo elemento di "pluralità" ontologica dell'esistenza umana che implica l'assunzione del giusto ed ingiusto, che non avrebbero alcun senso se si vivesse da soli. Ciò che permette di uscire dallo "stato di natura" potenzialmente conflittuale per mille e una qualità e per altrettanti attributi e difetti dell'uomo, è strettamente connesso alla sua "triste" condizione legata alla sua pura natura - mortale.

A prescindere dal severo giudizio di Hobbes sull'umanità, forse troppo cinico, è saggio ritenere che a questa "verità" esperienziale ogni ontologia sociale deve tornare per comprendere, tirando i fili del pensiero, cosa porti a certe conseguenze "tristi" cicliche e cosa, invece, può essere nominato diversamente per iniziare un nuovo discorso di "felicità" (cfr. pp. 127-133).



## *Antropologia della vulnerabilità*

presa è sempre penultima (a dispetto delle tendenze spoliticizzanti), ed anche al netto dei condizionamenti sociali - seppur il sistema fa presa, non avviene mai integralmente, ci sono sempre degli spazi di autonomia. Magari sono spazi anche previsti dal sistema stesso che anzi li valorizza (per un accrescimento del potere); tuttavia in quegli stessi spazi, proprio a partire da un fare, una operosità plasmante e performativa, che ha sempre bisogno di essere narrata, è sempre possibile appropriarsi di questo fare e dargli nuovi significati. E questo può avvenire sempre e comunque dando credito al disagio (qui il ritorno alla materia), quella parte che per quanto resta oscura non vuol dire che sia meno vera<sup>62</sup>.

Appellandosi esattamente a quella parte di sé che smuove passioni e che pur non sapendo come pronunciare quel disagio, percepisce una determinata norma come opprimente e gli resiste<sup>63</sup>.

In tal senso la carne e le ossa da sempre rinnegate dal pensiero razionale che scinde la mente dal corpo pongono resistenza e riattivano muscoli e nervi della società per creare nuove immagini collettive, riemergono dal loro stato di obliterazione della memoria.

Se si intende comprendere gli ordinamenti attuali e si è inteso che al centro di questi vi siano i soggetti e nel modo di intendere questi “soggetti del diritto” si devono presupporre forme di esclusione, allora è lì in quella oscurità che bisogna scavare.

Per recuperare realmente (anche) i soggetti obliterati, serve portare al centro della riflessione non qualche ideal-tipo di soggetto o l'antropologia idealizzata, sia essa positiva o negativa, di cui si nutre la ragion pratica (né tanto meno la sua “dissolvenza”); bensì gli individui concreti, presi nella loro “unità” della dimensione corporea e mentale, incarnata e psichica, ma soprattutto relazionale e vulnerabile; colti nel loro rapporto inferenziale tra sé e mondo, di cui gli ordinamenti sono espressione. E questo vuol dire anche assumere che quell'idealizzazione, astrazione, antropologia ed oggettivazione, esclusioni, ruoli, status e prerogative siano parte dello stesso inter-agire sociale, espressioni di stadi della coscienza (movimento dell'intelletto per Hegel) con cui la stessa umanità prova a conoscersi e riconoscersi nel suo determinarsi.

Solo così sarà possibile scrivere una nuova “grammatica dei corpi”.

---

<sup>62</sup> La mancanza è il tutto. Il vuoto della modernità che agonia un senso perduto è la più alta delle rivelazioni dell'umano. Tanto inquietante quanto preziosa, perché come ricorda Lutero ci costringe a prendere atto di tutto ciò che siamo; a dare valore al presente che è tutto ciò che abbiamo. Come Lutero ha riletto le sacre scritture e ha dato peso e condannato ciò che si faceva ma non era scritto, per rileggere in un altro modo le stesse sacre scritture; la filosofia dei moderni ha dovuto prendere atto dei limiti della sua ragione; ed in quella mancanza, in quello scarto, la liberazione dell'umanità dalle aspettative su sé stessa. Si può rileggere la filosofia del diritto di Hegel non nel segno di un nichilismo ideologico e dissacratore di ogni ordine, ma nel segno di un nichilismo critico che rimette alle potenzialità dell'uomo al netto dei suoi limiti la scelta etica del suo dominio, sempre da determinare, mai determinato prima del suo determinarsi. È Walter Benjamin ad offrirci col suo dramma barocco una visione tragica dell'umano, dell'eterno presente, di una verità che si cela anche quando si dichiara; che però lascia all'agire performativo la produzione di nuovi modi di vivere sempre possibili.

<sup>63</sup> I diritti hanno funto proprio da catalizzatore di attenzione anche per quei soggetti ai quali non erano rivolti che hanno risignificato la propria esclusione alla luce di una mancanza manifesta. Hanno fatto propria l'esclusione, l'hanno manifestata costringendo l'ordine stesso a rinegoziare i termini del patto sociale.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Serve una filosofia politica e giuridica che si confronti con la prassi sociale e con le annose ed ataviche questioni identitarie di una umanità tanto conclamata quanto incompresa (se non incomprensibile). Più che una ontologia del diritto occorre una ontologia dell'umano.

Ed è quanto si intende proporre offrendo un pensiero divergente, quello di Judith Butler e della sua teoria *queer*.

### **5. Per una Ontologia dell'umano**

Per una ontologia dell'umano con cui rinnovare la prassi giuridica e politica, serve dunque una filosofia della complessità che sappia leggere le forme mute del diritto ed i modi di darsi dell'esistenza e di significarla, costituirla (che raccolga le sfide ontologiche del diritto, sociali e soggettive), che accolga i vuoti di senso e le fragilità del vivere; ma anche una filosofia operativa che sappia incoraggiare nuove prassi sociali, muovendo da una archeologia del presente. Serve una filosofia che riscopri il proprio statuto desiderante e sappia rimetterlo in circolo muovendo innanzitutto dalle aporie, dalle mancanze, dall'incompreso, dal rimosso; da ciò che resta escluso e forcluso, ma anche da ciò che irriducibilmente resta e resiste ad ogni abiezione. Serve una filosofia che sappia intravedere nell'abiezione il volto più autentico dell'umanità.

La teoria *queer* di Judith Butler riesce a proporre esattamente tutto questo<sup>64</sup>.

#### *5.1 L'ontologia dell'umano della teoria queer: brevi cenni*

Volendo solo introdurre i punti chiave della teoria *queer* che questo lavoro di ricerca condivide ed adotta per sé come coordinate e mappa semantica, per ora basterà fornire brevi cenni.

Per l'autrice di *Gender trouble*, *Undoing gender* e *Corpi che contano*, pietre miliari della letteratura di "genere", vige una realtà psichica del potere che istituisce e assimila i dati culturali prevalenti e li naturalizza, inducendo la mente a credere che quel fattore sociale sia qualcosa di naturale e necessario.

Tutto questo può essere sintetizzato con un concetto di "performatività" (nell'accezione utilizzata da Austin)<sup>65</sup> in virtù del quale Judith Butler cerca di smascherare l'*agency*

---

<sup>64</sup> La teoria *queer* valorizza la mancanza e mostra quanto sia importante anche per il processo emancipativo: il desiderio è mancanza; l'abiezione è costitutiva dell'essere e iscritta sui corpi, ed in virtù di essa anche l'identità che costantemente sfugge; persino quella di genere e sessuale non si dà una volta e per tutte, è sempre il risultato di processi, attaccamenti appassionati e forclusioni che tormentano la vita psichica dell'individuo che è vita psichica del potere.

<sup>65</sup> Butler utilizza le tesi John L. Austin, in *How to do things with Words*, sul potere performativo del linguaggio. Per Austin ci sono enunciati di cui il verbo in esso presente non si limita a descrivere qualcosa, ma lo compie. L'azione diventa un tutt'uno con l'enunciato, rendendo incapace l'agente di scindere i due momenti. Allo stesso modo, nella teoria di genere elaborata da Butler determinati gesti o atti vengono assorbiti in un campo semantico rafforzato dalla reiterazione sia del gesto che



## *Antropologia della vulnerabilità*

operativa sia dietro il paradigma eterosessista e fallogocentrico, sia dietro logiche patriarcali e capitaliste, e che si riflettono poi nelle diverse forme di organizzazione sociale.

Per essere più chiari, sussistono meccanismi pervasivi attraverso cui si definisce persino la concezione della propria identità (innanzitutto di genere e sessuale). Ciò avverrebbe attraverso la ripetizione di gesti, comportamenti e significati attribuiti ad ogni atto, che vengono riconosciuti come tali e dai quali non si riesce più a discostare; in tal senso il soggetto si costituisce mediante dispositivi culturali: qui il “potere costituente della parola”.

Tale “governamentalità delle vite” stabilisce norme ed in virtù di esse produce “oggetti assoggettati a codici sociali vigenti”<sup>66</sup>, da cui deriva una classificazione degli stessi che si rigenera e naturalizza in consolidate performance sociali (pubbliche e private): ritualità collettive.

Per resistere a queste forme invasive di “governamentalità” della vita<sup>67</sup> (ovvero biopolitica), Butler rinvia alla potenzialità ribelle dell’arte, scegliendo la “parodia teatrale” delle *drag queen* (per parodiare la norma) come *medium* sarcastico per svelare l’artificio che sorregge il sistema<sup>68</sup>.

Proprio perché l’identità è il risultato di processi, di performance che assumono senso in uno spazio sociale di riferimento è possibile anche limitandosi ad azionarle e portandole all’estremo, mostrarne il paradosso e la politicità che l’accompagna. E già questa è una efficace forma di resistenza. Con azioni contro-intuitive la *drag queen* non fa altro che vestire il corpo del genere così come il genere veste i corpi. In questo si realizza il disincanto, la de-istituzione dell’*habitus*.

---

della significazione attribuita così da fondere il dato fattuale con quello culturale. In questi termini il sesso biologico è da sempre genere, incapace di rappresentarsi diversamente.

<sup>66</sup> Sul punto cfr. L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall’eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp.230-231.

<sup>67</sup> J. Butler, *Detenzione infinita*, in Id. *Vite precarie. Contro l’uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit. p. 82. Butler in questo saggio mette in evidenza l’iper-sovrano esercitata dal Governo degli Stati Uniti sui prigionieri detenuti in patria a Guantanamo Bay nel corso della guerra in Afghanistan, nel 2002. Butler denuncia il mancato rispetto degli accordi di Ginevra sui diritti dei prigionieri di guerra, dalle modalità dell’arresto, l’assenza di previsione di un termine massimo di detenzione, la possibilità di avere una assistenza legale ed un equo processo; ma soprattutto la sottoposizione a torture di tali detenuti per ragioni di sicurezza nazionale. Ciò che pone in evidenza è l’assoluto controllo dello Stato sulla vita di questi soggetti, totalmente spersonificati e disumanizzati, come tali assoggettabili ad ogni forma di imposizione autoritaria. Questa rappresenta la forma più estrema e violenta di bio-politica, in quanto assoggetta e controlla con mezzi più che invasivi di costrizione, piegando quei corpi alla volontà sovrana. La bio-politica, tuttavia, agisce con strumenti anche meno violenti, attraverso forme di soggiogazione psichica che inducono ad uno spontaneo conformarsi ai paradigmi proposti dai poteri dominanti nella società, predisponendo forme di governamentalità della vita mascherata da termini di libertà condizionata.

<sup>68</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, trad.it. S. Adamo, Editori Laterza, Roma-Bari 2013, p.194. Per Butler il teatro è una continua personificazione, si indossano delle maschere e nel recitare il proprio ruolo, non rileva più in alcun modo il sesso presente sotto la maschera. Questo concetto viene reso ancor più evidente dalla recita delle *drag* le quali mettono in scena una parodia dei sessi, tale da mettere in crisi il sistema di comprensione assodato. Mente e corpo confliggono internamente ed esternamente, palesando le sovrastrutture culturali al dato fattuale, proposte tanto dalla *drag* quanto dalla società spettatrice.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questo non vuol dire rinunciare all'identità, ma solo mostrarne il lato oggettuale che è insito in ogni processo conoscitivo anche del sé. Se la libertà è solo come potenziale, ma una volta che si determina è già condizionata, ciò che si può fare disvelando tale relatività dell'oggetto, è liberarsene sostituendola con un'identità lo stesso strumentale ma più confacente al proprio sentire. La lotta è continua, ciò che è fondamentale apprendere, è che si può sempre prendere una posizione diversa.

È in *Soggetti di desiderio* e *La vita psichica del potere*, però, che Butler, nel ripercorrere la fenomenologia costitutiva dell'io entro un processo dialettico perennemente attivo, getta i semi dell'introspezione e porta la narrazione ad un livello successivo. Rilegge Hegel ed il "paradosso dell'identità" alla luce del pensiero post-strutturalista e post-modernista soprattutto francese, entro cui si definisce il soggetto *ek-statico*<sup>69</sup>, ossia, costantemente in conflitto con l'alterità che lo condiziona, da cui vorrebbe emanciparsi, ma dalla quale non può prescindere. E ci consente di capire non solo perché il "sistema fa presa", ma anche le ragioni di un attaccamento appassionato all'identità relazionalmente acquisita; in essa si esprime quel bisogno di riconoscimento che inevitabilmente produce una tensione verso l'altro.

All'interno di questa metafisica dell'esistenza Butler segna il punto di passaggio da rivendicazioni strettamente di "genere" ad un più allargato "umanesimo".

Tali appunti, infatti, costituiscono la sottotraccia dalla quale non si discosta neppure nei lavori più maturi e di carattere più specificamente filosofico-politico (*Vite Precarie*, *Frames of war*, *Critica alla violenza Etica*, *L'alleanza dei corpi* e l'ultimo lavoro *La forza della non violenza*), nei quali si andrà invece delineando tutto il dramma barocco, caravaggesco, messo in scena dall'autrice per ricomporre i pezzi di un "umano troppo umano"<sup>70</sup>.

Solo avendo prima indossato gli occhiali della "decostruzione" e scavato a fondo fino a toccare i frammenti di senso afferrabili, si potranno ripensare i legami per le possibilità che hanno di instaurarsi. Riaprendo gli occhi si potrà tornare a guardare i corpi e i volti

---

<sup>69</sup> A. Cavarero, *Presentazione* in J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. It di G. Giuliani, Laterza, Bari 2009, p. IX. Butler individua come protagonista della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, un soggetto *ek-statico*, ossia che trova sé stesso costantemente al di fuori di sé e le cui espropriazioni periodiche non lo portano ad un ritorno al sé primigenio. Nell'incontro scontro con l'altro il soggetto realizzerà che la conoscenza del proprio sé, trasparente a sé stesso, non era che l'impulso di un desiderio destinato a non realizzarsi in modo assoluto, dovendo esser mediato da un atto di riconoscimento reciproco con un'alterità che altera. La conoscenza di sé è, quindi, sempre il riflesso filtrato dalla percezione dell'altro che riconosce.

<sup>70</sup> Per Butler l'"astrazione" di un soggetto condizionato non è figlia di una concezione della realtà totalmente dematerializzata, quanto, invece, offerta da una realtà presente, ingombrante, viva, di una corporeità che non abbandona mai il soggetto e che, anzi, lo spinge ad agire tra le necessità che gli manifesta. Il cerchio si chiude proprio in questo "dramma barocco", quasi caravaggesco, posto in essere dalla Butler; la sua riflessione sul corpo unisce le teorie di genere ad una responsabilità etica più ampia, senza cadere in alcun paternalismo dispotico. Il corpo per Butler costituisce il medium privilegiato che rivela la propensione umana alla relazionalità, sempre avvolto in un fascio di rapporti, in bilico tra dipendenza e comunione, al contempo assoggettato ad una violenta grammatica a cui contribuiscono relazioni di potere e paradigmi predominanti all'interno della società. Le relazioni che rendono ciascuno costantemente esposto allo sguardo e alla forza dell'altro, lo intrappolano in un gioco di ruoli che riecheggia, come detto, la dialettica hegeliana tra signoria e servitù e lo rendono precario e vulnerabile, persino nella percezione e auto-rappresentazione di sé stesso.



## *Antropologia della vulnerabilità*

da sempre lì sullo sfondo e che riemergono dall'oscurità illuminati da una nuova luce<sup>71</sup>. Potremo allora apprendere che quei corpi e volti si manifestano in tutta la loro vulnerabilità ontologica e relazionale che esprime un bisogno di riconoscimento imprescindibile per restituire ad ogni vita la “dignità del lutto”<sup>72</sup>.

L'appello ad una etica della responsabilità e della non violenza (pensando ad Adorno) non sarà in forza né di un calcolo utilitaristico, né di una naturale propensione alla socialità, ma un impegno etico da imporsi, a cui essere educati, scegliendo tra le potenzialità dell'essere e agire di preservare le potenzialità dell'essere ed agire altrui, al quale apparteniamo in modi che neppure immaginiamo.

È questa la *teoria queer* di cui Butler si propone come autorevole esponente, attirando anche diverse critiche, considerato che mette in discussione le più pacifiche interpretazioni della realtà e della natura, oltretutto esprimendosi con un linguaggio molto sofisticato, usando espressioni spesso contorte chiedendo uno sforzo di comprensione maggiore. Dietro il suo approccio (però) la scelta precisa di andare oltre il “senso comune” che spesso cela artifici e discriminazioni naturalizzati<sup>73</sup>. L'intento è stimolare il senso critico, utile a smantellare ogni costruzione culturale di ruoli predeterminati, delineando, nella sua produzione, un impegno a perseguire una “filosofia dedita alla complessità”, che si alimenti di un incessante lavoro multidirezionale.

---

<sup>71</sup> L'azione politica nell'analisi critica di Butler è racchiusa nell'acquisita consapevolezza che la dialettica innescata non è tra soggetti astratti, ma tra corpi. In questo interpellato reciproco, ognuno si rende esposto al cospetto della sua forza e del suo sguardo, che direttamente o indirettamente rammenta quell'impotenza a cui è costretta la condizione umana, di corpi vincibili, fragili, vulnerabili. L'ossessione della “mortalità” è ciò che più di tutto genera un bisogno incessante di rassicurazioni, che può tradursi in aggressioni distruttive o legami indissolubili. Butler potrà iniziare la sua campagna antimilitaristica (su cui è incentrata gran parte della sua produzione più recente, iniziata con *Vite precarie*) cercando nuovi termini diplomatici di incontro, confronto e solidarietà, provando ad indagare sui legami, laddove è custodita in questa “relazionale vulnerabilità” l'intera essenza umana, di universali-particolari.

<sup>72</sup> Partendo dalla presupposizione che il concetto di umano è storicamente variabile e che proprio in virtù di meccanismi intrapsichici e cultura si realizza una produzione differenziale dell'umano e delle altre creature nell'ambiente entro una struttura fondata sulla disuguaglianza, la tendenza è quella di riconoscere degne di valore solo alcune vite verso le quali ci si impegnerà a sostenerle e per le quali si piangerà la scomparsa (ritenute indispensabili); mentre altre vite non contemplate finiranno per cadere nell'indifferenza (ritenute dispensabili). Queste ultime, pertanto, sono già considerate socialmente morte (pur in vita) o comunque in fin di vita e pertanto non vale la pena attivarsi né elaborare alcun lutto. Nell'estendere un senso di umanità anche a queste vite, rivendicando per esse la dignità di lutto, il punto però non è pensare a loro solo quando morte e chiedere per esse l'opportunità o la possibilità di “piangerle”; al contrario la dignità del lutto deve operare in vita come movente per attivarsi e sostenerle, trattarle in modo equo e giusto, derivante dall'implicita assegnazione a tali creature di valore. Essere degni di lutto per Butler vuol dire che quella vita conta, che la sua perdita conterebbe e che il corpo viene trattato come degno di vita e prosperità, attraverso la riduzione ai minimi termini della sua precarietà e la piena disponibilità di tutte le risorse necessarie a farlo prosperare. La dignità del lutto in tal senso dovrebbe essere assunta come principio regolatore che presiede all'organizzazione sociale della salute, del cibo, della casa, del lavoro, della sessualità e della vita civile. Cfr. J. Butler, *La forza della non violenza, un vincolo etico-politico*, trad.it. F. Zappino, nottetempo, Milano 2020, pp. 86-87.

<sup>73</sup> Nel 1998 la rivista *Philosophy and Literature* l'ha giudicata vincitrice del “*Bad Writing Contest*”. Nel 1999 in un articolo comparso sul *New York Times*, Butler ha risposto alle critiche mosse alla sua scrittura chiarendo che sebbene per lo studioso di scienze umane è importante risultare comprensibile, compito altrettanto fondamentale è quello di saper andare oltre il “senso comune”, di mettere in discussione anche i significati più familiari e facilmente condivisi. E se come ha insegnato la Scuola di Francoforte il linguaggio gioca un ruolo decisivo nel plasmare il nostro modo di comprendere la realtà, usarlo e agirlo in modo diverso, inconsueto, provocatorio, e per questo spesso difficile, può contribuire operativamente a cambiare la realtà (cfr. M. Anzalone, *Introduzione* in J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore ne giovane Hegel*, cit. pp. 10-11).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tenendo fermi questi punti allora potrà cogliersi il reale obiettivo di Judith Butler, perché possa innescarsi una politica virtuosa e attenta ai bisogni di tutti.



### **6 Indice tematico**

#### *6.1 Ascensori e ponti: dal conscio all'inconscio giuridico*

Alla luce delle considerazioni suesposte tese a delineare i termini di una nuova ontologia dell'umano, con cui integrare l'armamentario critico della *scientia iuris*, muovendo da una riflessione sul rapporto tra soggetto norma e potere, rintracciando nel lavoro di Judith Butler la declinazione più promettente, si prospetta un lavoro volutamente complesso.

Verranno proposti diversi livelli di narrazione partendo dal campo delle apparenze sociali per poi calarsi in profondità, all'interno dei rapporti di forza e potere inter-soggettivi: in primis decostruendo le narrazioni ordinamentali ed i loro discorsi di legittimazione (smascherando le antropologie giuridiche ad esso sottese), per poi affrontare le implicazioni intra-psichiche a cui soggiace l'agire sociale ed invertendo la rotta ricostruirne il sostrato materiale ed etico. Si procederà passando da una ontologia giuridica ad una ontologia sociale, per giungere ad una più critica e filosofica ontologia dell'umano.

Il lavoro sarà quindi diviso in due parti.

Al pensiero critico e divergente di Judith Butler sarà dedicata integralmente la seconda parte di questo lavoro di ricerca; si precisa che anche nella prima, in cui vengono chiarite esigenze teoriche e premesse epistemologiche, le riflessioni dell'autrice statunitense saranno costanti, entrando in dialogo con i vari autori funzionali all'analisi dei fenomeni sociali che si intende portare avanti; si può ritenere che la prima parte rappresenti una lunga genealogia concettuale per introdurre proprio le tesi dell'autrice statunitense.

#### *6.2 Prima parte: il dispositivo ontologico*

Procedendo con ordine, per quanto attiene la prima parte del lavoro, verranno indagate, fuori dalla narrazione, le forme mute del diritto, tra Dio (la mente - rimandi teologici) e le ossa (il corpo - con i suoi bisogni materiali) che l'agire umano esige ed esprime. Il diritto sarà inteso in senso ampio come tecnica di "composizione determinata dell'eterogeneità sociale". Ci saranno diversi autori guida che accompagneranno la trattazione per meglio precisare i vari passaggi tra un livello e l'altro dell'indagine.

Schematicamente nella congiunzione in premessa tra diritto e politica: si individua in Hegel ed il suo pensiero dialettico il motore silente dello sviluppo soggettivo (a livello molecolare e collettivo); in Hobbes la lente di ingrandimento per una più fedele ricostruzione della "condizione umana" (vulnerabile e polemica) inaugurata dal pensiero moderno; in Rousseau l'orizzonte tetico (egemonico) di una società formalmente e sostanzialmente democratica (socialmente responsabile).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In mezzo verranno lanciati dei ponti per ricollegare sfere teoriche ed esistenziali non più intese autonomamente o in contrapposizione, ma parti di un medesimo discorso complementare (e non più reciprocamente escludenti, in quanto ricongiunte dal movimento dialettico).

In questa cornice che regge nient'altro che la vita, o meglio il “vivere” in relazione, nella pluralità sociale e tra società e mondo, il diritto si riscopre nell'uso che gli è più prossimo, quello di “arnese” al servizio della società di cui è mezzo e parte del processo costitutivo.

Per una filosofia che sia “archeologia del presente” o storiografia concettuale dei fenomeni che ci informano sullo sviluppo della società in cui si è calati nella prima parte del lavoro di tesi ci si rivolge principalmente agli autori della post-modernità, non necessariamente post-modernisti, semplicemente di prossima contemporaneità, ed al loro bagaglio di saperi, tra cultura classica e realismo politico. La *polis* aristotelica in lontananza, sullo sfondo, rappresenta solo il luogo delle ipotesi da cui muovere ogni speculazione senza tornare ad alcuna “città perduta”; solo il primo ponte tra antico e moderno, *logos* e *kratos*, per precisare della politica e della democrazia ciò di cui hanno (attualmente) bisogno.

Una precisazione si sceglie in questa prima parte di non introdurre temi psico-analitici; la trattazione si fonda sulla base di strutture sociali manifeste, rispetto ad un agire sociale più o meno conscio, informato da valutazioni strategiche ed economie simboliche che appartengono alla realtà sociale così come si dà nella sua immediatezza<sup>74</sup>. Mantenendo, quindi, la narrazione a livello superficiale, seguendo il movimento dell'intelletto, portando all'estremo le tesi dei vari autori, fino a toccarne le aporie più evidenti, ma funzionalizzandoli nel discorso che si intende portare avanti, si possono indicare i “ponti” del pensiero da attraversare.

Dall'universale al particolare, sempre semplificando: si trova in Habermas il primo ponte (filosofico giuridico) più stabile tra diritto naturale e diritto positivo; proiettandosi alle radici del normativo, tra fede e ragione, rito e mito, esprime la necessità tetica del razionalismo giuridico (sulla scia teologico-politica di Carl Schmitt) – per una ontologia del diritto; in Hannah Arendt il ponte (teorico-politico) tra apparenza ed immanenza della condizione umana – per una ontologia dell'agire tra pluralità e trascendenza; in Santi Romano il ponte (teorico giuridico e sociale) tra lo strumento e la sua funzione, e con esso tra interesse pubblico e privato mai davvero scisso, pensando al diritto come istituzione, ovvero l'insieme delle pratiche che reggono e definiscono nell'immaginario collettivo (l'*habitus*) la struttura sociale – per una ontologia della totalità sociale come

---

<sup>74</sup> La psicoanalisi ha come pretesa scientifica per il suo stesso statuto epistemologico indovinare trame inconsce all'origine del fondamento culturale. Ma è sempre processo induttivo dal particolare al generale, rispetto ad una origine che in quanto “inconscia” è soggetta ad interpretazioni inevitabilmente soggettive e parziali (col rischio di confondere gli effetti con la causa). Ci si discosta fin da ora da certe universalizzazioni di complessi e nevrosi favorendo una lettura degli stessi culturalmente orientata. In tal senso si aderisce completamente alle letture critiche femministe della psicoanalisi di Freud e Lacan, che meglio saranno precisate nella seconda parte del lavoro e di cui si dirà a breve.



## *Antropologia della vulnerabilità*

“processo” da disvelare; in Foucault il ponte (antropologico-biopolitico) tra governo e vita, la cui metafisica del potere permette di leggere le trame oscure, il campo di forze entro cui il soggetto emerge tra processi di soggettivazione ed assoggettamento – per una ontologia del soggetto.

Sebbene il discorso precipita in una “necessità” che appare senza vie di fuga, una sorta di predeterminazione la cui gabbia è prodotto sociale ma non per questo meno vincolante, anche se non apre mai a scenari rivoluzionari, ma solo dure resistenze; ciò a cui si affida è quel “quid” irriducibile, che ricorda all’esistenza umana che nuovi scenari sono sempre possibili, e quindi si possono sempre rinegoziare i termini della convivenza, una volta rotto l’incanto. Dipende l’uso che si fa di quelle strutture, di quelle norme, dell’artificio e della sua potenza, che non può mai essere totalmente arbitrario laddove non può eccedere aspetti fondamentali dell’esistenza stessa (il corpo e l’ambiente parlano, interpellano costantemente l’umanità a fare i conti con sé stessa).

Giorgio Agamben sarà allora figura di mediazione ed armonizzazione del discorso con cui lanciare un ponte anche tra la prima e la seconda parte, della riflessione restituendo alla “nuda vita”, *zoè*, il suo “bios”; ricomponere in una “unità più piena” mente e corpo, Dio e le ossa, attraverso una “antropologia del rimosso”, dell’abiezione, del clandestino, del corpo ri-significato attraverso il linguaggio dell’uso e della cura “per vivere” – per una archeologia dell’ontologia e del dispositivo ontologico.

### *6.3 Seconda parte: ontologia queer*

Riportando il discorso alle sue premesse, ovvero l’analisi del rapporto complesso tra potere – norma – soggetto, si andrà ad aprire la seconda parte del lavoro ove attraverso le tesi di Judith Butler verrà coniugata l’ontologia dell’umano che si intende promuovere, capace di tenere insieme l’intera matassa critica delineata, unitamente alle sue aporie.

Nella teoria *queer* si aprono ancora plurimi ponti tra spazi urbani e periferici, pubblici e privati, individuali e collettivi, che toccano in profondità questioni esistenziali radicalmente irrisolvibili, tuttavia fondamentali e di cui necessariamente la politica deve tener conto.

Proprio al fine di valorizzare questa complessità si è scelto di introdurre la teoria *queer* intrecciando profili bio-bibliografici di Judith Butler con l’Antigone di Sofocle, per il peculiare modo in cui quest’opera polisemantica, caleidoscopica è capace a distanza di secoli ancora di interrogare l’umanità. In Antigone come “punto di incontro” e come per il soggetto *queer*, non una risposta, ma un punto di domanda<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> Le rivendicazioni di Antigone infatti mettono in scena la condizione umana e le sue contraddizioni, ne restituiscono un quadro completo, gettando luce anche sul “non detto” o ciò che si dà per sottinteso della norma, come la parodia del





## *Antropologia della vulnerabilità*

Le questioni poste dalla tragedia di Sofocle si adagiano perfettamente su quelle della teoria *queer*, che gli fanno eco e riescono a proiettarne il senso in ogni sfera dell'esistenza, per incoraggiare una diversa prassi sociale, che restituisca ad ogni vita la dignità del lutto per prendersi cura di ogni corpo.

Facendo proprie le rivendicazioni di Antigone Judith Butler fornisce una formula filosofica capace di coniugare teoria giuridica e politica, con l'annosa questione del soggetto e della sua identità, adottando il punto di vista dell'esclusione, dell'abiezione, dell'obliterazione, della negazione antropologica, della clandestinità privata, del corpo e delle necessità, che restano all'ombra della narrazione apparente, quando invece rappresentano motori silenti della storia.

In questi termini mantiene saldo il ponte tra pensiero post-gender e pensiero femminista trovando ancora nelle donne principali eroine, non per la loro identità sessuale o di genere, ma per la loro capacità di resistere alle obliterazioni della storia. Il percorso emancipativo delle donne è storia di resistenze, da sempre chiamate a fare i conti con una "antropologia negata"<sup>76</sup>. La teoria *queer* vuole essere epifania di senso del pensiero femminista<sup>77</sup>.

D'altro canto, ciò che mette in luce Butler, entrando anche in polemica con diverse frange femministe (la più interessante quella ingaggiata con Martha Nussbaum)<sup>78</sup>, è che seppur fondamentale l'apporto filosofico del pensiero della differenza, che ha avuto il merito di una più esaustiva problematizzazione concettuale dello "statuto soggettivo" femminile, per capirne meccanismi di assoggettamento, non si possono portare avanti manifesti identitari della Donna, senza incorrere nel rischio di riproporre stesse logiche escludenti cui ci si oppone. Per tale ragione, ribadendo la "costruttività identitaria" senza però

---

potere e dei generi, l'evanescenza del soggetto, impulsi vitali e mortiferi, che dividono mente e corpo del genere umano, in una rappresentazione binaria dell'esistenza non più sostenibile.

<sup>76</sup> Di fatti, pur se assunta come teoria post-gender, la teoria *queer* di Judith Butler resta ancorata nell'orbita del pensiero femminista, esplicitando potenzialità critiche già interne alla stessa costruzione dello statuto femminista che assume per sé la contingenza, come campo di battaglia aperto a plurime sfide soggettive, non risolvibili, ma solo articolabili in modi nuovi.

<sup>77</sup> Il femminismo infatti anche attraverso una artificiosa e complessa semantica dell'esistenza, ha offerto gli strumenti euristici e termini politici per portare avanti tutte le domande accumulate dalle donne; che pensate come categoria possono ritenersi per antonomasia il "non-soggetto della storia dominate", dall'identità è mobile, ma non per questo meno "incidente-resistente".

<sup>78</sup> Molto vivace e pungente è stata certamente la critica di Martha Nussbaum, che, come si dirà, si è sentita offesa dal quietismo delle teorie *queer*. Nussbaum, infatti, con *The Professor of parody* attacca in modo deciso l'apparato teorico proposto da Butler in quanto intravede nella sua interpretazione della realtà toni di rassegnazione e sfiducia, come se ci fosse un destino di assoggettamento al potere insuperabile. Parodiare i generi misconoscendo il femminile come un "assoluto a sé", vorrebbe dire per Nussbaum rinunciare totalmente ad ogni mobilitazione politica di rivendicazione delle donne in quanto donne, abbandonandole al governo dell'uomo, in quanto norma dominante, verso il quale l'irriverenza delle *drag queen* dovrebbe servire solo ad allentare la morsa entro cui sono "strette e costrette". Qualcosa di inconcepibile in relazione alle grandi conquiste ottenute dal femminismo nel corso dei secoli proprio nel pretendere collettivamente per la donna "una stanza tutta per sé" (utilizzando un'espressione di Virginia Woolf).

Per Nussbaum non si può rinunciare al femminile, cancellandolo in vista di un' "alea" nel campo del ricomponibile, ove l'aspettativa di una ridefinizione dell'ordine in termini più bilanciati ed equilibrati tra le plurime soggettività in esso sparse, conta quote bassissime di successo. Cfr. M. C. Nussbaum, *The Professor of parody*, The New Republic Online, <http://www.tnr.com/>.



## *Antropologia della vulnerabilità*

assurgere a politiche post-identitarie (non percorribili)<sup>79</sup>, per Butler si deve investire sulle pratiche pubbliche e civili.

Di fatti se ciò che rileva tanto nella costruzione dell'identità che nella sua messa in discussione è la *performance* dei soggetti in relazione alla norma, sono queste che vanno stimulate per favorire uno spostamento di equilibri e rovesciare il sistema.

Può essere interessante allora un confronto non tra teorie *queer* e filosofie femministe, bensì con i “movimenti” femministi per la prassi politica espressa, il loro agire in concreto oltre che di concerto. Per quanto emerso dai periodici del tempo a stretto contatto con le mobilitazioni femministe, ed in particolare dalla rivista romana *Nuova DWF donna woman femme*<sup>80</sup>, non appare così forzoso l'accostamento (che si intende qui proporre) delle tesi di Judith Butler con il movimento femminista italiano, preso nella sua fase di maggior fermento, tra gli Anni Sessanta e Settanta, il quale proprio per la sua attitudine teorico-pratica, espressa in un movimento più politico che speculativo, si può dire abbia incarnato l'essenza della teoria *queer*<sup>81</sup>.

---

<sup>79</sup> Si precisa che per quanto sia inverosimile uno scenario post-politico che prescindendo da logiche identitarie (e di questo Butler è consapevole), la polemicità del soggetto *queer* è volta a diffidare dall'austerità delle normazioni identitarie escludenti, soprattutto quando perdono di vista molteplici aspetti esistenziali che si confondono tra loro, quali biologia, genere, geografia, storia, tradizione, cultura, religione, razza, orientamento sessuale, rapporti economici, sviluppo tecnologico, scolarizzazione, entro cui un soggetto si plasma. Perdere di vista tali aspetti, infatti, incide anche sulla distribuzione dei diritti e delle risorse, sulla direzione di politiche umanitarie che non hanno adeguatamente tematizzato il proprio campo di operatività. Ed è esattamente il problema che si pone oggi il gius-femminismo. In Italia si può pensare ai preziosi contributi offerti da Thomas Casadei, nelle sue raccolte di voci di donne protese a narrare e tematizzare l'equilibrio precario tra uguaglianza formale e differenza sostanziale, che stressa la democrazia del benessere. Consapevoli dell'insufficienza di un linguaggio dei diritti rispetto alle resistenze sociali, premia un approccio inter-sezionale, che prenda sul serio questa complessità situazionale. In questi termini si precisa l'obiettivo teorico di Butler, ovvero quello di proporre una visione più inclusivista dell'identità. L'identità deve essere intesa, secondo Butler, come “narrazione auto-biografica in perenne costruzione” nella sua perpetua interazione col mondo e con l'alterità; unica prospettiva per abbattere ogni forma di gerarchizzazione delle esistenze.

<sup>80</sup> *Nuova DWF. donnawomanfemme. Quaderni di studi internazionali sulla donna*, Coines Edizioni, Roma 1975-1985.

<sup>81</sup> Si potrebbe dire che l'approccio alla questione femminile manifestato dal movimento femminista italiano è apparso assolutamente in linea con i propositi della teoria *queer*, che rifugge da mistificazioni dell'identità femminile per contrastare ogni “forma di oppressione” delle donne (e non solo), intese come soggetti incarnati, storicamente e geopoliticamente situati; ma soprattutto per aver ingaggiato una resistenza scientemente partigiana e politicamente orientata, ponendo la frontiera sia sul piano scientifico (contro una cultura patriarcale opprimente per le donne; da rivedere con ogni scienza); sia sul piano politico, ravvisando nella sinistra storica principale interlocutrice attraverso cui articolare le proprie istanze emancipative. Cui però hanno saputo offrire nuova linfa ed energia.

Calate nella contingenza hanno preso posizione non preoccupandosi mai ed in nessun momento di scrivere un manifesto delle donne, ma si sono preoccupate solo di rivendicare diritti e manifestare bisogni. Hanno dato credito al loro disagio. In questi termini si sono riappropriate della storia, del corpo, della mente, della grammatica dell'esistenza senza più pretendere di interpretare i silenzi, limitandosi a descriverli, sfuggendo dalla violenza della *doxa* da cui hanno preso le distanze. E lo hanno fatto sapendosi mettere di sgancio, rimanendo nello stesso angolo in cui sono state confinate; hanno dato un nuovo significato a quello spazio, occupando il vuoto di senso.

Hanno dimostrato come a partire dalla mancanza si può persino risignificare la cura ed i rapporti di inter-dipendenza, di fatti le donne hanno saputo rinegoziare i termini persino della maternità e dello spazio domestico, proprio in quanto cura e rapporti di inter dipendenza (non la violenza) sono presupposti fondativi del patto sociale.

Senza entrare nel merito (per ora), preme sottolineare quanto *Nuova DWF*, specchio delle elaborazioni femministe italiane, sia riuscita a mettere in forma “il vivente” cogliendo l'importanza della riflessione scientifica “accademica”, ma necessariamente politicizzata, per avviare e sostenere quella Rivoluzione culturale contro l'oppressione delle donne, con un linguaggio, però, che va oltre ogni questione di genere, per abbracciare una dimensione di più ampio respiro sull'umano e sulle sue potenzialità.



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *6.4 Conclusioni: Un manifesto queer per un'etica della cura?*

Tenendo ferme le domande aperte ai bisogni emergenti di un soggetto storico ed incarnato nello spazio sociale, perennemente in relazione, possono definirsi gli orizzonti politici della teoria *queer*.

In particolare nel recepire la riflessione gius-femminista intorno all'etica della cura, l'attenzione per la "vulnerabilità" ed il ruolo della "cura" quali aspetti ed esperienze indicative di una stretta interdipendenza soggettiva, si ritiene che tali spunti teorici possano trovare terreno fertile di sviluppo proprio nella tematizzazione del corpo e della vulnerabilità, la dimensione della dignità del lutto e l'etica della non violenza del pensiero più maturo e di stretta attualità di Judith Butler, con cui è possibile instaurare un proficuo dialogo (come ha dimostrato Olivia Guaraldo).

La prospettiva sarà quella di assumere l'ontologia dell'umano quale sostrato filosofico e politico dell'etica della cura, perché possa trascendere la sua dimensione di genere e porsi come punto di vista alternativo per rilanciare la stessa idea di *welfare state* ed i suoi principi solidaristici (ormai da troppo tempo obliterati dall'indifferenza neoliberale)<sup>82</sup>.

Tirando le file del discorso, a partire dagli spunti offerti da Butler si intende operare una destrutturazione del linguaggio, quale prima barriera culturale; ma anche proporre un metodo analitico, assimilabile a quello di Nancy Fraser, capace di far conciliare tesi di riconoscimento e redistribuzione in un unico movimento di abbattimento di un sistema patriarcale-capitalista, mediante una rinnovata "grammatica dei corpi".

Obiettivo finale sarà quello di incoraggiare una politica virtuosa che non ragioni per classi, status o categorie soggettive, ma che invece si preoccupi, di realizzare una "Costituzione dei bisogni", per Rodotà unico viatico per una piena "costituzionalizzazione della persona"<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> In questi termini potrà essere importata nel lessico politico e nel dibattito pubblico perché si possa tornare ad avere fiducia nelle istituzioni offrendogli nuova linfa; recuperare una egemonia intellettuale, in senso gramsciano, che non si affidi a formule vuote ed istantanee, che si appellano agli istinti più irrazionali (come quelle populiste), ma che, invece, sappia dialogare con la società civile restituendogli programmazioni lungimiranti e l'impegno di rifondare le condizioni materiali e morali per una "vita vivibile".

<sup>83</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Roma-Bari 2014.



*Antropologia della vulnerabilità*

**PRIMA PARTE**  
**ANTROPOLOGIA DEL RIMOSSO**



### Capitolo 1

#### IL BILANCIO DELLA POST-SECOLARIZZAZIONE

*“Una parte di ogni vita umana, persino di quelle che non meritano attenzione, trascorre nella ricerca delle ragioni dell’esistenza, dei punti di partenza, delle origini. La mia incapacità di scoprirle mi fece inclinare a volte verso le interpretazioni magiche, mi indusse a ricercare nei deliri dell’occulto ciò che il senso comune non mi offriva. Quando tutti i calcoli astrusi si dimostrano falsi, quando persino i filosofi non hanno più nulla da dirci, è scusabile volgersi verso il cicaleccio fortuito degli uccelli, o verso il contrappeso remoto degli astri”*

M. Yourcenar – *Memorie di Adriano*<sup>1</sup>

#### **1. Le parole chiave per una democrazia radicale: soggetti, diritti e responsabilità**

Universalismo, democrazia integrale, diritti fondamentali, “politiche dell’umanità” sono le parole chiave che hanno segnato il pensiero moderno (soprattutto occidentale), importanti conquiste per il progresso civile. Anche di fronte al disagio della civiltà contemporanea, segnata dalla “crisi”, continuano ad essere invocate per promuovere maggiore responsabilità politica e sociale.

Se in passato hanno avuto un importante impatto per la mobilitazione civile stimolando l’immaginario collettivo, con esiti rivoluzionari, oggi non sembrano aver grande incidenza; anzi si registrano tendenze regressive. Per tale motivo si sente l’esigenza di trovare nuove formule con cui declinare la grammatica dei diritti, perché risulti quanto più aderente alla realtà concreta e rispondente a bisogni emergenti della società, sempre più conflittuale e polemica.

Con questi propositi, punto di vista privilegiato che si intende adottare è quello di Judith Butler, interprete della dialettica sociale, impegnata instancabilmente nella ricerca attenta e puntuale, mai banale, dei termini adeguati da affidare alle più particolareggiate forme di convivenza<sup>2</sup>. Attraverso una semiotica spendibile tanto nelle relazioni civili, più

---

<sup>1</sup> M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, trad. it. M. L. Storoni Mazzolani, Einaudi, p. 18

<sup>2</sup> In un’intervista rilasciata sul periodico parigino, di orientamento social-democratico *Le Nouvel Observateur*, Judith Butler ribadisce la sua solidarietà e il suo impegno per riscattare tutti coloro che sono vittime della dominazione. *Il lavoro culturale*,



## *Antropologia della vulnerabilità*

localizzate, quanto nella diplomazia internazionale, Judith Butler offre il suo pensiero critico per la costruzione di società più vivibili, innanzitutto stimolando le coscienze, invitandole ad “un senso di responsabilità più alto”.

Cosa possa dirci oggi Judith Butler e la sua teoria *queer*; cosa possa aggiungere alla riflessione filosofica giuridica e politica attuale, come anticipato, sarà oggetto di più ampia e specifica trattazione nella seconda parte del lavoro; adottando il pensiero dell'autrice statunitense per colmare i vuoti e sciogliere i nodi critici che, via via, saranno lasciati all'interno di questa prima parte dell'analisi che si intende condurre.

Non mancheranno però momenti di confronto e dialogo con questa autrice, sui vari aspetti e temi che verranno proposti, in quanto resta punto di riferimento teorico e principale interesse per gli studi e le indagini che hanno accompagnato questo lavoro di ricerca.

Per approdare ad una più consapevole ontologia dell'umano cui contribuisce il pensiero *queer* di Judith Butler ci sono diversi ponti da attraversare

Cercando di procedere con ordine in questa sede appare opportuno indicare innanzitutto le questioni principali e di fondo che solleva e cela la società contemporanea, per chiarire i termini di una esigenza teorica, offrendo uno sguardo critico “divergente”.

## **2 Il paradosso della libertà ed il paradigma degli esclusi**

Per chiarire i termini di una urgenza teorica è necessario innanzitutto procedere alla verifica storica ovvero sondare quelle che sono le risposte giuridiche e politiche rispetto alle problematiche odierne ed in che termini il dibattito attuale appare insufficiente nel fornire un'analisi esaustiva dello scenario geo-politico globale. Si intende provare a fare un bilancio della post-secolarizzazione.

Fin da subito si palesano i limiti e difficoltà della *scientia iuris* (nonché della filosofia politica) nel provare a comprendere fino in fondo le contraddizioni della società contemporanea. L'immagine forse più fedele è quella di una società che vive il “paradosso liberale”<sup>3</sup>.

---

Sulla “teoria del gender”. Judith Butler risponde ai suoi detrattori, trad. it. F. Zappino, *Le Nouvel Observateur*, il 15 dicembre 2013, <http://www.lavoroculturale.org/sulla-teoria-del-gender-judith-butler/>.

<sup>3</sup> E.W. Böckenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, (1967) in *Diritto e secolarizzazione*, tr.it a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007. Böckenförde quando sentenzia: “Lo Stato liberale vive di presupposti che non può garantire”; riconosce le insidie a cui andava incontro lo Stato Moderno secondo l'impostazione hobbesiana del Leviatano, evidenziate da Carl Schmitt. Per l'autore tedesco, infatti, non è possibile assicurare la pace sociale fondandola sulla mera obbedienza esterna al Sovrano; il foro interno rappresenta una “malattia mortale” per lo Stato. Böckenförde, dal canto suo, crede che tale riserva mentale sia un elemento strutturale della modernità, il presupposto stesso dello sviluppo liberale per la costituzione di uno Stato che ha assunto come scopo non la realizzazione della verità, né l'impedimento del peccato da parte dei singoli, ma la garanzia della pace, intesa in un senso minimale, come cessazione del conflitto radicale (cfr. A. Cavaliere; *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino 2016, p. 87; G. Ronzato, *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Bolinghieri, Torino 1994, pp. X-LIII). Per Böckenförde il progressivo sviluppo della libertà individuale e della libertà di fede è una risorsa politica potente; giacché paralizza ogni



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si assiste ad una società che sebbene abbia conosciuto moltissimi processi di liberazione da tutta una serie di dogmi religiosi-sociali-politici-economici - mediante forzature e rivoluzioni – non ha mai davvero abbandonato l’eredità di certi retaggi culturali, che accompagnano tutt’oggi le più elementari relazioni sociali, e che appaiono difficilmente accantonabili.

Le resistenze si fondano sull’improbabile intreccio tra natura e cultura, tra biologia e tradizioni tramandate, che vengono assunte come verità indiscutibili a prescindere se in queste discrezionali “interpretazioni della realtà” una parte della comunità è chiamata a soccombere<sup>4</sup>.

In un tempo ciclico, una storia che si ripete, cambiano i criteri di definizione della realtà, non muta questo atteggiamento del potere di impartire un disciplinamento dei corpi.

C’è sempre una parte debole della società, una parte che anche in un contesto più permissivista è tenuta ad accettare il compromesso, il prezzo dovuto per lo spazio acquisito; come se ogni beneficio di cui gode costituisse una qualche forma di concessione di chi s’è imposto e governa la comunità. Questa parte minoritaria della società, pertanto, come ricorda Stefano Rodotà, sarà la prima in tempi di crisi a doversi sacrificare, non potendo rivendicare per sé più di quanto non gli sia stato elargito<sup>5</sup>.

---

pretesa assolutistica statale, incoraggiando un processo dialettico tra Stato e società che si mantenga vitale e attivo. Intende che sia portato a compimento il progetto hegeliano di un Stato come “realtà della libertà concreta; tuttavia la precarietà di tale modello risiede nel costante confronto con istanze pluralistiche provenienti dal basso, che in tale contesto non solo sono manifestabili, ma possono rendersi produttive politicamente, accompagnate, purtroppo dalla fallace interpretazione di una Libertà intesa come arbitrio, come la pretesa di far ciò che si vuole, tale da sconfinare nel più egoista particolarismo, e non come presupposto etico per la costituzione di una Comunità (cfr. G. Preterossi, *I luoghi della politica*, Guerini e Associati, Milano 1992, p. 11). Böckenförde, pertanto, invita ad una riflessione più ampia sul rapporto tra il potere e le condizioni della sua esistenza; mentre l’età contemporanea sembra evocare gli oscuri presagi di Schmitt e il persistere di un residuo teologico-identitario quale unico ed efficace collante sociale.

<sup>4</sup> Preterossi imbastisce un immaginario e poetico confronto tra i versi di Pier Paolo Pasolini, tra le sue *Poesie mondane*, e il monologo del Giulio Andreotti scritturato da Paolo Sorrentino ne *Il Divo*, per mettere in risalto gli aspetti più radicali e le contraddizioni della politica, la negazione della stessa nell’atto estremo del suo compiersi.

Un Pasolini nostalgico come “forza del passato”, con le sue tradizioni, venendo «dai ruderi, dalle Chiese, dalle Pale d’altare e dai borghi (...) dove sono vissuti i fratelli», si aggira tra i Moderni, come “feto nato dalle viscere di una donna morta”. Un paesaggio tetto, deprivato d’ogni romanticismo, rappresenta gli effetti nefasti di una Politica “presbite” che cede alle oscure trame del potere “razionale” (cfr. P. P. Pasolini, *Poesie mondane*, 10 giugno 1962).

Emblematiche le parole scelte da Preterossi del Giulio Andreotti dipinto da Sorrentino, il quale si confessa, volgendosi ai caduti del Terrore italiano negli “Anni di piombo”: «Per troppi anni il potere sono stato io. la mostruosa, inconfessabile contraddizione: perpetrare il male per garantire il bene» [...] ‘Tutti a pensare che la verità sia una cosa giusta, e invece è la fine de mondo, e non possiamo consentire la fine del mondo in nome di una cosa giusta. Abbiamo un mandato, noi. Un mandato divino. Bisogna amare così tanto Dio per capire quanto sia necessario il male per avere il bene. Questo Dio lo sa, e lo so anche io» (monologo di Giulio Andreotti, da *Il Divo* (film) di P. Sorrentino).

Questo oscuro Andreotti fa semplicemente eco alle parole de “*Il grande inquisitore*” ne “*I fratelli Karamazov*” di Dostoevskij, ove, in nome di Dio e della pace, di fronte all’egoismo e alla cattiveria degli uomini, il liberismo del Cristo appare il più eretico dei proclami (cfr. G. Preterossi, *La politica negata*, cit.).

Una lettura cinica e disincantata che spiegherebbe l’iper-realismo schmittiano nel rapportarsi alla politica senza mascherare il nichilismo e il decisionismo ad essa sottesi. L’invito di Preterossi, tuttavia, è quello di mantenere un approccio disilluso, senza cadere nel grande errore della Modernità, sfociata nella metamorfosi del Leviatano in *Behemoth*, emblema di feroci, occasionali, anomici, violenti, tellurici, sanguinari arbitri, quale conseguenza di eccessi autoritari del potere sovrano; impegnandosi, invece nella ricerca di strumenti cognitivi e giuridici efficaci di riduzione e contenimento del conflitto.

<sup>5</sup> Stefano Rodotà precisa come molte battaglie per i diritti, soprattutto in momenti cruciali di crisi finanziaria ed ideologica vengono osteggiate laddove secondo alcuni non fanno altro che creare diseconomie; come se il riconoscimento generale dei diritti sia un lusso troppo oneroso per darne accesso a tutti. In preda al disincanto e sotto la spinta del realismo politico



## *Antropologia della vulnerabilità*

Uno spaccato di questo paradosso liberale è legato all'uso improprio del principio di uguaglianza nell'ambito della "società civile".

Specchio delle contraddizioni a lungo perpetrare dalla "società libera degli uguali" è il diritto di famiglia (tanto nella regolazione di aspetti esistenziali che nelle implicazioni patrimoniali), cui si aggiungono non secondarie questioni bioetiche legate allo sviluppo delle scienze. È ambigua la gestione dei diritti civili e le logiche legate al loro riconoscimento, a cui in ogni caso non corrisponde neppure una adeguata efficacia normativa<sup>6</sup>.

---

è facile giungere a conclusioni sconcertanti che sminuiscono l'appello ai diritti come fuorviante ed improprio per rispondere a momenti di crisi ed al dispiegarsi della disparità di forze, senza strumenti adeguati di contrasto. E ciò avviene soprattutto nell'ambito di una società mercantile retta da principi economici, si tende a reagire in modo negativo, spesso con toni regressivi e di chiusura per riassicurare prima i termini minimali dell'ordine e standard di benessere adeguati (con politiche austere e di sacrificio collettivo), per poi concedere diritti; prediligendo una "democrazia autoritaria" (cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. p. 12).

Si giustificano in tal senso sospensioni di garanzie in preda a logiche di sicurezza o limiti all'attività economica. Si afferma la "politica dei due tempi", che però non conosce mai il secondo (cfr. D. Zolo, *Tramonto globale. La fame, il petrolio, la guerra*, Firenze University, Firenze 2010).

S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. p. 12.

Si pensi durante la crisi pandemica da covid-sars 19, in Italia non è un caso che il 70% delle persone che hanno perso il lavoro a causa della paralisi economica siano donne, così come l'affidamento del lavoro di cura e del carico domestico sia ricaduto prevalentemente sulle donne, chiamate a sobbarcarsi persino gli oneri della "didattica a distanza", spesso dovendo districarsi tra attività professionale e gestione familiare.

<sup>6</sup> Si pensi alla condizione delle donne, che hanno conosciuto "stati differenziali" per sottrazione. A lungo è stata negata loro capacità d'intendere e di volere, se non proprio capacità giuridica, ed anche con la proclamazione delle Carte costituzionali post-belliche più attente alla "persona", alla sua dignità ed ai suoi diritti fondamentali, le leggi civili che regolavano l'unità familiare non entravano in contraddizione con i principi costituzionali nell'interpretazione prevalente nonostante attribuissero potestà familiare e patrimoniale al marito, subordinando la moglie alla sua volontà; negava il divorzio e l'aborto anche quando segnati entrambi dalla violenza (maltrattamenti familiari o gravidanze dovute ad uno stupro); l'aborto veniva criminalizzato. Due pesi e due misure nel diritto penale nel criminalizzare l'adulterio, severo per le donne, comprensivo per l'uomo (pur quando sfociava in delitti passionali). Ne è seguito che sebbene a partire dalle riforme degli anni Settanta c'è stata una evoluzione positiva nel diritto di famiglia, con l'equiparazione tra moglie e marito, il pieno riconoscimento del "diritto d'amore" (ammettendo il divorzio, depenalizzando l'adulterio) e concessa l'interruzione volontaria della gravidanza, non può dirsi che nella prassi politica e giudiziaria siano state poste condizioni per una piena realizzazione e godimento dei diritti raggiunti. Il divorzio senza assicurare politiche economiche e sociali a sostegno soprattutto delle donne dedite al ruolo domestico e familiare, scoraggiano una uscita dal vincolo coniugale; così come l'assenza di risposte concrete del sistema giudiziario alle denunce di violenza (domestica) lo stesso contribuiscono al silenzio ed alla sopportazione. L'aborto, inoltre, rientra tra le fattispecie più controverse, in quanto oltre ad una storia legislativa travagliata, pur quando è stato raggiunto l'ambito compromesso tra salute, autodeterminazione della donna e possibilità di vita per il feto, non viene adeguatamente garantito: obiezione di coscienza (largamente tollerata); pratiche mediche informate ad una patologizzazione della "scelta", espongono le donne a pericoli legati a pratiche clandestine, stati depressivi e disagio sociale.

L'intreccio tra libera "autodeterminazione" e bioetica crea, inoltre, ulteriori complicazioni a seconda dell'esegesi prevalenti della vita e dei rapporti sociali, anche quando il conflitto sembra apparentemente risolto con riconoscimenti diffusi e positivizzati per "principi" anche sottoscritti ratificando Carte e Convenzioni internazionali, non entrano nell'agenda legislativa o seguono percorsi "oscuri". Così la legislazione sulla fecondazione assistita, maternità surrogata e adozione: in Italia ora sono fortemente limitate, fino ad escludere del tutto certe pratiche; ora sono ammesse ma soggette ad una burocrazia "barocca", faticosa, dispendiosa (per non dire cetuale). L'effetto è quello di un "turismo dei diritti" accessibile solo ad una percentuale minima della società. (per un approfondimento sul punto cfr. V. Giordano, *Le regole del corpo. Costruzioni teoriche e decisioni giudiziarie*, G. Giappichelli Editore, Torino 2018).

Se appare ragionevole poi una limitazione "della fecondazione assistita" ovvero "delle adozioni" (dovendo bilanciare l'interesse del minore, prima che quello genitoriale), nessuna comprensione per la limitazione delle "unioni same-sex" certificata la libertà dei sentimenti e della coppia. La negazione alle coppie omosessuali di accedere ad una qualsiasi forma di riconoscimento pubblico, nell'alveo di progressiste democrazie occidentali, sfidava la logica e la semantica dei diritti: una istituzionalizzata discriminazione.

Altri dubbi possono essere sollevati sulla questione del "fine vita" e le risposte schizofreniche del sistema che da un lato (ancora) rifiuta pratiche di interruzione volontaria della vita – c.d. eutanasia; all'altro tollera col respingimento in mare dei "barconi della speranza" centinaia di morti nel Mediterraneo legate ad i flussi migratori. Non può ritenersi che i due fenomeni siano sganciati. Ad essere negata è sempre l'autodeterminazione sovrapponendo un interesse pubblico a quello





## *Antropologia della vulnerabilità*

Esempio concreto per il dibattito sollevato, di stretta attualità e proprio per questo ancor più sorprendente, è rappresentato dalla questione relativa al riconoscimento delle “unioni omosessuali”, tra le evoluzioni del diritto di famiglia più recente in cui si è (ri)palesata tutta la schizofrenia del sistema.

Si è assistito per molti anni all’incomprensibile negazione e opposizione ad un diritto d’amore ritenuto fondamentale per ogni individuo, eppure osteggiato per certe tipologie di coppie, come se fosse una aberrazione al vivere civile; una devianza perpetrabile solo all’interno delle pareti domestiche, senza turbare il “pubblico”<sup>7</sup>. Se è stato possibile superare l’*impasse* è doveroso ringraziare una illuminata giurisprudenza internazionale che ha saputo pronunciarsi in favore di tali coppie, contro ogni pronostico<sup>8</sup>, e che, tuttavia

---

privato, in cui a rimetterci è sempre la dignità della persona a cui ora è negata la dolce morte per liberarsi da una vita di sofferenze; mentre ai migranti è negata la possibilità di una nuova vita in un altro luogo sfuggendo a contesti difficili da cui provengono. Il *diktat* biopolitico: si lascia vivere e si respinge nella morte.

Mentre per le politiche migratorie c’è ancora molto su cui riflettere, sul versante dell’eutanasia, dopo le note vicende inerenti il “Caso Welby” ed il “caso Englaro”, dal testamento biologico con il D.lg. Calbrò si è passati anche alla depenalizzazione almeno giudiziaria, in attesa di una riforma sul testo del codice penale, “dell’assistenza al suicidio” come eutanasia passiva. Il “caso Dj. Fabo” ha segnato quindi un altro traguardo con l’assoluzione del suo legale di fiducia, l’Avv. Marco Cappato. In data 22 novembre 2019, veniva depositata la sentenza n. 242/2019, con la quale la Corte Costituzionale dichiarava l’illegittimità costituzionale dell’art. 580 c.p. «nella parte in cui non esclude la punibilità di chi, con le modalità previste dagli artt. 1 e 2 della legge 22 dicembre 2017, n. 219 (Norme in materia di consenso informato e di disposizioni anticipate di trattamento) – ovvero, quanto ai fatti anteriori alla pubblicazione della presente sentenza nella Gazzetta Ufficiale della Repubblica, con modalità equivalenti nei sensi di cui in motivazione –, agevola l’esecuzione del proposito di suicidio, autonomamente e liberamente formatosi, di una persona tenuta in vita da trattamenti di sostegno vitale e affetta da una patologia irreversibile, fonte di sofferenze fisiche o psicologiche che ella reputa intollerabili, ma pienamente capace di prendere decisioni libere e consapevoli, sempre che tali condizioni e le modalità di esecuzione siano state verificate da una struttura pubblica del servizio sanitario nazionale, previo parere del comitato etico territorialmente competente».

<sup>7</sup> Per un approfondimento cfr. S. Rodotà, *Diritto d’amore*, Laterza, Roma, 2015; M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L’orientamento sessuale di fronte alla legge*, trad. it. S. De Pretis, Il Saggiatore, Milano 2011; P. Tincani, *Le nozze di sodoma*, L’ornitorinco, Milano 2009.

<sup>8</sup> Questa giurisprudenza è comunque apparsa straordinaria considerato proprio il contesto storico in cui si inserisce. L’ultimo decennio di questo XXI secolo, racconta lo stabilizzarsi di una crisi economica con livelli di precariato, disoccupazione e disagio senza precedenti; l’infingersi di una promessa di benessere generalizzato; il disadattamento dei migranti senza patria e senza meta per un numero crescente di esodi scaturiti dalla crisi bellica afro-asiatica, che ha spinto un flusso ininterrotto di disperati sulle sponde europee più prossime e accessibili in relazione alle loro condizioni di fuga, forzando gli equilibri interni dei governi chiamati all’accoglienza, già segnati dalla propria crisi economica; cui si accompagna l’escalation di violenza protratta da cellule terroristiche di matrice fondamentalista islamica, che reclutano gli emarginati dell’Occidente e che di contro rigenera una economia bellica priva di scrupoli, pronta a mascherare l’impresa militare con proclami umanitari. Ciononostante è stata mostrata grande sensibilità verso questioni fuori luogo come il riconoscimento delle unioni omosessuali, sebbene quest’ultima potesse essere percepita come secondaria rispetto ad altri temi scomodi come la sicurezza e la disoccupazione. Il dato ha del sorprendente in quanto viene incoraggiata una politica dei diritti civili in un tempo di forti incertezze e insicurezze; un tempo in cui, come in molte occasioni ha rivelato la storia, i governi preferiscono chiudersi, preferiscono chiamare lo stato d’allerta ed attuare politiche di contenimento delle “contingenze economiche e sociali”, per promuovere campagne di benessere collettivo, identificato nella capacità produttiva dello Stato e della capacità di difendersi dalle minacce esterne. Nel bilanciamento di interessi da perseguire, i diritti civili e sociali appaiono un lusso, qualcosa da poter sacrificare in nome di un bene superiore ed urgente, giacché la loro attuazione richiede grandi sforzi politici ed economici per la loro piena realizzazione. Creano, quindi, diseconomie, che lo “stato di eccezione” in cui si vive non può sostenere. Eppure innanzi a legislazioni protese a dirigere il traffico dello “status quo”, perseverando politiche di “autoconservazione del consenso” più che di piena integrazione sociale, c’è stata una giurisprudenza internazionale e comunitaria che ha saputo cogliere i disagi di un agglomerato sociale tenuto insieme con strumenti di esclusione e diffidenza; per dare voce al dissenso e spingere a riflettere nuovamente su come debbano essere gli Stati in cui si intende vivere. Tutto perfettamente in linea con l’idea di uno Stato liberale-democratico. Si risponde alla domanda: “quale famiglia si può tutelare in un contesto che non offre garanzie per il suo mantenimento e per la sua preservazione?” con un’obiezione altrettanto interrogativa: “cosa si deve preservare o mantenere se non viene data la possibilità di vivere una vita appagante, nelle sue multiple realizzazioni a partite da un’interdipendenza sociale, cui il legame affettivo con un altro individuo è il principale motore dell’esistenza?”. La questione è complessa, ha a che fare con la libera esplicitazione del sé in relazione, con il pieno sviluppo della propria personalità; con la propria libertà dalla paura e dai bisogni; con il piacere e il desiderio; ha a che fare



## *Antropologia della vulnerabilità*

in alcuni Paesi, come, l'Italia non sono riuscite a concretizzarsi in una legislazione sistematica.

Le difficoltà incontrate da tali rivendicazioni omosessuali, al di là del giustificazionismo della “crisi economica e della sua agenda delle priorità” avevano poco o nulla a che fare con la finanza e la politica dei “due tempi”; si facevano carico del radicarsi di un modello familiare predeterminato, un paradigma eterosessuale consolidato e tutti i pregiudizi ad esso ricollegabili. La Legge n° 76/2016 detta *Cirinnà* per il riconoscimento delle Unioni civili e delle coppie di fatto in Italia (senza volerne sminuire la portata) è apparsa più come l'assestare quasi forzato di un orientamento politico internazionale, una astuta mossa elettorale, che non l'inclinazione ad una politica virtuosa e coraggiosa<sup>9</sup>.

E potrebbe dirsi lo stesso pensando all'attuale atteggiamento ambiguo della politica nazionale ed internazionale sulla tutela dei diritti civili in piena crisi economica e sanitaria (dovuta alla pandemia mondiale da covid-sars 19)<sup>10</sup>.

L'illusione del “possibilismo” si infrange in forme di resistenza arcigne, che minacciano il collasso sociale pur di non cedere ad un arbitrario particolarismo, senza però offrire

---

con il proprio benessere complessivo; con quella ricerca di felicità che ogni individuo persegue e che è il primo fine di una società costruita per l'individuo e non sull'individuo. Allora la famiglia, la possibilità di vivere liberamente, senza ostacoli di qualsiasi ordine, la coppia e la sessualità, non costituiscono più aspetti secondari, ma rientrano tra gli stessi presupposti per cui ci si attiva per creare le condizioni di una vita degna di essere vissuta. A New York, il 26 giugno 2015, finalmente, con la pronuncia della Corte Suprema, è stato riconosciuto in tutti gli Stati federali degli USA, il diritto di sposarsi come diritto fondamentale sancito dalla Costituzione, iscritto all'interno di un più elevato diritto alla felicità, cui ha fatto eco, nello stesso anno, a distanza di pochi mesi, la Corte di Strasburgo, in Europa.

<sup>9</sup> I dubbi, le resistenze e i pregiudizi, così come i tabù ancora legati al modello familiare *omosex*, si sono materializzati nel corpo del testo legislativo che ha ceduto al “maxi-emendamento” dell'opposizione firmato dall'On. Angelino Alfano, leader del Partito di Centro-destra. Il testo finale è sembrato solo una bozza di ciò che poteva essere, chiedendo alla comunità Gay ancora una volta di accontentarsi. La “Legge Cirinnà” anche se doveva equiparare i partner di una coppia omosessuale alle persone sposate, ha dovuto retrocedere su diversi punti: il provvedimento non contempla la possibilità di adozione da parte delle coppie gay. Inoltre, mentre per il matrimonio sono previste le pubblicazioni in Comune, per le unioni civili non ce n'è bisogno, con la conseguenza che nessuno può opporsi alla formalizzazione del rapporto. Una ulteriore differenza tra unioni civili e matrimonio è rappresentata dall'obbligo di fedeltà, non richiesto alle coppie omosessuali ma solo a quelle sposate. È evidente come abbiano resistito una serie di pregiudizi intorno alla comunità gay, connesse ad una generalizzazione del loro stile di vita; cui si aggiunge la percezione che si tratti di una concessione della società eterosessuale alle coppie gay, cui possono beneficiarne solo a patto di non disturbare più di tanto la dimensione pubblica.

<sup>10</sup> In Italia per un verso hanno trovato spazio: l'attuazione del c.d. “codice rosso”, la criminalizzazione del *revenge porn*, l'inasprimento di misure contro violenze sessuali, stupri e femminicidi; ed ancora misure a tutela della comunità LGBTQ+, contro l'omo-transfobia (è in attesa di approvazione al Senato il “DDL Zan”, agli atti parlamentari “*Modifiche agli articoli 604-bis e 604-ter del codice penale, in materia di violenza o discriminazione per motivi di orientamento sessuale o identità di genere*” (569), ddl presentato nel 2018 e che il 4 Novembre 2020 è stato approvato dalla Camera dei Deputati). E per altro verso, data la recessione e la carenza di nascite in Italia, hanno trovato terreno fertile rigurgiti conservatori come le campagne pro-vita “antiabortive” o l'attenzione mediatica riservata al “cimitero dei feti abortiti” (le cui croci recano il nome delle partorienti, senza aver chiesto loro alcun consenso), con attacchi feroci alla dignità delle donne, che spesso hanno trovato complicità e cassa di risonanza nei principali strumenti di divulgazione (cartacei ed in rete), verso cui la Politica maggioritaria non ha preso alcuna posizione.

Politica dell'indifferenza che si registra anche sul piano internazionale nonostante la presunta solidarietà fondativa dell'UE e le Carte dei diritti condivise dai Paesi membri; volendo ricordare solo alcuni dei fatti più sconvolgenti dell'ultimo periodo nel 2020, bisogna evidenziare come l'Organismo continentale non si sia pronunciato sulle vicende polacche inerenti proprio l'abolizione delle pratiche di interruzione volontaria della gravidanza, e neppure sulle iniziative legislative del Governo Orban in Ungheria sul “divieto di adozioni” sia per le coppie eterosessuali che omosessuali (per attaccare prioritariamente quest'ultime), nonché sul “divieto di mutamento del sesso”.

Di fronte a tali atteggiamenti delle Istituzioni pubbliche la società civile non può far altro che manifestare la propria indignazione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

alcuna riflessione critica su cosa realmente vada conservato e negato, e cosa, invece, sia indispensabile riconoscere<sup>11</sup>.

Questa “modernità liquida”<sup>12</sup> che sembra rivolgersi esclusivamente ad un *homo economicus* non ha svestito integralmente questa icona da risalenti connotati precisi a cui aggrapparsi e in cui rispecchiarsi. Come sostiene Judith Butler: c’è ancora un uomo, bianco, occidentale, eterosessuale, confessionalmente orientato, a governare l’immaginario collettivo e a fissare i paradigmi della pacificazione sociale; tutto il resto sono solo variabili minoritarie, le eccezioni che confermano la regola<sup>13</sup>.

### *2.1 Il bilancio della post-secolarizzazione: democratizzare l’indifferenza?*

L’insofferenza, allora, è quella propria di un sistema che fatica a trovare un equilibrio, e che una volta stabilizzato difficilmente intende rimettersi in discussione, finendo per incoraggiare la proposizione di sempre più efficaci e strutturati collanti sociali per provare a ricompattare una società disaggregata.

Persino il concetto di “globalizzazione” che dovrebbe alludere, stando alla sua composizione etimologica, ad un processo di apertura e abbattimento di ogni frontiera spazio-temporale, si presenta come la più potente espressione della “massificazione” demonizzata da Elias Canetti<sup>14</sup>; un tentativo maldestro di creare equilibrio attraverso il

---

<sup>11</sup> Pensando alle mobilitazioni sociali degli Anni Sessanta-Settanta per l’affermazione di nuove soggettività, è emblematica la relazione del 1975 alla Commissione Trilaterale presentata da Samuel Huntington, per spiegare in che termini il “sistema fa resistenza”. Huntington dichiarò che le lotte degli anni settanta per una maggiore eguaglianza e partecipazione avevano prodotto un’onda democratica che aveva reso la società ingovernabile. “La forza dell’ideale democratico pone un problema per la governabilità della democrazia” (cfr. S. Huntington, *The Democratic Distemper*, in N. Glazer, I. Kristol (a cura di), *The American Commonwealth*, Basic Books, New York 1976, p. 37).

<sup>12</sup> Z. Bauman, *Modernità liquida*, tr.it. S. Minucci, Laterza, Bari-Roma 2011. Bauman sostiene che l’incertezza che attanaglia la società moderna deriva dalla trasformazione dei suoi protagonisti da produttori a consumatori. In particolare, egli lega tra loro concetti quali il consumismo e la creazione di rifiuti umani, la globalizzazione e l’industria della paura, lo smantellamento delle sicurezze e una vita liquida, sempre più frenetica e costretta ad adeguarsi alle attitudini del gruppo, per non sentirsi esclusa. L’esclusione sociale elaborata da Bauman non si basa più sull’estraneità al sistema produttivo o sul non poter comprare l’essenziale, ma sul non poter comprare per sentirsi parte della modernità. Secondo Bauman il povero, nella vita liquida, cerca di standardizzarsi agli schemi comuni, ma si sente frustrato se non riesce a sentirsi come gli altri, cioè non sentirsi accettato nel ruolo di consumatore. Propone, dunque, una critica alla mercificazione delle esistenze e all’omologazione planetaria. Secondo Bauman l’“omogeneizzarsi” indica, relativamente ai rapporti tra i soggetti, un processo affine all’omologazione, all’assorbimento passivo dovuto ad usi e consuetudini, a modelli culturali e di condotta prevalenti in un dato contesto sociale. Oppure si può riferire anche a comportamenti o valori che aprioristicamente ed in maniera dogmatica vengono accettati e tramandati tra le generazioni di individui, senza alcuno spirito critico o alcuna capacità riflessiva. Passo successivo a ciò sono processi quali la spersonalizzazione e l’alienazione.

<sup>13</sup> Butler precisa che tale paradigma risulta soffocante persino per un soggetto maschile dotato dei suddetti requisiti; in quanto implica costantemente la necessità dello stesso di soddisfare le aspettative altrui affinché interpreti il proprio ruolo stereotipato. Lo stesso maschio bianco eterosessuale, infatti, non sfugge ad interpellazioni di vario tipo sulle norme alle quali costantemente deve conformarsi; Butler a tal proposito afferma: “dover vivere la sua etero-sessualità, la sua “bianchitudine”, significa modellare continuamente la propria soggettività in base ai canoni dominanti, nonché lottare con ogni aspetto della sua stessa personalità che potrebbe far emergere la sua parte femminile o anche omosessuale; dovrà quindi negoziare con se stesso per esistere, rischiando di perdere le proprie certezze ove in un proprio atteggiamento ritrova aspetti che cerca di accantonare”. (Cfr. *Il lavoro culturale, Sulla “teoria del gender”*. Judith Butler risponde ai suoi detrattori, cit).

<sup>14</sup> E. Canetti, *Massa e Potere* (1960), a cura di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981. Canetti si interroga sull’enigma della Massa, sulla sua forza attrattiva alla stregua di quella gravitazionale. Per provare a comprenderla bisogna innanzitutto partire dall’assunto che – come dice un antico testo ebraico «non esiste spazio vuoto fra cielo e terra, bensì tutto è pieno di schiere e moltitudini». Nella sua riflessione pone l’accento sull’indissolubile legame tra la Massa e il potere. La massa è qualcosa di esterno, ma può



## Antropologia della vulnerabilità

“conformismo”, celando l’imposizione autoritaria di un “burattinaio” meno astratto e lontano di quanto si pensi<sup>15</sup>.

Logiche mercantili legate ad interessi del Primo mondo, nell’alveo di una gerarchia auto-referenziale che si è data parametri di benessere e ricchezza per giustificare una superiorità “civile”, sorreggono in modo univoco una poderosa “occidentalizzazione” del globo, con un vigoroso dinamismo che non intende arrestare<sup>16</sup>.

---

essere anche interna; è visibile, ma può essere anche invisibile; può uccidere, ma attrae. Massa è in primo luogo quella sterminata dei morti. Massa è il fuoco, il grano, la foresta, la pioggia, la sabbia, il vento, il mare, il denaro. Massa è la «scena psichica» dello schizofrenico. La Massa, infine, non può esistere se non come contrappeso, cosmica ‘paredra’, di un’altra sovrastante entità: il potere. Alla proliferazione della massa deve rispondere la tenebrosa solitudine del potente. Canetti realizza che il potere è figlio della massa che lo proclama e ad un tempo ciò che fonda la massa nella sua invocazione; si intrecciano in un rapporto inferenziale entro cui vengono definiti spazi di forzata inclusione, che non ammette un fuori. La massa come l’altra faccia del potere ne segue la sua foga di accrescimento ed inghiottisce tutto ciò che si trova davanti; annientando tutto ciò che fa resistenza. In questi termini la massa è complice del potere.

<sup>15</sup> Si potrebbe dire che “globale” inerisce a qualcosa preso nella sua totalità, considerato nell’insieme, come complessivo. Questo termine applicato a molteplici ambiti e settori aggiunge ad essi una connotazione positiva; con tale dicitura si vuole rimarcare il loro campo d’azione e la loro capacità di estensione, potenzialmente illimitata; promette, quindi, una realtà aperta ad ogni possibilità. D’altro canto “globale”, come termine politicizzato, vorrebbe rompere una impostazione narrativa euro-centrica per allargare il campo visivo oltre ogni frontiera.

Il grande evento a partire dal quale si fa coincidere l’inizio della “globalizzazione” è proprio la caduta del muro di Berlino, nel 1989, al termine di una saturata e snervante “guerra fredda” ancora carica di una atavica contraddizione tra Occidente e Oriente, incarnata nel conflitto tra super-potenze USA e URSS. In questo discorso, però, apparentemente di buoni sentimenti, si palesa un vizio cui non si può restare indifferenti. È il vizio in cui cade lo scrivente in relazione al proprio contesto d’appartenenza, che usa parametri e concetti legati alla propria formazione culturale.

Il problema di questa nuova forma di discorso “globalizzata” risiede sempre nello stesso luogo, nell’auto-referenzialità di un Ovest che guarda ad Est, come se su di un foglio bianco non si potesse far altro che scrivere seguendo il rigo da sinistra verso destra. Globale, quindi, da concetto statico che sembra mantenere inalterata una neutrale comprensione dell’insieme diventa “globalizzazione” proprio per sottolineare questo processo in atto; la dinamicità di un forzato incedere per piegare la realtà in questa benevola sintesi; un movimento, però, che resta unilaterale. Si finisce per valorizzare come universale, come portato di una trasformazione globale, quanto invece vale solo per una piccola parte del mondo. (sul punto cfr. S. Chignola, *Sull’ “epoca” della biopolitica. Un commento*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., p. 62).

<sup>16</sup> Si può pensare alla “guerra al terrorismo” inaugurata a seguito dei fatti drammatici del 2001, l’11 settembre, con la caduta delle Torri gemelle, dichiarata dagli Stati Uniti al Medio Oriente che aveva mostrato solidarietà verso questi terroristi, trovando l’appoggio delle altre potenze iscritte all’ONU (Organizzazione delle Nazioni Unite che dovrebbe agire per la pace e il rispetto dei diritti fondamentali dell’uomo). Questa fin dal principio prende le sembianze di una nuova crociata, combattuta non solo con la forza delle armi, ma con i “media”.

Il paradosso sta nella comunanza del problema posto da entrambe le Confessioni in conflitto: “l’occidentalizzazione della comunità musulmana”. Per le società occidentali lo straniero con le sue ritualità e i suoi costumi così diversi viene guardato con diffidenza, aleggia la minaccia della contaminazione, ma soprattutto spaventano i toni rigidi del lessico “fondamentalista” espresso da alcune esperienze del mondo islamico (regimi confessionali e cellule terroristiche strutturate in vere e proprie organizzazioni para-statali, come il Califfato); in virtù di ciò non esiste più il musulmano, ma solo il terrorista islamico; dall’altra parte, invece, le organizzazioni criminali fondamentaliste si appellano alle proprie radici per riconvertire quei musulmani che hanno tradito le proprie origini, sedotti dagli agi e le illusioni del mondo cristiano-libertario. Suggestiva appare in tal senso, di fronte alla crisi delle democrazie, la lettura di Oliver Roy, in *Generazione ISIS*, il quale mostra come questo fenomeno non sia lo scontro tra Mondi agli antipodi come presentata da una narrazione prevalente, ma sia la più inquietante manifestazione della cultura occidentale nichilista, quale volontà di potenza e di auto-affermazione distruttiva, in un Occidente del *laissez-faire* dove tutto è permesso, deprivato di ogni valore (cfr. O. Roy, *Generazione Isis*, trad.it. M. Guareschi, Feltrinelli editore, Torino 2017).

La cronaca di fatti drammatici di storia recente rappresenta l’ennesimo esempio di questa insostenibile incapacità di sintesi, con attribuzione di ruoli definiti, distinzione tra buoni e cattivi; ma è viziata da una narrazione parziale.

Gli scenari cui assistiamo costituiscono di fatti infelice intermezzo di questioni irrisolte che mescolano strascichi coloniali, tensioni e alleanze strategiche incoraggiate dalla “Guerra fredda”, mappature geopolitiche disegnate a tavolino senza considerare gli effetti sulla popolazione, e che si allungano fino alle più recenti crisi belliche nell’area mesopotamica, senza contare il versante meridionale del Mediterraneo (in cui altre oscure narrazioni trovano la connivenza e complicità del “perbenismo” occidentale, complice di dittature e genocidi tra popolazioni africane, senza assoluzione possibile). Enormi responsabilità pesano sulle azioni del Primo Mondo Euro-statunitense.



## Antropologia della vulnerabilità

Una sintesi di tali dinamiche e questioni in sospenso è offerta da Geminello Preterossi in *Ciò che resta della democrazia*, un testo che legge tra le righe delle trame politiche, economiche e sociali, mettendo in luce nodi irrisolti e difficilmente superabili nel breve

---

Il manuale di “politica estera” definisce “effetti collaterali” la morte di civili causata dai bombardamenti di “organismi umanitari” per colpire obiettivi strategici, portata avanti con ogni arma, ogni mezzo e con il favore di tecnologie sempre più avanzate. Ad essere lampanti sono proprio le contraddizioni della doppia coscienza occidentale che si riflette nell’atteggiamento delle Corti internazionali le quali lasciano impunte pratiche scorrette, munizioni ed ordigni all’uranio impoverito che alla distruzione aggiungono crisi ambientali, uso ed abuso di droni, “fuoco amico” perpetrato da organismi che si dichiarano umanitari”.

Il corto circuito di questa narrazione è rappresentato, infatti, dalla condanna di intere popolazioni, vittime di continue aggressioni militari, per poi essere “confinati” in spazi di segregazione cinti da mura della vergogna; siano essi campi profughi (d’accoglienza) oppure frontiere rinforzate (di espulsione), il risultato non cambia. In questi termini alla morte di civili si risponde con la morte di altri civili.

*L’Enduring freedom*, di esportazione forzosa della democrazia in Medio Oriente e i programmi terroristici del fondamentalismo islamico appaiono due facce della stessa medaglia (cfr. L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit. pp. 42-49-53; D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra diritto e ordine globale*, Einaudi, Torino 2000).

Si è già detto delle vicende ignobili di Guantanamo Bay, in cui subito dopo l’attentato al World Trade Center, la risposta bellica in Afghanistan ha aperto anche scenari di tortura e sevizie da parte dei militanti americani sugli affiliati di Bin Laden catturati e reclusi nel centro di detenzione di Guantanamo, senza prestare alcuna garanzia legale e violando accordi di Ginevra oltre che innumerevoli diritti umani.

Nel medesimo calderone si possono annoverare: la risposta del capo di governo francese Hollande agli attentati terroristici a Parigi nel 2015, autorizzando il bombardamento di diversi siti in Siria per colpire i mandanti degli attentati (che inevitabilmente ha generato numerose vittime tra i civili); le colpe di un gruppo di criminali sono ricadute su una intera comunità; una legge del taglione che non sembra trovare comprensibili e adeguate giustificazioni. E sempre in Siria, prima la diatriba tra Stati Uniti e Russia, che fomentano con ulteriori bombardamenti ed altre pratiche belliche scorrette una guerra civile che va ormai avanti da decenni, a discapito della popolazione; per poi assistere all’attuale dispotismo della Turchia di Erdogan che assume atteggiamenti di complicità con il regime jihadista che sta devastando l’area e depredando ogni embrione di civiltà insistente sul territorio. Tutto sotto gli occhi dell’UE che resta passiva osservando il genocidio curdo in atto, senza fornire alcun sostegno alla “resistenza”. Ancor prima delle vicende siriane, sulla striscia di Gaza altre vergogne risalenti macchiano il Primo Mondo, non potendo restare indifferenti al terrore dello Stato di Israele esercitato sulla popolazione palestinese (ne controlla l’approvvigionamento idrico, distrugge scuole ed ospedali, nega persino l’accesso di aiuti umanitari per sfamare civili o fornire loro cure mediche), il tutto con la complicità degli Stati Uniti. Sempre gli Stati Uniti mantengono vive incomprensioni e conflitto tra Iran, Iraq ed Afghanistan; una polveriera nel deserto che continua ad esplodere ed alimentarsi di atavici rancori; l’uccisione con un drone americano, all’aeroporto di Baghdad, in Iraq di Qassem Soleimani, il potentissimo capo delle Guardie rivoluzionarie iraniane (Gennaio 2020), su ordine del Presidente degli Stati Uniti (uscente) Donald Trump, ha gettato ulteriore benzina sul fuoco.

Nel Mediterraneo, invece, altre crisi incrociano politiche estere (belliche ed economiche) di dubbia morale di cui anche l’onda di immigrazione che entra nella retorica populista come minaccia da contenere è solo uno degli effetti collaterali. L’ingerenza occidentale nel continente africano è nota e risale. L’UE apre tavoli di trattative senza troppe esitazioni con capi di governo di regimi violenti e sanguinari che perpetrano crimini di Stato e violazioni di diritti umani, spesso a danno anche di cittadini europei in visita o esercenti campagne civili per la tutela dei diritti e per il sostegno delle popolazioni locali. In Italia l’effero omicidio di Giulio Regeni (ricercatore presso l’Università di Oxford) in Egitto, tra mille ombre, è ancora una ferita aperta; allo stesso modo il sequestro da parte dello stesso Stato del ricercatore egiziano (presso l’Università degli Studi di Bologna) Patrick Zaki, attivista per i diritti civili soprattutto della comunità LGBTQ+, ancora detenuto e soggetto a torture. Episodi gravissimi che avrebbero richiesto un diverso atteggiamento dell’Italia nei confronti del proprio Partner economico. Non sorprendono poi accordi per contenere flussi migratori con quegli stessi dittatori, anche ammettendo il ricorso a lager. Il paradosso viene raggiunto, in controtendenza con la propria tradizione occidentale filo cristiana e la più recente storia costituzionale post-bellica, addirittura con la criminalizzazione della “solidarietà” per dirla con Rodotà (cfr. S. Rodotà, *Solidarietà. Un’utopia necessaria*, cit.), dal globale al locale, ora rivolta alle ONLUS dell’accoglienza e soccorso in mare, ora contro i sindaci della speranza - si pensi al modello alternativo di comunità ed integrazione proposto dall’ex sindaco di Riace, conosciuto come Mimmo Lucano. In questo calderone si annoverano: gli Accordi di Dublino del 2016 per la ripartizione tra Paesi Membri dell’UE dei migranti, non ricalibrato nonostante l’incremento dei flussi a seguito delle crisi afro-asiatiche; “Frontex” e l’autorizzazione anche all’attacco armato alle imbarcazioni che entrano in acque nazionali senza autorizzazione, potendo aggredire anche le navi ONG; il “Decreto-sicurezza” in Italia del 2019; provvedimenti “multi-level” cui è possibile ricondurre la responsabilità per tardivi soccorsi e centinaia di morti nelle acque del Mediterraneo. Questi per citare solo alcuni degli scenari di stretta attualità, senza approfondire una geopolitica molto più ampia, complessa ed oscura che incrocia diversi angoli del globo, interconnessi da medesime logiche mercantili e razziali, ove ruoli e sorti sono decisi altrove.

Tutto questo merita di essere indagato a fondo, andando oltre la narrazione ufficiale.



## *Antropologia della vulnerabilità*

periodo. Con grande senso della realtà non si lascia prendere dalla disperazione né dal fatalismo più oscuro, incoraggia, invece, nuovi percorsi del pensiero.

Mentre assiste all'affermazione egemonica del neo-liberismo ordo-occidentale e turbo-financial capitalista, per seguirne poi la parabola discendente, di cui le mobilitazioni populiste costituiscono sentinelle di allarme di un pensiero impolitico (da sempre) non sostenibile, Preterossi chiama a raccolta tutto il pensiero critico sull'irrisolto e sul da farsi, trovando ancora nella "politica" dei moderni risorse di senso inesauribili.

In questo tumulto di cui il mercato è tutt'altro che pacificatore, portatore invece di disuguaglianze/discriminazioni e povertà sempre più estese a beneficio di un numero esiguo di soggetti accentratori di ricchezze inaudite, Preterossi prova a comprendere quale sia ancora oggi il ruolo degli Stati (nella concezione moderna) ed in che termini deve esprimersi la sovranità, dati i confini sempre più porosi e lo smantellamento della loro declinazione sociale.

Il discorso è apparentemente circoscritto alle dinamiche europee, pensando al fallimento del progetto di Spinelli, all'istituzionalismo soffocante della Banca centrale europea, alla politica finanziaria dell'UE che ha rinunciato alla solidarietà sociale in nome di un patto di stabilità discutibile (costituzionalmente formalizzato; in Italia si pensi al *Fiscal compact* del 2012); tuttavia, riesce ad estendersi ad una riflessione di più ampio respiro che abbraccia la politica "tout court"<sup>17</sup>.

Rimbomba il paradosso liberale di Bòckenförde, di uno "Stato liberale fondato su presupposti che non può mantenere", eppure dell'autore tedesco Preterossi conserva l'incrollabile affidamento nella collettività. Pur riconoscendo le insidie nell'accettare il polemico ed il conflittuale che porta con sé la secolarizzazione, le pone a fondamento di

---

<sup>17</sup> Le domande poste da Preterossi in un discorso molto denso sono: di fronte a processi di spoliticizzazione e disaffezione della società dalla politica generata dalla Terza via dei "governi mercantili-post-ideologici", siamo davvero condannati ad una politica condotta col "pilota automatico" come sentenziato da Draghi, in cui tutte le decisioni più importanti sono prese altrove (al punto da delegittimare il ruolo del Parlamento sempre meno rappresentativo della realtà sociale – si pensi in Italia alla recente riforma costituzionale per il dimezzamento del numero dei parlamentari)? Pensando alla nomina di Presidente del Consiglio dei Ministri in Italia di Mario Draghi alla guida del "governo tecnico" per la gestione del *Recovery fund* (gli ingenti fondi messi a disposizione dall'UE per la ripresa economica del Paese afflitto dalla pandemia da covid-sars-19) potrebbe parlarsi di una profezia che si autorealizza, considerato che intorno alla nomina dell'ex Presidente della BCE si sono uniti movimenti e partiti di diverso segno senza troppe resistenze.

Ed ancora, lo Stato può e/o deve tornare ad imporsi non solo sull'economia, ma nella guida della società, nonostante questa si presenti sempre più frammentata, in cui si moltiplicano attori e centri di potere trasversali alle dinamiche pubbliche? Può essere ancora portatore di visioni condivise e progetti sociali e quale grado di partecipazione della collettività può prevedere per la loro realizzazione? E se invece possono esserci altri statuti relazionali per sostituirlo, quali sono e potranno avere la medesima efficacia (che lo Stato nonostante tutto riesce ancora a mantenere)? Per concludere si chiede se e fino a che punto la dimensione nazionale debba aprirsi alla società internazionale, rinunciando alla sovranità locale; e in che termini si possa mettere in atto la rinuncia.

Nel provare a rispondere rimette in gioco la questione del soggetto e della democrazia all'interno di un ragionamento complesso in cui alterna le premesse della modernità in Hobbes, filosofia del diritto e fenomenologia dello spirito di Hegel, la teologia politica di Schmitt e la religione civile di Rousseau, l'evoluzione del pensiero razionale e normativista di Habermas rispetto ad un vuoto di senso incolmabile. L'obiettivo posto dall'autore è quello di riabilitare la sovranità popolare tra funzione ed orizzonti politici da costruire, diffidando dalla retorica populista, cui affidare al massimo con Laclau una funzione critica, investendo invece su prospettive egemoniche nel senso più alto proposto da Gramsci. Questa la ricetta di Preterossi per rigenerare la politica e la democrazia. Cfr. G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

orizzonti politici sempre possibili ed ancora da esplorare: “questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare”.

Ciò che resta della democrazia e di quell’immaginario è forse l’esigenza già espressa da Dewey di reclamare “maggiore democrazia”<sup>18</sup>, ma in quali termini e con quali mezzi renderla efficace?

### **3 Naturalizzare la fede?**

Occorre prendere sul serio il *deficit* di senso cui si è andati incontro con la secolarizzazione e la difficoltà di elaborare un modello di interessi generale, e come abbia potuto consolidarsi un’idea di Stato ormai ridotto a *governance*, deprivata di ogni eccedenza simbolica, con cui ispirare le comunità (compito assolto per secoli dalla religione)<sup>19</sup>.

Questa società incredula e aperta al plurale ha inevitabilmente portato al disfacimento di ogni senso d’appartenenza, favorendo un’etica di isolamento incentrata su di una personalissima ricerca di autenticità del proprio sé, ispirata dalle derive *new age*, di accettare solo verità che siano in sintonia col proprio essere<sup>20</sup>. Il neo-liberismo è riuscito addirittura a traslare questa istanza in una forma di possibilismo-arrivista<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> Jhon Dewey, principale interprete del liberismo democratico del New deal roosveltiano, secondo il quale la tutela delle libertà individuali può avvenire solo mediante il riordino pianificato dell’economia, affidando allo Stato ed alle Istituzioni pubbliche la regolazione di tutte le fasi del ciclo economico. Obiettivo principale: la ricostruzione sociale all’insegna della crescita e che può avvenire solo assumendo una concezione pluralistica della società. Il pluralismo alla base della teoria politica che deve guidare lo Stato nei suoi interventi, in tutti i settori della vita, dall’economia, alla famiglia ed altri ambiti sociali. per scongiurare il rischio di ingerenze totalitarie sarà sufficiente porsi come parametro di legittimità il “benessere pubblico” valutato non dall’alto, ma dalla rappresentanza dei cittadini orientati però non dalla tirannia della maggioranza ma sempre dall’interesse pubblico, mediato e condiviso dal dibattito democratico. “I mali della democrazia si curano con più democrazia”. Cfr. J. Dewey, *Comunità e potere* (1927) cit. in C. Galli (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l’età globale*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 81-83.

<sup>19</sup> A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Bøckenhörde tra diritto e teologia politica*, cit, pp. 107-108.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 136-137. Cavaliere analizza il pensiero di Taylor e la sua ricostruzione storica, mettendo in evidenza come l’opzionalizzazione della fede abbia portato progressivamente ad un estremo auto-centrismo. L’etica dei soggetti, comincia ad essere improntata all’autentica realizzazione del sé; si realizza una introversione della fede; cosicché, pur innescando un’*escalation* pluralistica sul piano spirituale, costituita da rapporti occasionali, superficiali e rivisitabili con la fede, in questo scenario post-durkheimiano, la religione anziché retrocedere, è ovunque, rendendosi efficace e spendibile strumento per l’affermazione di un pluralismo potenzialmente illimitato (cfr. C. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), tr.it. G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992).

<sup>21</sup> Il mantra neo-liberale è la promessa ad ogni individuo della possibilità di percorrere carriere soddisfacenti purché ci si renda unici autori e fautori della propria impresa; e come tali unici responsabili dei propri fallimenti. Questo Neo-liberismo ha, quindi, rinunciato ad ogni sostanzialismo (e ad ogni solidarismo con cui contemperare le contingenze storiche culturali e sociali attive nella società) per inseguire quell’ “intollerabile uguaglianza formale”, strettamente borghese, mai davvero superata (evocando gli spettri demonizzati da Tocqueville all’alba della Rivoluzione francese). Sul punto cfr. A. de Tocqueville, *Ricordi*, tr.it. di Salmon Vivanti, Editori Riuniti, Roma 1991, p. 14. Tocqueville afferma: “Ben presto la lotta politica si svolgerà tra coloro che possiedono e coloro che non possiedono; il grande campo di battaglia sarà la proprietà, e le principali questioni della politica si aggireranno intorno alle modifiche più o meno profonde da apportare al diritto di proprietà”.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questa desertificazione etica ed atomismo sfrenato ancora una volta il dibattito politico si è acceso nella ricerca di un impianto normativo, un modello valoriale, una sovrastruttura capace di superare il dato conflittuale e dirigere la società.

Si assiste al rilancio di teorie “neo-costituzionaliste” (sulla scia del gius-razionalismo di autori come Ronald Dworkin e Jhon Rawls), in Italia spiccano figure come Luigi Ferrajoli e Gustavo Zagrebosky.

Dato l’attuale impallidire di principi e dei cataloghi di diritti racchiusi nello slancio etico (gius-razionalista democratico) sono risultate anch’esse insufficienti, tanto che non è apparso così irragionevole addirittura abbozzare un’anacronistica (ma non troppo) riassunzione della religione nella sfera politica.

La domanda sorge spontanea: come è possibile pensare di riassumere elementi teologici all’interno di società, sviluppate in tutte le arti e scienze, quando poi appare assodata l’artificialità del diritto, tra le conquiste irrinunciabili della modernità?

Eppure la risposta non appare così assurda in quanto, soprattutto in Occidente, è la stessa dottrina ecclesiastica e la Chiesa cristiana (da cui trae spunto la stessa matrice liberale della tradizione europea) ad aver fatto un passo indietro e rendersi maggiormente spendibile.

È assodato che la religione ha perso numerose battaglie contro la scienza capace di dimostrare l’indimostrabile; l’oltre-uomo non è più una suggestione nietzschiana, ma è una tendenza costante a superare i propri limiti corporei, per raggiungere mete desiderate lontane, eppure sempre più vicine<sup>22</sup>. La Chiesa ha preferito non mettersi più in aperta contraddizione con la scienza.

Papa Giovanni Paolo II è stato pioniere di un nuovo messaggio di fede che si apre alla conoscenza, cui pare aderire anche l’attuale Pontefice, Papa Francesco. Giovanni Paolo II ha affermato: “La verità non può essere contraddetta dalla verità”, pertanto, purché non si contesti la sussistenza di un’anima, immessa nell’uomo da Dio, la teoria dell’evoluzione può non essere in contrasto con la fede<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Sarebbe anacronistico provare a convincere una moltitudine di scettici che l’origine del mondo così come è e come si vede, sia stato frutto di un creatore illuminato, diventa complicato mettere in discussione il “Big Bang”, così come risulta improbabile che Adamo ed Eva rappresentino i patriarchi originari di ogni famiglia anche laddove il ritrovamento dell’uomo di Neanderthal non possa confermare in modo assoluto un processo evolutivo dell’uomo a dispetto delle tesi creazionistiche di una presunta immagine e somiglianza di Dio - che escluderebbe un qualsiasi accostamento alle scimmie (come sostenuto da Darwin).

<sup>23</sup> Cfr. Papa Giovanni Paolo II, *Discorso all’assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze* (22 Ottobre 1996), disponibile in [http://www.culturanuova.net/accademia/GP2\\_evoluzione.php](http://www.culturanuova.net/accademia/GP2_evoluzione.php).

Affermazione protesa a mantenere distinti i magisteri scientifici e morali; come sostenuto in S. J. Gould, *I fossili di Leonardo e il pony di Sofia*, trad. di L. Sosio, Il Saggiatore, Milano 2004, p. 274. In particolare in *I distinti magisteri di scienza e religione*. Per Gould sarebbe plausibile seguire l’una, senza rinnegare l’altra. Tesi, però, discutibile laddove l’eventuale scoperta della sussistenza dell’anima (limite posto dal Pontefice alla ricerca scientifica) rimetterebbe in discussione tutta una serie di teorie dall’evoluzionismo, alle neuroscienze, alla biologia, alla psicoanalisi, nonché alla fisica; una rivoluzione; pertanto la separazione dei magisteri come limite alla ricerca apparirebbe un mero meccanismo di difesa, spirito di conservazione di religioni sempre più prive di argomenti credibili.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Una dichiarazione intelligente, che riduce ai minimi termini la scintilla divina e ciononostante, sembra aver colto nel segno il vero limite tanto della scienza che della filosofia.

La Chiesa ha evitato uno scontro ad armi impari e per altro verso ha chiesto a quella stessa scienza di offrire saldi presidi, ragioni scientifiche, alla preservazione di un ordine naturale a cui riallacciare i propri valori cristiani.

Grazie a questo nuovo atteggiamento della Chiesa è stato possibile elaborare dottrine giuridiche che muovessero da premesse comuni alla tradizione cattolica senza che dipendessero integralmente da essa, rielleggendo la Natura come “collante dottrinale”. In questo contesto compare sulla scena, con aspetti paradossali, un giusnaturalismo cattolico che trova in Jhon Finnis uno dei principali esponenti. Finnis intento a ricercare valori assoluti, a cui assurgere per mezzo dell’osservazione della natura (unica fonte normativa entro cui estrapolare le regole della convivenza, quali norme indiscutibili, perché naturali), ribadisce come a tali valori si possa giungere mediante un ragionamento razionale, per deduzione, partendo da dati obiettivi, cosicché la verità rivelata sarà incontestabile poiché ad essa si è giunti con la logica. La legge naturale sarà, come definito da Weber: un “esercizio del pensiero pratico”, dal quale ricavare l’universalità dei principi della condotta umana<sup>24</sup>. Finnis attribuisce, però, un ulteriore scopo alla natura; con approccio finalistico ritiene che le norme in essa contenute non servono a regolare meramente la convivenza, ma addirittura a garantire la “fioritura umana”, pertanto è nell’interesse del bene comune la loro osservazione<sup>25</sup>.

In questi termini inizia a vacillare ogni pretesa individualistica insita nell’ideologia giusnaturalista, laddove giustificherà l’attivismo di coloro che han colto tali principi naturali, perché si persegua il bene comune anche per chi, cieco, è rimasto in disparte. Il culmine dell’irrazionalità di Finnis, tuttavia, e qui il grande tradimento ad una dottrina che pretendeva di affidare alla ragione la verità e non ad entità metafisiche, viene raggiunto nel momento in cui individua nella Chiesa Cattolica di Roma l’unica capace di aver colto tali valori assoluti, l’unica in grado di custodirli e diffonderli<sup>26</sup>. Non molto distante dall’atteggiamento statunitense fondato sulla presunzione di una manifesta superiorità morale e civile tale da giustificare campagne di esportazione forzosa della democrazia in ogni parte del globo.

La Chiesa cattolica per Finnis, quindi proporrebbe il modello di legge che più si avvicina all’ordine naturale (non quindi una dipendenza teorica, ma un allineamento per manifesta compatibilità del pensiero cattolico con quello laico-liberale); la conferma, per l’autore australiano, sarebbe data dal fatto che i Paesi cattolici sono quelli che offrono maggiore tutela ai diritti civili. Difficile contraddirlo; una affermazione, la sua, anche coerente con

---

<sup>24</sup> J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996, p. 19.

<sup>25</sup> P. Tincani, *Le nozze di Sodoma. La morale e il diritto del matrimonio omosessuale*, cit, p. 66.

<sup>26</sup> J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, cit, p. 133.



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'avvicinamento dei propositi cristiani alle più classiche teorie liberali ed individualistiche. Si ricorda il tentativo dell'UE di darsi una "Costituzione" fondata proprio sulla tradizione cristiana intesa come patrimonio comune dei Paesi europei, che ha incontrato ovvie resistenze da parte delle Repubbliche più radicalmente laiche, come la Francia.

Tuttavia affermare che la legge di natura sia una realtà immutabile e che vada identificata nella visione della Chiesa cattolica è affermazione decisamente arbitraria<sup>27</sup>.

Considerando, poi, la diffidenza manifesta per ogni principio di libertà, escluso persino nel catalogo proposto da Finnis dei beni fondamentali a cui ogni legislazione deve tendere, lascia presupporre una incapacità di relazionarsi con gli individui, che, invece, in una concezione (pos)moderna della società sono il perno principale della costituzione dello Stato<sup>28</sup>.

Per demistificare le tesi di Finnis non si può far altro che evidenziarne le falle giusnaturaliste che Hume ha chiarito in modo esaustivo<sup>29</sup>, ponendo in evidenza come il modo di ragionare del giusnaturalismo in generale (quello cattolico in particolare) si discosti dal metodo scientifico. L'osservazione della natura può portare solo ad affermazioni descrittive, non prescrittive; che si presenti una determinata situazione in natura, non necessariamente, vorrà dire che al presentarsi di quelle condizioni si deve assumere un determinato comportamento; potrà solo osservarsi che in quelle circostanze si reagisce in un determinato modo, per evitare una conseguenza indesiderata<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> P. Tincani, *Le nozze di Sodoma. La morale e il diritto del matrimonio omosessuale*, cit, pp. 66-67.

<sup>28</sup> D. Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 133. Lo Stato nasce dalla libertà degli individui, tutti, ognuno uguale all'altro, di stringere un patto sociale; la fonte dello Stato è un atto di volontà, non della natura, né tanto meno da una legittimazione cattolica data al potere pubblico. Non si tratta di riproporre un dualismo tra diritto positivo e diritto naturale, per giustificare ogni costruzione legislativa, ma di non perdere di vista l'uomo dietro le norme, che deve restare il fine del diritto, per il bene di ogni singolo e non per un bene comune assoluto, imperscrutabile. Il rischio è cadere nuovamente nella tirannia di valori demonizzata da Schmitt, sovrapponendo la morale cristiana o "naturale", alla morale generale nell'alveo del *Phanton* weberiano, in cui si è consapevoli di professare etiche e divinità differenti.

<sup>29</sup> David Hume sul problema dell'essere e del dover essere, elabora il un principio filosofico metaetico secondo il quale bisogna operare in ogni momento la distinzione e la separazione tra «ciò che è» e «ciò che deve essere»; in termini più formali, quindi, nell'economia di un discorso vanno separate le proposizioni descrittive (ovvero che dichiarano ciò che una cosa è) da quelle prescrittive (ovvero ciò che deve essere). Hume polemizza rispetto ad una passata filosofia morale, che avrebbe perso di vista tale distinzione e trasformato l'iniziale è nel deve, mutando quindi la descrizione in un precetto. Considerando ciò un errore, la legge di Hume (così ribattezzata la formula) vieta il salto logico tra proposizioni indicanti fatti (l'essere, Sein) e proposizioni indicanti valori (il dover essere, in tedesco Sollen). Questo risultato pone i fondamenti dello sviluppo, nel XX secolo, della metaetica analitica, e verrà ripreso da George Edward Moore nella formulazione del principio di fallacia naturalistica. La formulazione della legge si trova nel Trattato sulla natura umana, libro terzo, sezione prima:

«In ogni sistema morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule è o non è incontro solo proposizioni che sono collegate con un deve o un non deve; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi deve, o non deve, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti». Cfr. D. Hume, *Opere filosofiche, Vol. I, Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lacaldano, Laterza, Bari 2008, pp. 496-497.

<sup>30</sup> P. Tincani, *Le nozze di Sodoma. La morale e il diritto del matrimonio omosessuale*, cit, pp. 72-73



## *Antropologia della vulnerabilità*

La natura può essere solo descritta, l'interpretazione è una costruzione artificiale, rimette in piedi valutazioni soggettive, che per quanto possano avvicinarsi alla realtà delle cose non ne assorbono integralmente l'essenza, dovendo quindi essere sempre pronte a nuove valutazioni innanzi a stravolgimenti sociali e culturali<sup>31</sup>.

Rivestire una norma di un contenuto morale, soggettivo, basato su una visione semplicistica della natura, vuol dire ritornare all'oscurantismo, giustificando ogni atto di forza in nome di un valore superiore (che resta inaccessibile).

Se questa svolta cattolico-naturalista globalizzante iscritta nella tradizione Occidentale non è una soluzione auspicale, d'altro canto non bisogna comunque sottovalutarne lo slancio ciclico, alla luce di ciò che pare essere consustanziale alla condizione umana.

Ciò che imbarazza l'Occidente moderno ad Oriente sembra ancora reggere l'ordine del mondo e delle cose, e questo è un fatto, non una opinione. Ecco perché anche nel mondo laico non appare una forzatura aprire un dialogo tra le due sfere improntate alla ricerca di una formula pacificatrice, pur nei termini di un ancoraggio "simbolico".

### **4 Per un *ethos* democratico: verbalizzare il sacro.**

Dovendo prendere sul serio l'esigenza politico-giuridica di uno sfondo tetico a cui ancorarsi degli ordinamenti, si segnala allora per lo sforzo e l'apertura in questa direzione, il contributo di Jürgen Habermas<sup>32</sup>.

Lo sforzo è pregevole in quanto nel riflettere su elementi ontologici del diritto riporta al centro dell'analisi i soggetti, protagonisti del dibattito democratico colti nella loro ambivalenza tetica, tra razionale e passionale; tra fede e logos.

In tal senso comprende che i due approcci giusnaturalista e giuspositivista rispondono a queste esigenze antropologiche, quali diversi stati del pensiero tra loro non escludenti, ma complementari, su cui si fonda ogni ordinamento.

Propone una teoria normativista che si fa carico della giustizia senza più mascheramenti.

---

<sup>31</sup> D'Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto*, cit. 73-74. D'Agostino propone l'esempio del termine "madre", per dimostrare la fallacia giusnaturalistica nel voler attribuire necessariamente una concezione normativa alla natura; madre per il giusnaturalista cattolico sarà colei che si prende cura dei propri figli, ossia che per "natura è proiettata alla cura dei figli"; questo modus operandi, però, è errato poiché tende ad attribuire elementi di valore (positivi o negativi) nella descrizione di un oggetto o di un fatto. Sicuramente ci si augura che una madre si prenda cura dei figli, ma la maternità è data dal fatto biologico di aver portato a compimento la gestazione; l'appellativo madre, quindi, resta anche laddove possa mostrarsi spregevole o disinteressata verso i propri figli. I dati della realtà possono solo essere descritti, in un approccio scientifico.

<sup>32</sup> Estremamente interessante in tal senso l'incontro che si è tenuto nel lontano gennaio del 2004 tra l'allora Cardinale Joseph Ratzinger, diventato in seguito Papa Benedetto XVI, e Jürgen Habermas, presso l'Accademia Cattolica di Monaco di Baviera, che hanno dato vita ad un dialogo abbastanza corrisposto. Le dichiarazioni rese in quell'incontro che sono confluite nel volume "Ragione e fede" hanno evidenziato un reciproco intendimento su possibili modi di relazionarsi al cristianesimo condivisibili anche da un non credente, riproponendo proprio vecchi assunti intorno a principi liberali la cui affermazione e divulgazione deve molto all'imporsi del cattolicesimo. Per un approfondimento cfr. G. Bosetti (a cura di), *Ragione e fede in dialogo Jürgen Habermas, Benedetto XVI (Joseph Ratzinger)*, Editore Marsilio, Venezia 2005.



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'autore tedesco declina le proprie tesi razionaliste in una forma di assunzione dialogica delle principali dottrine religiose. Una svolta sostanzialista nella propria riflessione critica, interna al pensiero democratico, che non si limita a fissare il "terreno comune d'intesa", ma si propone di rivestire di un'aurea sacrale la produzione normativa partecipata; comprende la necessità di un nutrimento etico, appassionato su cui basare l'affidamento comune.

Si ritiene estremamente utile analizzare le tesi dell'autore tedesco in quanto palesa la più alta espressione della riflessione filosofica giuridica (tradizionale ed attuale) portata alle sue estreme. Ci consente di rimarcare ancora potenzialità e limiti di tale riflessione; soprattutto però ci permette di evidenziare quanto sia necessario scavare più a fondo, tra i presupposti dell'esistenza prima ancora che del diritto.

### *4.1 Teoria discorsiva e teologia politica*

Prima di entrare nel merito delle tesi di Habermas sono necessarie alcune premesse.

Per quanto appaia forzata la svolta "teologica" dell'autore tedesco, data la sua posizione "ateo metodica" più volte ribadita, può ritenersi (comunque) coerente con l'impianto teorico già strutturato nella teoria comunicativa, nonostante la premessa multiculturale e razionalista che lo sorregge.

Partendo da una rivisitazione degli assunti kantiani, non più presupposti all'interno di una interrogazione monologica, bensì in chiave dialogica-argomentativa, Habermas si è determinato nell'incoraggiare processi democratici fondati su una comunicazione intersoggettiva<sup>33</sup>.

L'etica dell'intesa vuole provare a superare il grande problema delle democrazie contemporanee, della disaffezione dalla politica, dovuto alla discriminazione di intere categorie di soggetti, incapaci di essere compresi, a vantaggio di una classe di cittadini *standard* che riescono a motivare adeguatamente le loro convinzioni o che semplicemente aderiscono acriticamente a valori dominanti<sup>34</sup>; prova a restituire alla collettività una visione comune, altamente condivisibile e partecipata, da far confluire nelle decisioni politiche.

---

<sup>33</sup> A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Bøckenhörde tra diritto e teologia politica*, cit. pp. 112-114.

In modo particolare Cavaliere esamina la critica di Habermas all'etica della morale kantiana, nella definizione della sua Teoria comunicativa. Per un approfondimento cfr. K. Hutchins, *Kant, Critique and Politics*, Routledge, London 1996, pp. 44-60; F. Cattaneo, *L'idea di repubblica. Da Kant a Habermas*, Giappichelli Torino 2013; J. Habermas, *Sviluppo della morale e identità dell'io* (1974), in *Id, Per la ricostruzione del materialismo storico*, tr.it. di F. Cerutti, Etas Libri, Milano 1979.

Habermas intende predisporre una democrazia che si basi su di un accordo dialogico, allo stesso modo in cui si raggiunge una convenzione linguistica: "un'espressione linguistica può avere un significato identico soltanto per un soggetto che è capace di seguire una regola che è valida per entrambi; perlomeno insieme ad un altro soggetto. Tanto poco si può seguire privatamente una regola, quanto poco un soggetto monadicamente isolato può impiegare un'espressione di identico significato. Cfr. J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico* (1988), tr.it. a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991, pp. 115-116.

<sup>34</sup> A. Cavaliere, *Le ragioni della secolarizzazione. Bøckenhörde tra diritto e teologia politica*, cit. p. 118.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ecco perché Habermas non poteva trascurare il *revival* confessionale (mai davvero sepolto), soprattutto in tempi cupi e di crisi esistenziale ed ideologica come quelli che stiamo vivendo.

Da razionalista, se l'urgenza filosofica di tornare a dialogare con l'umano è prioritaria, non ci si può permettere di restare ancorati a posizioni rigide e se la sfera metafisica e teologica è una prospettiva credibile, buon senso impone di sondare il terreno.

Non è un caso, infatti, che le religioni storicamente hanno sempre offerto alla politica quel rivestimento mistico, quell'aurea magica, quel potenziale di verità, quel *quid pluris* di senso che ispira fiducia (ciò che manca attualmente alle Istituzioni pubbliche).

Questo in quanto sussiste una riserva di senso, un sostrato sostanziale irriducibile da cui non può prescindere il potere sovrano per imporsi sulla società (per Hegel sussiste un fondamento irrazionale anche della razionalità); deve fare i conti con un "vuoto", il "senso di ciò che manca" come definito da Max Weber con cui convive ogni essere razionale e senziente di fronte alla fatalità ed all'imprevedibile (sempre in agguato).

Secondo Carl Schmitt "tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati"<sup>35</sup> non solo per il loro sviluppo storico, dal Dio onnipotente all'onnipotente legislatore, bensì proprio per la loro struttura sistemica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti. C'è una analogia tra politica e teologia, entro cui si esprime la sovranità nei termini di un affidamento. La decisione sullo stato di eccezione, infatti, ha la medesima portata del miracolo con cui lo straordinario si impone sull'ordinario. Il miracolo del sovrano è quello di portare ordine ove insiste il caos ed il conflitto<sup>36</sup>.

Habermas rimettendo parzialmente in discussione le proprie tesi normativiste, confidando nel diritto per addomesticare il potere, non può che far proprie le intuizioni di Schmitt.

Già in *Fatti e norme* propone un'interessante analisi critica dell'ethos democratico e del suo rapporto con la tradizione moderna<sup>37</sup>. Habermas cerca di offrire una sistemazione del quadro teorico dello Stato democratico di diritto che assicuri una equilibrata fusione tra sovranità popolare, costituzionalismo e diritti sociali, provando a mantenere un approccio storico-realistico.

Purtroppo anch'egli cade in una visione troppo ottimistica ingenerata dalla fallace narrazione presuntuosa delle democrazie occidentali di una loro spontanea realizzazione, e che si amplifica con la globalizzazione, finendo per sottovalutare le difficoltà incontrate nel loro evolversi delle società di massa. Il problema è che in quella narrazione si perde di vista la tensione tra rapporti materiali ed orizzonti politici portatori di valori e principi;

---

<sup>35</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in: id., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 61

<sup>36</sup> Ivi, pp. 61-62.

<sup>37</sup> Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. Di L. Ceppa, Laterza Editore, Roma-Bari 2013.



## *Antropologia della vulnerabilità*

il crollo delle ideologie poi ha sminuito di senso il momento politico però senza perderne l'apporto tetico-mitico che si adagia invece sui rapporti dominanti, trasferendo su di essi le medesime aspettative pacificatrici come se fossero iscritte nei processi materiali. Si accetta così di buon grado l'avvento del "mercato" quale eccellente neutralizzatore, nel segno della spoliticizzazione.

Nella rappresentazione dei processi sociali cui aderisce l'autore tedesco, la politica purtroppo continua ad essere intesa in una accezione negativa, non come mediatrice, bensì come perennemente minacciata dal conflitto e pertanto dà addomesticare, affidandosi ad una sua razionalizzazione; Habermas, ingabbiato in questa dialettica tra diritto e politica, avendo sovraccaricato di aspettative deontiche il primo termine, cade nel medesimo vizio. Cosicché nonostante abbia conosciuto e stia vivendo le contraddizioni di questa società dei "liberi ed uguali" nel mercato, dominati comunque da altri "poteri selvaggi"<sup>38</sup>, che non stanno in alcun modo favorendo l'emancipazione generale, bensì solo l'assolutismo capitalista, resta fedele al razionalismo normativo<sup>39</sup>. Questo il limite teorico.

L'analisi coglie le note dolenti del rapporto tra diritto e politica, muovendo dallo "svuotamento" moderno e dagli effetti nefasti della spoliticizzazione per accettare un fatto ovvio, ovvero che non bastano procedure formali né tanto meno l'appello alla coscienza kantianamente intesa, singolare e morale, dei consociati. È la stessa ragion pratica ad operare da sempre contro sé stessa; serve qualcosa di più.

Comprende allora che non è sufficiente conoscere il dover essere e le sue motivazioni, e garantire che tale conoscenza si diffonda grazie ad una comunicazione trasparente; occorre, invece render conto della provenienza e del di più che la sua accettazione richiede<sup>40</sup>.

Tanto il diritto quanto la morale presuppongono di fatti il riferimento ad un orizzonte legittimante, la cui distanza viene ridotta e metabolizzata attraverso elaborazioni linguistiche del sacro. Si precisa che questo riferimento non è frutto una discendenza logico deduttiva dovuta ad un movimento unilaterale dall'alto verso il basso; avviene invece in forza di un doppio movimento che produce trascendenza simbolica anche e soprattutto dal basso, grazie ad un *medium* formalizzato, come possono essere le procedure democratiche.

L'effetto è l'alleggerimento della giustificazione, sganciandola da pretese di verità e giustizia assoluta; e soprattutto in merito alla giustizia che richiede una cooperazione, la

---

<sup>38</sup> Espressione di Luigi Ferrajoli. Per un approfondimento sul tema Cfr. L. Ferrajoli, *Poteri selvaggi*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>39</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, in Id. *Ciò che resta della democrazia*, cit., pp. 51-52

<sup>40</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. L. Ceppa, Laterza Editore, Roma Bari 2015, p. VIII. Come spiega Preterossi commentando l'autore tedesco, il normativo in senso etico-politico ovvero quanto vale per ciascun membro della collettività presuppone una energia che lo sostenga, c'è una simbiosi "fede-sapere"; quindi è lo stesso normativo che rinvia al "sacro" cioè a qualcosa di totalmente Altro a cui soggiacere. Ciò vale anche nella modernità. Attraverso i riti uno sfondo sacrale ritualizzato transita nel diritto laicizzato – ad esempio nelle norme costitutive (si può pensare agli atti performativi linguistici teorizzati da Austin oltre che naturalmente nel rito giudiziario, quindi nei processi). Cfr. G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., pp. 40-41.



## *Antropologia della vulnerabilità*

ritualità e discorsività possono incontrarsi *ex post* in un contenuto obbligante che assicura plusvalore sacrale al linguaggio della cooperazione, ma allo stesso tempo lo radica sul terreno storico mondano<sup>41</sup>. In questi termini si può dire che la dimensione etico politica rivestita e mediata giuridicamente, pur discostandosene (sebbene ne resti impigliata), rende spendibile l'eredità metafisica e della teologia.

Ad ogni modo nell'intesa normativa confluiscono tanto i significati prodotti dall'interazione cooperativa quotidiana quanto quelli extra quotidiani provenienti dall'elaborazione linguistica del sacro. Non ci può essere una produzione autonoma razionale del senso di "ciò che dobbiamo", perché non può prescindere dall'interazione di mito e rito in virtù del quale sono stati prodotti complessi sacrali che si sono conservati fino ai nostri giorni e che tornano spesso in forme riflessive. Sulla base di questa premessa per Habermas le concezioni post-secolari non possono prescindere da quel bagaglio di significati pre-secolari, che non sono più l'Altro intangibile ma patrimonio di saperi eticamente densi, capaci di influenza al di là dei propri confini<sup>42</sup>.

La modernità paga il *deficit* di senso nel definire la vita buona e pertanto necessita di soccorso per supplire alla carenza di una cultura politica secolare, nelle sue stesse premesse, però, serba interpretazioni e visioni del mondo traslate nel linguaggio comune che attingono a quel serbatoio di senso, quei potenziali semantici sigillati entro cui sono state costruite identità collettive. Cosicché persino il concetto di autonomia legittimante il razionalismo dei moderni è figlio di una genealogia prerazionale simbolica dell'etico, volto a legittimare a sua volta l'origine del processo di secolarizzazione.

Il mondo secolare in tal senso è destinato ad una costante rinvio a quanto, precedendolo, lo ha alimentato e continua a riproporsi.

Per Habermas, portando all'estremo il ragionamento, la filosofia deve essere chiamata a tradurre in linguaggio generale i potenziali di senso ancora non sfruttati custoditi dalle religioni<sup>43</sup>. L'autore tedesco chiede alla filosofia di verbalizzare il sacro<sup>44</sup>.

---

<sup>41</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. IX-X.

<sup>42</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., p. 42.

<sup>43</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. XIII-XIV.

<sup>44</sup> Seguendo l'induzione la secolarizzazione non avrebbe fatto altro che mondializzare il cristianesimo e nel mettere in rapporto filosofia e teologia, si limita a dividerne il lavoro. L'abbandono del terreno metafisico è solo l'arretramento della filosofia da qualcosa che resta occupato dalle culture religiose. In buona sostanza con la modernità e lo svuotamento del mondo, il problema ontologico della filosofia alla comprensione del sé e del mondo si ripresenta in tutta la sua contraddittorietà con la seguente domanda: "cosa significa per noi questo sapere mondano" - auto-fondato? Domanda che restando sempre tesa ad un "senso" profondo che sia in sé e per sé, non trova alcun appagamento nelle risposte "oggettive" della scienza che comunque sono dedotte riflessivamente e finisce per formulare risposte analoghe a quelle religiose.

Si chiarisce allora in che termini Habermas abbia cercato anche in quel vuoto lasciato dalla secolarizzazione, un supplemento di legittimazione etica degli Stati democratici di diritto che possa compensare la bassa intensità politica (in termini di agonismo, passioni, soggettività).



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *4.2 Il rapporto paradossale: filosofia e religione/rito e mito*

La tesi di Habermas è che la filosofia di per sé non sia in grado di produrre autonomamente tali potenziali di senso e pertanto deve limitarsi a tradurre linguisticamente quelli offerti dalla religione.

Il sospetto leggendo Habermas è che questo si ponga consapevolmente all'interno di questo paradosso ove la secolarizzazione dello Stato non ha implicato la secolarizzazione della società, la quale con i processi di decolonizzazione si è solo complicata col multiculturalismo religioso. D'altro canto, poiché il "politico" in questo quadro variopinto a tinte fosche non può essere invocato come bacchetta magica, soprattutto oggi - per amministrare la "globalizzazione" - si appella alla filosofia pensando ad essa come metafisica, una sorta di religione pagana. Ed è una forzatura perché la stessa filosofia greca nasceva in opposizione alla metafisica (che presso i Greci si poneva come religione pagana)<sup>45</sup>.

Habermas intende la metafisica come equivalente funzionale delle religioni monoteiste in termini di universalizzazione.

Ciò che però andrebbe sottolineato è che la forza di queste religioni più che il cognitivismo intrinseco custodito dalla loro dottrina (il nodo liberale ad esempio nel cristianesimo), cui sembrerebbe alludere Habermas, era (invece) l'aggancio all'unità arcaica tra rito e mito. Ed è il rito ad essere centrale; che poi è esattamente ciò che cerca Habermas nella filosofia, ovvero l'elemento intersoggettivo di "comunicabilità del senso". Si parte dai seguenti assunti: «Il mito, che non è logos, ma introduce la mediazione narrativa – è il ponte attraverso cui quel senso condiviso prediscorsivamente passa per essere articolato linguisticamente. Rovina e salvezza sono le sfide della condizione umana. La religione si occupa di queste potenze»<sup>46</sup>. In questi termini certamente la religione può essere accomunata alla filosofia nel pensiero profondo di cui entrambe si caricano intorno a tali potenze della condizione umana.

La mossa teorica di Habermas però è quella di deporre le armi della critica filosofica per imbracciare quelle del recupero, verrebbe da dire con Foucault quasi dello scavo archeologico, dell'archetipo generatore di senso da spendere nell'ambiente secolare<sup>47</sup>. Allora la filosofia rispetto alla religione dovrebbe operare così come, all'interno dei complessi sacrali, il mito ha fatto con il rito.

Habermas sottovaluta il fatto che nei riti i contenuti semantici sono sì presenti, ma non esplicitati, perché sono azioni simboliche.

Ad ogni modo Habermas pone in termini non più dialettici questa congiunzione tra filosofia e religione, ricalcando il legame tra mito e rito ove tra questi non c'è

---

<sup>45</sup> Sul punto cfr. G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., pp. 43-44 con rinvio a J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., pp. 61-62.

<sup>46</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., p. 45.

<sup>47</sup> Sul punto cfr. J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, cit., p. 64.





## *Antropologia della vulnerabilità*

contrapposizione. E si comprende l'analogia laddove il mito mette in scena l'identità collettiva, stabilizzandola. Funge da specchio. E ha in sé un elemento performativo. Lo ricollega a un agire sensato ma pre-discorsivo, a una sorta di intesa prelinguistica, che si tratta di esplicitare ed elaborare prima narrativamente poi criticamente. Questa intesa pre-discorsiva non può che avere rimandi ad un "senso" elementare – ovvero riguardante sfide antropologiche originarie come il controllo della paura della morte, la protezione dalla contingenza, la commemorazione e il compianto dei defunti e la trasmissione della memoria della comunità.

Il problema però sorge quando effettivamente si va a scandagliare in profondità quella matassa oscura su cui l'umanità si vorrebbe accordare.

Ed Habermas infatti si mostra cauto nell'attraversare l'Acheronte, e per non perdere il filo, resta piantato sull'argine, al sicuro. Tra i miti perduti nella memoria del mondo di un inconscio collettivo (direbbe Jung)<sup>48</sup> si limita a raccogliere la bella eticità solidale quale nucleo originario di "presa in carico e comunicazione dell'umano" (non a caso Habermas insiste sul significato simbolico-rituale del dono). Le teologie mitiche della colpa e del capro espiatorio (invece) sono marginalizzate nella prospettiva di Habermas perché hanno al centro la questione del potere e della violenza, come una visione tragica dell'ordine sociale, e non quella del legame etico-cooperativo che lo sosterebbe (cioè dei suoi fondamenti prepolitici). Chiosa polemicamente Preterossi: "la teoria del discorso si sceglie i suoi miti. E, ciò che più colpisce, si concilia più agevolmente con l'universalismo etico-religioso (anzi va a chiedergli soccorso), piuttosto che con quello spurio e attraversato dal negativo – politico". In questa parzialità si registra tutto il *vulnus* di una argomentazione del non argomentabile<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Nelle scienze umane e sociali l'inconscio collettivo è un concetto della psicologia analitica coniato da Carl Gustav Jung, il quale lo contrapponeva all'inconscio personale freudiano, ritenendolo condiviso da tutti gli uomini e derivante dai loro comuni antenati attraverso i cosiddetti archetipi. Cfr. A. L. A. Pervin, O. P. Johnm, *La scienza della personalità*, Edizione italiana a cura di Claudio Sica, Raffaele Cortina Editore, Milano 2017, p. 149.

Scrive Jung: «[...] al mondo effimero della nostra coscienza essi comunicano una vita psichica sconosciuta, appartenente ad un lontano passato; comunicano lo spirito dei nostri ignoti antenati, il loro modo di pensare e di sentire, il loro modo di sperimentare la vita e il mondo, gli uomini e gli dei. L'esistenza di questi stati arcaici costituisce presumibilmente la fonte della credenza nella reincarnazione e nella credenza di "vite anteriori"». C. G. Jung, *Coscienza Inconscio e Individuazioni* (1939), Bollati Boringhieri Edizioni, Torino 2013. P. 278.

<sup>49</sup> Cfr. G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., pp. 45-46.

Preterossi chiarisce: "Se è sbagliato contrapporre il mito al rito, sicuramente il mito non può essere ridotto alla sua narrazione. C'è un senso prima del linguaggio verbale, così come un "contenuto normativo" che precede l'argomentazione filosofica razionalista. E non si tratta di un altro contenuto da demistificare, rischiarare, rovesciare (o perlomeno per Habermas non è l'opposizione tra sacrale e razionale il punto decisivo, in questo contesto di spiegazione genealogica dell'intersoggettività del normativo). Per questo non è chiaro quanto l'elaborazione linguistica che giunge fino alle astrazioni filosofiche si limiti a rendere accessibile universalmente quel contenuto, o ne trasformi la sostanza. La filosofia – cioè il pensiero moderno – traduce, o produce senso?"

Ma Habermas qui non sembra interessato allo statuto della teoria filosofica, quanto piuttosto alle "ragioni incarnate simbolicamente", che si trovano nei modi di vivere, per dare forza e sostanza al normativo, sulla base di esperienze di condivisione vissute.

I riti ad esempio quelli di passaggio o iniziazione ottemperano in questo senso a due esigenze: auto-tematizzazione della società (rispecchiamento e la conferma delle sue strutture profonde), e la creazione delle obbligazioni normative. Comporta l'assunzione di un ruolo sociale attraverso una separazione temporanea della società, che conduce al riconoscimento della dipendenza da essa e all'assunzione delle sue regole, anche al fine di impedire la perdita dell'identità personale mentre essa è chiamata a trasformarsi (ivi, pg. 46).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Habermas in qualche pur cercando di relativizzare il patto sociale, mantenendolo nella sfera artificiale, nello sfarzo razionale di tenere insieme la matassa critica e polemica della società, accentua l'elemento cooperativo (tra le varie espressioni della socialità umana) eticizzandolo, o meglio riconduce il patto ad un orizzonte di razionalità pratica caricata di un'aurea etica per saldare il vincolo interno (anche se in questo modo finisce per tradire la premessa neutrale hobbesiana).

Per Habermas la socializzazione non sarebbe altro che costruzione di un mondo comune progettato, ove individualizzazione e socializzazione troverebbero il loro campo d'estrazione e congiunzione nel linguaggio rituale. Questo vuol dire da un lato che individualmente si deve sostenere il sovraccarico simbolico del sociale, mentre dall'altra parte l'individualità è interamente radicata nell'oggettività sociale<sup>50</sup>. Come risolvere questo paradosso?

Habermas ci prova inseguendo il retroterra simbolico sotteso alla struttura d'intesa<sup>51</sup>.

L'errore è, forse, quello di enfatizzare il momento razionale del normativo rispetto all'aspettativa di senso, che invece è dove si colloca la trascendenza, che nel silenzio del non (ancora) manifesto impone di andare oltre la propria riflessività per intendersi con la riflessività altrui. È l'aspettativa e non il senso a chiamare in causa il simbolico.

Autorevole antecedente storico-filosofico che aveva sondato questo terreno era stato lo stesso Rousseau, a cui Habermas rinvia.

Rousseau ne *Il contratto sociale*, considerata l'instabilità di questo pencolare nel vuoto, costatava come l'esperienza di una esistenza affidata al collettivo e nello stesso tempo individualmente autogestita si riflette sia nella riproduzione della vita sociale sia nello sviluppo ontogenetico dell'individuo. Nel contratto sociale Rousseau propone un atto di simultanea alienazione/riscatto dell'individuo alla/dalla società e per farlo porta in primo piano quello strato di norme che possono risolvere in maniera legittima il conflitto esistente tra l'individuo e la comunità. Ciò che emerge (però) è che la normatività di questa forza regolativa del comportamento è molto più profonda della debole normatività linguistica che s'iscrive nella comunicazione e ne regola le convenzioni simboliche. Per Rosati se vogliamo cercare il meccanismo generatore di questa normatività forte, vincolante dall'interno le motivazioni, allora è il caso di rivolgerci al comportamento rituale come a un plausibile candidato<sup>52</sup>.

---

Con rimandi aristotelici chiari, la condivisione di significati e produzione di un codice linguistico convenzionale sono forze intrinsecamente cooperative dell'umano (la naturale socievolezza o politicità aristotelica), questo rimanda a qualcosa di antecedente alla formalizzazione linguistica razionale (che prevede una grammatica e sintassi). Habermas richiama teoria psicologica di Tomasello sull'originario altruismo umano. Cede ad eccessivi ottimismo – laddove non necessariamente il linguaggio rispecchia un altruismo, semmai una tensione relazionale che può comunque prevedere forme violente di soggiogazione o usi strategici non propriamente altruistici (ivi, 46-57).

<sup>50</sup> J. Habermas, *Verbalizzare il sacro*, p. 75.

<sup>51</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., pp. 47-48

<sup>52</sup> Sul punto e per un approfondimento cfr. M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per quanto sia astrattamente condivisibile l'approccio di Habermas secondo il quale, seguendo il ragionamento, solidarietà ed intesa andrebbero accomunate, rimettendo nella solidarietà il sostrato non discorsivo su cui si afferma il vincolo – una qualche forma di intesa esperienziale – che la filosofia deve preoccuparsi di rendere comprensibile, argomentandola, il tutto mantenendo la relazione su di un piano orizzontale, questa strada non è percorribile.

Persino l'orizzontalità, sia essa solidale o discorsiva, ha bisogno della verticalità del totalmente altro con cui intrattenere un paradossale rapporto. L'affidamento al terzo è esattamente l'analogia di una rappresentazione del patto in cui alla fine, pur in forma minimale, c'è una soggezione al vincolo stesso che trascende le parti tanto nel patto delegante quanto nel contratto autoresponsabilizzante.

Se l'effetto di un discorso solidale è la cooperazione, il vincolo ad essa sottesa non è integralmente spiegabile. C'è sempre un residuo di senso non sondabile; questo non vuol dire però che non sia onorabile. Quel vincolo può essere saldato attraverso una prassi sociale collettiva, ripetuta, tramandata (performativa di una coscienza collettiva). Il rito anche nelle comunità più semplici ha sempre avuto proprio questa funzione di rinnovazione del patto, è quella prassi sociale che rinnova l'originario processo di solidarietà intesa come cooperazione per mantener salda la comunità a cui si appartiene.

Sottolinea Preterossi: «uno degli scopi dell'istituzionalizzazione delle attese normative di comportamento, di cui i sistemi giuridici sono la codificazione, è quello di mantenere l'equilibrio tra le ragioni dell'autoconservazione individuale e quello del vincolo collettivo. Ma se l'istituzionalizzazione non basta, ecco l'urgenza di mettere in scena la solidarietà, evocando un'istanza normativa superiore che la sostenga»<sup>53</sup>.

Il quadro si complica quando ad essere enfatizzato è il *Logos* che si para dietro l'argomento critico e trama esaltazioni super-individualistiche. È quanto si assiste nella società contemporanea, il corto-circuito del non-senso spiegato che pretende di essere comprensibile ed alla portata di tutti (afflato dell'ideologia neoliberale che capitalizza ideologicamente la valorizzazione del sé che si auto-spiega ed auto-realizza). Questa rivincita liberista ha esattamente l'effetto opposto di quello atteso da Habermas, di fatti

---

<sup>53</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., p. 48.

In fondo anche nel gesto neutralizzante del formalismo positivista ovvero delle procedure democratiche non viene meno l'*auctoritas*, che trasla dal pronunciato sempre emendabile, al pronunciare che resta stabile momento d'intesa. Il rito conserva nel ripetersi delle sue formalità e performance il rimando sacrale. In tal senso si attribuisce un'aurea normativizzata quasi di "religiosità delle procedure", ovvero l'attribuzione di una autorità/autorevolezza delle forme, quindi del rito che si tramanda, che costituiscono prima fonte di validazione del "*decisum*" e della norma "prodotta o applicata" (il rito incarna la sostanza prima ancora di dirla).

In qualche modo dove il senso non arriva, si sacralizza l'attesa.

Allora anche la verbalizzazione che accompagna le procedure è solo testimoniale istruzione di un "fare compiuto" che però, in quanto essa stessa parte di quell'affidamento pre-discorsivo, laddove manchi, può invalidare l'esistenza giuridica del fatto stesso.

Non sfuggirà ad esempio al giurista civilista che nel rogito notarile ad essere autorevole non è il contenuto dell'atto, ma la sua verbalizzazione (rituale), per la *fides* riposta nel funzionario; il quale dal canto suo non garantisce la verità del dichiarato, si limita a certificare l'atto dichiarativo. È la forma in sé che valida il contenuto – onorando il legittimo affidamento pubblico nella certezza degli atti.



## *Antropologia della vulnerabilità*

mentre parla il linguaggio globale erode ogni senso d'appartenenza ed ogni identità collettiva/tradizionale<sup>54</sup>. E la stessa solidarietà sottesa all'intesa si perde o si confonde con dubbi socialismi allo stesso modo in cui la fraternità, motore silente *dell'equal-liberté* rivoluzionaria e della modernizzazione, ha fatto presto ad essere liquidata sostituita dall'utile<sup>55</sup>.

E questo, in fondo, era prevedibile.

Per Hegel nelle società post-tradizionali «il bilanciamento individuo-società è un problema latente che è destinato a durare» proprio perché ne esprime la cifra legittimante<sup>56</sup> (è esattamente questo il paradosso liberale).

Tuttavia la modernità pur avendo lasciato un vuoto non è liquidabile e non si deve cadere nell'errore inverso, sviati magari dalla stessa Chiesa che è scesa a patti con i saperi, o per il fatto che la conservazione di pratiche di culto comunitarie abbiano favorito l'accesso privilegiato a quella fonte arcaica della solidarietà. La modernità porta in grembo una rinnovazione indiscutibile seppur ad un prezzo altissimo; si annoverano tra le conquiste della modernità: costituzioni come progetti sociali e antropologici; l'emancipazione come motore politico di prassi solidali – conquiste non prospettabili all'interno delle comunità religiose. Va ribadito che progetti solidaristici hanno avuto luogo anche nella e per mezzo della modernità.

Più che le religioni, a veicolare questo progresso è stato l'aggancio di certi discorsi legittimanti all'universalismo, come per i diritti.

### *4.3 Fede nella modernità e nel pensiero democratico*

La posizione di Habermas resta ottimista. È convinto nella percorribilità del suo proposito teorico in quanto fortemente ancorato alle ragioni dei moderni, pensando che il gesto neutralizzante sia esaurito e che certi arcaismi religiosi fondamentalisti non siano più percorribili, neppure sotto altre vesti, e pertanto crede che di quell'eredità sacrale possa limitarsi a riabilitarne il verbo, la sostanza, per rilanciare un senso etico intersoggettivo della ragione che non fosse strumentalizzabile.

Un ottimismo che sembra celare una certa dose di ingenuità secondo Preterossi.

Questo in quanto pur consapevole di muoversi in una società non totalmente secolarizzata e non integralmente dotata di una cultura critica laica, che ancora fonda identità collettive su elementi sacrali, si convince di poter gestire con l'argomento ciò che si fonda su di un atto di fede (ma come si può chiedere alla filosofia di farsi metafisica religiosa e ad un tempo mantenere una distanza critica, per rimettere in circolo processi democratici?).

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 49.

<sup>55</sup> Sul tema cfr. E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2013

<sup>56</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, p. 49



## *Antropologia della vulnerabilità*

Forse Habermas dimostra un'eccessiva fiducia nella ragion pratica, nel discorso giuridico e nel normativo, senza scendere a patti con l'altra faccia della medaglia: il potere e la politica.

In questi termini in *Fatti e norme* resta ancorato ad un approccio razionalista-liberista e prospetta un platonico ritorno alle idee filtrato dal soggettivismo liberale inaugurato dalla modernità, che si tradurrà in uno sforzo teorico di mediazione tra Kant e Rousseau sotto il segno di Hegel in cui la dialettica tra universale e particolare è dialogica ed interna alle procedure e progettualità democratiche che ambiscono a conciliare autodeterminazione (dell'identità singolare) ed autorealizzazione (dell'identità collettiva entro cui riconoscersi).

Si adopera dunque nella direzione di una post-metafisica filosofica della storia del paradigma democratico-costituzionale, rintracciando nei diritti umani e della sovranità popolare le uniche idee capaci di dare fondamento al diritto moderno, in quanto costituiscono il residuale precipitato di quella sostanza etico normativa, originariamente ancorata alle tradizioni religiose e metafisiche, per essere poi filtrate dal giustificazionismo post-tradizionale<sup>57</sup>, ovvero nella soggettivazione della sostanza etica che frammenta, individualizza mette in circolo<sup>58</sup>.

Kant e Rousseau rappresentano i due binari non escludenti, ma complementari, laddove la sovranità popolare ponga i diritti umani come progetto politico in un'ottica non contemplativa del sociale, ma sempre trasformativa, agente, performante. Protagonista della scena habermasiana non è quindi la società intesa come agglomerato di individui privati, ma "l'atto esistenziale di socializzazione" capace di trascendere gli egoismi<sup>59</sup>, che resta gesto di auto-trascendenza soggettiva.

---

<sup>57</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 116-117.

<sup>58</sup> Tale soggettivazione rende discorsivo il normativo e passa attraverso due movimenti: il primo è quello dell'autodeterminazione – libera decisione sul sé (auto-immanentizzazione); il secondo è quello dell'autorealizzazione – ottenere riconoscimento – potersi riconoscere nella collettività, proiezione di ciascuno nella sfera sociale. Il primo movimento postula l'esistenza dei diritti umani per la libera individualizzazione; il secondo postula la partecipazione alla vita democratica come progetto di vita da realizzare insieme agli altri.

<sup>59</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., pp. 116-119.

Questa lettura ovviamente prevede la dotazione di una cospicua virtù politica coniugata nei termini di una fondante "solidarietà", per controbilanciare spinte iper-soggettive liberali che fanno presto a tradursi nel loro esatto opposto, una violenta frammentazione e desoggettivazione

Habermas pertanto fa proprie le due premesse della modernità emancipativa e democratica, che cerca di rivestire di un contenuto etico smarrito e che in un primo momento rintraccia nella solidarietà.

La solidarietà che porta in grembo la cura dell'interesse comune e la reciprocità per Habermas non può mai declinarsi in senso egoistico (come si vedrà anche questa però è una falsa percezione senza una adeguata depurazione concettuale); e con essa vorrebbe riconquistare oltre l'astrazione tecnocratica (della ritualità cooperativa) anche il dato sostanziale-contenutistico). Questo proprio per evitare di cadere nell'arbitrario sodalizio rousseauiano che pone alla base del contratto un progetto di vita comune da preservare – che è sempre una nozione politica, e per quanto chiama in causa uno slancio etico, e quindi un filtro soggettivo, questo però è sempre frutto di una nozione politica, che non si accomoda, bensì deve essere rigenerata, implica una attività (sul tema cfr. J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 33-35).

Aggiunge Preterossi come nozione politica, questo vincolo solidale rifugge da naturalizzazioni della vita sociale (G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., p. 54).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La socializzazione è quindi un esito per Habermas, che avendo fatto propria l'esigenza tayloriana di andare "alle radici del normativo", non assunto come un dato - sempre da produrre - passa attraverso la microstoria della soggettività, che ha il suo fulcro nella costruzione sociale del primato di un soggetto auto-espressivo che tematizza la propria biografia e acquisisce un ruolo nella misura in cui si pensa come protagonista della propria storia individuale: «Ciò che a partire da Aristotele s'era chiamata etica viene ora condotta in senso nuovo e soggettivistico»<sup>60</sup>.

Sicuramente si legge nel racconto sociale habermasiano l'esperienza culturale della frammentazione soggettiva, segnata dalla frattura (individuale e sociale) con cui è chiamato a confrontarsi: siano esse storie di vita individuali o forme di vita e tradizioni intersoggettivamente condivise. Si mostra non indifferente a quella diffusa letteratura autobiografica di confessioni e di autoanalisi, con cui vediamo prendere forma, da Rousseau, fino a Sartre, passando attraverso Kierkegaard, un genere di riflessioni destinato a modificare profondamente l'atteggiamento dell'individuo nei confronti della propria vita. Dall'esistenzialismo, al post-strutturalismo e post-modernismo, prendono forma nuove rivendicazioni soggettive (protagoniste assolute della rivoluzione culturale, sessuale e sociale degli Anni Settanta), che rompono con tradizionali raccomandazioni sulla buona vita, preferendo una appropriazione consapevole ed autocritica; l'esigenza manifesta di assumere responsabilmente la propria personale storia di vita in tutta la sua insostituibilità e contingenza<sup>61</sup>.

In tal senso Habermas valorizza queste nuove soggettività pensando ad esse come fattori di mediazione dei contenuti normativi nell'ordine post-tradizionale.

Questo però depotenzia la loro carica eversiva (eretica) e ne sminuisce l'impatto rivoluzionario nel momento esatto in cui le assume come entità astratte-impolitiche, quando invece ad incidere e trasformare la realtà sociale era stato proprio il peso di quella politicizzazione delle soggettività e la loro capacità di proiettarsi in soggettività collettive in opposizione a scenari concreti. Per quanto questa esaltazione mistica auto-narrativa di tali soggetti sia funzionale allo scopo di costruire identità collettive, tanto più se eretiche, non basta astrarle dai contesti autoaffermandole; è necessario che operino all'interno della contingenza da cui sono estratte; che abbiano un quadro di riferimento ampio e siano in grado di rivendicare diritti per tutti spostando concretamente le risorse ed incidendo direttamente nei rapporti di forza.

L'universalismo delle rivendicazioni di cui si fanno portatori per quanto possa agganciarsi ad una memoria religiosa condivisa o all'esercizio pratico della ragione, oppure ad entrambe per incidere deve saper universalizzare bisogni concreti emergenti<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*.

<sup>61</sup> J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 113

<sup>62</sup> G. Preterossi, *Alle radici del normativo*, cit., p. 55.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questa è la lezione di Bobbio dell'età dei diritti, della giustizia sociale, e rimanda a principi politici, non metafisici (quello è solo il rivestimento aureo)<sup>63</sup>.

Habermas, invece, ha fiducia che questo pluralismo individualista prodotto sulla scorta di una autoriflessione biografica ed esistenzialista, per sua stessa natura anti-autoritario, alla lunga conduca ad orientamenti universalistici di valore. E questo anche e soprattutto a seguito del superamento dei nazionalismi novecenteschi, in una società globalizzata e multiculturale e una sfera pubblica sempre più sfibrata in cui discorsi di interesse generale si presenterebbero come una forzatura. Preterossi ragionevolmente si chiede fino a che punto però possono costruirsi discorsi etico-politici intensi in una sfera pubblica così sfibrata?

Habermas in questo eccesso di fiducia tradisce tutto il buon senso hobbesiano nel chiarire puntualmente le sfide del politico dettata dalla contingenza, che un qualche aggancio naturalistico dovranno pur averlo; laddove di innegabile naturalità sono anche le capacità immaginativo-desideranti degli individui, le proiezioni e le ansie, istinti di sopraffazione legati ad atavici timori dell'incompreso e dell'impotenza, alleggeriti o distratti dal vanto degli onori. Sfide tutte che appartengono alla convivenza umana. Le principali teorie normativiste muovono proprio da tale capacità immaginativa sulla "stato di natura".

Come ha ribadito anche Butler, quale che sia la scena immaginata del sociale, se fondata su astrazioni idealistiche (da Hobbes a Kant) o su dati materiali-economici (Marx), lo spettro del conflitto è sempre dato come possibilità concreta<sup>64</sup>.

Ed è legittimo chiedersi se senza il gesto neutralizzante di Hobbes fosse stato possibile l'attenuarsi delle guerre civili e lo stesso sistemi di astensioni dalla violenza; ed ancora; fino a che punto è possibile rinunciare al comando, all'istituzionalizzazione della forza, a

---

<sup>63</sup> Cfr. N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990.

<sup>64</sup> Sussistono a tal proposito interessanti studi psicoanalitici sulla costruzione del sé e sulla gestione dell'aggressività connessa all'affermazione identitaria, di cui si ricorda il contributo di Jessica Benjamin. Tesi della psiconalista statunitense riprese anche da Butler in *Undoing gender* in quanto produttive per sviluppare alcune riflessioni su rapporti di genere e sessualità in una prospettiva più inclusivista. Le tesi di Benjamin risultano interessanti in quanto coniugano spunti di psicoanalisi e filosofia, da declinare in una teoria normativa protesa ad assicurare una maggiore giustizia sociale, innanzitutto mediante il superamento di quella scissione e di quelle proiezioni che impediscono al soggetto di riconoscere altri soggetti e sé stesso; muovendo dalla dialettica riconoscimentale hegeliana, ritiene che tale superamento sarà possibile solo quando il soggetto interrompe questa proiezione della propria aggressività sull'altro che finisce nella rappresentazione psichica che innesca per misconoscerlo in quanto incarnazione del male.

la gestione psichica della aggressività. Nella lettura di Benjamin si cede alla visione escatologica del riconoscimento quale dissuasore spontaneo dall'aggressività; una visione per Butler fin troppo ottimista.

Più promettente invece pensare alla scena hegeliana non in senso teologico, ma meramente rappresentativo di certi meccanismi e processi relazionali, che proprio in quanto conserva questa tensione distruttiva chiede un perenne sforzo riorganizzativo per contenerla.

D'altro canto Butler apre comunque al riconoscimento quale fattore conciliante dal momento che veicola la presa di coscienza di una reciproca vulnerabilità (che la scena dialettica disvela). Per Bernini questo rappresenta una caduta tetica propria di un idealismo normativo, che invece l'autrice dichiarava di voler evitare. Questa però è una lettura forzata, laddove quel disvelamento si limita a mettere in scena la vulnerabilità quale stato condizionale/situazionale con cui l'agire aggressivo si confronta. Il riconoscimento si limita a far aprire gli occhi sul campo di possibilità – per un agire consapevole degli effetti che genera. Butler riemette poi all'etico-politica come gestire tanto l'aggressività e quanto la vulnerabilità (L. Bernini, *Riconoscersi nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit. 34-35).



## *Antropologia della vulnerabilità*

sostegno delle regole. Di fatti né il giusnaturalismo né la teoria contrattualistica hanno esaurito il rapporto imprescindibile tra diritto/diritti e potere.

Pur volendo dar credito ad Habermas ispirati dalle suggestive autonarrazioni del sociale, proprio rivolgendosi a quelle soggettività eversive (auto-trascententi) dietro una certa biografia democratica, vien da chiedersi oggi dove è finita la loro carica energetica e rivoluzionaria? Si può ritenere che si siano totalmente pacificate con la società neo-liberale del mercato globale; o, bisogna prendere atto (invece) di una loro sterilizzazione (si precisa: depotenziate, ma non esaurite)? Non è lecito pensare che con l'arretramento di certe politiche progressiste, lungimiranti, a tratti avventuriere, ma perfettamente calate nella contingenza, quelle soggettività rimaste inascoltate siano state attratte dal discorso dominante capitalista (dallo spirito capitalista) che mette in valore fino all'exasperazione proprio la differenza ed il lessico dei diritti, al modico prezzo di ogni doverosità e solidarietà? Il populismo regressivo e nazionalista, non è forse degenerazione patologica di questa fragilità sistemica in cui altri "poteri feroci" hanno democraticamente depauperato, saccheggiato l'*ethos* pubblico, senza restituire alcun interesse generale e progetto solidale-condiviso, riabilitando rigurgiti ideologici, misogini e xenofobi non troppo arcaici e mai davvero sepolti (fin troppo familiari)?

### *4.4 Educare alla coabitazione*

La sensazione è che Habermas prima ancora di aver perso di vista la dimensione politica, non solo abbia sopravvalutato il potere accomunante della religione, ma ne abbia sottovalutato i fattori impliciti disgreganti, storicamente appurati.

Anche dal confronto di Habermas con Taylor, West e la stessa Judith Butler<sup>65</sup> sulla prospettiva di una religione pubblica ovvero di una possibile liquefazione dei contenuti religiosi all'interno di un discorso laico, emergono chiaramente i limiti narrativi dell'etica della comunicazione sacralizzata.

Sembra proprio che Habermas non abbia imparato la lezione: ossia la facilità di tradurre il più ispirato dei razionalismi cognitivi nei più indiscutibili giusnaturalismi.

Il proposito habermasiano oltretutto è totalmente decontestualizzato e si limita a proporre un criterio selettivo valoriale, senza tener conto di plurimi fattori che alterano e

---

<sup>65</sup> Cfr. J. Habermas, C. Taylor, J. Butler, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West: Modernità postsecolare*, r. it. di M. Bortolini, Armando Editori, Roma 2015. Alcuni dei più importanti filosofi viventi discutono di un problema cruciale del nostro tempo: qual è il ruolo che la religione ricopre nelle nostre vite? Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor e Cornel West discutono di secolarizzazione e sfera pubblica, fanatismo e tolleranza, disobbedienza civile e tradizioni profetiche. Nei loro capitoli così come nei loro intensi e sinceri dialoghi, i quattro filosofi e i loro ospiti tratteggiano una nuova concezione delle problematiche e delle potenzialità della religione nella sfera pubblica di una società compiutamente post-secolare.





## *Antropologia della vulnerabilità*

condizionano il dibattito; e soprattutto senza interrogarsi sulla loro applicabilità concreta<sup>66</sup>.

Anche Taylor riconosce quelli che sono stati i meriti del secolarismo, così come i limiti da questo incontrati; potendo ben comprendere la necessità di una rivisitazione “spirituale” del programma politico della modernità. Trovare un fondamento etico-politico comune per la sovranità dello Stato, pur mantenendo la neutralità dello Stato rispetto alla fede religiosa, è compito arduo e sicuramente una netta separazione, in chiave laica tra Stato e Chiesa, non necessariamente riesce a massimizzare l’attuazione di principi di libertà, eguaglianza e fraternità. In ogni caso, come sottolinea Taylor, il proposito habermasiano di liquefazione pubblica degli enunciati religiosi, riduce questi ultimi ad affermazioni che non possono elevarsi al di sopra delle esperienze singolari di fede, e che possono assumere un’ autorità «intrinsecamente non discorsiva»<sup>67</sup>; oltretutto non tiene conto delle distinzioni tra religioni che appartengono a una ben precisa tradizione.

Illuminante il contributo di Judith Butler la quale restituisce al dibattito un senso di realtà e concretezza. Soffermandosi su esperienze nazionali come lo Stato d’Israele, costituito proprio su base etnica, osservando e criticando il trattamento che riserva ai palestinesi, evidenzia come venga tradita l’idea di una coabitazione necessaria e ontologicamente radicata in ogni religione per l’altrettanto convincente dell’assolutezza della propria verità<sup>68</sup>. Agganciandosi alla critica di Taylor la filosofa statunitense argomenta la sua tesi partendo dall’inessenzialità della distinzione epistemica tra credenze religiose o meno, poiché l’essenziale è riconoscere che «spesso la religione funziona da matrice di formazione del soggetto, schema radicato di giudizio e modalità di appartenenza e pratica sociale incorporata»<sup>69</sup>.

Per Butler deve svilupparsi un’etica della coabitazione (rinviando ad Hannah Arendt) a partire da un ripensamento in tal senso della sfera pubblica mediante una critica pubblica alle istituzioni statali e alla legislazione ogni volta che provino a frustrare o compromettere la realizzazione di un’etica della coabitazione, quindi, la convivenza pacifica tra differenti<sup>70</sup>.

---

<sup>66</sup> L’efficacia di un ordinamento si regge su due presupposti, la legittimazione di chi seleziona le norme e la forza per applicarle (principi della nomodinamica kelseniana: delega e autorità). Qualsiasi ordinamento da sovrapporre ad un contesto sociale presuppone una “violenza normativa” (momento decisionale schmittiano) per relazionarsi al “*polemos*” in virtù della quale ci sarà sempre una parte che subirà la norma, pur riconoscendola. Allorché offrire a tale violenza un plusvalore etico, rischierebbe solamente di tradursi in un nuovo assolutismo.

<sup>67</sup> J. Habermas, C. Taylor, J. Butler, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, cit. p. 66.

<sup>68</sup> S. Pierosara, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, Filosoficamente, <http://www.unimc.it/filosoficamente/libri-approfondimenti/religioni-e-spazio-pubblico-un-dialogo-tra-j-habermas-c-taylor-j-butler-e-c-west>.

<sup>69</sup> J. Habermas, C. Taylor, J. Butler, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, cit. p. 71.

<sup>70</sup> Ci si deve soffermare sul fatto che non è possibile realmente scegliere con chi coabitare; ciononostante, poiché l’umanità è segnata da una memoria della sofferenza che ne segnala la fragilità, deve essere motivata ad un impegno vivo affinché possa realizzarsi la giustizia. In questa prospettiva, il dato inaggrabile della differenza diventa tratto comune.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tornando al lavoro di Habermas, non c'è dubbio che egli abbia offerto una credibile ontologia del diritto, che assume giuspositivismo e giusnaturalismo come parti complementari di un discorso comune per la comprensione dell'agire umano, provando a coniugarli proficuamente entro lo sfondo filosofico anzidetto, al fine di una più aderente legittimazione ordinamentale alle esigenze sociali.

Ad avviso di chi scrive, tuttavia, egli resta interno al dibattito della scienza giuridica senza offrire una reale alternativa teorica.

Volendo preservarne lo sforzo teorico a dispetto delle critiche, il merito è stato quello di aver provato a tematizzare il "normativo" riscoprendone assunti fenomenologici e risvolti etici, muovendo non più da una concezione astratta del diritto e delle sue tecniche di governo, ma da premesse esistenziali, esigenze sociali, che chiamano in causa l'umano ed il suo agire relazionale. Il limite semmai è stato quello di aver cementato i propri esiti riflessivi sul secondo movimento quello della (auto)trascendenza, lasciando all'immanenza il principio, senza più esplorarne la perdurante contingenza. Ha scorto la gorgone, ma non l'ha guardata dritta negli occhi.

Ad ogni modo non si intende e non si può liquidare quel "movente" (metafisico), guida di una esigenza identitaria che chiede di essere disvelata.

Si comprende allora che se di fronte a vichiani corsi e ricorsi storici sembra davvero che non ci siano sovrastrutture che riescano a contenere il dato polemico della società, occorre addentrarsi nel "politico", esplorarne le dinamiche interne, interrogarsi sulle suggestioni e i condizionamenti che lo agitano (e agiscono). Bisogna andare incontro al mostruoso, l'incompreso ed oscuro: al riflesso della gorgone che rispecchia una umanità tutta da scoprire.

Per questo l'indagine non può che spostarsi su di un piano antropologico.

Una risposta, non necessariamente ultima, ma quanto meno utile a ripensare i termini della politica, perché possano rendersi quanto più aderenti alle istanze della realtà sociale, occorre ricercarla nella dimensione più intima e profonda, emotiva, psico-somatica, dell'essenza umana. Solo assumendo tale prospettiva, si può comprendere il perché, nonostante gli sforzi protesi ad un più ampio riconoscimento dei diritti umani, anche nel XXI secolo, insistono e si ripresentano medesimi schemi escludenti, arcaiche forme di

---

Butler spiega: "possiamo interpretare lo spossamento come un momento di esilio che ci dispone ad agire eticamente. Paradossalmente, mi è possibile impegnarmi per alleviare la sofferenza altrui solo se sono motivata e, al tempo stesso, spossata per via della mia sofferenza".

L'etica della coabitazione dipende direttamente da un dato ontologico e precede qualsiasi forma di contratto: semmai ne è condizione di realizzabilità. Affermazioni di un pensiero già maturo di Judith Butler, ben articolato nei suoi ultimi lavori in cui si appresta a dialogare con la parte più essenziale dell'umano e dell'umanità. Tale consapevolezza, però, non si pone come premessa assodata, bensì come esito di un percorso ad ostacoli che ha necessitato di svestire gli attori della scena "vivente" da maschere e costumi, per restituire all'umano un'immagine di sé perduta nel primigenio e primitivo riflesso del soggetto, ancora incompreso. Ed è proprio questo "percorso" che assume un significato decisivo nell'economia di una teoria come quella di Butler che intende favorire un dialogo democratico intersoggettivo, in cui possa esserci un pieno riconoscimento reciproco tra gli interlocutori nella costruzione di una visione del mondo collettiva (vi, p. 84).



## *Antropologia della vulnerabilità*

soggezione, soggiogazione ed esclusione, rigenerate con nuove formule tecniche e più sofisticati paradigmi.

Proprio partendo da questi assunti, riflettendo su queste dinamiche sociali, così articolate, ha ancora senso approfondire tematiche di stampo femminista e razzista; ha ancora un valore preciso combattere la misoginia, l'omofobia e tutte quelle "politiche del disgusto" (per utilizzare una espressione di Martha Nussbaum)<sup>71</sup>.

In questo calderone di discriminazioni e censure, ciò che appare evidente è che la violenza di genere, lo sfruttamento proletario, la precarizzazione del lavoro, la diaspora dei migranti, terrorismo e fondamentalismo religioso, così come la negazione (di fatto) dell'aborto o (a lungo) dell'eutanasia, e tutta ancora una molteplicità di disfunzioni politiche, sociali e culturali, si intrecciano come sintomi di una latente patologia che aggredisce l'organismo sociale.

Disfunzioni che non sono riducibili solo ed esclusivamente ad astratte congetture economiche o ad astratti algoritmi della "*Lex mercatoria*", come se questa fosse un'entità avente vita propria, sgravando le *governance* da ogni responsabilità personale nell'orientare la regolazione dei mercati, della Politica estera, e ancor più dell'autonomia privata<sup>72</sup>. Queste disfunzioni sociali sono, invece, il frutto di una carente "educazione al pensiero".

Bisogna soffermarsi non su cosa "dice" il diritto o il sacro-mito, ma cosa rappresenta e resta muto.

---

<sup>71</sup> M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità, L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, cit.

<sup>72</sup> F. Li Vigni, *Diseguaglianze e desertificazione dell'Etico*, incontro seminariale del 20 Luglio 2016 a Roccella Jonica, per la Scuola estiva di altra formazione in filosofia, Giorgio Colli, 7<sup>a</sup> edizione, *Esercizi di resistenza Etica*, 18-23 Luglio 2016.



### Capitolo 2

#### LE FORME MUTE DEL DIRITTO: DIO

*“[L'amore] è un prendere e dare reciproco; nel timore che i suoi doni possano essere sdegnati, nel timore che un opposto possa non cedere al suo prendere, vuol vedere se la speranza non lo ha ingannato, se trova in ogni modo sé stesso. (...) L'amore acquista questa ricchezza di vita nello scambiare tutti i pensieri, tutte le molteplicità dell'anima, poiché cerca infinite differenze e trova infinite unificazioni, si indirizza all'intera molteplicità della natura per bere amore da ognuna delle sue vite”<sup>1</sup>.*

Hegel – *Die Liebe*

Il bilancio negativo della post-secolarizzazione induce ad interrogarsi in modo sempre più deciso su cosa paralizzi la piena integrazione sociale; cosa davvero opponga una convinta “resistenza”.

Alla luce delle riflessioni di Habermas vien da chiedersi fino a che punto sia sufficiente “neutralizzare” la società da ogni eccedenza simbolica per sfuggire a rapporti di dominio avallati dalla tradizione (mai davvero superate), senza per questo cadere in forme arcigne di egoismo; e cosa può voler dire, invece, pur escludendo il “divino”, posta l’irriducibilità di una qualche “trascendenza”, conservare, per la comprensione dell’agire sociale, quel “resto di senso”?

Queste, però, si è detto, sono domande che non spostano in alcun modo il ragionamento; anzi restano impigliate in vecchi schemi.

Per questo si intende provare a porre la questione in modo diverso, assumendo entrambi gli approcci come parte di un discorso più ampio.

Chiedersi: fino a che punto si può ritenere che il discorso si esaurisce sulla formula naturale o artificiale da porre a fondamento degli ordinamenti, quando altri fattori, altre dinamiche intrapsichiche interne alla società incidono sugli assetti e le strutture di dominio, indipendentemente dall’invocazione del libero arbitrio o della fede, che, anzi, portano all’interno della propria narrazione quei fenomeni, naturalizzandoli o sacralizzandoli? Se tali narrazioni sono il prodotto di certe strutture sociali con cui queste si auto-trascendono come possono quelle narrazioni smuovere e trasformare la società?

---

<sup>1</sup> F. W. Hegel, *Frammento sull'amore*, in Id., *Scritti teologici giovanili*, a cura di H. Nohl, Guida, Napoli 1977, *Appendice* 10, pp. 528-531



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si tratta di questioni cruciali che poste in questi termini ci permettono di sollevare un altro punto critico per la comprensione dei fenomeni sociali, ovvero: come coniugare l'idea e l'evidenza del progresso civile con altrettante evidenze di corsi e ricorsi storici?

Ci sono sicuramente linee evolutive nell'agire sociale in ogni campo esistenziale, ma anche delle tendenze dettate (si potrebbe dire senza enfaticizzare) da immediatezze strutturali dell'esistenza stessa e che al ripresentarsi di medesime condizioni sociali ed ambientali riproducono medesimi effetti (sono questi i corsi e ricorsi storici)<sup>2</sup>.

Di questa analisi ciò che occorre evidenziare però è che quelle tendenze non hanno esiti naturali irreversibili, al contrario ogni volta che ad esse sono state fornite condizioni diverse e precisi accorgimenti (voluti) si è parlato di "progresso".

In tal senso il diritto, gli ordinamenti sono sempre il prodotto di precise scelte politiche, sicuramente non assolutamente libere, ma altrettanto liberamente condizionabili.

È importante chiarire innanzitutto quali siano queste "condizioni e tendenze" entro lo spettro della filosofia del diritto che riesce a coniugare proficuamente approccio giusnaturalista e giuspositivista per informarci su tratti essenziali dell'agire umano. Solo a partire dalla comprensione di tali fattori, dall'individuazione dei punti nevralgici su cui è opportuno intervenire, si potrà incoraggiare il progresso, favorendo condizioni per ordinamenti realmente più inclusivi.

Seguendo ancora lo spunto di Rousseau: "prendere gli uomini come sono e le leggi come possono essere", dobbiamo calarci tra le congiunture della storia e le "verità effettuali delle cose" (di machiavellica memoria) per riscoprire gli aspetti più oscuri della complessa relazione tra soggetto e norma all'interno di rapporti di forza e potere. Mediante un approccio multidisciplinare, avvalendoci del contributo delle scienze sociali dalla sociologia all'antropologia nelle sue declinazioni politiche e giuridiche<sup>3</sup>, non trascurando la storiografia dei concetti, occorre provare a cogliere le infinite sfaccettature del problema, tenendo insieme la complessità<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Senza cadere in teorie condizionaliste, anch'esse parziali e che non tengono adeguatamente conto dell'arbitrio e tutto l'humus emozionale di cui questo si carica (propria della complessità umana), che spiegano per un verso forme di resistenza da parte di chi subisce norme e circostanze opprimenti e per altro verso diversi approcci (anche più empatici) da parte di chi detiene il potere; al netto di tali precisazioni, si può rintracciare un sostrato essenziale con cui l'umanità si determina.

<sup>3</sup> Con antropologia giuridica si intende genericamente quella disciplina attraverso la quale è possibile scavare nella superficie del diritto, quale regolamentazione e istituzione della società medesima, al fine di rintracciare in esso i fondamenti culturali e/o simbolici che una data comunità ritiene irrinunciabili per il proprio destino; ovvero ricerca i fondamenti culturali del diritto. Tali fondamenti esprimono il senso stesso del diritto, quale istitutore e produttore delle medesime comunità umane. Per un approfondimento tra vari cfr. R. Norbert, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano 1980; R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributi ad una macrostoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2007; L. Scillitani, *Studi di antropologia giuridica*, Jovene, Napoli 1980; G. Bardone, *Gli studi di antropologia del diritto*, in *Nuovi sviluppi della sociologia del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1968.

Per antropologia politica si intende, invece, l'insieme delle dottrine che concernono le diverse strutture del sistema politico, organizzazione gerarchica della società, studio dello spazio e dei territori e la base che forma la più comune società, rientrano nel campo dell'antropologia politica. Per un approfondimento, tra vari cfr. T. C. Lewellen, *Antropologia Politica*, Il Mulino, 1986, ISBN 88-15-01161-7.; Alessandra Ciattini, Ugo Fabietti, Mariano Pavanello, Italo Signorini, *I modi della cultura*, Roma, Carocci, 2002, ISBN 88-430-1218-5.

<sup>4</sup> Lo stesso Habermas ha riconosciuto la necessità di integrare la conoscenza filosofica del diritto avvalendosi di altre branche del sapere che restituiscano aspetti essenziali della società a cui la politica e diritto (cor)rispondono.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Solo attraverso gli occhi dell'antropologo, lo studio delle civiltà, dell'organizzazione sociale, dei rapporti tra gruppi ed all'interno del gruppo; rapporti tra sessi, etnie, culture, usi e costumi, è possibile comprendere perché a dispetto delle grandi narrazioni (eurocentriche) democratiche, pluraliste, liberali ed egualitarie, pur positivizzate nelle costituzioni nazionali post-belliche, nei trattati e nelle dichiarazioni internazionali,

---

Pensando alla complessità dello scenario contemporaneo e quelle che devono essere le premesse epistemologiche e metodologiche della sua teoria comunicativa come teoria del discorso pluralista e multiculturale, Habermas riflette: «Ciò che a suo tempo poté ancora esser tenuto insieme nei concetti della filosofia hegeliana, oggi richiede un approccio pluralistico che combini insieme le prospettive della teoria del diritto, della sociologia e della storia del diritto, della teoria della morale e della società. [...] i concetti fondamentali della filosofia non formano più un linguaggio indipendente (e tanto meno un sistema che possa assimilarsi tutto il resto), ma rappresentano tutt'al più degli strumenti per appropriarsi ricostruttivamente delle conoscenze scientifiche. Grazie al suo multilinguismo e soltanto curando la trasparenza dei concetti di fondo, la filosofia diventa ora capace di scoprire sorprendenti coerenze sul piano metateorico. Così i postulati di fondo dell'agire comunicativo si ramificano in diversi universi di discorso, e qui essi devono trovare conferma sui diversi contesti argomentativi» (J. Habermas, *Prefazione*, in Id., *Fatti e norme*, cit., p. 3).

Si è già detto dell'aggancio della teoria comunicativa a postulati metafisici quale tendenza intrinseca della filosofia stessa che non rinuncia all'universale, cui poi Habermas cerca di restituire una sostanza argomentata.

Al di là dei limiti già chiariti di questo approccio che si tradurrà in una svolta teologica/meta-etica, ha gettato nuovamente luce sui grandi temi della secolarizzazione e del suo rapporto con la conoscenza, muovendo proprio dalle riflessioni hegeliane. In questo tutta la sua formazione teorico-critica della Scuola di Francoforte.

Habermas da un lato esprime l'insoddisfazione per il vuoto lasciato dalla modernità, dall'altro coglie la necessità di non rinunciare a riempirlo, e questo innanzitutto non accontentandosi delle ragioni parziali e contingenti, dei processi di specializzazione delle competenze cui ha portato un a-critico ed apatico razionalismo.

La specializzazione indubbiamente ha affinato il bagaglio di saperi in dotazione, migliorando le prestazioni fornibili, in ogni settore (si pensi alla rivoluzione tecnologica e digitale, o il progresso della medicina), tuttavia il rischio insito in tale approccio settoriale è quello di percepirsi solo come ingranaggi di una macchina (come per gli operai della catena di montaggio fordista) di cui però non si ha più coscienza del prodotto finale, delle destinazioni a cui può condurre; si perde l'interesse per i fini, la visione dei fini.

Ecco perché per quanto sia proficua la specializzazione nella valorizzazione delle risorse conoscitive, è fondamentale mantenere comunque una distanza critica e con un approccio multidisciplinare ricollocarsi nella realtà sociale, assumere il senso del proprio agire nella comprensione complessiva del contesto in cui si è calati, scavando tra le ragioni di fondo.

Ed è quanto ha inteso fare Marx, che ha dato lezioni di metodo per assumersi responsabilità politiche.

Con approccio critico ha squarciato il velo di Maya per svestire la società dalle sue sovrastrutture narrative, denunciando il Capitalismo che costruisce il suo profitto e le sue ragioni, iscritti in processi materiali, denunciando innanzitutto l'anomia e la personalizzazione a cui conduce l'etica dei mezzi e non dei fini incarnata dal modo di produzione capitalistica.

Occorre conservare questa attitudine senza lasciarsi confondere da false narrazioni del marxismo.

Ricorda Habermas, semplificando e non entrando nel merito delle singole questioni sollevabili intorno a Marx e le ideologie marxiste, uno dei problemi del marxismo è stato quello di vedersi attribuire, per l'esito rivoluzionario e comunista (anti-statale) della sua teoria, una apologia dell'anarchia. Si tende a sminuire il fatto che la critica allo Stato sia rivolta alla sua formazione storica collusa con il capitalismo (assunto il capitalismo quale filo rosso della storia che assolda materie e risorse, secondo un principio economico - proprietario e di accumulo, a cui tutto si conforma - anche di chi detiene il potere politico); questo non vuol dire che non contenga alcuna organizzazione politica (anzi).

Si pone come prospettiva la realizzazione di una democrazia radicale (scientemente polemica) che ha anch'essa una organizzazione o istituzionalizzazione, ma come struttura inclusiva, partecipata, comunemente orientata per una equa redistribuzione delle risorse (ovvero - verrebbe da dire - propriamente politica).

Ciò che però preme sottolineare di questo slancio marxista è che nel suo "programma politico-socio-culturale" si dota di uno statuto il cui primo comandamento è di natura pedagogica: acquisire una consapevolezza e coscienza di classe solo per opporsi e non riprodurre certi rapporti di forza e processi disumanizzanti, avendo come fine ultimo quello di formarsi come persone (emancipate). Questa democrazia passa attraverso un imprescindibile pensiero critico che consente di rimettere in circolo energia politica per la costruzione di nuove forme di convivenza (a cui Marx fornisce la propria ricetta) - assumendo l'Uomo come incessante costruttore del proprio mondo.

Se il comunismo è l'utopia di un mondo integralmente pacificato (che mobilita la fantasia), d'altro canto il socialismo, ritiene Habermas e non solo, può rappresentare lo statuto ontologico della politica stessa calata nella contingenza sociale laddove presuppone una prassi sociale democratica e costituente il proprio ordine istituzionale, ponendosi come fine politico realizzare quell'insieme di condizioni necessarie a forme di vita emancipate (ivi, p. 4).

La filosofia ha il merito di fornire più che unità, il senso di una unità da costruire fornendo quello spazio di confronto e gli strumenti critici entro e mediante cui possa instaurarsi un dialogo complesso tra le diverse branche del sapere che si mettano reciprocamente in ascolto. Un dialogo sul piano giuridico che non fornisca il migliore degli ordinamenti possibili ma "tenda" (in concreto e con consapevolezza delle contingenze storiche) al migliore degli ordinamenti possibili.



persistono all'interno degli ordinamenti e nella prassi sociale violenze (dirette o indirette), discriminazioni e razzismo istituzionalizzati.

Impongono di andare a scavare a fondo di quelle narrazioni, riscoprendo "le forme mute del diritto" (non verbalizzate)<sup>5</sup>.

### **1 Premesse epistemologiche: l'eredità hegeliana**

Se è vero che è necessario un approccio multidisciplinare d'altro canto bisogna innanzitutto intendersi sull'oggetto della conoscenza ed il metodo con cui si intende procedere nell'analisi.

Per una filosofia del diritto che si sforzi di proporre una ontologia dell'umano e che quindi tenga insieme elementi ontici e deontici del diritto, ma anche le sue immediatezze; che riesca a coniugare aspetti complessi della società, elementi antropologici ed esistenziali, le dinamiche intrapsichiche interne ai rapporti di forza insistenti nella società, con rigore

---

<sup>5</sup> Sono interessanti a tal proposito le riflessioni di Rodolfo Sacco nel suo lavoro sul tema: cfr. Id., *Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto*, Il Mulino, Bologna 2007; ben sintetizzate in una analisi offerta da Francesca Dau: «Sacco contribuisce a svelare con disincanto la necessità di riscoprire le forme mute del diritto sotto la spinta della sinergia e dalla feconda contaminazione tra teorici del diritto e antropologi che avevano coniato l'espressione di "diritto vivente", ad indicare quel "diritto creato fuori dell'istituzione, ossia il diritto che regola la vita sociale senza essere verbalizzato in proposizioni giuridiche" (ivi, p. 81). Le riflessioni di Sacco contribuiscono ad esplicitare le ragioni per cui quella domanda di giustizia che attraversa le società europee ed extra-europee può portare al fallimento di tribunali internazionali ad hoc elaborati secondo canoni assiologici e procedural-processuali "universali", ma nella realtà definite secondo canoni eurocentrici. Nelle società a potere diffuso, o nelle comunità con forti legami di appartenenza e interdipendenza, "il centro di imputazione della regola di responsabilità non è l'individuo, ma il gruppo" (ivi, p. 103). Nelle forme più estreme, la sanzione si sostanzia in un atto operato dal gruppo della vittima nei confronti dell'autore del crimine. Di contro, nei tornanti della Storia in cui le forme di giustizia vengono informate ai criteri della riconciliazione e della pacificazione sociale l'accettazione dell'individuo da parte della comunità è un passaggio essenziale dell'offerta di giustizia.

L'analisi grammaticale della vita della persona e la sua appartenenza al gruppo permettono di dischiudere la tensione insita nella dicotomia tra diritti dell'individuo e diritti dei gruppi, alla base della problematica dei diritti culturali, che attraversa in modo trasversale le moderne democrazie pluraliste. "Nelle società senza stato la vita della persona è strettamente legata alla sua appartenenza al gruppo. Ciò che è necessario al soggetto per sopravvivere gli viene assegnato all'interno del gruppo, e per lui sarebbe complicato procurarselo mediante caccia individuale, raccolta e scambi" (ivi, p. 248). Taluni argomenti, poi, rientrano nella sfera autonoma del diritto privato, al quale l'antropologia giuridica ha dato un forte contributo alla comprensione di fenomeni sociali come la parentela, il matrimonio, la famiglia, e la successione. Sulle variazioni che si possono avere al tema del vincolo tra coniugi (soggetti, effetti, modo di scelta del coniuge, clausole, struttura dell'atto, ed effetti) (p. 254), inoltre, si costruisce una branca importante del diritto costituzionale di famiglia, sempre più orientato al riconoscimento di forme di contratti matrimoniali differenziati e articolati in base alle latitudini geografiche e culturali (...). L'incontro storico tra le forme di proprietà collettiva – che Sacco scompone in modo analitico evidenziandone gli elementi più reconditi (p. 267 ss.) – e le concezioni proprietarie del censo, nell'evoluzione del suffragio nell'Africa australe, hanno dato vita a paradossi della rappresentanza. Lì dove i nativi erano esclusi formalmente, dalle regole del diritto positivo, all'accesso alla rappresentanza politica, l'istituto della proprietà collettiva contribuiva ad allargare il numero degli aventi diritto contro ogni previsione del legislatore coloniale.

Si percepisce dunque come "il diritto muta instancabilmente" e se il giurista vuole averne una visione dinamica, ha bisogno degli strumenti conoscitivi adatti, come quelli dello storico. La storia, tuttavia, ha una "storia" breve e viene fatta coincidere con la scoperta della scrittura, poiché si fonda in sede scientifica su documenti scritti. Di contro, "lo steccato che delimita preistoria e storia", fondato sul "muro divisorio tra la scrittura e la non scrittura", è inesistente per l'antropologia giuridica (ivi, p. 22).

Eccola, dunque, l'intuizione di Sacco di tramandare l'antropologia giuridica: un'alchimia al confine tra il diritto e la storia». Cfr. F. Dau, *Al confine tra il diritto e la storia. "Rileggendo Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto" di Rodolfo Sacco*; in *Diritto Comparato. Comparare i diritti fondamentali in Europa*, 30 Settembre 2010. <https://www.diritticomparati.it/al-confine-tra-il-diritto-e-la-storia-rileggendo-antropologia-giuridica-contributo-ad-una-macrostoria/>.



## *Antropologia della vulnerabilità*

scientifico e che tenga conto della storiografica dei concetti, non si può non assumere come autore di riferimento Hegel.

L'eredità hegeliana ci permette di andare oltre nell'analisi di quelle che sono le tendenze in virtù delle quali l'individuo e la società si determinano; pensa e coniuga giusnaturalismo e giuspositivismo come due stati del pensiero di un unico movimento dialettico dell'intelletto (su cui si è arrestato Habermas); Hegel svestito dalla parzialità teorica normativista, ci permette di fare un passo successivo.

Se Hobbes funge da ponte tra diritto naturale e positivo, Rousseau tra diritto e politica, Hegel nel mettere assolutamente il soggetto al centro di ogni ordine, e ponendo lo stesso soggetto come ordine a sé, rappresenta l'anello di congiunzione tra pensiero moderno e post-moderno, condizionando tutta la riflessione critica otto-novecentesca, per irradiare nuove correnti del pensiero (per ogni ambito dell'esistenza, come questioni di genere, filosofie femministe e filosofie post-coloniali; oltre che economia politica, studi psicoanalitici e scienze sociali).

Si intende andare a recuperare le premesse epistemologiche che lo stesso Hegel fornisce per la sua riflessione scientifico-filosofica. È lo stesso Hegel a ricordarci, proprio per evitare il rischio di universalizzare il particolare e naturalizzare l'artificiale, cui è sottoposto anche il diritto e le sue rappresentazioni ordinamentali, quanto sia importante la filosofia la quale assolve funzione critica e conoscitiva ed in quanto tale permetta sempre di marcare l'adeguata distanza quando fa della ricerca la sua verità, senza accomodarsi sul dedotto.

Molto più di una riflessione positivista come *approach*, Hegel, pur con rigore metodologico, assicura la possibilità di approcciarci all'oggetto di conoscenza fornendo una analisi assolutamente gnoseologico-descrittiva, senza cadere in alcun giudizio valoriale ed in quanto tale efficace per riconoscere degli ordinamenti costanti manifestazioni nel mondo; per mostrarci altresì anche il principio dinamico del loro evolversi (raccontandoci della volontà i suoi tormenti e del voluto la sua funzione), avendo la fiducia (o forse la speranza) che nel dispiegarsi della storia si progredisca verso la più alta sintesi, col germogliare della civiltà umana.

Ispira una nuova “pedagogia dello spirito”

### *1.1 La cassetta degli attrezzi: Hegel e la scienza del diritto*

Sforzandosi di fare chiarezza epistemologica nei termini anzidetti si può procedere al confronto con le tesi hegeliane sviluppate nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, da adottare di seguito come riferimento concettuale e terminologico per scontrarsi con la “verità effettuale” dell'organizzazione sociale.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Hegel la scienza del diritto rappresenta una parte della filosofia ed in quanto tale «deve sviluppare dal concetto l'idea, come quella che è la ragione di un oggetto e [...] deve guardare all'immanente proprio sviluppo della cosa stessa»<sup>6</sup>.

È implicita in tal senso una storicizzazione del concetto di diritto laddove la sua comprensione si focalizza su qualcosa di già dato, che è sempre un risultato di ciò che si è posto come oggetto da conoscere in partenza, e tale comprensione si risolve come mera dimostrazione del medesimo. Per cui ciò che attiene al “divenire” del concetto è già fuori, altro dalla scienza del diritto in quanto presupposta come qualcosa di dato.

La verità di ciò che precede il concetto che si intende dimostrare ha a che fare solo con l'evidenza di un risultato manifesto nella realtà, per il suo darsi; e non si carica di alcun giudizio.

E non si carica neppure di fornire delle definizioni, ritenute irrilevanti per la scienza positiva del diritto, che attengono solo alle “particolari determinazioni legali”, che proprio in quanto transuenti e nel loro moltiplicarsi contraddittorie, in tempi non sospetti guadagnarono la denigrazione della stessa *scientia iuris* (ricorda Hegel tra i brocardi del *Digesta* si legge: “*omnis definitio in iure civili periculosa*”<sup>7</sup>). Questo in quanto la scienza per antonomasia deve cercare postulati che possano essere assunti come universali e le definizioni, invece, rendono immediatamente visibile ciò che è contraddittorio, qui l'ingiusto nella sua nudità<sup>8</sup>.

La definizione di per sé esprime della cosa per come astratta dai casi particolari in cui si manifesta, tra le varie rappresentazioni sussistenti, quella su cui c'è concordanza. Per questo è sempre opinione su qualcosa di transuente, accidentale. Nella conoscenza filosofica la cosa principale, invece, è la “necessità” del concetto che è vero per sé ed in sé nel risultato per cui è conosciuto; ciò vuol dire che se è vero questo risultato nella rappresentazione mediata in cui si dà per le sue stesse definizioni, proprio in quanto rappresentazione ogni modo in cui si dà può essere diverso per contenuto e forma senza perciò perdere la sua verità, custodita nella sua necessità.

---

<sup>6</sup> Si parte dal presupposto che per Hegel: «la filosofia ha a che fare con le idee e perciò non con quel che si è solito chiamare meri concetti; essa mostra anzi l'unilateralità e non verità di essi; così come mostra che unitariamente il concetto [...] è ciò che ha realtà e precisamente in modo tale ch'esso si dà questa da sé stesso. Tutto ciò che non è questa realtà posta dal concetto stesso è esserci transuente, accidentalità esteriore, opinione, apparenza priva d'essenza, non verità, illusione, ecc. La configurazione che il concetto si dà nella sua realizzazione è per la conoscenza del concetto stesso l'altro momento essenziale dell'idea, distinto alla forma d'esser soltanto come concetto» (Hegel, *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit, p. 19 lineamenti).

<sup>7</sup> *Digesta*, I, 17, 202.

<sup>8</sup> Così per esempio per il diritto romano non sarebbe possibile alcuna definizione dell'uomo, poiché lo schiavo non si lascerebbe sussumere sotto di esso, anzi nel suo status quel concetto è lesa, parimenti pericolosa apparirebbe per molti rapporti la definizione di proprietà e proprietario (cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 20).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questo però non deve essere confuso con il comodo riportare il diritto ad un fatto della coscienza, facendo della verità il sentire nel proprio petto o ciò che suscita entusiasmo (questo è assolutamente anti-filosofico)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Hegel in apertura de *Lineamenti di Filosofia del diritto* si duole per la decadenza in cui presuppone sia sprofondata la filosofia e la scienza speculativa una volta che fosse stata diffusamente avallata la rinuncia ad ogni ricerca della verità per stessa ammissione della filosofia. Nel definire oggetto e metodo dell'opera e del suo argomentare, chiarisce: «[...] che il modo filosofico del progredire da una materia a un altro tipo di conoscenza speculativa in genere si distingue essenzialmente da ogni altro tipo di conoscenza, viene qui presupposto. Unicamente l'intellezione entro la necessità di una tale diversità può essere quel che saprà trar su la filosofia dalla ignominiosa decadenza nella quale è sprofondata nei nostri tempi. Si è bensì conosciuta, o, più che conosciuta soltanto sentita, l'insufficienza per la scienza speculativa delle forme e delle regole della vecchia logica, del definire, classificare e sillogizzare, che contengono le regole della conoscenza propria dell'intelletto, e poi si son gettate vie queste regole soltanto come impacci, per parlare arbitrariamente muovendo dal cuore, dalla fantasia, dall'intuizione accidentale, e poiché tuttavia anche riflessioni e rapporti di pensiero debbono entrar pur in gioco si procede in consapevolmente nel disprezzato metodo del raziocinare e dedurre del tutto usuale [...]» (Hegel, *Prefazione*, in *Id. Lineamenti di filosofia del diritto*, cit. p. 4).

Hegel così sente di dover spiegare quanto questo approccio sia fallace laddove per la conoscenza dell'oggetto sia fondamentale proprio la forma che non è qualcosa di esterna ed indifferente all'oggetto. Anzi è proprio questa che consente agli speculatori del sentire di non cadere nel vizio cui tanto si affannano di non ripetere, ossia di sostituire ad una bella e pronta verità magari teologica un'altra verità assoluta. Ciò che consente di perseguire la verità e mantenere una distanza dalla stessa è proprio la scienza.

Ogni conoscenza chiede di essere giustificata per rendersi comprensibile, così il contenuto sostanziale se per essere conosciuto deve essere compreso non può prescindere da una forma razionale che lo spieghi, al netto di tutti i limiti della conoscenza, di un oggetto che non è mai totalmente dato e afferrabile va sempre ricostruito. Perseguire la verità allora non sarà soffermarsi sul libero pensiero e ciò che partorisce da assolutizzare come vero, ma prendere sul serio questo limite della ragion pratica e del divergere delle opinioni, per darne atto nella spiegazione razionale che si propone. Facendo propria anche la contraddizione di quel libero pensiero che da un lato cerca fermamente sé stesso e dall'altro criticamente rifiuta ogni verità; da un lato chiede che il mondo etico sia abbandonato da Dio e che pensa la verità come un problema e dall'altro si appiglia ad un qualche contenuto, come quello statale, e ride di chi non lo vede; per cogliere esattamente questa tensione. Rifuggire da uno scialbo filosofare che riporta l'etica solo e soltanto entro ciò che detta il cuore (suggestione giovanile in cui anche Hegel si sarebbe confuso) per recuperarne l'oggettività di uno slancio. Questo permette di cogliere il movimento della storia e non di predirla, potendo inoltre capire come gli stessi funzionari di Stato abbiano accolto di buon grado questo stesso neutralismo filosofico che se da un lato disprezza il fondamento ontologico e etico dello Stato, banalizzando verità assolute, lo afferma come verità di potenza che ha saputo imporsi nella storia con la forza della ragione (quando si è indifferenti alla sostanza e vale un principio soggettivistico): lo Stato affermato non può che "dire il vero" (per Hegel il rimando è alla dialettica tra Platone ed i sofisti (ivi, pp. 5-7).

Il discrimine allora è la realtà. Nella filosofia come scandaglio del razionale che deve apprendere ciò che è reale, volendo superare il vuoto raziocinante e con esso anche un vacuo idealismo (in cui anche Platone è caduto); se raziocinare è già corrompimento dell'idea che può essere espressa solo come estetica, ovvero assumendo una forma particolare (e quindi da sempre nel suo stesso pensarsi già concetto) si può provare a contenere e dominare quel corrompimento, dichiarandolo. Per questo filosofare che resti speculazione scientifica del reale che può solo essere pensato, rileva sì la conoscenza *hic et nunc*, purché resti manifestazione di una determinazione particolare che si dà solo nell'atto in cui la si pensa, nella temporalità dell'adesso in cui è assunta. Ciò che conta per Hegel è conoscere nella parvenza di ciò che è temporale e transuente "la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente". Si potrà ritenere razionale l'idea che è appresa nel campo della parvenza e che si assume possa avere molteplici forme che risultano dell'idea solo rappresentazioni, senza però soffermarsi su questa esteriotà che non è l'oggetto della filosofia la quale resta concentrata sulla verità e non sulla parvenza. Il gesto speculativo più profondo è quello di porre questa parzialità della conoscenza come contenuto specifico della conoscenza; assumere in sé e per sé la parzialità accidentale della conoscenza per forma e contenuto. Come Lutero aveva già indicato questa filosofia deve saper valorizzare l'ostinazione dell'uomo a non voler riconoscere nella disposizione d'animo nulla che non sia giustificato dal pensiero, esattamente ciò che caratterizza la modernità, che vuol dire però anche prendere atto di questa "approssimazione della conoscenza" conclusa nel concetto. Per quanto la mezza filosofia porti lontano da Dio o dallo Stato, d'altro canto solo per mezzo di questa approssimazione si potrà avere una parvenza di Dio e dello Stato.

Questo vuol dire che anche se in essa c'è solo una parvenza dell'idea, la realtà così come si dà e si comprende è tutto ciò che si ha; allorché conta solo il presente, ci si può liberare solo nel presente per quanto ci appaia cupo, essendo tutto ciò che abbiamo, è con esso che bisogna pacificarsi (ivi, pp. 5-17).

Chiosa in conclusione ancora Hegel: «Per dire ancora una parola a proposito di dare insegnamenti su come dev'essere il mondo, ebbene, per tali insegnamenti in ogni caso la filosofia giunge sempre troppo tardi. In questo pensiero del mondo essa appare soltanto dopo che la realtà ha compiuto il suo processo di formazione e s'è bella e assestata. Questo che il concetto insegna, mostra necessaria parimenti la storia, che soltanto nella maturità della realtà l'ideale appare di fronte al reale e che quell'ideale si costruisce il medesimo mondo, appreso sulla sostanza di esso, dandogli la figura d'un regno intellettuale. Quando la filosofia dipinge il suo grigio su grigio, allora una figura della vita è invecchiata, e con grigio su grigio



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò che rileva per Hegel, e che esprime la necessità, è solo la forma, intesa come modo in cui si dà nella realtà. Allorché il diritto non può che essere “positivo”<sup>10</sup>.

Posta la realtà del diritto di cui la filosofia conosce la necessità, non ha senso alcuna contrapposizione tra diritto naturale e positivo (sebbene diversi), giacché tale contraddizione è frutto solo di un fraintendimento. Sarebbe più pertinente metterli in relazione come possono essere le Istituzioni e le Pandette<sup>11</sup>.

Assume una precisa utilità l’approccio storicistico alle determinazioni giuridiche. Hegel spiega come solo attraverso la rilevazione delle circostanze e degli avvenimenti (per come intesi dall’opinione comune), ovvero le cause storiche di fatti che hanno portato all’emanazione di una legge, è possibile comprendere le leggi o istituzioni giuridiche<sup>12</sup>; questo a patto di non confondere la registrazione del modo di darsi ed esser afferrato di una determinazione giuridica, così come appare nel tempo, con ciò che è veracemente essenziale per il concetto<sup>13</sup>. Ad Hegel interessa il rapporto causale tra fatti e norme, per

---

essa non si lascia ringiovanire, ma soltanto conoscere; la nottola della Minerva inizia il suo volo soltanto sul far del crepuscolo» (ivi, p.17).

<sup>10</sup> Più precisamente è positivo: “a) per la forma dell’aver validità in uno stato e questa autorità legale è il principio della cognizione del medesimo, la scienza positiva del diritto; b) Quanto al contenuto questo diritto riceve un elemento positivo 1) dal particolare carattere nazionale di un popolo, dal grado del suo sviluppo storico e dalla connessione di tutti i rapporti che appartengono alla necessità naturale; 2) dalla necessità per cui un sistema di un diritto legale deve contenere l’applicazione del concetto universale alla conformazione particolare [...] un’applicazione che non è più pensiero speculativo e sviluppo del concetto, bensì sussunzione dell’intelletto; 3) dalle determinazioni ultime richieste nella realtà” (Ivi, p. 21).

<sup>11</sup> Ivi, p. 22.

Il riferimento di Hegel è ai *Digesta* con riguardo alla riscoperta medievale del *Corpus Iuris Iustiniano* il quale fu acclamato come più alta espressione della ragione e da eleggere a *Ius commune europeum*, i cui dettami però furono oggetto di costante adattamento alle circostanze del tempo ed alla nuova realtà sociale in cui doveva trovare applicazione, mediante quindi manipolazioni ed annotazioni.

<sup>12</sup> *Ibidem*.

Per Hegel si avvicina ad afferrarne il senso Montesquieu il quale sull’elemento storico del diritto “ha indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente di una totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un’epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione. Considerare il sorgere e svilupparsi di determinazioni giuridiche che appare nel tempo – questa fatica puramente storica, così come la conoscenza di questa consequenzialità di esse dal punto di vista dell’intelletto, la quale vien fuori dalla comparazione delle medesime con rapporti giuridici preesistenti, ha nella sua propria sfera il suo merito e la sua dignità”. Cfr. Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 3.

<sup>13</sup> «(S)ta al di fuori del rapporto con la considerazione filosofica, nella misura cioè in cui lo sviluppo dei fondamenti storici non confonde sé stesso con lo sviluppo del concetto, e la spiegazione e giustificazione storica non viene estesa al significato di una giustificazione valida in sé e per sé. [...] una determinazione giuridica può lasciarsi mostrare come perfettamente fondata e conseguente sulla base delle circostanze e delle sussistenti istituzioni giuridiche e tuttavia essere in sé e per sé ingiusta e irrazionale, come una moltitudine delle determinazioni del diritto provato romano [...]. Ma che le determinazioni giuridiche siano anche giuste e razionali è tutt’altra cosa mostrar questo di esse, ciò che può veracemente avvenire soltanto ad opera del concetto, e un’altra cosa esporre l’aspetto storico del loro sorgere, le circostanze i casi, i bisogni, gli avvenimenti, i quali hanno prodotto il loro stabilirsi. Un tale presentare e (pragmatico) conoscere sulla base delle cause storiche più vicine o più lontane si chiama frequentemente spiegare o ancor più volentieri comprendere, nell’opinione che con questa presentazione di ciò che è storico sia fatto tutto, o piuttosto l’essenziale, quel che unicamente ha importanza per comprendere le leggi e le istituzioni giuridiche; mentre invece quel che è veracemente essenziale, il concetto della cosa, qui non è venuto affatto in discussione. Si suol parlare così anche di concetti giuridici romani, germanici, di concetti giuridici com’essi son determinati in questo o quel codice, mentre qui non compare nulla di concetti, bensì unicamente determinazioni giuridiche generali, proposizioni dell’intelletto, principi, leggi e simili. Per trascuranza di quella distinzione si giunge a spostare il punto di vista e a rigirar la questione della verace giustificazione in una giustificazione sulla base di circostanze [...] presupposti, che per sé servono magari altrettanto poco ecc, e in genere a porre il relativo al posto dell’assoluto, l’apparenza esteriore al posto della natura della cosa. Alla giustificazione storica, quand’essa confonde l’origine esteriore con l’origine del concetto, accade ch’essa fa inconsapevolmente il contrario di quel che si propone». Cfr. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., pp. 22-23.



## *Antropologia della vulnerabilità*

affermare che le norme hanno sempre una origine storica (in ciò la distanza filosofica e nessuna giustificazione del fattuale).

La valutazione storica e filosofica attengono a piani differenti e dovrebbe rimanere l'una rispetto all'altra indifferenti; tuttavia non accade sempre così; anzi tendono a mescolarsi i due piani volendo insistere per cercare nell'effettività continuata di certe leggi ed istituzioni anche una intrinseca saggezza, come se fossero portatrici di una "buona ragione"<sup>14</sup>.

Questa però è una fallacia interpretazione; Hegel ammonisce ed evidenzia come, anche quando l'origine di un'istituzione sotto le sue determinate circostanze si mostra completamente adeguata allo scopo e necessaria e quindi è compiuto ciò che il punto di vista storico esige, non appena si ceda alla giustificazione universale della cosa stessa, si mostri piuttosto il contrario, in quanto col mutare delle circostanze, non essendoci più quelle che avevano giustificato l'istituzione, questa perda "per forze di cose" il suo senso e il suo diritto<sup>15</sup>.

A riprova si può prendere ad esempio il diritto romano, il quale, nonostante la sua indubbia affermazione storica, sono divergenti le opinioni sulla "razionalità" delle sue norme o sulla saggezza del legislatore. Ricorda Hegel: Hugo pensa al diritto romano come esaltazione dell'intelletto, affiancando i giureconsulti romani ai filosofi<sup>16</sup>, mentre Montesquieu è polemico, disconosce tale saggezza in quanto, mostrandosi più sensibile verso temi del diritto di famiglia e sulla schiavitù, le brutture del diritto romano sono lontane da ogni razionalità umana.

Per Hugo in particolare la saggezza stava nella capacità dei giureconsulti nel dedurre dai principi espressione di una consequenzialità<sup>17</sup> che sarebbe stata propria degli scienziati o dei matematici; glissando, però, sulle lacune ed incertezze applicative di quelle stesse norme soprattutto col mutare degli scenari e delle esigenze; infatti hanno richiesto continui aggiustamenti. Per Hegel però questi "aggiustamenti" più che erbacce da estirpare, rappresentano, invece, la più fedele espressione/rappresentazione del giuridico.

---

<sup>14</sup> Questa confusione è generata dal fatto che: "(Le) leggi intanto sono positive in quanto esse hanno la loro significazione e adeguatezza a certi scopi nelle circostanze, quindi soltanto un valore storico in generale; perciò esse sono anche di natura tranistoria. La saggezza dei legislatori e dei governi in quel ch'essi hanno fatto per circostanze sussistenti e stabilito per congiunture del tempo, è una cosa a sé e appartiene alla valutazione della storia, dalla quale essa verrà riconosciuta tanto più profondamente quanto più una tale valutazione è sostenuta da punti di vista filosofici".

Si può dire quindi che la confusione dei due piani dipende sempre dall'accordarsi delle "rappresentazioni della cosa" a cui non si sottrarre il punto di vista filosofico nel ravvisare nelle evidenze storiche una qualche ragione di fondo (ivi, p. 24).

<sup>15</sup> «Così per esempio per il mantenimento dei conventi è stato fatto valere il loro merito per il dissodamento e popolamento di deserti, per la preservazione del sapere grazie all'istruzione e alla trascrizione dei manoscritti ecc. e questo merito è stato riguardato come fondamento e determinazione per il loro continuare a sussistere, da ciò stesso segue piuttosto ch'essi sotto circostanze interamente mutate, per questo riguardo almeno, son divenuti superflui e ormai non adeguati a quegli scopi» (ivi, p. 25).

<sup>16</sup> Cfr. G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts*, §§ 58-59

<sup>17</sup> Il riferimento è a Leibniz il quale ha posto la consequenzialità nella deduzione della norma dai principi, tra le qualità essenziali della scienza giuridica. Cfr. G. W. Leibniz, *Opera omnia, Genevae*, 1768, romus IV, pars. III, 267-268.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Hegel sente di dover precisare, al di là di questa evidenza storica che da sola contraddice le aspettative di senso di Hugo, che è di per sé la consequenzialità del dedurre dai principi le norme, non è la consequenzialità dell'intelletto che esige il pensiero filosofico, ed anzi – per la scienza giuridica - può dirsi l'inverso.

Proprio la “non-consequenzialità” dell'applicazione normativa dai principi e la ragion pratica dei giureconsulti mostrata nel adattare le norme alle nuove circostanze (forzando l'interpretazione) o introducendo “clausole aperte di salvezza”, appunto per far salve (mantener valide) le tavole, oltre ad esser una virtù, ed oltre ad aver mostrato i vuoti della ragione; proprio quell'adattare il diritto alle cose è quanto più si avvicini al “concetto di diritto”.

E questo in quanto «il terreno del diritto è l'elemento spirituale; e suo più prossimo luogo e punto di partenza la volontà; la quale è libera così che la libertà costituisce la sua sostanza e determinazione, e il sistema del diritto è il regno della libertà realizzata, il mondo dello spirito prodotto muovendo dallo spirito, come seconda natura»<sup>18</sup>.

Partendo dal presupposto che la conoscenza è sempre mediata come movimento dell'intelletto, di cui lo spirito è intelligenza che procede nel suo sviluppo, nel pensare, rappresentare, producendosi come volontà, preme evidenziare che la relazione tra volontà e libertà non concerne il rapporto tra un oggetto ed un suo attributo, di cui si intende dimostrare un modo di essere dell'oggetto, spiegandolo. Se ci può essere una deduzione della volontà come libera non attiene al piano della realtà particolare entro cui si determina, ma solo nella connessione dell'intero.

Solo entro questa dimensione dell'intero la volontà può essere intesa come contenente: «l'elemento della pura indeterminatezza o della pura riflessione dell'io entro di sé, nella quale è dissolta ogni limitazione, ogni contenuto immediatamente sussistente ad opera della natura, dei bisogni, dei desideri e impulsi, o dato e determinato ad opera di checchessia; l'infinità, priva di termini, dell'assoluta astrazione o universalità, il puro pensare sé stesso»<sup>19</sup>.

Volontà e pensiero in tal senso non sono entità separate, non c'è pensiero che non sia volontà e viceversa. Il problema sorge quando questo postulato teoretico della volontà come libertà negativa, ovvero che astraie sé stessa da ogni forma determinata, fuga da ogni contenuto, acceda alla realtà e si mescoli con passioni e sentimenti abbinati alla rappresentazione di una (già) determinata volontà posta come libertà che rifugge da ogni ordine. È la realizzazione di questa rappresentazione astratta che non può che tradursi nella furia del distruggere<sup>20</sup>.

Restando (invece) sul piano delle astrazioni, il movimento dell'intelletto, lo spirito che trova campo d'estrazione nella volontà libera, se resta indeterminata nel campo del

---

<sup>18</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 27, § 4.

<sup>19</sup> Ivi, p. 28, § 5.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 28-29.



## *Antropologia della vulnerabilità*

potenziale, nell'esprimersi come riflessione dell'io entro di sé, implica sempre il trapasso da questa indeterminatezza ed indifferenza alla differenziazione e determinazione inteso come contenuto oggettivo. In tal senso si specifica come "libertà negativa" – ed è proprio questa peculiarità che induce Hegel a concepire il diritto astratto sempre nei termini della "sanzione" (divieti posti per non ledere la personalità e ciò che ne deriva da quel determinarsi).

Il movimento dello spirito nella riflessione concettuale (in astratto) è negativo in quanto "toglie" e "taglia", come libertà negativa che rimuove e lascia cadere le illimitate determinazioni, e nel togliere si determina, per conservare un che di determinato: è trapasso dall'illimitato al limitato, dall'infinito al finito e quindi anche nel suo essere in sé e per sé l'astrazione da ogni indeterminatezza è esso stesso non senza determinazione. Due movimenti che ritroviamo nella filosofia tanto di Fichte che di Kant, nel passaggio dalla trascendenza all'immanenza, che solo nell'universale trovano la loro unità<sup>21</sup>.

La volontà è l'unità di questi due momenti<sup>22</sup>.

E questo determinarsi particolare (dall'indeterminato universale) è individualità (autocoscienza riflessiva che si determina da sé stessa come differenziazione per sé che è negazione dell'indifferenziato che ha in sé)<sup>23</sup>. In tal senso "questa unità è l'individualità, che non è nella sua immediatezza come Uno, bensì secondo il suo concetto; ovvero questa individualità è propriamente nient'altro che il concetto stesso"<sup>24</sup>.

Della volontà quindi è oggettiva la sua soggettività (che in quanto tale è "personale") di cui la determinazione della volontà è particolarità riflessiva<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 29-30.

<sup>22</sup> Ivi, p. 30, § 7.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

Per Hegel: «La particolarità riflessa entro di sé e in tal modo ricondotta all'universalità, – individualità; l'autodeterminazione dell'io, ad un tempo di porsi come il negativo di sé stesso, cioè come determinato, limitato e di rimanere presso di sé, cioè nella sua identità con sé e universalità, e, nella determinazione, di collegarsi soltanto con sé stesso».

Si può dire per Hegel che l'indifferenza è ideale, mera possibilità, che slega l'io da ogni determinazione soltanto in astratto e che però può essere colta dall'io solo nella rappresentazione di sé come negatività di sé stesso.

Afferma: «Ciò è la libertà della volontà la quale libertà costituisce il concetto o sostanzialità della volontà, la gravità della volontà, come la gravità costituisce la sostanzialità dei corpi».

Ogni autocoscienza sa sé come Universale – come la possibilità di astrarre da sé ogni cosa determinata; - come Particolare con un determinato oggetto contenuto, fine. Ambedue questi momenti sono tuttavia soltanto astrazioni; il concreto e vero (ed ogni vero è concreto) è l'universalità, la quale ha per opposto il particolare, il quale però, grazie alla sua riflessione entro sé è agguagliato all'universale».

<sup>24</sup> Ivi, p. 31.

Il carattere ulteriormente determinato della particolarizzazione costituisce la differenza delle forme della volontà. a) in quanto la determinatezza è l'opposizione formale di soggettivo e oggettivo inteso come esistenza immediata, cioè è la volontà formale, intesa come autocoscienza, che trova dinanzi a sé un mondo esterno, e intesa come individualità che, nella determinatezza, ritorna entro di sé, è il processo di tradurre nell'oggetto il fine soggettivo grazie alla mediazione dell'attività e di un mezzo [...] b) In quanto le determinazioni della volontà, la sua particolarizzazione riflessa entro di sé in genere, esse sono contenuto" (cfr. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Bari 1907, §§ 163-165; 440).

<sup>25</sup> Per Hegel in virtù di ciò, anche la finità è solo apparenza (in quanto appartiene al reale determinarsi), diversa da ciò che è in sé e per sé; come per l'astratta exteriorità reciproca della natura è in sé spazio e per sé tempo: poiché se è vera soltanto l'idea e se si apprendere un oggetto nel modo ch'esso è come concetto, non lo si ha ancora nella sua verità, poi, che qualcosa, al modo ch'esso è come concetto ovvero in sé, in pari tempo esiste e questa esistenza è figura propria dell'oggetto la separazione dell'essere in sé e dell'essere per sé, la quale sussiste nel finito, costituisce pari tempo il suo mero esserci o apparenza.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questo vuol dire che nell'astrazione concettuale non coincide con il voluto (determinato nel reale); la sua libertà è nella sua possibilità indeterminata (universale) e resta indeterminata anche quando si esplica nei bisogni, istinti, desideri che ingenerano la volontà stessa, dei quali la loro determinazione richiede già una riflessività autocosciente che li specifici, superandone la contingenza.

Ciò presuppone una decisione, un movimento volitivo determinato che si dà nella realtà ed in tale determinazione pone sé stessa come oggetto (individuale-particolare) del suo determinare in sé per sé. In tal senso la realtà della volontà è sempre decidente<sup>26</sup>.

La volontà immediata a cui si afferisce però è formale e le compete soltanto l'astratto decidere e il contenuto non è ancora il contenuto e l'opera della sua libertà.

Finito (invece) è il modo di darsi immediato della volontà come particolare di cui solo la riflessione astratta su di sé può togliere la differenziazione delle forme e farsi oggettiva: in tal senso è oggettivo il suo differenziarsi soggettivo.

La verità sulla volontà come libertà nel pensarsi è il suo decidersi alla finità.

Per Hegel l'io infinito come volontà finita è al di sopra dei suoi specifici contenuti e riflette il sé entro di sé, essente presso sé stesso. Il suo esser per sé, sganciato da predeterminazioni, è il suo decidere/scegliere la sua determinazione (qui la personalità che si attiva per darsi realtà).

Entro questo ordine di idee, la libertà della volontà, secondo questa determinazione, è arbitrio<sup>27</sup>.

---

L'intelletto si ferma al «mero esser in sé e denomina così la libertà, secondo questo esser in sé, una facoltà, com'essa d'altronde, in tal modo, di fatto è soltanto la possibilità. Ma essa riguarda questa determinazione come assoluta e perenne e assume la di lei realtà, soltanto per un'applicazione a un materiale dato, la quale non appartenga all'essenza della libertà stessa; essa ha in questo modo a che fare solo con l'astratto, non con l'idea e verità della libertà» (Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 32).

La volontà libera soltanto in sé è la volontà immediata o naturale; ciò a cui afferisce il concetto che determina sé stesso come volontà non è il "voluto" ovvero la forma differenziata in cui si sostanzia, bensì il porre sé stesso come contenuto differenziato che è antecedente alla razionalità, e che invece è ancora conchiuso negli impulsi, nel desiderio, nelle inclinazioni ad opera delle quali la volontà trova sé determinata dalla natura (ivi, p. 33. § 11).

Questa posizione è razionale (mediatezza), mentre il contenuto di quella immediatezza non è ancora razionale e quindi può dirsi diverso per forma e contenuto da quello razionale.

Provando ad essere più chiari, se nel campo astratto che è antecedente anche agli impulsi (il contenuto) resta indeterminato e di questa pre-razionalità/irrazionale che esprime un contenuto particolare del determinarsi della volontà non v'è accesso se non per mezzo di una razionalità riflessiva, anche nel concetto della volontà che pone sé stessa come oggetto, la volontà entro di sé è finita (*Ibidem*).

<sup>26</sup> Ivi, p- 33, § 12.

Si può dire che l'indeterminatezza è sia universale come concetto, sia nell'immediatezza (naturale) come sistema di molteplicità di impulsi che sono posti gli uni accanto agli altri ed hanno diverse forme di appagamento, cui razionalmente non si ha accesso; e ciò non toglie nel manifestarsi dell'impulso e del desiderio che questo sia già determinato ed in quanto tale, individualità; cosicché anche rispetto a questa individualità di cui nell'immediatezza si intende razionalmente dar forma a questa individualità, la volontà non può che essere decidente (anche in rapporto agli impulsi naturali).

La volontà oggettivamente non è mai neutrale, è decidente ed è grazie a questo decidere che la volontà si pone come individuo determinato.

<sup>27</sup> Per Hegel la libertà esprime: «(la) libera riflessione astratta da tutto e la dipendenza materiale dal contenuto dato interiormente o esteriormente. Poiché questo contenuto necessario in sé come fine è in pari tempo determinato come possibile di fronte a quella riflessione, ne segue che l'arbitrio è l'accidentalità, quand'essa è come volontà» (ivi, p.35, § 15).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La rappresentazione più comune della libertà è quella dell'arbitrio; ove arbitrio è il termine medio tra concezione della volontà come libertà in sé e per sé e determinazione dell'impulso naturale.

Il problema è che generalmente prevale la prima rappresentazione, quando invece ciò vale solo in astratto; l'arbitrio è l'accidente vitale attraverso cui la volontà si determina e la cui determinazione cosciente è già decisione finita<sup>28</sup>. La libera volontà può essere intesa solo come attività formale di cui l'arbitrio è l'impulso, ma non può coincidere col contenuto con cui si dà che è successiva determinazione cosciente (riflessiva, mediata e finita).

Questo il paradosso della volontà come infinita solo in astratto e che si dà sempre come contenuto finito.

L'arbitrio quindi è questa contraddizione tra l'indeterminato ed il determinato, ed ha come dialettica degli impulsi ed inclinazioni l'apparenza che essi siano reciprocamente d'impaccio (l'appagamento di uno dipende dal sacrificio dell'altro); tuttavia nel campo dell'universalità non è che la tendenza a determinarsi della volontà; esprime questa tendenza (senza che sia specificato alcun contenuto che è solo la forma in cui si dà nella realtà)<sup>29</sup>.

Non ha quindi alcun misura entro sé stesso, ne segue che questo determinare (che subordina e sacrifica) è l'accidentale decidere dell'arbitrio (prescindendo da ogni valutazione sull'opportunità o calcolo del suo determinarsi)<sup>30</sup>. Allorché anche gli impulsi nell'orbita della conoscenza della verità delle cose mediante i concetti, devono essere attratti da un sistema razionale di determinazioni della volontà (contenuto specifico della scienza del diritto) che esige una depurazione concettuale che si astiene da ogni "valutazione".

Ciò vuol dire non cedere alla fascinazione che nel porre come contenuto della scienza del diritto i suoi singoli momenti (di cui l'arbitrio è l'accidente vitale che esprime la tendenza determinante), come possono essere la proprietà, la moralità, la famiglia, lo stato, ecc., si riconosca poi nell'uomo il naturale impulso al diritto, alla proprietà, alla moralità, alla famiglia, allo stato ecc.; alla stessa stregua di cui si tende ad affermare che l'uomo per natura abbia impulso all'amore ed alla socievolezza<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Si potrebbe pensare all'arbitrio, inteso da Hegel, come l'interruttore con cui si accende la luce in una stanza buia. Solo in quell'istante si manifestano la stanza e gli oggetti, e tuttavia di ciò che si manifesta non si ha ancora una volontà determinata fin quando questa non si dà in una riflessione cosciente con cui specifica gli oggetti della stanza che assumono per sé rilevanza. L'universale è la possibilità di accendere la luce, segue un accidente vitale con cui si accende la luce, per mezzo di un impulso, ma solo quando si assume coscienza dell'impulso e della stanza si vedono gli oggetti per come si determina il proprio intelletto riflessivo.

<sup>30</sup> Ciò vuol dire che sfugge anche alla valutazione stessa degli impulsi, non dovendo cadere al gioco dell'apparenza ove l'impulso che nella volontà immediata sembra prevalere in quanto positivo sia anche buono, finendo per affermare che gli uomini sono buoni per natura; né l'inverso che nel prevalere di una volontà che si dà sempre come libertà negativa, faccia poi degli uomini per natura cattivi. Rileva solo la soggettività dell'arbitrio in quanto tale (ivi, pp. 36-37 §§ 17-19).

<sup>31</sup> Ivi, p. 35, § 19.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò a cui si afferisce con i momenti summenzionati nella specificazione del contenuto della scienza del diritto sono “stati della coscienza”, movimenti dell’intelletto così qualificabili.

Tali “stati della coscienza” entro cui si determina questo movimento intellettuale, con riguardo al diritto inteso come l’esserci immediato che la libertà si dà in modo immediato, per Hegel possono essere così scanditi:

- 1) nel *possesso che è proprietà* – la libertà qui è quella della volontà astratta in genere, perciò di una singola persona che si rapporta soltanto a sé;
- 2) *nella persona, differenziando sé da sé*, si rapporta ad un’altra persona, ed è così che entrambe hanno ad esserci l’una per l’altra solo come proprietari. La loro identità essente in sé riceve esistenza ad opera del trapassare della proprietà dell’uno in quella dell’altro con volontà comune e conservazione del loro diritto – nel contratto;
- 3) *nella volontà* intesa a) *nella sua relazione a sé*; b) *differenziata non dà un’altra persona*, bensì entro sé stessa, è essa, come volontà particolare, contrapposta e diversa rispetto a sé come essente in sé e per sé – illecito e delitto.

Nello sviluppo “contraddittorio” dello spirito, quindi, si registra il doppio movimento, compulsato da un qualche arbitrio (accidente vitale), in cui la volontà nella sua immanenza dapprima si avverte come un ché di esteriore, corpo esterno, posta nel mondo, nella realtà in cui si dà, che però si sente come propria e pertanto da ricondurre a sé (dall’esterno verso l’interno); per poi, da questa estraneazione, attraverso una autocoscienza riflessiva, con l’introiezione di questo corpo esterno, darsi una identità (personale) – con l’apposizione del segno - da proiettare all’esterno, negando l’eccedenza (dall’interno verso l’esterno). L’operazione è sempre auto-riflessiva ed auto-riflettente.

Tali stati non fanno altro che esprimere le fasi di quella paradossale transitorietà dall’illimitato al limitato entro cui si determina la volontà – che poiché è sempre decidente la sua finità, come libertà negativa che rimuove l’eccedenza, non fa altro che operare una semplificazione dal molteplice all’unità<sup>32</sup> e se il movimento è soggettivo, il suo determinarsi non può che essere oggettuale.

Questo vale anche per la “partizione del diritto”, che altro non è che portare ad un ordine esteriore la moltitudine della inorganica materia che ci sta di fronte. Di fatti a prescindere dal segno apposto – distinguendo magari tra diritto della persona e diritto delle cose – il suo determinarsi contenutistico è sempre “reale-oggettuale”.

C’è in questo “ripartire” (persone e cose) precipuamente la confusione di mescolare alla rinfusa diritti che hanno come loro presupposto rapporti sostanziali, come famiglia e

---

<sup>32</sup> Si tratta di una verità arcaica per Schmitt, manifesta nel *nomos* della terra, il quale origina come occupazione/apprensione di uno spazio; apposizione del segno/confine ed organizzazione dei corpi nello spazio. Dalla moltitudine alla *reductio ad unum*. Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, trad.it. E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991.



## *Antropologia della vulnerabilità*

stato; e diritti che si riferiscono alla mera personalità astratta. Tuttavia anche i diritti della personalità afferiscono sempre ad un diritto reale. Il concetto di persona è determinato dal diritto che lo assume come oggetto specifico ed anche nel determinare il soggetto (astratto) sotteso alla norma, non si riferisce all'individuo in carne ed ossa, solo al complesso di prerogative (azioni possibili o negate) riconducibili ad uno status definito sulla base della qualificazione di attributi che in forza di un principio di imputazione espresso dalla norma, assumono rilevanza giuridica. Anche per Kant i diritti della personalità sono frutto di un contratto che ha ad oggetto delle "res"; *res* sono tanto le cose materiali che le prestazioni ed azioni.

Questa volontà, per il suo stesso determinarsi, per questo moto dello spirito, non può che tendere ad unità, che assume le forme di un "ordine oggettivo" (sia con riguardo alla propria identità, sia con riguardo al riflesso di sé nel mondo che ci sta di fronte).

Ad essere universale però non è l'ordine (storico) raggiunto, ma solo questa tendenza dello spirito.

E questo vale anche se per Hegel, poi, entro una prospettiva escatologica della storia, nella fiducia per un progresso morale – anch'esso "per forza di cose" - la dialettica degli impulsi, il loro bilanciamento e la valutazione dei loro appagamenti, porta questo materiale (con un movimento dello spirito) ad una universalità formale e purifica il medesimo in questo modo esteriore dalla sua rozzezza e barbarie. "Questo germogliare dell'universalità del pensiero è il valore assoluto della civiltà"<sup>33</sup> (qui la fiducia in una iscrizione morale dialetticamente disvelata). Tale riflessione, però, si pone su un piano diverso, che è quello reale ed immanente, dei rapporti materiali contingentati azionati da necessità vitali.

Dal punto di vista dell'idea (astratta), la verità di questa universalità formale nella contraddizione tra indeterminatezza per sé e determinazione cui sempre si trova di fronte, però, si ribadisce è solo l'universalità determinante sé stessa; la volontà, la libertà sono da intendersi come volontà libera per sé: questa è la verace idea.

Provando a chiarire: sebbene la volontà assume realtà solo quando sensibile, ovvero quando l'autocoscienza si pensa ed assume sé stessa come essente, pur se come determinazione particolare della sua immanenza, ad essere universale non è il contenuto di questa determinazione per la forma specifica e finita assunta, ma solo questa "essenza determinante". La libertà attiene solo a questa intelligenza pensante e non alle sue specificazioni. "Solo come intelligenza pensante la volontà è verace, libera volontà"<sup>34</sup>. Questo movimento dell'intelletto sostanzia nella sua formalità il diritto, la morale ed ogni eticità.

---

<sup>33</sup> Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 35, § 20.

<sup>34</sup> Ivi, p. 38, § 21.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Hegel si può dire che questo esserci della volontà libera è il diritto<sup>35</sup>.

Questa concettualizzazione universale del diritto come volontà dunque è importante che resti scevra da “valutazioni”, in quanto non vuol dire che sia iscritta nella volontà giuridica una qualche razionalità intrinseca che la avvalori universalmente. Nessuna giustificazione delle sue determinazioni.

Se si ritiene che il diritto è qualcosa di sacro in genere, ciò avviene unicamente poiché esso è l'esserci del concetto assoluto, della libertà autocosciente. Ma il formalismo del diritto proviene dalla differenza dello sviluppo del concetto di libertà che quindi esprime un ché di limitato rispetto all'idea (in astratto, come campo del possibile) di un diritto più alto: è particolare determinato di un'idea universale di diritto<sup>36</sup> (cui rimanda una doverosità che è proprio del volere).

Nell'intendere il diritto come l'esserci della volontà libera, postulato come concetto, esso esprime lo spirito del mondo, illimitatamente assoluto; questa è la nozione generale di cui poi il determinarsi della libertà assume la forma di un diritto particolare. Allorché gli ordinamenti (statali), la moralità, l'eticità, anch'esse espressioni particolari della volontà determinata non sono in contraddizione con il diritto, ne sono solo forme particolari, determinazioni limitate dello spirito<sup>37</sup>.

Di questo movimento dello spirito, come intelletto che si (auto)determina, motore del concetto è la dialettica che ad un tempo dissolve e produce particolarizzazioni dell'universale<sup>38</sup>.

Secondo un principio dialettico il concetto si determina nella deduzione del suo contrario, ovvero si dà in modo negativo. «La suprema dialettica del concetto è produrre e apprendere la determinazione non meramente come termine e contrario, bensì come quello attraverso il quale essa è unicamente sviluppo e immanente progredire. Questa dialettica allora non è esterno operare di un pensare soggettivo, bensì l'attività propria del contenuto, la quale fa germogliare i suoi rami e frutti»<sup>39</sup>.

In questo sviluppo del concetto, nel movimento dell'intelletto che riflette tanto sul suo operare che sulle sue determinazioni, si sovrappongono diverse configurazioni del

---

<sup>35</sup> Ivi, p.42, § 29.

Hegel non condivide però la definizione kantiana che pensa al diritto come limitazione dell'arbitrio che si accorda secondo un principio di contraddittorietà con l'arbitrio altrui nel rispetto dell'individualità particolare di ciascuno, giacché pone sotto il segno dell'universalità razionale la positività del particolare, con tutto ciò che da esso può conseguire.

<sup>36</sup> Ivi, p. 43, §30.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Ivi, p. 44, § 31.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Per esser più chiari la dialettica che è l'operare dello spirito attraverso cui si determina il concetto pur addivenendo ad un determinato contenuto, nel campo delle idee questo contenuto non è colto come una exteriorità, ma solo dall'interno come pensare soggettivo, senza che questo aggiunga altro alla riflessione. Per la scienza che pensa questa dialettica del contenuto importa evidenziare solo questo lavoro dell'intelletto e non il prodotto.



## *Antropologia della vulnerabilità*

concetto stesso nel suo esserci come idea; tali configurazioni ne rispecchiano diversi momenti.

Secondo la gradazione dello sviluppo dell'idea della volontà libera in sé e per sé, allora la volontà è:

- a) *immediata*; ovvero come concetto astratto che si dà nella realtà, come personalità; il suo esserci è immediata cosa esteriore; in ciò è *diritto formale o astratto*.
- b) *Individualità soggettiva di fronte all'universale*, ovvero *determinata come volontà che si riflette entro di sé dall'esterno esserci*; e ciò vale sia *per il suo interno*, il bene (contenuto); sia *per l'esterno*, per il mondo sussistente (entro cui si riflette), ed altresì coincidente con entrambi i lati dell'idea come mediati soltanto l'uno per mezzo dell'altro. In essa l'idea è data nella sua scissione o esistenza particolare, ovvero come diritto della volontà soggettiva nel rapporto col diritto del mondo e col diritto dell'idea (ma dell'idea essente soltanto in sé); la volontà in tal senso *riflette la sfera della moralità*.
- c) *Unità e verità di entrambi i momenti astratti*; quindi è l'idea pensata del bene realizzata nella volontà riflessa entro di sé e nel mondo esteriore – così che la libertà intesa come sostanza esiste altrettanto come realtà e necessità, quanto come volontà soggettiva; nonché è l'idea nella sua esistenza universale in sé per sé; è *eticità*<sup>40</sup>.

Nella specificazione del movimento dello spirito della libera volontà, inoltre, la sostanza etica assume ulteriori configurazioni; ed è:

- 1) spirito naturale – coincidente con la famiglia (relazione necessaria da cui si nasce);
- 2) nella scissione ed apparenza – che si realizza come società civile;
- 3) lo stato, inteso come la libertà che è universale e oggettiva al medesimo tempo che nella libera autonomia della volontà particolare; il quale spirito reale è organico: a) di un popolo; b) attraverso il rapporto dei particolari spiriti del popolo; c) diviene a sé reale e si rivela nella storia del mondo a universale spirito del mondo, il cui diritto è il supremo<sup>41</sup>.

Per Hegel questo è il modo di darsi del diritto nella realtà esprime il rapporto inferenziale tra sé e mondo con cui si vanno a costituire tanto il soggetto che la società; lo spirito oggettivo dialetticamente dispiegato conduce alla realizzazione etica che altro non è costituzione di un ordine la cui “iscrizione morale” è soggettiva e mediata, riflettente il moto agito ed agente della volontà.

---

<sup>40</sup> Ivi, p. 45, § 33.

<sup>41</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nella “seconda natura” l’essenza dell’umanità, instancabile costruttrice del proprio mondo.

### *1.2 Lo Spirito del diritto*

Quanto affatica Hegel così come affatica il “giustificarsi dell’intelletto”, eppure giunti al vertice delle sue delucidazioni si ha una sensazione del mondo leggerissima. L’immagine del diritto che restituisce è sì suprema e sublime volontà, ma mai tiranna e neppure ultima; è immediata, posta nelle sue umane indecisioni e nel suo umano decidersi come volontà che (pre)dice ma non è (pre)detta, che è libera solo finché resta silente, inespressa, e solo in questo mistero la sua sacralità (laddove quando colta è già rituale accordarsi tra i sensi possibili).

Per questo si prendono subito le distanze da interpretazioni “conservatrici” dell’opera speculativa di Hegel che tendono a tradursi in una giustificazione del “fatto” e quindi del potere costituito, rivestito di una iscrizione morale in quanto sintesi di processi dialettici già dispiegati che troverebbero compimento nello Stato, manifestazione dello Spirito oggettivo.

Hegel più di quanto si voglia ammettere, pur cogliendo la necessità di colmare il vuoto di un mondo senza Dio, pur emozionandosi per il moto dell’intelletto, il compiersi di un progresso morale che irrompe cruento, con la violenza propria del nuovo che rottama, taglia le teste della tradizione, rimescola le carte giusto il tempo di trovare il proprio assetto, la propria dimensione unitaria e riconoscibile agli agitati ed agli agitatori; non confonde ciò che per lui è il germogliare della civiltà con la conoscenza scientifica del diritto (che è sempre positivo).

Vero ed universale è solo il suo determinarsi muovendo da una indeterminatezza, di cui è possibile cogliere solo una “tendenza” senza apporre giudizio alcuno sugli esiti.

Hegel nonostante lo sforzo argomentativo non pone alcun “verbo” quale oggetto della sua conoscenza, ma solo il movimento dell’intelletto entro cui si dà il diritto e che coglie un andamento proprio del sociale a partire da circostanze sia pure naturali (un sostrato irriducibile di impulsi) i cui sviluppi tuttavia non sono predeterminabili, soltanto “componibili” entro astrazioni figurative ed immagini con cui l’intelletto si determina, e non nelle specifiche forme che “storicamente” assume nella realtà.

Hegel pertanto si è limitato ad osservare l’andamento sociale, ne ha colto un’essenza razionale per “forza di cose” e gli spazi non completamente vuoti della volontà, in cui la libertà si dà in potenza solo per l’attimo prima che si determini. Non ci dice cosa vuole il diritto, ci dice che il diritto è volontà; o meglio che la volontà e per sua stessa natura diritto astratto e formale; non aggiunge altro.

Ci mostra - nel concetto - le forme mute del diritto.



### **2 Fare i conti con le ragioni del mondo**

Fatte proprie le premesse epistemologiche offerte di Hegel con cui è stato definito tanto l'oggetto che i termini con cui affrontare l'analisi del fenomeno giuridico, si intende provare a seguire il "movimento dell'intelletto" nel suo determinarsi, tra stadi coscienti ed incoscienti, dall'astrazione all'immanenza, dall'universale al particolare.

Per una ontologia del diritto che possa proporsi come ontologia dell'umano la prima riflessione è di carattere introspettivo, ovvero il diritto – volontà - misurato innanzi al proprio fondamento (statuto scientifico): la verità, la ricerca della verità. La prima tendenza con cui si deve fare i conti è innanzitutto la ricerca della "verità".

Una ontologia della volontà è ontologia della verità.

Se dobbiamo trascendere la narrazione per rintracciarne moventi sottesi, non si può trascurare proprio questa prima esigenza esistenziale che chiama in causa la parte più cupa ed oscura dell'umano, a partire dalla sua stessa capacità e volontà narrativa, (auto)riflessiva su di sé e sul mondo, che si sforza di conoscere e comprendere.

Il diritto per lo stesso movimento dell'intelletto come "volontà decidente", a prescindere dal contenuto, si è detto è sempre "diritto sacro" in quanto nel rapporto inferenziale tra sé e mondo la volontà si determina come particolarità personale che dialetticamente nega/sanziona le eccedenze infinite conservando un ché di determinato in cui si riconosce e su cui iscrive una morale soggettiva (che è sempre etica).

Di fondo però a prescindere dal contenuto determinato, quell'iscrizione "morale" di "oggettivazione del deciso", che esprime essa stessa una necessità soggettivamente declinabile, è possibile solo quando si raggiunge "nello stato cosciente" una sintesi tra universale e particolare, tra infinito e finito, che appaia (laddove non è possibile conoscerla con certezza) come (accettabile) "verità".

La giustizia (che resta ideale irrazionale, ma non per questo non percorribile) è innanzitutto l'accordarsi su questa verità.

La verità apre e chiude il cerchio del movimento dialettico, che è innanzitutto "desiderio di conoscenza", il quale non è liberamente esprimibile se non come "volontà decidente" (che non può darsi se non come legge, secondo una legge, assecondando una legge).

Nel segno della verità è possibile recuperare il rapporto tra fede e ragione in una diversa dimensione "conoscitiva" entro cui non rileva l'oggetto dell'accordo, ma solo ed esclusivamente questa tensione desiderante, quale bisogno di senso, quale presupposto ontico della stessa ricerca filosofica.



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *2.1 La ricerca della verità e la sua narrazione*

La verità è l'utopia mobilitante il desiderio e ad un tempo contiene il desiderio dell'utopia, il desiderio di desiderare di fronte ad un "senso che manca". Il paradosso della verità, della sua irriconoscibilità, è ciò che rende ad un tempo tiranna e democratica la volontà, libera e condizionata, assolutamente necessaria, vitale.

Il diritto, che è sempre volontà, non può mai essere indifferente a ciò che (si) vuole: giustificarsi.

Preso nella sua immediatezza storica, a prescindere dal modo di intendere il fondamento dei suoi ordinamenti (se frutto della volontà di comando oppure nella natura o in qualche divinità) perché sia obbedito si è detto necessita di essere legittimato, deve esprimere una legge che la comunità a cui si rivolge sente (per sintesi etico-morale) di dover obbedire e se non vuole obbedire, di capire perché vi è costretta.

Ne *La Microfisica del potere* Foucault sottolinea proprio l'importanza del discorso di verità per legittimare il potere (ordinamenti costituiti); non c'è esercizio del potere legittimo senza una certa economia dei discorsi di verità entro cui stabilizzare rapporti di forza al suo interno<sup>42</sup>.

Per la società Occidentale si può dire che il rapporto tra potere diritto e verità assume una organizzazione particolare, in quanto per costanza ed intensità, sostiene Foucault: «siamo costretti a produrre la verità del potere che la esige, che ne ha bisogno per funzionare: dobbiamo dire la verità; siamo costretti o condannati a confessare la verità o a trovarla. Il potere non cessa di interrogarci, d'indagare, di registrare, istituzionalizza la ricerca della verità, la professionalizza, la ricompensa [...]. Per altro verso siamo sottomessi alla verità anche nel senso che la verità si fa legge, produce il discorso vero che almeno in parte decide, trasmette, spinge avanti lui stesso degli effetti del potere»<sup>43</sup>.

Il discorso di verità funge da giustificazione per l'edificio giuridico che si va ad instaurare, ora affidandosi ad una giustificazione storica (capacità di perdurare ed imporsi) ora aprioristicamente per fondare oppure per limitare il potere del regnante. Sebbene il

---

<sup>42</sup> Il potere al pari della guerra rappresenta una costante della storia umana, (più di un concetto) è tra i fenomeni politici più controversi oggetto d'attenzione e d'indagine in tutte le sfere del sapere come filosofia, diritto, teologia, psicoanalisi, letteratura. Si esprime come organizzazione istituzionale o discorso di legittimazione, tanto realtà di fatto quanto rappresentazione, tanto esperienza individuale quanto collettiva.

Il potere che pretende obbedienza ha origine dai bisogni, dalle passioni, dalla libido che attanaglia gli individui, ha a che fare con il loro assoggettamento e pertanto non è qualcosa che cade dall'alto, ma origina dal basso, dalle paure e desideri degli individui tra loro in relazione. Anche il potere politico è chiamato a mediare la contingenza sociale e fondare l'ordine non può prescindere dal confronto con tali aspetti dell'esistenza e si nutre proprio delle problematicità della condizione umana; per legittimarsi si fa carico di tali problemi, laddove la sola forza non è sufficiente, questa fa presto a tradursi in cieca violenza. Come il gatto col topo, ricorda Canetti, il potere del felino dura finché tiene in pugno ed in soggezione la preda, anche lasciandola apparentemente libera (perché ha sempre il potere di riprenderla); e svanisce non appena la annienta, mangiandola (mero esercizio di forza). Sul punto cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 339-340).

Il potere politico dunque deve canalizzare quelle aspettative di senso in un apparato simbolico cui la società si riconosce e si affida. In questi termini il potere politico da un lato è in rapporto strutturale con il diritto (che lo limita e regola, ma allo stesso tempo ne ha bisogno per essere efficace); dall'altro incrocia le dinamiche psichiche ed intersoggettive entro cui si costituiscono le identità che qualificano l'umano (G. Preterossi, *Potere*, Edizioni Laterza, Bari-Roma 2007, p. VII).

<sup>43</sup> M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977, pp. 179-182



## *Antropologia della vulnerabilità*

discorso sia incentrato sull'autorità sovrana, ciò che legittima e stabilizza sono i rapporti di dominio che si strutturano all'interno della società e che l'ordinamento in qualche modo esprime; sono i rapporti intersoggettivi e gli assoggettamenti che il diritto ed i sistemi giuridici veicolano, trovano legittimazione nel discorso di verità<sup>44</sup>.

Se è una costante ed è indubbio il legame tra verità, diritto e potere, bisogna comprendere perché è così importante, e perché non si può fare a meno, più che della verità stessa (che resta come la giustizia ideale irrazionale) della sua "narrazione", quindi del discorso di verità.

La modernità sicuramente ha escluso dalle fonti di legittimazione il divino, questo non ha in alcun modo attenuato un bisogno di "senso".

Sussiste un bisogno di "verità" per nutrire una "aspettativa di senso" che ha una importanza cruciale sotto molteplici aspetti che ineriscono la condizione umana. Ecco perché ragione e fede pur muovendo da diverse prospettive hanno entrambe una funzione narrativa, la volontà ferrea di spiegare, comprendere la natura del mondo e dell'umanità stessa (la vita e la morte), che rimanda sempre ad un senso più alto, ancor più quando si scontra con l'incomprensibile.

Al limite di conoscenza infatti non si contrappone un limite narrativo, che anzi si pone come autorevole supplente di senso (anche per fornire una spiegazione del limite).

Se la religione pone l'irrazionale a fondamento della propria ragione che aspira ad essere valida, assoluta ed universale, anche nella ricerca scientifica si palesano tutte le contraddizioni dello spirito che per Hegel è ad un tempo soggettivo ed oggettivo: per un verso si sperimenta la libertà del pensiero, e per altro verso essa si pone come conoscenza che intende parlare e rendersi chiara a tutti, e che quindi esprime il desiderio in qualche modo di accordarsi – sicuramente nei termini di una tensione democratica; ciò non toglie che non può mai essere anarchica, intenta a rintracciare una legge comune.

Questo ha a che fare per certi versi proprio con lo statuto della condizione umana, con la capacità riflessiva, paure ataviche per il senso d'impotenza di fronte all'inevitabile ed all'incomprensibile; la dimensione relazionale e la necessità comunicativa, di condivisione dei dubbi e delle ragioni, trovando nello sviluppo del linguaggio potente strumento di produzione di senso e significazione del mondo.

Da una lettura antropologica classica, con i dovuti ammonimenti e le opportune contestualizzazioni, circa le stratificazioni sociali persistenti che informano sulla parzialità del discorso, si può apprezzare l'enfasi posta proprio sulla funzione della parola e del linguaggio, innanzitutto di Aristotele.

Aristotele nella *Politica* sostiene che se "la natura non fa niente senza uno scopo" ha un senso specifico che l'uomo sia dotato della parola, di una voce per esprimersi: in essa non

---

<sup>44</sup> *Ibidem*.





## *Antropologia della vulnerabilità*

c'è solo il lamento o la felicità di un momentaneo sentire, ma soprattutto la possibilità di descrivere l'esperienza, di qualificarla constatando e significando ciò che si vive come gioioso o nocivo. Nell'elaborazione di questo pensiero l'uomo ha la sensazione che a seconda di ciò che prova l'esperienza può essere intesa come buona o cattiva, giusta o ingiusta, attribuendo ad essa un valore<sup>45</sup>.

Aristotele riconosce in questa capacità riflessiva una necessità deontica in virtù della quale, uscito dallo stato degli impulsi (animali o bisogni primari) che colloca all'interno della famiglia, l'uomo accede alla conoscenza di qualcosa che lo precede e verso cui tende: lo Stato (inteso come ordine della vita buona). Lo Stato è inteso come presupposto e *télos* in quanto per Aristotele rappresenta il "tutto" che è logicamente prioritario rispetto alle singole parti (riflessione che sarà recuperata anche da Hegel).

La politicità dell'uomo però non sta nella scoperta del valore sulla base di una autonoma riflessione, ma nella necessità del confronto, stante la condizione relazionale che ogni uomo vive, a partire dalla nascita e da inevitabili rapporti di dipendenza sussistenti all'interno della famiglia stessa (da cui deriva una naturale socievolezza). In questi termini l'uomo è un "animale politico", in quanto questa *koinonia politikè* è frutto della pulsione ontologica dell'uomo ad associarsi, a unirsi e rapportarsi con i propri simili. L'individuo aristotelico è in una posizione di dipendenza strutturale dalle altre singolarità (sarà poi lo Stato moderno a eliminare questo legame naturale)<sup>46</sup>.

Stante questa condizione l'ordine politico non può che essere plurale e deve essere realizzato nella *polis*, ovvero la forma compiuta della pluralità associativa. E questa politicità non può esser rinnegata altrimenti per Aristotele viene meno la stessa natura socievole dell'uomo che si pone fuori dalla comunità e quindi dello Stato (ponendo o come una bestia o come un Dio, certo non come uomo).

È nella comunità allora che l'uomo realizza la sua natura, assecondando la legge e la giustizia. Solo all'interno della *polis* l'uomo costituisce l'ordine, laddove se fonda il proprio agire solo sulle proprie capacità, strumenti che la natura gli mette a disposizione, come virtù e prudenze, agendo solo secondo il proprio sentire non c'è certezza alcuna che possa agire per il bene, potendo lasciarsi andare anche a condotte ingiuste. Mentre invece nella comunità assecondando la propria natura politica, attraverso la parola, il discorso in comune ed il confronto (tra pari dotati di uguale capacità di discernimento ove tutti portano contributo positivo alla comunità nell'interesse della quale agiscono), può pienamente realizzare la giustizia.

Al di là di quali siano poi le declinazioni governative della *polis* (e la concezione notoriamente classista, misogina, schiavista della società) ciò che Aristotele pone in evidenza connesso a questa peculiarità "verbale" dell'individuo è la sussistenza o

---

<sup>45</sup> Aristotele, *Politica*, in Id. *Opere*, vol. IX a cura di R. Lauroni, Laterza Roma-Bari 1983, pp. 6-7.

<sup>46</sup> I. Borgna, A. Nuti, *Il romanziere e la cantastorie. Due versioni del sé narrativo*, in L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L'Ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, cit., p. 73.



## *Antropologia della vulnerabilità*

comunque la percezione di un “principio ordinatore” cui si può accedere sforzandosi non solo di comprendere per sé ma anche di saper spiegare e quindi condividere nello spazio relazionale in cui si è calati, perché tutti siano orientati per il bene.

Prioritariamente la tensione per un senso di giustizia è la tensione intrinseca alla comprensione della legge che governa il mondo e che precede lo stesso governo degli uomini, e che quindi orienta e dà senso al proprio agire (lo legittima), si tratta di uno spirito oggettivo.

In questi termini, condivisibili, la legge assume un ruolo costitutivo già all’interno di una riflessione ontologica dell’esistenza, che pone l’individuo di fronte ad una doverosità cui sente di non poter resistere (intrinseca alla sua stessa natura corporea e relazionale) e che d’altro canto vorrebbe conoscere per poterla controllare (governare la legge, per attenuare il senso d’impotenza).

“Sentire e comprendere” si può dire che rappresentano le due anime della socialità umana, in cui anche la più profonda ed intima delle convinzioni non matura da sé, è un fatto plurale-corale, così come plurale e corale è la condizione umana.

Questo si percepisce anche nel lavoro di Habermas: forse più che verbalizzare il sacro ha inteso verbalizzare il “sentire” che altro non è il gesto legittimante d’ogni ordinamento nel proprio “discorso di verità” che pare irrinunciabile<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> Di straordinaria efficacia le parole di Agamben: «Sentirsi vivere: essere affetti dalla propria sensibilità, essere delicatamente consegnati al proprio gesto senza poterlo assumere né evitare. Sentirmi vivere mi rende la vita possibile, fossi anche chiuso in una gabbia. E nulla è così reale come questa possibilità» (G. Agamben, *Quando la casa brucia*, Gometti & Antonello, Macerata 2020, p. 9).

La riflessione critica di Agamben è il frutto di uno sguardo lucido sulla desolante società contemporanea, consumistica ed auto/etero distruttiva non solo materialmente per l’incessante sfruttamento delle risorse pianeta, ma soprattutto dei modi di relazionarsi, ridotti a flebili legami, apparenze in una pubblicizzata dimensione domestica; tra l’altro sempre più digitalizzati, che impoveriscono il mondo inteso come ambiente complesso in cui si danno le condizioni esistenza. A bruciare sono i modi di vivere, dell’Europa o del mondo intero. Una riflessione che nasce in seno a questa pandemia globale da covid-sars-19 che ha mostrato con chiarezza la fragilità di certi equilibri, i bei discorsi con cui si coprono tragiche brutture; vernice bianca sulle pareti di una città distrutta.

Denuncia l’impoverimento materiale ed etico, consapevole che qualcosa ormai è irrimediabilmente perduto.

Il rimando ovviamente è all’avvento della modernità ed il senso di alienazione che ne è derivato per cui anche la filosofia, preso coscienza dei limiti della ragion pratica, fuori dal discorso teologico, ha riscoperto una mistica esistenzialista interiore, indagando il mondo del “sensibile”, l’animo umano tanto dal punto di vista puramente scientifico – capacità sensoriali – tanto sul piano più profondamente esistenziale, emozionale: razionalizzando l’universo interiore.

Nel sentire spirito soggettivo ed oggettivo hegelianamente intesi trovano il proprio campo di elezione, restando confusi, eppure in quel mistero la sua indiscutibile verità. La risposta è nella “vita”.

Vita e verità si possono solo sentire. Il “sentire” (puro e immediato) non può che essere vero; mette in connessione anima e corpo presi nel loro vivere; a prescindere dalla concezione dualistica della vita che scinde anima e corpo, essi si ricongiungono quando assecondano il loro vivere.

La verità di questo vivere si “sente” ancor prima di una sua piena comprensione; ecco perché, essendo vero questo sentire, ogni volontà incline a questo sentire ha per sé la sua giustizia. È irrilevante se non sia portatrice di una giustizia assoluta; è indiscutibile che sia vero ciò che si sente. Questo sentire, però, non è un fatto singolare, implica un mettersi in connessione, anche se racchiuso nel mistero dell’arbitrio e dei suoi impulsi, quando si manifesta “porta fuori” ciò che si ha dentro; vivere è un venir fuori per conciliarsi con la realtà corporea ed esteriore. È un fatto ad un tempo personale e plurale; implica un atto di fede rispetto ad una sensibilità incompresa e nel suo venir fuori una condivisione che cerca comprensione, conferma. Solo questo “sentire” permette di vivere anche rinchiusi in una gabbia, ci riconcilia con la parte più oscura ed incompresa del nostro essere, col miracolo della vita, che in qualche modo ci trascende, è nel sentire che prendono corpo ragione e fede, che ha in sé però la concreta speranza del possibile; il solo vivere rende tutto ancora possibile.



## *Antropologia della vulnerabilità*

La verità è qualcosa che procura soddisfazione perché ha in sé una sua fisicità, tocca corde profonde, anche quando tragica, investe la sfera sensibile offrendo al sé un contatto con la realtà, ed ha una sua comprensibilità, perché nel suo palesarsi non può essere messa in discussione, procurando soddisfazione generale perché appaga, nutre un bisogno di senso; per questo si associa alla giustizia: nulla è ingiusto di fronte alla verità in quanto inconfutabile e quindi al di sopra del giudizio.

In virtù di questa medesima tensione verso la verità (e la sua intrinseca giustizia) la ragione ha sempre mantenuto un rapporto ambiguo con il trascendente (teologico o metafisico) fino a presupporre una scintilla divina nella stessa capacità intellettuale umana da proteggere e coltivare (capace di pervenire attraverso il *logos* e la logica alla verità e quindi alla giustizia).

L'elemento divino nel mondo arcaico (e non solo) trovava il suo primo precipitato proprio nella natura<sup>48</sup>.

In questi termini ragione e fede hanno potuto proficuamente coesistere senza disconoscersi (questo fin quando l'una non ponesse integralmente in discussione il fondamento dell'altra; con la conseguente pubblica condanna degli eretici). Basta pensare agli sviluppi della civiltà occidentale dal mondo classico a quello moderno in cui si è sempre registrata questa commistione.

Si precisa che in questa sede non rileva ripercorrere i presupposti storici, politici e culturali che hanno favorito il processo di secolarizzazione che meriterebbero più ampia e separata trattazione, preme sottolineare invece da un punto di vista più squisitamente filosofico-concettuale questa ambivalenza intrinseca all'agire umano, che persiste anche al mutare delle circostanze e contingenze storiche in forza delle quali l'uomo si limita a riorganizzare le idee<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Osservando società tribali, ma anche diversi culti che segnano la vita – attuale - di alcune popolazioni africane, si apprende come vengano attribuiti elementi divini o comunque spirituali a manifestazioni della natura – come ad es. Culti animistici ove la natura è intesa come “casa del divino” – Querce secolari venerate ed onorate come Chiese naturali.

<sup>49</sup> Allorché è interessante constatare come culti ed elementi teologici persistano anche col moltiplicarsi dei templi dovuti all'estensione dell'agorà, con l'incontro tra popoli, le cui diverse culture e dottrine sono state chiamate a convivere (non sempre pacificamente); e d'altro canto l'uomo attraverso la costante osservazione della natura, esercizi empirici, ricerca scientifica e riflessione filosofica, non si sia accontentato della narrazione mitica, dovendo fornire nuove spiegazioni alle proprie esperienze ed evoluzioni; sempre chiamato a fare i conti con aspetti della propria esistenza che restavano oscuri.

Si pensi all'Impero di Alessandro Magno (dal 324 al 319 a.C.) e di seguito all'Impero Romano (tra il I e IV secolo d.C.), poderose manifestazioni di forza e potere dell'uomo sull'uomo, le quali pur lasciando che l'*auctoritas* e la *potestas* fossero ancora intrisi di elementi sacrali, furono custodi dei saperi più alti fino a quel momento prodotti, facendo sorgere accanto ai templi le Accademie.

Il crollo di questi imperi dovuto ad una pluralità di contingenze storiche non ha allentato questo connubio, che anzi proprio nel corso del Medioevo è stato rinsaldato per creare nuove forme d'intesa tra diversi regni, comuni, città e nascenti imperi, proprio con la riscoperta dei *Digesta* del *Corpus iuris iustiniano*, eletto a *Ius commune*, legittimato sulla base di una divina razionalità.

Per questo il Medioevo può essere considerato una “lunga notte” solo da parte di chi pone la luce alla fine del tunnel, in attesa dell'avvento illuminista, quando, invece, proprio in quell'immagine frammentata l'uomo semplicemente si stava riscoprendo, sperimentando relazioni, forme di comunità, che per le ragioni del bisogno si sarebbero incontrate ancora ed ancora; mantenendo la medesima tensione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Con tali ammonimenti, per chiarire meglio questo rapporto tra ragione e fede, rispetto ad una tensione al trascendersi dell'essere umano, sono emblematiche le parole di Marguerite Yourcenar nei suoi *Taccuini d'appunti a Memorie di Adriano*: «Quando gli dei non c'erano più e Cristo non ancora, tra Cicerone e Marco Aurelio, c'è stato un momento unico in cui è esistito l'uomo, solo [...] e, d'altro canto, legato a tutto»<sup>50</sup>.

Quello in cui ha vissuto il vecchio imperatore raccontato e romanzato dall'autrice francese è solo di uno dei tanti frangenti della storia in cui l'uomo ha avuto modo di riflettere sulla propria condizione e le potenzialità del proprio agire, cui hanno contribuito lo sviluppo della tecnica, l'esercizio della ragione e l'osservazione del mondo nelle sue manifestazioni; nuove circostanze che però non lo hanno liberato dall'angoscia dell'incomprensibile, anzi. Lo hanno interrogato e costretto ogni volta a riscrivere segni, simboli per nominare la scoperta e con essa l'emozione.

Come se quanto postulato da Aristotele, ovvero, abbandonarsi ad una libertà dell'agire senza seguire alcuna legge fosse una condanna alla bestialità ed all'ingiustizia. Ma forse è più efficace la narrazione fornita con *La leggenda del Grande Inquisitore* da Dostoevskij nel celebre romanzo *I fratelli Karamazov*, in cui l'eminente ecclesiasta condanna Cristo come il primo degli eretici in quanto col divulgare l'idea della libera coscienza avrebbe gettato il seme del panico, giacché gli uomini non sono mai stati davvero pronti a fare i conti con le responsabilità del proprio agire<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> M. Yourcenar, *Taccuini d'appunti a Memorie di Adriano*, cit

<sup>51</sup> *I fratelli Karamazov* è l'ultimo romanzo scritto da Fëdor Dostoevskij. È ritenuto il vertice della sua produzione letteraria, un capolavoro della letteratura dell'Ottocento e di ogni tempo, ambientata nella Russia imperiale del XIX secolo, incentrato su rapporti complessi all'interno della famiglia Karamazov. Motore della vicenda la morte di Fëdor di cui è accusato uno dei figli. Nella trama fitta di riflessioni cupe emerge luminosa la profonda inquietudine dell'autore sulla natura dell'agire umano. Il contesto di relazioni parentali è proficuo per scandagliare il male presente e forse più intenso tra legami di sangue, che inducono ad interrogarsi sulla violenza e le ingiustizie. Tra la miriade di sfumature proposte da Dostoevskij, in cui la morale si fa labile, spiccano le pagine più tormentate: Ivan, uno dei fratelli Karamazov in confidenza con Alëša si mostra assolutamente sensibile verso la vulnerabilità, non concependo come si possa esercitare violenza ed arrecare sofferenze agli innocenti, soprattutto se bambini. Segue un giudizio severo sulla natura umana e la libertà dell'agire la quale anche di fronte alla "verità" del Cristo la respinge, non la accetta e la sostituisce con verità di comodo rivelate per mezzo dell'Autorità umana che parla per conto di Dio. Si alleggerisce il peso di ogni responsabilità. Ivan esprime i suoi dubbi attraverso una efficace parabola, la leggenda del Grande Inquisitore; ambientata nella Siviglia del XVI secolo – uno dei centri di maggior esercizio cruento del potere della Santa Inquisizione – propone una scena paradossale. Il ritorno di Cristo sulla Terra, che invece di essere acclamato con gioia, crea sgomento e preoccupazione; e per questo viene subito catturato dalle guardie vescovili, con l'accusa di eresia.

Di questa decisione assurda è il Vecchio Inquisitore a fornire la più torbida delle risposte, l'inconfessabile necessità del male per perpetrare il bene, e questo per amore dell'umanità; così, sceso nelle carceri dove è stato tradotto il Cristo, rivolgendosi a lui nevroticamente inizia il suo soliloquio, mentre il Cristo resta muto ad ascoltare: «[...] Perché sei venuto a disturbarci? Sei infatti venuto a disturbarci, lo sai anche Tu. Ma sai che cosa succederà domani? [...] domani stesso io Ti condannerò e Ti farò ardere sul rogo, come il peggiore degli eretici, e quello stesso popolo che oggi baciava i Tuoi piedi si slancerà domani, a mio cenno, ad attizzare il Tuo rogo, lo sai? Sì, forse Tu lo sai" [...].

Non dicevi Tu allora spesso: "Voglio rendervi liberi?". Ebbene, adesso Tu li ha veduti, questi uomini "liberi", [...] - Sì, questa faccenda ci è costata cara, - continua, guardandolo severo, - ma noi l'abbiamo finalmente condotta a termine, in nome Tuo. Per quindici secoli ci siamo tormentati con questa libertà, ma adesso l'opera è compiuta e saldamente compiuta. Non credi che sia saldamente compiuta? [...] Ma sappi che adesso, proprio oggi, questi uomini sono più che mai convinti di essere perfettamente liberi, e tuttavia ci hanno essi stessi recato la propria libertà, e l'hanno deposta umilmente ai nostri piedi. Questo siamo stati noi ad ottenerlo, ma è questo che Tu desideravi, è una simile libertà?".

Niente affatto. Egli fa un merito a sé ed ai suoi precisamente di avere infine soppresso la libertà e di averlo fatto per rendere felici gli uomini. "Ora infatti per la prima volta (egli parla, naturalmente, dell'inquisizione) è diventato possibile pensare alla felicità umana. L'uomo fu creato ribelle; possono forse dei ribelli essere felici? Tu eri stato avvertito, - Gli dice, - avvertimenti



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'accostamento tra il Grande Inquisitore ed Aristotele non è casuale, esprime il mutamento di paradigma nella percezione che l'individuo ha di sé dalla concezione classica a quella moderna, avuto proprio con l'avvento del cristianesimo (nel pensiero occidentale). Come spiega Foucault in uno dei suoi ultimi lavori, nel quale torna ad interrogarsi proprio sulla "questione del soggetto": mentre nel mondo Antico che pure offre delle antropologie in virtù delle quali attribuisce delle "diete" per la "cura di sé" di ciascun componente della comunità, non c'è alcuna tematizzazione della costruzione del sé come oggetto-soggettivato; è solo con il Cristianesimo che si introduce una teoria del soggetto, in cui questo pensa la possibilità di poter essere padrone di sé, liberamente autodeterminato, per poi indagare i limiti e le potenzialità di questa autodeterminazione (sul libero arbitrio) e con esso le forme costitutive della sua soggettivazione e assoggettamento<sup>52</sup>.

L'esito della riflessione (antica e moderna), in ogni caso, appare il medesimo.

L'uomo pur quando non si riconosce più in una doverosità che lo trascende ovvero nelle sue narrazioni, o parziali spiegazioni, proprio nel prendere atto di una libertà effimera, che ha dei limiti e delle scadenze, non accetta il vuoto ed insiste nella sua ricerca della verità, della legge, limitandosi a spostare l'asticella. La condizione paradossale dell'incertezza assoluta è la ribellione tanto alla norma che alla libertà, in virtù di una scissione interna generata del vuoto di senso che porta con sé l'essere umano per i limiti propri della ragione, con la quale da sempre cerca una conciliazione.

Il primo gesto di ribellione (che sa di restaurazione) è quello di alzare gli occhi al cielo, non solo in senso metaforico – torna alla natura, all'osservazione dei "fenomeni" di cui anche l'umanità è una parte del tutto. Non è un caso che proprio l'astronomia è la più antica e la più nobile delle scienze. Essa vanta rudimenti preistorici, nonché sofisticherie eccelse dell'Antica Grecia<sup>53</sup>, le cui erudizioni sono rimaste inconfutate fino al tardo medioevo (si pensi al sistema tolomaico). Bisognerà attendere la rivoluzione scientifica rinascimentale e l'illuminismo per beneficiare di nuove fondamentali intuizioni sul movimento della Terra e degli Astri, ma anche per nuove visioni dell'Universo e dei mondi, non potendo non ricordare il grande contributo scientifico di Nicolò Copernico e

---

e consigli non Ti erano mancati, ma Tu non ascoltasti gli avvertimenti. Tu ricusasti l'unica via per la quale si potevano render felici gli uomini, ma per fortuna, andandotene, rimettesti la cosa nelle nostre mani. Tu ci hai promesso, Tu ci hai con la Tua parola confermato, Tu ci hai dato il diritto di legare e di slegare, e certo non puoi ora nemmeno pensare a ritoglierci questo diritto. Perché dunque sei venuto? Sai Tu che passeranno i secoli e l'umanità proclamerà per bocca della sua sapienza e della sua scienza che non esiste il delitto, e quindi nemmeno il peccato, ma che ci sono soltanto degli affamati? "Nutrili e poi chiedi loro la virtù!". Oh, mai, mai essi potrebbero sfamarsi senza di noi! Nessuna scienza darà loro il pane, finché rimarranno liberi, ma essi finiranno per deporre la loro libertà ai nostri piedi e per dirci: "Riduceteci piuttosto in schiavitù ma sfamateci!". Comprenderanno infine essi stessi che libertà e pane terreno a discrezione per tutti sono fra loro inconciliabili, giacché mai, mai essi sapranno ripartirlo fra loro! Si convinceranno pure che non potranno mai nemmeno esser liberi, perché sono deboli, viziosi, inetti e ribelli». Cfr. F. Dostoevskij, *La leggenda del Grande Inquisitore*, in Id. *I fratelli Karamazov* (1879), trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 1954, pp. 374 ss.

<sup>52</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 146.

<sup>53</sup> Autorevoli esponenti del mondo classico furono Talete di Mileto 624- 547 a.C.; Pitagora 589-500 a.C.; Anassagora 500-428 a.C.; Empedocle 494-434 a.C.; Democrito 470-400 a.C.; Platone 427-347 a.C.; Aristotele 384-322 a.C.; Aristarco di Samo 310-230 a.C.; Ipparco 190-126 a.C. e Tolomeo 100-170 d.C.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Galileo Galilei (nonostante l'abiura di fronte alle accuse della Santa Inquisizione). Giordano Bruno, però, prima ancora di Galileo Galilei, si concede ad una contemplazione del Cosmo in cui Dio – concepito parmenidianamente – mobile e mutevole, tiene insieme finito ed infinito, l'universo e molti mondi, e diffonde il suo spirito in ogni cosa, di cui l'uomo non può che farne parte<sup>54</sup>. Ed è questa l'immagine più prossima alla meraviglia ed inquietudine dell'umano rispetto all'universo, che sarà poi (r)accolta anche da Spinoza.

Si potrebbe dire che l'uomo, che si percepisce parte del cosmo, dell'Universo che tiene insieme il cielo e la terra, a prescindere dalla valutazione naturalistica e valoriale

---

<sup>54</sup> Si ricordano a tal proposito le riflessioni di Giordano Bruno nel suo *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di M. Ciliberto, Mondadori, Milano, 2009, p. 77.

Bruno elogia e difende la teoria dell'astronomo polacco Niccolò Copernico (1473 – 1543) contro gli attacchi dei conservatori e contro chi, come il teologo Andrea Osiander, che aveva scritto una prefazione denigratoria al *De revolutionibus orbium coelestium*, considera solo un'ipotesi ingegnosa quella dell'astronomo. Il mondo di Copernico, però, era ancora finito e delimitato dalla sfera delle stelle fisse.

Il mondo di Copernico, però, era ancora finito e delimitato dalla sfera delle stelle fisse. Nella *Cena*, Bruno non si limita a sostenere il moto della Terra di seguito alla confutazione della cosmologia tolemaica; egli presenta altresì un universo infinito: senza centro né confini. Afferma Teofilo (portavoce dell'autore) riguardo all'universo: «e sappiamo certo che essendo effetto e principiato da una causa infinita e principio infinito, deve secondo la capacità sua corporale e modo suo essere infinitamente infinito. [...] non è possibile giamai di trovar ragione semiprobabile per la quale sia margine di questo universo corporale; e per conseguenza ancora li astri che nel suo spazio si contengono, siino di numero finito; et oltre essere naturalmente determinato cento e mezzo di quello». L'universo, che procede da Dio quale Causa infinita, è infinito a sua volta e contiene mondi innumerabili (ivi, p. 77).

Per Bruno sono principi vani sostenere l'esistenza del firmamento con le sue stelle fisse, la finitezza dell'universo e che in questo esista un centro dove ora dovrebbe trovarsi immobile il Sole come prima vi si immaginava ferma la Terra. Formula esempi che appaiono ad alcuni autori come antesignani del principio di relatività galileiana. A. De Angelis, C. Espirito Santo, *The contribution of Giordano Bruno to the principle of relativity*, in *Journal of Astronomical History and Heritage*, vol. 18, n. 3, 2015, pp. 241-248.

Seguendo la *Docta ignorantia* del cardinale e umanista Nicola Cusano (1401 – 1464), Bruno, dunque, sostiene l'infinità dell'universo in quanto effetto di una causa infinita.

Nel *De l'infinito*, universo e mondi Bruno si pone come uomo moderno che pensa oltre i limiti per conoscerne le ragioni; ha chiaramente l'idea di un universo eterno, infinitamente esteso, composto di un numero infinito di sistemi solari simili al nostro e sprovvisto di centro sottrae alla Terra, e di conseguenza all'uomo, quel ruolo privilegiato che Terra e uomo hanno nelle religioni giudaico-cristiane all'interno del modello della creazione, creazione che agli occhi del filosofo non ha più senso, perché come già aveva concluso nei due dialoghi precedenti, l'universo è assimilabile a un organismo vivente, dove la vita è insita in una materia infinita che perennemente muta.

Nel *Dialogo primo* del *De l'infinito*, universo e mondi, il nolano spiega che l'universo è infinito perché tale è la sua Causa che coincide con Dio. Filoteo, portavoce dell'autore, afferma: «Qual ragione vuole che vogliamo credere che l'agente che può fare un buono infinito lo fa finito? e se lo fa finito, perché doviamo noi credere che possa farlo infinito, essendo in lui il possere et il fare tutto uno? Perché è immutabile, non ha contingenza nell'operazione, né nella efficacia, ma da determinata e certa efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente: onde non può essere altro che quello che è; non può essere tale quale non è; non può posser altro che quel che può; non può voler altro che quel che vuole; e necessariamente non può far altro che quel che fa: atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili» (G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 335-336).

Essendo Dio infinitamente potente, dunque, il suo atto esplicativo deve esserlo altrettanto. In Dio coincidono libertà e necessità, volontà e potenza (o capacità); di conseguenza, non è credibile che all'atto della creazione Egli abbia posto un limite a sé stesso.

Bisogna tener presente che «Bruno opera una netta distinzione tra l'universo e i mondi. Parlare di un sistema del mondo non vuol dire, nella sua visione del cosmo, parlare di un sistema dell'universo. L'astronomia è legittima e possibile come scienza del mondo che cade nell'ambito della nostra percezione sensibile. Ma, al di là di esso, si estende un universo infinito che contiene quei "grandi animali" che chiamiamo astri, che racchiude una pluralità infinita di mondi. Quell'universo non ha dimensioni né misura, non ha forma né figura. Di esso, che è insieme uniforme e senza forma, che non è né armonico né ordinato, non può in alcun modo darsi un sistema». Cfr. P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011, p. 167.



## *Antropologia della vulnerabilità*

aristotelica, pur senza rintracciare alcuna “morale”, può comunque ritrovare entro il proprio statuto esistenziale una “doverosità” allo stesso modo dei corpi celesti.

Sente di obbedire a qualche legge gravitazionale cui solo relativamente può fare resistenza (volontà condizionata), e per comprendere questo limite e questa finitezza cerca la Legge disperatamente, per Kafka, si pone in attesa “davanti alla legge”<sup>55</sup>. Assume un senso ancor più specifico l’immagine posta da Hegel secondo cui la volontà sta alla libertà come la gravità con i corpi.

Spingendoci oltre nella divagazione, la tensione al cielo saprà tradursi in fisica quantistica ed astrofisica mossa dalla necessità di andare a toccare il cielo - come l’incredulo San Tommaso col ventre del Cristo - la brama di toccare la materia dei corpi celesti porta l’uomo prima sulla Luna per poi esplorare la Galassia, una corsa allo spazio senza tempo.

Evidentemente esaurita la geografia del globo, direbbe Schmitt: il *nomos* della terra e del mare non basta.

### **3 La condizione umana: esseri umani costruttori di mondi**

Per esprimere questa tensione connessa alla frustrazione di senso che accompagna la condizione umana, che porta a trascendere la dimensione terrena per scrutare indagare le leggi dell’universo, coglie nel segno l’analisi di Hanna Arendt nella sua controversa ma indubbiamente illuminante opera *Vita activa*<sup>56</sup>.

Si tratta di un’opera di straordinaria intelligenza e che ai fini della nostra analisi, ci permette in questa sede di mantenere un approccio puramente filosofico-concettuale per una ontologia dell’umano che precisi innanzitutto le condizioni immanenti dell’esistenza

---

<sup>55</sup> Cfr. J. Kafka *Il Processo*, trad. it. E. Pocar, Mondadori, Milano 1982.

Kafka nel capitolo IX de *Il Processo* propone la “parabola inversa” che titola il capitolo: “*Davanti alla legge*”. Parabola inversa in quanto non porta a svelare alcuna morale, ma cela un mistero.

L’esistenzialismo kafkiano mette in scena l’inquietudine, la condanna, la colpa, la dimensione dell’assurdo e del grottesco, di fronte all’incomprensibile; e di fatti non può dirsi che non susciti una certa frustrazione la trama del racconto proposto *Davanti alla legge* in cui in un limbo spazio-temporale non meglio precisato, si assiste a questo uomo di campagna che desideroso di raggiungere la legge, spera di incontrarla attraversando un portone, ma il proposito è interdetto da un guardiano che non lo lascia passare e gli spiega che dovrà attendere il suo momento. L’uomo di campagna nonostante sia incredulo, non capisce perché se la legge debba essere accessibile a tutti, siano posti tanto ostacoli per raggiungerla (non uno, ma molti altri guardiani per altrettante stanze ci sono ancora da oltrepassare), anche intimorito dalla stazza del guardiano, senza pathos, mite, decide di attendere anche per anni quel momento; proverà a fare delle offerte al guardiano, tentando la sorte, che però non avranno l’effetto voluto. In punto di morte l’uomo di campagna chiede al guardiano perché se tutti volevano conoscere la legge nessuno, come lui, era venuto a cercarla e si era posto in attesa di entrare; ed il guardiano in conclusione rispose che quella strada e quel portone erano lì solo per lui.

Forse l’allusione è quella di un percorso di consapevolezza individuale che devono maturare in ciascuno, o forse più semplicemente è la descrizione dello stato d’animo di chi sente di essere chiamato dalla legge e per quanto la percepisce vicina non riesce a vederla.

<sup>56</sup> Arendt nella sua opera *Vita activa* che ha come secondo titolo: *La condizione umana*, pone come obiettivo dichiarato della sua analisi storica “ricostituire l’alienazione del mondo moderno – la sua duplice fuga dalla terra all’universo e dal mondo all’io – alle sue origini, e ciò al fine di arrivare a comprendere la natura della società, quale si è sviluppata e mostrata al momento in cui fu sopraffatta dall’avvento di un’era nuova e ancora sconosciuta” (cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), a cura di A. Del Lago, Bompiani, Milano 2015, p. 6).



## Antropologia della vulnerabilità

umana per provare a comprendere, poi, i termini aggregativi, quella strutturale tendenza relazionale tra sé e mondo, che sembra imprescindibilmente risolversi in una “trascendenza”.

Ed è un’opera con cui il pensiero post-moderno e contemporaneo costantemente si confronta in quanto riesce a cogliere aspetti esistenziali, strutturali della condizione umana per come si manifestano nella realtà sociale e come quella stessa partecipazione degli esseri umani alla relazionalità entro cui sono necessariamente immersi, fornisce alla riflessione politica uno sguardo “incantato” (e non disincantato) delle apparenze, per assumerle come parti integranti del modo di rappresentare il proprio stare al mondo, il proprio essere nel mondo (che è sempre un fatto plurale e che trascende l’individuo e la stessa società a cui sente di appartenere).

In questa sede si apprezzano in particolare le letture critiche all’opera di Arendt di autrici altrettanto complesse come Judith Butler e Adriana Cavarero, trovando un filo conduttore, che impreziosisce il contraddittorio, in Giorgio Agamben. Autrici ed autore con cui si cerca di dialogare, al fine di chiarire le interpretazioni che questo lavoro condivide nel leggere Arendt e la sua funzionalità ad una ontologia giuridica dell’umano<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Sul modo di concepire la “condizione umana” di Hannah Arendt, le autrici e l’autore citati come detto più volte si sono soffermati in quanto i punti toccati da Arendt al di là dei limiti del pensiero dell’intellettuale tedesca, mettono in risalto aspetti essenziali della vita umana offrendo spunti critici tutt’oggi di grandissima attualità. Si pensi ad esempio ai processi di globalizzazione della società contemporanea, il flusso dei migranti e soggetti senza-stato, per i quali è difficile configurare statuti giuridici pertinenti; di fatti la riflessione filosofico-politica si interroga sui termini e gli strumenti per pererare loro adeguate garanzie e tutele giuridiche; in tal senso il tema dell’umanità e dei diritti da riconoscere anche all’apolide già tematizzato da Arendt risulta di grande attualità. La biopolitica e le tecniche di governamentalità della vita pur senza che Arendt le tematizzi in alcun modo, come metterà bene in evidenza Agamben in *Homo sacer* su cui si tornerà più avanti, trovano comunque negli spunti dell’autrice di *Vita activa* e *Le origini del totalitarismo* terreno fertile. In particolare la distinzione tra *bios* e *zoè*, tra vita politica ed organica, su cui si sofferma Arendt, è una distinzione che assume particolare senso per gli apolidi o rifugiati nei campi profughi, i quali “senza alcun dimensione politico-giuridica” di riferimento potrebbero essere percepiti come “nuda vita” usando un’espressione tipica di Agamben, ovvero esposti ad ogni forma di violenza non sanzionabile, laddove si intende questa nuda vita come qualcosa di pre-politico e pre-giuridico. Sul punto è molto interessante la polemica di Butler nei confronti di Agamben il quale per l’autrice statunitense sembrerebbe lasciar intendere, cavalcando la dicotomia *bios-zoè*, esattamente questo, ovvero una uscita di quei soggetti da ogni dimensione giuridica, in quanto fuori dall’ordine sociale, mentre invece per Butler anche queste soggettività eccezionali sono il prodotto governamentale di molteplici dispositivi di potere (poteri sovrani), non presupponendo nessuna nuda vita antecedente alla politica. È quanto riferisce in una riflessione critica sui temi confrontandosi con Spivak; Butler si chiede: «La vita può mai essere considerata ‘nuda’? E la vita non è già entrata nel campo politico in modi che sono chiaramente irreversibili?» (cfr. J. Butler – G.S. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, a cura di A. Pirri, Meltemi Editore, Roma 2009, p. 49).

Polemica di Butler nei confronti del filosofo italiano tuttavia non troppo pertinente laddove come ha ben messo in luce Caterina Croce: «Agamben sostiene che la posta in gioco della storia politica occidentale sia proprio la continua definizione della soglia che separa la vita naturale (la *zoè*) dalla vita politica (il *bios politikon*): “la nuda vita ha, nella politica occidentale, questo singolare privilegio, di essere ciò sulla cui esclusione si fonda la città degli uomini” (cfr. sul punto G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, p. 10). In *Homo Sacer* Agamben mostra come la produzione di nuda vita sia la prima e più essenziale prestazione del potere sovrano: l’esclusione inclusiva della nuda vita dagli affari della *polis* risulta essere la relazione politica originaria. In questo senso, Butler e Agamben sembrano muoversi nella stessa direzione: si tratta di prendere in esame i meccanismi che di volta in volta disegnano le griglie di intelligibilità politica della vita, stabilendo quali porzioni del bios siano escluse dall’arena politica e dunque esposte all’arbitrio del potere sovrano, e quali invece vadano incluse, riconosciute e protette. Pertanto, mi sembra che lo scetticismo di Butler sia rivolto più all’aggettivo “nuda” che non ai presupposti teorici da cui muove la ricerca del filosofo italiano». Cfr. C. Croce, *Vite fuori posto. sovranità, nuda vita e governamentalità: Judith Butler in dialogo con Hannah Arendt e Giorgio Agamben*, in *Metabasis.it*, Filosofia e comunicazione, Rivista Internazionale di Filosofia online, con *Peer Review*, [www.metabasis.it](http://www.metabasis.it), maggio 2010 anno V n° 9.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Entrando nel merito dell'opera *Vita activa*, la prima narrazione che Arendt pone in evidenza è quella che l'esistenza umana è chiamata a fornire per sé, su come si percepisce nell'universo a partire dalla propria condizione terrena.

### *3.1 Il cosmo: tra cielo e terra*

Le risposte, per Arendt sono ancora nel modo in cui gli esseri umani contemplanò il cosmo.

Il cosmo è il luogo per eccellenza che tiene insieme il tutto, la libertà in potenza e la volontà determinata, infinito e finito, entro cui l'essere umano si colloca, inquieto.

Hannah Arendt apre la prefazione di *Vita activa* riportando la meraviglia dell'uomo per aver prodotto un satellite capace di assecondare le leggi gravitazionali che governano i corpi celesti, la Terra, la Luna e le stelle. Ricorda come nel 1957 il lancio è stato "salutato con assoluta gioia" e sottolinea come abbia prevalso lo stupore, misto però ad un sollievo per "il primo passo verso la liberazione degli uomini dalla prigione terrestre". Molto più di una frase ad effetto di un reporter, scrive Arendt, è parso un sentimento comune ed esplicitazione di qualcosa presentata come predizione di un avvenire, che celava invece un auspicio (una predizione che cerca di autorealizzarsi), ovvero che: "l'umanità non rimarrà per sempre legata alla terra"<sup>58</sup>.

Eppure non era una frase scontata.

Per quanto la terra sia stata spesso concepita come una valle di lacrime o un purgatorio, fino a quel momento, ricorda Arendt, nessuno aveva osato pensare alla terra davvero come una prigione. Pensando ad oggi, al 18 Febbraio 2021 e la missione spaziale "*Perseverance*" con l'invio di una sonda su Marte appare ormai sempre più chiaro, invece, quanto già appreso da Arendt ovvero lo spostamento ulteriore della dimora umana collocata non più sul suolo terrestre bensì nell'Universo.

Spostando l'asticella, si moltiplicano le forme di scissione con cui si dà l'umanità, non più solo divisa tra mondo animale e umano, tra mente e corpo (l'idea del corpo prigione dell'anima per Aristotele, quando potrebbe dirsi l'inverso); ora tra terra ed universo (che però non è solo contemplativa, ma è una scissione che fisicamente si materializza).

La domanda di Arendt ad ogni modo può ancora valere: "è questo l'esito dell'emancipazione e della secolarizzazione dell'età moderna, iniziate con l'abbandono,

---

In questa sede ad ogni modo non rilevano tanto le contrapposizioni tra gli autori critici del pensiero di Arendt, ma solo mettere in risalto i nodi problematici sollevati dall'autrice tedesca su aspetti ontologici della politica e del diritto, a partire innanzitutto dal modo di intendere e percepire la condizione umana. Successivamente pur tornando su medesimi temi la scelta sarà quella di valorizzare l'apporto critico dei singoli autori ed eventualmente punti di contatto, a dispetto delle indubbie distanze, avendo sempre come orizzonte quello di precisare i termini con cui si intende definire l'ontologia dell'umano da sottendere ad una concezione della politica e della democrazia più progressista ed inclusiva.

<sup>58</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, p. 1.



## *Antropologia della vulnerabilità*

non necessariamente di Dio, ma di un Dio che era Padre celeste: il ripudio sempre più fatidico di una terra che era la Madre di tutte le creature viventi sotto il cielo?”<sup>59</sup>.

Fatto sta che la Terra, nonostante i progressi della (fanta)scienza che arriva a realizzare ciò che immagina, continua ad essere l'unico *habitat*-ambiente fin ora conosciuto che garantisca le condizioni di sopravvivenza (per muoversi e respirare senza sforzo e senza artificio); ed evidenzia come la vita resti estranea al mondo artificiale dell'uomo che invece risulta ancora imprescindibilmente vincolato ad una relazione con altri esseri viventi.

La costante è il desiderio di evasione da una prigione mortifera e con essa la speranza, sempre la stessa, di protrarre la vita umana al di là del limite dei cent'anni (dice Arendt, sarebbe il caso di portare oltre verso l'eternità l'ambizione).

Ciò che è interessante, però, della riflessione di Arendt, non è tanto questa antica constatazione che si raffina e si conferma, quanto invece l'esito tragico ed irrazionale di questo affanno: le contraddizioni della ragion pratica.

Scriva Arendt: “Quest'uomo del futuro [...] sembra posseduto da una sorta di ribellione contro l'esistenza umana come gli è stata data, un dono gratuito proveniente da non so dove [...] che desidera scambiare, se possibile, con qualcosa che lui stesso abbia fatto. Non c'è motivo di dubitare della nostra capacità di effettuare uno scambio del genere, come non c'è ragione di dubitare del nostro potere attuale di distruggere tutta la vita organica sulla terra. La questione consiste solo nel vedere se vogliamo servirci delle nostre nuove conoscenze scientifiche e tecniche in questa direzione; ed è una decisione che non può essere decisa con i mezzi della scienza; è una questione politica di prim'ordine, e perciò non può essere lasciata alla decisione degli scienziati di professione e neppure a quella dei politici di professione”<sup>60</sup>.

Ed invece la direzione è esattamente l'opposta, come constatato anche da Arendt, quella di affidarsi alla scienza ed al suo artificio quale veicolo privilegiato per accedere ad una verità che sfugge e che solo apparentemente esalta il pensiero mentre lo sterilizza privandolo della sua dimensione discorsiva (assorbito dal discorso di verità direbbe Foucault).

Per Arendt, come per Aristotele ciò che ci rende animali politici, dotati di autorappresentazione riflessiva ed espressione relazionale è il linguaggio; tuttavia ad avviso dell'autrice tedesca, sembra sempre che l'uomo scopre la parola ed immediatamente vi rinunci, lasciandola ora alle sacre scritture (lettera morta) ora ad algoritmi e formule matematiche, simboliche (inespressive), pur di non fare i conti con la propria finitudine, il senso di impotenza per l'incontrollabile e l'imprevedibile, nonché le responsabilità del proprio agire che per quanto si sforzi di essere razionale si scontra

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 2.

<sup>60</sup> Ivi, p. 3.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sempre con una realtà più forte e che non riesce a raccontare, che invece è quanto più ci rende umani<sup>61</sup>.

L'effetto è il medesimo come ricorda Agamben nelle sue analisi biopolitiche, quello di una "schiavitù" non tanto alle macchine quanto della propria competenza (del *Pontifex*, del Ministro di culto o dello Scienziato, oggi della Medicina verrebbe da dire), cui deleghiamo ogni risposta in un ciclico processo di spolticizzazione e di alienazione, come se fosse una eredità o un tratto consustanziale della condizione umana<sup>62</sup>.

Quest'uomo senza mondo allora è sempre in movimento, frenetico, incessantemente operoso costruttore del proprio mondo<sup>63</sup>.

---

<sup>61</sup> Agamben scrive: «Quando pensiero e linguaggio si dividono si crede di poter parlare dimenticando che si sta parlando. Poesia e filosofia, mentre dicono qualcosa, non dimenticano che stanno dicendo, ricordano il linguaggio. Se ci si ricorda il linguaggio, se non si dimentica che possiamo parlare, allora siamo più liberi, non siamo costretti alle cose e alle regole. Il linguaggio non è uno strumento, è il nostro volto, l'aperto in cui siamo.

Il volto è la cosa più umana, l'uomo ha un volto e non semplicemente un muso o una faccia, perché dimora all'aperto, perché nel suo volto si espone e comunica. Per questo il volto è il luogo della politica.

Il nostro tempo impolitico non vuole vedere il proprio volto, lo tiene a distanza, lo maschera, lo copre. Non devono esserci più volti, ma solo numeri e cifre. Anche il tiranno è senza volto».

La conciliazione invece sta proprio in questo connubio tra dentro e fuori: «[...] il viso è in Dio, ma le ossa sono atee. Fuori tutto ci spinge verso Dio, dentro l'ostinato, beffardo ateismo dello scheletro». Non stanno insieme l'uno senza l'altro. Cfr. G. Agamben, *Quando la casa brucia*, cit., pp. 12-13.

<sup>62</sup> Ancor più evidente quando è il mondo ad andare in rovina, non le civiltà da sempre segnate dalla guerra, ma quando a rivoltarsi è il corpo delle cose in cui l'uomo è calato.

Agamben riferendosi ancora al contesto attuale, all'amministrazione ed al governo della pandemia (che pare ingestibile), non denuncia tanto non aver trovato (ancora) valide soluzioni per uscirne, ma proprio la narrazione di ciò che accade, condotta da discorsi privi di lucidità e fierezza, condotti col viso coperto e gli occhi bendati, celandosi dietro abiezione e paure. Questo governo non vede, non guarda ciò che accade. Il linguaggio di questo governo è privo di pensiero, cieco e tanto più disperato, in cui anche chi governa è naufrago e ciononostante pretende di "governare il proprio naufragio" – «giurano che tutto può essere tenuto sotto controllo, che non c'è bisogno di Dio né di un nuovo cielo – soltanto di doveri, di esperti, di medici. Panico e furfanteria» (ivi, p. 9).

Segue Agamben: «È come se il potere cercasse di afferrare ad ogni costo la nuda vita che ha prodotto e, tuttavia, per quanto si sforzi di appropriarsene e controllarla con ogni possibile dispositivo, non più soltanto polizesco, ma anche medico e tecnologico, essa non può che sfuggirgli, perché è per definizione inafferrabile. Governare la nuda vita è la follia del nostro tempo. Uomini ridotti alla loro pura esistenza biologica non sono più umani, governo degli uomini e delle cose coincidono» (ivi, 10-11).

Agamben esprime amarezza, la stessa di Arendt, per questa cultura Occidentale che si sente alla fine; che cerca di governare come può la sua rovina attraverso uno stato di eccezione permanente. Nello scenario pandemico, e qui le contraddizioni al massimo grado della società liberale, è quella di scatenare una mobilitazione come direbbe Junger, non più per unire il popolo, ma per dividerlo, distanziare gli uni dagli altri. Questa società che brucia da molto tempo, forse ancor prima dell'avvento della modernità e delle sue macchine, non poteva che fallire.

Tuttavia, come Arendt ha saputo vedere in quell'umanità "politica" una speranza, proprio in quanto da molto tempo la casa brucia e ciononostante l'uomo ha saputo continuare a vivere, è questa la domanda più importante da porsi: come abbiamo potuto continuare a vivere e pensare mentre tutto bruciava?

Adesso però che non ci sono più fiamme, ma solo numeri, cifre e menzogne, dice Agamben, siamo certamente più deboli e soli, e tuttavia, proprio perché abbiamo visto la casa bruciare, non ci sono più possibili compromessi, si è lucidi come mai prima d'ora. "Ora possiamo vedere la posta in gioco nella vicenda dell'Occidente" (*ibidem*). E che in fondo poiché continuiamo a vivere e nel vivere tutto è ancora possibile, il mondo perduto non è la perdita del mondo che può sempre essere ricostruito

<sup>63</sup> Si può dire che Arendt aderisca alla visione antropologica e riflessione comune di gran parte della filosofia tedesca, secondo cui la natura umana non comporta un preciso destino biologico, ma solo l'apertura, la potenzialità a far proprio l'uno o l'altro dei tanti possibili orizzonti di senso che maturano nelle diverse comunità particolari. Cfr. A. De Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit., p. 207.

L'uomo è per natura solo il proprio poter essere: è con questa formula che Heidegger ripropone l'intuizione aristotelica sul carattere intimamente problematico "dell'opera dell'uomo" (sul punto cfr. G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, in "Forme di vita", I, 2004, pp. 117-123).

Spiega Andrea De Carolis che il paradigma di questa concezione antropologica è ancora il noto richiamo alla facoltà del linguaggio - che per Aristotele distingue l'uomo da qualsiasi altro animale - il quale è comune a tutti gli uomini solo come



potenzialità, tuttavia può acquisire una esistenza effettiva solo declinandosi in una lingua particolare, che distingue una specifica cultura da qualunque altra da potenziale generale accumulante in astratto, a fattore di differenziazione nel suo concretarsi tra le diverse culture. In tal senso per Schmitt anche il richiamo a diritti e valori universali, si traduce nel rivestimento ideologico al quale una comunità e una politica determinata si arrogano il diritto di dominare le altre (come ad esempio per il liberismo anglosassone).

Questo preannuncia una spolticizzazione, e con ciò l'imperialismo culturale esercitato finisce per atrofizzare ogni possibilità umana di costruirsi il proprio mondo.

Seguendo questa intuizione il risultato è l'assunzione dell'assenza di mondo, che però può comportare il dissolvimento di ogni forma di vita in una logica di pura sopravvivenza biologica (ed è quanto ha dimostrato proprio l'avvento della modernità ed il suo paradigma vitale). L'effetto nell'interpretazione dell'esistente sganciato da fini che non comprende è lo schiacciamento di ogni *bios* sullo *zōè* (lo sviluppo della scienza biologica non a caso per Foucault ha fatto "epoca").

Di fatti questo atteggiamento e modello i cui effetti più nefasti si sono realizzati con i "regimi totalitari" resiste anche dopo il loro superamento, con il crollo delle ideologie; si assiste a processi di spolticizzazione – nei termini del centralismo democratico. L'attuale dibattito e le riflessioni critiche sulla biopolitica risentono di tale modello.

Secondo De Carolis «occorrerebbe un lungo lavoro esegetico per mostrare fino a che punto il paradigma che stiamo discutendo abbia influenzato, pur nelle maglie di un continuo confronto polemico, tutti i protagonisti del pensiero critico, da Adorno a Marcuse, da Benjamin ad Anders. Il caso forse più significativo è quello di Hannah Arendt, la cui originale concezione politica riconosce un peso decisivo alla minaccia della *Weltlosigkeit*, alla sottomissione della vita politica alla vita naturale e ai rischi impliciti nel dominio di una concezione astrattamente universale dell'umano. Tutti temi che, almeno in Italia sono al centro dell'attuale discussione sulla biopolitica. Nel caso specifico di Schmitt, un esempio coraggioso e incisivo di recupero critico è quello tentato nei saggi raccolti da Chantal Muffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999». Cfr. A. D. Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit. in nota 10, p. 208.

In tal senso De Carolis suggerisce per una riflessione critica di partire dalla dicotomia ambiente – mondo, introdotta da Jakob Von Uexhull, per tracciare una distinzione tra condizione umana e quella di vivente in generale.

Parte dall'assunto che per il vivente si distinguono: segnali e rumori.

Per essere più chiari: Ambiente è il termine tecnico per designare l'insieme ristretto di segnali ideologicamente rilevanti cui ciascuna specie è genericamente vincolata e che in condizioni idonee danno il via ad altrettanti programmi generici di comportamento innati, essenziali alla sopravvivenza della specie; l'orizzonte mondano di ciascun vivente appare segnato fin dal principio da una netta distinzione tra stimoli realmente significativi – il cui insieme delimita la nicchia ambientale - e l'indistinta quantità di altre possibili stimolazioni, che prive di un significato biologico definito, sono di fatto accantonate come semplice rumore (cfr. Ivi, 208-209).

L'antropologia del Novecento ritiene che l'animale umano per successione di processi evolutivi, ha visto venir meno questa distinzione tra rumori e segnali. Provo di una nicchia geneticamente prescritta ed esposto ad un "profluvio di stimoli privi di significato biologico" (sul punto cfr. P. Virno, *Il cosiddetto "male" e la critica dello Stato*, in "Forme di vita", 4, 2005, pp. 9-36).

Niente è significativo *ex sé*, e tutto può diventarlo aprendosi a diverse possibilità di azione. Natura aperta e indefinita dell'umano è ad un tempo duttile e pericoloso perché privo di attribuzioni innate, quindi capace di qualsiasi azione (per questo sarà determinante lo slancio etico). E da questo scenario antropologico discenderebbe il compito primario cui appare vincolata ogni cultura umana: sottrarsi alla contingenza, unificando l'esperienza in un mondo ordinato e coerente. (cfr. A. De Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit., p. 209)

Per Heidegger la dialettica tra mondo e ambiente è sfumata e complessa e c'è un continuo sforzo di distinguere l'umano e l'animale senza dare alla distinzione il carattere di una opposizione netta. Il prototipo invece di una simile opposizione è tracciato da Gablen, per il quale il concetto di ambiente, se definito a dovere nei suoi esatti termini biologici, non è applicabile all'uomo, giacché nel punto preciso in cui, nel caso dell'animale, si trova appunto l'ambiente, in quello dell'uomo c'è la seconda natura, ossia la sfera culturale, con i suoi peculiari, particolarissimi problemi e concetti, che la nozione di ambiente non inquadra bensì, all'opposto riesce solo ad occultare. Arnold Geblen, *L'uomo, la sua natura e il suo posto nel mondo* (sul punto cfr. nota 13, in Ivi, pp. 209-210).

Heidegger propone una interessante fenomenologia basata su tre assunti: 1) la pietra è priva di mondo; 2) l'animale è povero di mondo; 3) l'uomo è formatore di mondo.

Fenomenologia che, spiega ancora De Carolis, proverà a traslare anche come assunto politico: per la costruzione del popolo. Tralasciando i limiti delle teorie di Heidegger, comunque, molto vicino al pensiero di Schmitt sulla contingenza illimitata della natura umana – da cui promana la stessa antropologia di Hobbes; persiste il problema di fondo, se la prospettiva è quella di realizzare una democrazia pluralista: come difendere il pluralismo sul piano antropologico? Si deve presupporre una qualche socievolezza innata oppure bisogna fare i conti con la dialettica tra ambiente e mondo, tra una contingenza illimitata e la necessità di confini simbolici? Il dubbio allora se davvero il *demòs* sia una conseguenza logica e coerente quale effetto di questa necessità. Se si ammette, quindi, la contingenza quale lettura antropologica dell'umano – bisogna comprendere in che termini si articola questa operosità costruttiva di mondi. (cfr. Ivi, p. 210)

Cosa vuol dire all'atto pratico "formare il mondo"? Che, nella seconda natura entro cui si plasma l'uomo sono proprio l'insieme di abitudini e le istituzioni culturali che contribuiscono ad edificare un mondo rassicurante e familiare, opposto al caos esterno, tracciando così, nel supplire l'assenza di un correlato biologico dato con una nicchia artificiale, il proprio perimetro: ovvero la nicchia ambientale.

Si assiste quindi ad una inversione del rapporto tra mondo e ambiente proprio dei viventi (altri animali).



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *3.2 La condizione umana: azione e relazione*

Se l'uomo si ritrova in questo incessante operare per Arendt è l'azione la chiave di volta per comprendere l'essenza della condizione umana.

Arendt nel definire la condizione umana distingue tre fondamentali attività: L'attività lavorativa, l'operare e l'agire cui corrispondono le condizioni di base in cui la vita sulla terra è stata data all'uomo.

Innanzitutto il lavoro, che corrisponde allo sviluppo biologico, questa attività è legata alle necessità del processo vitale (la vita stessa o nuda vita).

L'operare corrisponde, invece, alla dimensione "non-naturale", non assorbita nel ciclo vitale - il frutto dell'operare è un mondo artificiale distinto dall'ambiente naturale ed entro questo mondo è compresa ogni vita individuale. Il senso dell'operare è trascendere e superare tali limiti (naturali). La condizione dell'operare è l'essere nel mondo.

L'azione, poi, è la sola cosa che mette in relazione gli uomini senza la mediazione di cose materiali, corrisponde alla condizione della "pluralità", in quanto "gli uomini – e non l'Uomo - vivono sulla terra e abitano il mondo. Anche se tutti gli aspetti della nostra

---

Allorché più che costruire e formare il mondo, come sottolinea Plessner, l'uomo costruisce l'ambiente. Si registra quindi l'ambiguità, fluidità terminologica del Mondo, ad entrambi i poli della distinzione. Nella ambiguità semantica, che non è casuale, traspare l'intrinseca paradossalità di una distinzione, che per esser efficace è destinata a dissolvere sé stessa.

L'ordine simbolico ha la precisa funzione di negare la contingenza, opponendo all'indefinito, il definito, un sistema coerente e completo (sebbene nel profondo il paradosso persista, resta inevitabile).

Fatto sta che l'ordine simbolico funziona e ha successo solo se nega la contingenza e si presenta come intero. Ciò vuol dire che il "mondo", che forma per supplire all'assenza di una nicchia biologica (ambiente dato), e che racchiude in sé, quindi, tale ordine simbolico da opporre all'insostenibile contingenza, non può che darsi esso stesso come "ambiente" (presupponendosi come qualcosa di dato, necessario e pacificato).

Mondo umano si è già detto è diverso dall'ambiente animale, in quanto non c'è distinzione tra segnali e rumore; tuttavia per sfuggire alla contingenza che persiste ed è la premessa logica fondativa dell'ordine, perché si stabilizzi (e legittimi) deve esprimersi esso stesso come necessità. Come la fondazione di Roma veniva presupposta come necessità per negare il caos del mondo.

Mondo che include in sé questa indistinzione tra limitato e illimitato, presuppone in sé il caos per giustificare l'ordine – ed è esattamente l'assunto dei Moderni. Il *Leviatano* si fonda sullo spettro dello stato di natura (illimitata contingenza).

Ed è il Sovrano che marca l'unità dei due opposti, il regno delle leggi e il regno dell'azzardo; giacché è lui che può anche sospendere l'ordine giuridico e dichiarare lo stato di eccezione – in ciò è chiaro che la civiltà non può mai escludere lo spettro delle barbarie.

È infatti la scoperta del Nuovo Mondo per Schmitt costituisce la caduta dell'Ordine di fronte all'evento inatteso dell'apertura agli sconfinati spazi dall'altra parte della linea – quella che delimita il mondo civile europeo – per Schmitt l'originarsi di un nuovo stato di natura. La reazione del Vecchio Mondo fu quello di alleggerire la contingenza, ed assumersi la responsabilità di costituire un ordine mondiale, quale fardello di tutti i popoli civili. È questa la chiave di lettura di Schmitt ne *Il nomos della terra*.

La modernità in questi termini riesce a coniugare il limite e l'illimitato entro questo sistema di confini e distinzioni, costituendosi effettivamente come mondo, senza cadere in una nicchia culturale. Ma ciò voleva dire anche che perché si potesse mantenere tale equilibrio precario dovevano presupporre tali confini e distinzioni tra popoli civili del Vecchio Mondo e gli altri popoli (perché potesse permanere quella tensione, ovvero lo spettro del caos – del mondo non civilizzato); riconoscendo quindi solo per popoli civili diritti civili e universalità di valori – si pensi alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* che aboliva la schiavitù e nonostante in un primo momento l'abolizione della schiavitù fu estesa anche alle popolazioni di Haiti, a seguito di una loro rivolta, immediatamente fu restaurata e soltanto decenni dopo sarà abolita definitivamente. In virtù di tale contingenza, tale tensione tra limitato e illimitato, come esigere una piena democrazia, pluralismo dei valori? Non basta modificare l'apparato concettuale, bisogna invece proprio spostare l'attenzione su questo fuori (dall'Europa) e che evoluzione politica abbiano avuto altre realtà.

Occorre indagare cosa costituisca effettivamente questo "fuori" – (e questo oltre), magari prendendo ad esempio Padre Las Casas che a modo suo e per il suo tempo in qualche modo aveva avuto uno slancio di apertura al diverso ponendo sé stesso come l'ospite e lo straniero in un altro mondo ancora da conoscere, ma non da scoprire.



## *Antropologia della vulnerabilità*

esistenza sono connessi alla politica, questa pluralità è specificatamente la condizione – non solo la *conditio sine qua non*, ma *conditio per quam* – di ogni vita politica”. L’azione si dà in questa pluralità consustanziale all’esistenza umana, (si è detto con Aristotele) imprescindibilmente relazionale e plurale. La pluralità è il presupposto dell’azione umana perché “noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà”<sup>64</sup>.

Tutte e tre le attività suddette sono connesse con le condizioni più generali dell’esistenza umana: nascita e morte, natalità e mortalità – per cui l’attività lavorativa assicura la sopravvivenza individuale e della specie; l’operare ed il suo prodotto, l’artificio, forniscono continuità e permanenza alla limitatezza della vita mortale e alla labilità del tempo umano; l’azione fonda e conserva gli organismi politici, crea la condizione del ricordo, che è la storia<sup>65</sup>.

Per questo per Arendt la categoria che assume centralità per l’umano non può che essere la nascita (e non la morte) – laddove nella natalità tutte e tre le attività suddette sono radicate, in quanto hanno il compito di fornire e preservare il mondo (non solo per sé, ma anche) per i nuovi venuti, “che vengono al mondo come stranieri, e di prevederne e valutarne il costante afflusso”<sup>66</sup>.

L’azione, però, è quella in più stretto rapporto con la condizione umana della natalità, parafrasando Arendt, in quanto è ciò che mette in relazione il persistente col nuovo, chi precede riconosce chi viene al mondo come parte di una pluralità di uguali e distinti di fronte alle possibilità di ogni “cominciamento”; il nuovo venuto, come chi lo ha preceduto, ha la capacità di dar luogo a qualcosa di nuovo, cioè di “agire”. L’iniziativa come la nascita è intrinseca a tutte le attività umane, dal venire al mondo e porta sempre qualcosa di nuovo; e proprio perché nell’iniziativa c’è sempre un venir fuori, l’azione è l’attività politica per eccellenza. Ecco perché per Arendt la natalità e non la mortalità può essere la categoria centrale del pensiero politico in quanto si distingue da quello metafisico. La nascita ricolloca l’essere umano nella sua dimensione terrena e lo consegna alle condizioni della sua possibile esistenza, che egli stesso contribuisce a produrre e che necessariamente condivide. Scrive Arendt: «Il mondo in cui siamo nati non esisterebbe senza l’attività umana che lo produce e non sarebbe vita umana senza un mondo che prevede direttamente o indirettamente la presenza di altri esseri umani. Tutte le attività umane sono condizionate dal fatto che gli uomini vivono insieme ed ogni azione non potrebbe essere neanche immaginata fuori dalla società degli uomini»<sup>67</sup>.

---

<sup>64</sup> H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, cit., pp. 7-8

<sup>65</sup> Ivi, p. 8.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

<sup>67</sup> Ivi, p. 18.



## *Antropologia della vulnerabilità*

E proprio in questo suo continuo “farsi” che pone l’uomo non solo nell’agire relazionale con altri uomini, ma anche in relazione costante con le cose che produce, la condizione umana è più ampia delle condizioni in cui l’uomo ha cominciato a vivere<sup>68</sup>.

In tal senso l’essere umano è sempre condizionato. Coticché continuamente l’essere umano trascende sé stesso e si ritrova nella dimensione pubblica che contribuisce a produrre, è questa la *vita activa*.

Occorre precisare però che ciò di cui si discorre è solo la “condizione umana”, che si esprime a pieno nell’artificio politico; essa però è cosa diversa dalla natura umana verso cui non c’è alcun artificio che regga. Questa natura, infatti, persiste anche laddove mutassero completamente le condizioni umani, magari costruendo nuove dimore su altri pianeti che non siano la terra; sebbene anch’allora resterebbe condizionato dalle cose del mondo che ha lasciato (e alla terra stessa).

Il punto, però, è che solo la “condizione umana” possiamo comprendere nel modo in cui si presenta, emerge e si dà, nel e come mondo.

Della natura di tutte le cose invece forse davvero solo un dio può dare risposte; ed anche questo dio, però, nel rispondere sulla propria natura dovrebbe porsi come un “chi” che si pensa come un “cosa” (quindi deve trascendere sé stesso per rivelarsi). “Chi siamo noi?” - che fa presto a tradursi in un “Cosa siamo noi?” - non può allora che generare risposte ambivalenti, che si sprecano tra il pensarsi come il prodotto di una divinità creatrice o qualcosa di auto-prodotto della potenza umana pensata come una super-potenza (auto-trascendenza), senza comunque rinunciare ad un oltre, lasciando aperto il dubbio.

Cionondimeno anche questa stessa ricerca (pur inappagata) ancora una volta condiziona l’esistenza umana. Nella corsa verso l’universo si esprime tutta la pragmaticità degli esseri umani che nel provare a definire la propria natura, per scoprire il loro legame con la terra, devono trascenderla, portarsi (fisicamente) fuori dalla terra<sup>69</sup>.

Ecco perché alla domanda: cosa può proteggere la breve vita umana dalla mancanza di senso, se la trascendenza non è rappresentabile e se la fine dell’autorità sacrale sulle cose del mondo non può essere certamente surrogata da nuove mitologie? Hannah Arendt risponde: stante l’impossibilità di sigillare una nuova alleanza tra terra e cielo – tra

---

<sup>68</sup> Spiega Arendt: «Gli uomini sono esseri condizionati perché ogni cosa con cui vengono in contatto diventa immediatamente una condizione della loro esistenza. Il mondo in cui si svolge la vita *activa* consiste di cose prodotte dalle attività umane; ma proprio le cose che devono la loro esistenza solo agli uomini condizionano costantemente i loro artefici. In aggiunta alle condizioni cui è sottoposta la vita umana [...] gli uomini creano costantemente le proprie autonome condizioni, che nonostante la loro origine umana e la loro variabilità possiedono lo stesso potere di condizionamento delle cose naturali. Tutto ciò che è in relazione prolungata con la vita dell’uomo assume immediatamente il carattere di condizione dell’esistenza umana. Questa è la ragione per cui gli uomini qualsiasi cosa fanno sono esseri condizionati. Qualunque elemento entri a far parte del mondo umano per disposizione spontanea o per iniziativa diviene parte della condizione umana. L’uno della realtà del mondo è percepito e accolto come una forza condizionante. L’oggettività del mondo – il suo carattere oggettivo e cosale – e la condizione umana si condizionano reciprocamente, poiché l’esistenza umana è un’esistenza condizionata, sarebbe imprescindibile senza le cose, e le cose sarebbero un coacervo di enti privi di relazioni, un non mondo, se non condizionassero l’esistenza umana» (ivi, pp. 8-9).

<sup>69</sup> Ivi, pp. 9-10.



## *Antropologia della vulnerabilità*

mortali e divini – ciò che può proteggere gli esseri umani dalla mancanza di senso è precisamente il mondo come insieme degli artefatti umani e in esso dello spazio politico<sup>70</sup>.

Lo spazio politico è qui inteso non solo come agire imprevedibile, ma anche come spazio della memoria e del discorso, e quindi alla tradizione, tesa alla conservazione degli artefatti (siano essi accumuli di senso).

La conservazione viene pensata da Arendt proprio in opposizione al consumo, alla società che produce per il consumo ed è distruzione incessante del mondo per soddisfazioni meramente materiali e fini a loro stesse. Per Arendt questo è un pensiero impolitico, è la costruzione di società funzionali al solo “rinnovamento del metabolismo uomo-natura”<sup>71</sup> (che nella voracità del consumo porterà alla distruzione della natura stessa), il governo della nuda vita.

Arendt introduce temi ecologisti senza dati, statistiche o studi di settore ancora non sviluppati negli Anni '50, bensì sulla sola scorta di una riflessione sui modi di darsi dell'agire. La natura da proteggere, tuttavia, non è l'Eden nel pensiero di Arendt, ma solo la prima condizione di esistenza per l'umano e per la vita che trova innanzitutto nella nascita il suo cominciamento, unitamente al *phatos* che questa genera per l'imprevedibilità degli esiti.

Rispetto a questa imprevedibilità, la preoccupazione è rivolta all'impoliticità distruttiva e quindi al timore della distruzione dei luoghi della nascita, delle abitazioni, magari della terra stessa; quindi della stessa libertà dell'agire<sup>72</sup>. La sensazione per Arendt è che senza più potersi riconoscere in quella “città perduta” nell'armonia cosmica aristotelica il mondo dei moderni porterà a bruciare la “propria casa”; prospetta l'immagine desolante delle “poesie mondane” pasoliniane, di un “Materno sventrato”.

Tuttavia è proprio di fronte a questa “fatalità” che si può avere una illuminazione, un novo modo di concepire la vita ed il vivere. Agamben scrive con dolcezza: «Tutto quello che faccio non ha senso se la casa brucia<sup>73</sup> [...] quel che accade intorno a te non è più affar tuo. Come la geografia di un Paese che devi lasciare per sempre. Eppure in che modo ancora ti riguarda? Proprio ora che non è più affar tuo, che tutto sembra finito, ogni cosa e ogni luogo appaiono nella veste più vera, ti toccano in qualche modo più da vicino – così come sono splendore e miseria»<sup>74</sup>.

---

<sup>70</sup> A. Del Lago, *La città perduta*, Introduzione in H. Arendt, *Vita activa*, cit., p. XXVI

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

<sup>73</sup> G. Agamben, *Quando la casa brucia*, cit. p. 7.

Non bisogna disperare – di fronte alla natura che si riprende la Terra, l'aria e l'acqua appena l'essere umano, instancabile faccendiere, cessa di operare – l'essere umano, più consapevole, senza rinnegarsi deve riprendere la sua opera portando a compimento il suo “fare”, magari per altro verso.

Anche di fronte alla “distruzione” Agamben ammonisce che l'esistenza continua nel suo incedere, e questo ci impone di «continuare, come sempre, a fare tutto con cura e precisione, forse ancor più studiosamente – anche se nessuno dovesse accorgersene. Può darsi che la via sparisca per sempre che nessuna memoria resti di ciò che è stato fatto, nel bene e nel male». Ma mentre la casa brucia, devi continuare come prima, perché “è tardi per cambiare, non c'è tempo”.

<sup>74</sup> *Ibidem*.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Riflessioni di Agamben che si intrecciano con lo scenario paradossale e schizofrenico che la pandemia globale da covid-sars 19 ha mostrato per riportare l'attenzione sul *modus vivendi* con cui si dà la comunità umana nel suo essere nel mondo, col mondo, lasciando la "porta aperta" non per un nuovo paradigma relazionale che la libertà dell'azione politica rende possibile, purché di concerto, bensì per occupare gli spazi ancora non perduti e riprendendo il filo di discorsi interrotti, cui dare, però, un nuovo senso.

Judith Butler come Agamben ha colto e portato alla luce le sfumature più interessanti del discorso di Arendt soffermandosi sulla distinzione (e la loro relazione) tra vita e umano, di cui l'una non si esaurisce nell'altra. Abbandonando il campo definitorio, e con esso ogni tentativo di qualificare l'una o l'altra, Butler si concentra sulla necessità della socievolezza come strutturale all'esistenza unitamente alla relazione con la vita ed i suoi processi vitali, per rintracciare forse nell'umano esattamente questa continua negoziazione che "deriva dall'essere viventi tra altre creature viventi, immerse in forme di vita che ci eccedono"<sup>75</sup>. Questa interdipendenza può trasformare la sfera dell'apparizione, la sfera politica per eccellenza per Arendt. Da un punto di vista etico consente di favorire la creazione di legami che prescindono da precise forme di collettività stabile. Per Butler la costruzione di legami in cui possa aversi reciproco riconoscimento di ciò che definisce "dignità del lutto", ovvero attribuzione di valore ad ogni vita egualmente, è data dalla semplice constatazione di questa interdipendenza<sup>76</sup>.

In *Frame of war* Butler spiega gli effetti nefasti della guerra sulla vita degli individui ove in ballo non c'è solo la morte, che resta una delle possibilità, ma la distruzione che genera e che impatta sulla vita, mutandone le condizioni di esistenza. «(A)nche se non vengo uccisa in guerra qualcosa della mia vita viene comunque ucciso dalla guerra, quando altre vite e altri processi vitali lo sono. [...] se altre vite, intese quali parti della vita che mi eccede, sono una condizione di ciò che io sono, questo significa innanzitutto che la mia vita non può rivendicare una esclusiva sulla vita, ma anche che la mia vita non è la vita di chiunque altro, né potrebbe esserlo. Essere viva, in altre parole, significa già essere connessa con ciò che è vivente non solo al di là di me stessa, ma al di là della mia stessa umanità; e nessun sé e nessun essere umano potrebbe vivere senza questa connessione con la rete biologica che eccede il dominio proprio dell'animale umano. La distruzione dell'ambiente e delle infrastrutture di sostegno è la distruzione di ciò che idealmente dovrebbe organizzare e supportare la vita in modi vivibili. L'acqua potabile ne è un chiarissimo esempio. E questa è una delle ragioni per cui quando ci si oppone alla guerra non lo si fa solo in nome delle vite umane (benché questo sia determinante), ma anche in nome della contaminazione dell'ambiente e del più generale attacco al mondo vivente»<sup>77</sup>.

L'essere umano in quanto creatura dotata di *agency*, ovvero la capacità di agire attivamente e trasformativamente nel contesto in cui si è inseriti, e poiché questa capacità

---

<sup>75</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, trad. it. F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017, p. 71.

<sup>76</sup> Ivi, p. 72.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 72-73



## *Antropologia della vulnerabilità*

emerge e può essere attivata solo nel contesto di un mondo vivente, un mondo nel quale è la dipendenza dagli altri essere umani e processi vitali a innescare questa stessa capacità; non può avere alcun interesse a bruciare la “propria casa”, la casa comune, l’ambiente in cui vive; tale evento non danneggia solo gli altri, ma mina prospettive di vivibilità in un mondo comune, «un mondo in cui le proprie prospettive sono invariabilmente connesse a quelle di tutti gli altri»<sup>78</sup>.

Vivere e agire, per Butler, si tengono insieme al punto che «le condizioni che rendono possibile vivere costituiscono l’oggetto sia della riflessione, sia dell’azione politica». Tanto l’interrogativo etico (come dobbiamo vivere), quanto l’interrogativo politico (come dobbiamo vivere insieme) quale che sia la risposta che si intende dare, dipendono entrambi da “una organizzazione della vita che rende possibile porsi delle domande in modo significativo”. Presuppongono entrambe un’altra domanda ancor più fondativa, ovvero: “cosa rende vivibile una vita” e questo – anche inteso come paradigma biopolitico – inevitabilmente condiziona le domande e le risposte normative che possono porsi a proposito della vita<sup>79</sup>.

È quanto esattamente ha inteso Arendt esprimendo la necessità di riportare l’agire - pur se imprevedibile – all’interno dello spazio politico, quale unico spazio in cui non può mai essere insensato. Questo agire politico per Arendt anche se “produce” lo fa per conservare e non per distruggere, e la sua azione, che è innanzitutto parola, non è irreversibile, è sempre emendabile (può anche perdonare).

In questi termini Arendt, come Heidegger, prende le distanze dalla società dei consumi e della tecnica, dalla sua riproduzione insensata di gestualità uniformi, che relativizza ogni cosa, persino la terra; questa società sempre in cerca della novità, si rivolge senza senso nei confronti della natura credendo di poterla superare, e questo fare predatorio e consumistico impoverisce, rende tutto precario e instabile, con effetti nefasti.

L’agire politico che pensa plurale, relazionale e trascende l’agente presuppone un cosmo stabile che preserva come condizione comune di possibilità in cui si dà l’esistenza umana e la sua salvezza<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 73.

<sup>79</sup> Ibidem.

<sup>80</sup> La salvezza è un fatto plurale. Ci ricorda ancora Agamben: «per noi da soli non ci può essere salvezza: c’è salvezza perché ci sono altri. E questo non per ragioni morali, perché io dovrei agire per il loro bene, soltanto perché non sono solo c’è salvezza: posso salvarmi solo come uno fra tanti, come altro fra gli altri. Da solo – questa è la speciale verità della solitudine – non ho bisogno di salvezza, sono anzi propriamente insalvabile. La salvezza è la dimensione che si apre perché non sono solo, perché c’è pluralità e solitudine. Dio incarnandosi ha cessato di essere unico, è diventato un uomo fra tanti. Per questo il cristianesimo ha dovuto legarsi alla storia e seguirne fino in fondo le sorti – e quando la storia, come oggi sembra avvenire si spegne decade, anche il cristianesimo si avvicina al suo tramonto. La sua insanabile contraddizione è che esso cercava, nella storia e attraverso la storia, una salvezza al di là della storia e quando questa finisce, il terreno gli manca sotto i piedi. La Chiesa era in realtà solidale non della salvezza, ma della storia della salvezza e poiché cercava la salvezza attraverso la storia, non poteva che finire nella “salute”. E quando il momento è venuto, non ha esitato a sacrificare alla salute la salvezza. Occorre strappare la salvezza dal suo contesto storico, trovare una pluralità non storica, una pluralità come via di uscita dalla storia» (G. Agamben, *Quando la casa brucia*, cit., pp. 14-15).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Pur di fronte allo sconforto di fronte al mondo della tecnica e del consumo, alle aporie della modernità, Arendt ha fede ancora nell'agire politico, nella capacità di decidere e di operare politicamente, questa la sua utopia<sup>81</sup>.

Il dubbio rispetto alle riflessioni di Arendt è come sia possibile che nonostante abbia manifestato questa preoccupazione per la preservazione delle condizioni per l'esistenza umana nei suoi aspetti basilari – a partire dalla natura – che si esprime primariamente nella “nascita”, il momento originario della vita, prima ancora che della vita *activa*; questa vita e questa nascita sul piano reale dell'immediatezza sparisce nella dimensione pubblica come “corpo estraneo”.

Come si può ancorare l'iniziativa politica alla nascita che è l'origine di tutti i cominciamenti e rifiutare la sua necessità biologica (seppur infinitamente particolare, personale), quando è essa stessa il presupposto del suo cominciamento, relegandola al “privato” - oscurato – espulsa dal luogo in cui dovrebbe trovare più luce ed interesse?

Questa essenza pre-politica cui rimanda la nascita, ora puramente laboriosa (animale – come “gestazione”), ora operosa (alienante – come “separazione”), Arendt prima la esalta e poi finisce per condannarla all'obliterazione della storia come momento irrilevante per

---

<sup>81</sup> Quella di Arendt è intenzionalmente una filosofia utopica. Arendt si mostra assolutamente disinteressata verso la tradizione politica Occidentale la quale sulla scorta della lezione moderna, secondo l'accezione hobbesiana dello stato di natura – segnato dal conflitto; ulteriormente enfatizzato dall'avanzata delle dittature e dalla guerra totale (con la sua carica potentemente distruttiva), pone come domanda centrale: “come prevenire la guerra” – ponendo la violenza come costitutiva della società stessa (anche se solo nei termini della minaccia). Rifiuta tanto Schmitt quanto Kelsen le cui visioni pur speculari sono fondate sull'esercizio della forza. Teoria politica che ha trovato grande seguito tanto in Europa quanto negli Stati Uniti; dalla cui mitologia, perché solo questa può essere una teoria che non presuppone alcun superamento – in questo caso del conflitto – Arendt intende sottrarsi per ripensare una politica in termini “associativi” (che assecondi un “necessaria” socievolezza). Ed è un tentativo che resta indubbiamente apprezzabile (A. Del Lago, *La città perduta*, cit. pp. XIX-XXI).

Operazione a cui anche Judith Butler non è rimasta indifferente. Nonostante approcci divergenti alla teoria politica, soprattutto rispetto alla questione sociale, Butler apprezza il tentativo di Arendt ed in qualche modo lo fa proprio. A differenza di Arendt però va a più a fondo. Mentre Arendt si muove trasversalmente a quella teoria del conflitto; Butler accetta la sfida ed il confronto, provando ad integrare i due piani, lasciando il conflitto nel campo del “potenziale” – connesso all'imprevedibilità dell'agire umano; per poi, calandosi nel fattuale, uscendo dall'utopia, proporre una filosofia, o meglio un'etica della non-violenza, in virtù della quale non ci si affida ad uno spontaneo conciliarsi, ma ad un agire istruito da una pedagogia dello spirito che coniughi elementi psichici con elementi materiali, di un sé calato nel mondo, di cui è parte costituita e costituente.

Proficuo allora è il recupero di quel carteggio tra Freud ed Einstein, due menti illuminate, che negli Anni Trenta, prendendo spunto da alcune riflessioni di Freud espresse nel suo controverso lavoro su *Il disagio della civiltà* si pongono come domanda fondamentale: come prevenire la guerra?

Quest'ultima rappresenta la profonda angoscia e paura atavica che l'individuo si porta per il solo essere calato in una società in cui ogni azione (anche violenta e omicida) è possibile; esperienza psichica non rassicurante che ne forma coscienza e proiezioni.

I due autori per rispondere cercano di indagare la natura aggressiva dell'uomo (che danno per assodata – data la brutalità della storia) e porvi rimedio, muovendo dalle proiezioni immaginative di uno stato di natura in cui il patto sociale si cimenta nei termini di un meccanismo di (auto)difesa.

Si immergono così negli anfratti intrapsichici auto-moraleggianti di una scissione interna tra conscio e semi-conscio, in virtù del quale solo un appello ad un Super-Io altrettanto violento e sanzionatorio può contenere impulsi distruttivi nei termini di contro-impulsi auto-distruttivi.

Di questa riflessione che ancora una volta confonde l'effetto con la causa (giacché l'inconscio resta non indagabile), si inserisce una libertà dell'agire che altre storie hanno dimostrato possibili fuori ed oltre la narrazione bellica, perché il conscio possa riconciliarsi col mondo senza darsi per perduto in partenza, proprio attraverso un esercizio pedagogico che faccia leva tanto su quelle paure, quanto sulla necessità strutturale di un modo pacifico di vivere, del prendersi cura reciprocamente, del preservare le condizioni di possibilità dell'esistenza che trascendono ogni vita e riguardano tutti. È questa forse una utopia? Eppure è tutto ciò di cui abbiamo bisogno per essere liberi (cfr. J. Butler, *La forza della non violenza*, trad. it. F. Zappino, Nottetempo, Milano 2020).



## *Antropologia della vulnerabilità*

una politica che possa definirsi tale; quando invece è con essa che sorgono tutti i rapporti di (inter)dipendenza, il bisogno e la pluralità: esattamente ciò di cui la politica dovrebbe occuparsi, ovvero creare le condizioni della “nascita” e da essa le condizioni dell’indipendenza e riconciliazione a cui si ambisce – l’emancipazione soggettiva non solo del singolo ma della società – preservando le “condizioni umane”.

Dove è la “questione sociale”, come si può espellerla dalla dimensione pubblica?

La critica di Arendt a Marx colpevole di aver frainteso e confuso la politicità aristotelica dell’uomo con la socievolezza materiale dei bisogni, rappresenta il grande tonfo, l’inciampo di un pensiero indiscutibilmente luminoso di una delle autrici più brillanti del Novecento<sup>82</sup>.

Adriana Cavarero dovrà sforzarsi non poco per chiarire l’idealità del pensiero di Arendt, adducendo che voleva semplicemente restituire all’umano la sua libera iniziativa, la possibilità attraverso la politica di costruire nuovi mondi, la realizzazione della piena emancipazione in cui inter-agiscono uomini liberi ed indipendenti – secondo la lezione aristotelica – ed in cui la coabitazione fosse presupposto e fine stesso di una politica imprescindibilmente plurale ed inclusiva, tra esseri umani ugualmente unici, quindi democratica<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Per Arendt il tradimento politico della società moderna è aver messo al centro la “nuda vita”, il bisogno, questo ha fatto dello Stato non il governo politico ma un “amministratore domestico” che ha confuso i due piani quello della vita pubblica e quello della vita privata, facendo di quest’ultima l’oggetto di politica (anti-politica – questa la via della schiavitù). Una lettura assolutamente non condivisibile, smentita dalla storia, in quanto si ritiene che prendere sul serio la condizione umana in tutta la sua complessità, materiale e relazionale, nonché nella sua vulnerabilità, sia stato il gesto più essenzialmente politico – e per questo restiamo debitori della lezione hobbesiana.

<sup>83</sup> Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, cit.

Se si adotta il punto di vista di Cavarero che pensa ad Arendt come una autrice che pensa le cose filosoficamente – essa propone un concetto di politica per il quale senza nominare, tematizzare esplicitamente la democrazia, ne esprime i suoi elementi basilari fino a coincidere con essa.

Cavarero precisa che il rimando alla democrazia non è né alla nozione teorico-politica né formalista-procedurale, ovvero come scriveva Bobbio – non rimanda alla piazza o all’assemblea dei Greci in cui i cittadini prendevano decisioni (democrazia diretta); né all’elezione popolare dei governanti. È sottesa una idea di democrazia che sfugge a questa classificazione – ha a che fare con la “fenomenologia delle esperienze” – l’agorà a cui rimanda qui è assunto disposizione spaziale, un piano orizzontale per l’interazione degli uguali (ivi, p. 11)

Scrivono Cavarero: «Per dirla con il vocabolario di Arendt, uno spazio comune di reciproca apparenza dove una pluralità di esseri unici agisce di concerto» (ivi, p. 12). In essa una essenzialità della politica – che fuori dalla critica sociale – in qualche modo continua ad interrogarci. Non è un caso infatti che molti autori contemporanei, per provare a spiegare problemi del presente, delle società post-moderne, al fine di recuperare un concetto più profondo di democrazia, che sfugga alla disturbante genericità del modo odierno di intenderla, tornino a confrontarsi proprio con Arendt. Alla ricerca della “vera democrazia”, si sprecano i modi di definirla ora come radicale (Butler), ora anarchica (Rancière), ora insorgente (Abensour), ora selvaggia (Lefort). Étien Balibar propone un progetto di “democratizzazione della democrazia” entro cui si inserisce in modo molto originale anche Chantal Mouffe, con la sua variante “agonale” (cfr. Ivi, pp 12-13; per un approfondimento rinvia a J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit; J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, trad. it. Cronopio, Napoli 2007; M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, trad. it. Cronopio, Napoli 2008; E. Balibar, *Cittadinanza*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2012; C. Mouffe, *Sul politico. democrazia e rappresentazione dei conflitti*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2007).

La sensazione comune (che è più un timore) è ben espressa da Miguel Abensour, il quale ritiene che “se non si cerca di qualificare la democrazia, essa rischia di perdere ogni volto riconoscibile, e sarebbe trascinata dalla zona grigia della banalizzazione” (cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato*, cit., p. 7). Non molto distante dalla riflessione di Habermas, ricordata da Bernini, sulla necessità di finire l’umano per non incorrere in processi di disumanizzazione, lasciando una questione che ha bisogno di essere esplorata filosoficamente, ad altre agenzie del sapere, con effetti nefasti.

Arendt senza parlare di democrazia senza nominarla, anche se la sua idea di politica ha dei contorni riconoscibili come “democrazia partecipativa”, non rileva sul piano dell’organizzazione politica, ma esattamente sul piano concettuale – offre



## *Antropologia della vulnerabilità*

Fatto sta che Arendt sembra intrappolata in una filosofia tradizionale, che perde contatto con la stessa realtà che “contempla”; eppure, per quanto discutibile (perché monca di aspetti essenziali, che in nessun caso andrebbero sacrificati dal *logos* politico) è proprio questa la forza della sua filosofia concettuale, consapevolmente utopica, ovvero porsi come pensiero critico che resta incorruttibile – una “apolide del pensiero” – anche di fronte le “apparenze” della verità, l’unica conoscibile della condizione umana.

---

una idea pura di democrazia come esperienza, realtà politica. anche sul piano lessicale assumendo la concezione aristotelica e quindi la nozione di *polis* per i Greci, la democrazia come governo degli uomini era una degenerazione della politica (era già banalizzata dal punto di vista ordinamentale); mentre invece aurea della politica era la sua “isonomia” – ovvero non-governo in quanto nel tutto (lo Stato) non c’era scissione, tutti erano parti indistinte dell’identico e del medesimo rispetto al tutto. La politica quindi assume questa isonomia nei termini dello spazio condiviso di interazione tra uguali (cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, cit., pp. 14-15).

La lotta per il potere su cui si sofferma la tradizione politica Occidentale già a partire da Platone è inferente ad un qualcosa di successivo, inerisce alla fenomenologia costitutiva del governo, che però ha completamente cancellato l’esperienza originaria della polis che in qualche modo è antecedente, assiologicamente prioritaria alla costituzione di qualsiasi governo (l’accusa a Platone è quella di aver inteso la politica come tecnica di governo). È questa obliterazione della storia per Arendt che cancella lo spirito politico autentico del cittadino, che non voleva né comandare né essere comandato (cfr., *ivi*, pp. 15-16).

La politica per Arendt ha a che fare con uno statuto antropologico dell’umano e che precede il governare, e proprio per mettere in risalto questa esperienza originaria, si guarda bene dall’usare il termine democrazia, conscia di una banalizzazione in essa già implicita (come ha saggiamente espresso Preterossi, è proprio questo statuto ontologico della democrazia – paradossale – che la rende da sempre in crisi).

Questa idea di politica che è democratica ha quindi dei connotati esperienziali percepibili, una sua fisicità, una sua sonorità (Cavarero a tal proposito offre delle pagine sublimi sulla fonosfera della democrazia rinviando alle straordinarie immagini della massa di Zolà e Canetti); presenta tratti riconoscibili proprio perché sono come appaiono nella realtà sociale. la politica (democratica) si presenta per Arendt come uno spazio aperto di interazione, relazionale, plurale proprio della condizione umana; e che dalla interazione tra esseri umani si rende tutto possibile. Questa politica esprime, per Cavarero, una “democrazia sorgiva”.

Nella concezione politica di Arendt è implicito l’aggancio all’agire rivoluzionario che si rivolta al Governo quando ad esser negata è proprio la libertà politica; questa riaffiora, viene riscoperta per destituire il Governo oppressivo. In qualche modo la modernità ha recuperato questo nesso tra politica e rivoluzione, nei termini della destituzione del governo, non per inneggiare il disordine, ma per esaltare questa libertà politica originaria.

Il problema della modernità per Arendt è che ha fatto presto a tradursi in una nuova forma di governo domestico; tuttavia quella libertà riscoperta ha resistito all’impatto con la storia favorendo nuove rivoluzioni successive (*ivi*, pp. 19-20).

Sicuramente sembra paradossale questa enfasi sulla rivoluzione – violenta - rispetto ad una idea di politica libera e pacifica. Se stanno insieme nel pensiero di Arendt è possibile laddove quella violenza non è lotta per il potere, laddove il potere per Arendt non è mai violento: potere per Arendt è la capacità umana di agire di concerto, non è proprietà di un individuo ma appartiene ad un gruppo e continua finché il gruppo non si separa, è immanente allo spazio condiviso. Non c’è una lotta contro il potere, quella rivoluzione è solo una contingenza storica, che consegue al negarsi di un aspetto strutturale della politica intesa come modello altro, diverso, rispetto a quella della tradizione occidentale incentrata sul governo (cfr. *ivi*, pp. 20-21).

È solo in questi termini che apprezza e riconosce come puramente politica solo la rivoluzione americana rispetto ad altre rivoluzioni che definisce sociali; giacché queste ultime non sono contro il governo che nega la libertà politica, ma contro il governo che nega la sopravvivenza – e per questo faranno presto, appena concluse ad instaurare un nuovo governo domestico da cui il popolo continuerà a dipendere; diversamente dalla Rivoluzione americana in cui ad insorgere è stata una popolazione che aveva fatto esperienza diretta della libertà, aveva riscoperto una esperienza autenticamente politica che ha inteso difendere dall’intromissione di Governi paternalistici ormai stranieri a quella nuova comunità. In tal senso il costo della violenza qui sarà più tollerabile perché apre a scenari di libertà e non di dipendenza.

Una lettura sicuramente troppo bonaria, idealizzata dello Stato che l’ha accolta e di cui ancora una volta offre una interpretazione concettuale-filosofica che non tiene conto delle radicali violenze e brutture che la storia americana, così come quella di Atene si portavano dietro e dentro lo Stato stesso (entrambi non immuni a forme di razzismo, misoginie e classismi). Ha il merito, però, in questa idealizzazione della politica che riporta la democrazia ad una esperienza autentica di proporre un modello alternativo alla teoria politica Occidentale soprattutto moderna – fondata sul conflitto, per ripensare la politica in termini non-violenti, avendo fiducia nelle capacità umane espresse nell’agire sociale.

Proprio lo slancio utopico assume grande valore per chi intende ripensare la politica in termini non violenti e affermativi – non solo come negazione – senza sposare alcuna metafisica della forza; fuori dal cinismo distaccato dai realisti, ci offre il pathos coinvolgente degli utopisti. In esso vi ritroverà “un immaginario di speranza per le “facende umane” che non idolatra la distruttività della critica e osa parlare dell’esperienza pubblica in uno spazio pubblico condiviso come di una esperienza di felicità” (*ivi*, pp. 28-29).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad ogni modo, a prescindere se questo “leggere tra le righe” di Cavarero valga la pena di un pubblico condono per l’analisi arendtiana, fuori dalla critica, ciò che qui rileva è esattamente l’enfasi sull’apparenza, quale luogo di elezione della politica, in quanto in essa si registra il modo proprio di darsi e farsi della storia, unitamente alle sue narrazioni, e questo aspetto non è travisabile, né trascurabile<sup>84</sup>.

*Vita activa* in fondo, ricorda Alessandro Del Lago, altro non è che “l’elogio della parola proferita in pubblico”, che per Arendt è avvertita come una nostalgia di un’epoca perduta

---

<sup>84</sup>L’antropologia filosofica che propone, intesa come “rappresentazione dell’essenza dell’uomo” dal punto di vista della filosofia – si inserisce sicuramente nel pensiero tradizionale, laddove in linea certamente con l’idealismo classico da Platone ad Hegel (pensiero metafisico), ed a cui non rinuncia neppure una filosofia più materialista e critica (sovversiva) da Marx a Nietzsche, entrambe dedite allo smascheramento delle funzioni con cui il pensiero Occidentale ha travestito l’essere dell’uomo.

Ciononostante ne prende le distanze in quanto, mentre il pensiero tradizionale si sforza di cogliere la “verità più profonda” di cui poi le manifestazioni esteriori, le immediatezze ne sono solo variabili estetiche – avviando tutta una riflessione scientifica su aspetti inconsci intrapsichici dell’agire sociale (proprio delle scienze umane); Arendt, invece, prende sul serio l’essere nel suo manifestarsi reale (A. Del Lago, “*La città perduta*”, cit. pp. XI-XII).

Restituisce dignità ontologica all’apparenza – gli restituisce una priorità assiologica dichiarando che Essere e Apparire coincidono. Del mondo classico più che Platone riscopre Parmenide – i cui assunti sono stati ripresi ed elaborati dalla grande scuola della filosofia pura (cfr. I. Borgna, A. Nuti, *Il romanziero e la cantastorie. Due versioni del sé narrativo*, cit., p. 74).

Il rinvio allora non può che essere ad Husserl ad Heidegger, che hanno colto la fallacia metafisica delle antropologie scientifiche – in una direzione contraria all’interrogazione “chi” è l’uomo? Ad Husserl interessava soprattutto la purezza eidetica dell’attività cognitiva e percettiva, la sua indipendenza dalle obiettivazioni spurie e illegittime delle scienze naturali e umane; mentre Heidegger poneva la sua fondamentale domanda sull’Essere indipendentemente da interessi antropologici o edificanti. Spiega Del Lago «un sintomo dell’orientamento rispettivamente antiscientifico e antiumanistico dei due pensatori, ovvero per una rappresentazione dell’Essere dell’uomo dipendente da pregiudizi scientifici o metafisici della filosofia». (A. Del Lago, “*La città perduta*”, cit. pp. XII-XIII)

Arendt dal canto suo accoglie le premesse di questa filosofia pura, ma sfugge all’indagine antropologica sciolta nel pensiero (che resta intrappolata in quei cognitivismi che vorrebbe superare) per soffermarsi sulla rivoluzione dell’agire a partire dalla quale definire l’identità umana – la concezione della condizione umana di fatti pur adottando una filosofia concettuale – nel metodo analitico – non è filosofica, ma fenomenologica – in senso letterale. Guarda, osserva i fenomeni nel loro manifestarsi. ed il ruolo dell’agire è “evidente” (ivi, p. XIII).

Per essere più precisi, allora, presuppone una antropologia nel senso che si deve confrontare con essa – in quanto è il modus operandi della conoscenza che interroga anche l’agente sulla propria identità – ma non fornisce alcuna antropologia (o almeno è quanto intende fare). Rileva che “nel senso dell’agire”, come essere nel mondo (che si contribuisce a produrre) si rivela l’identità umana. Nell’agire si rivela il chi, inteso come ciò che può essere definito in virtù di ciò che manifesta e che può essere raccontato e riconosciuto; è con l’agire che il chi appare agli altri e si rende manifesta nella sua identità e differenza. L’agire in isolamento è una contraddizione in termini, è impensabile senza altri che confermino direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente chi agisce. Per Arendt di fatti l’identità stessa non può che essere transattiva – come insegna Hegel – è il prodotto di un riconoscimento e l’identità rivelata dell’agire è meno aleatoria proprio perché appare a più esseri umani, e quindi, più che di riconoscimento in senso hegeliano o fenomenologico, si dovrebbe parare di partecipazione degli altri all’evento dell’agire (pur se solo come testimoni). L’agire mostra la straordinaria facoltà di rivelare il chi dell’agente proprio perché questi si espone alla presenza ed allo sguardo degli altri, senza dipendere da un loro riconoscimento preliminare, purché non vada confuso con le circostanze o i fattori motivanti – irrilevanti (cfr. ivi, pp. XV-XVI).

L’identità manifesta nell’agire non è una affermazione del soggetto o della coscienza, ma un evento che ha luogo tra gli altri, e si potrebbe dire affiora come un “ricordo” di quanto compiuto e riconosciuto.

In tal senso l’identità di un essere umano trascende, eccede le sue pratiche pur essendo inseparabili da esse. L’agire politico sebbene ricondotto ad una concezione di libertà intesa come campo del possibile da realizzare nella sfera pubblica, unica che sfugge alle dipendenze, come già specificato non implica all’imprevedibilità ad essa connessa una totale anarchia; anzi, qui l’utopia. Poiché fuori dal privato, l’esposizione fa del proprio agire un fatto plora ove l’attribuzione di senso è sempre in comune, la turbolenza che potrebbe generarsi da uno scontro tra agire e reagire, viene riassorbita dalla prima categoria del politico imprescindibile per Arendt, ovvero il rispetto. Non si può pensare ad un agire politico che è plurale e sociale senza il rispetto (qui si arresta l’illimitatezza e subentra la necessità della regola). Cioché l’agire anche inteso come parola non è speculazione, affabulazione, dissimulazione del gioco comunicativo, ma è “discorso” sempre teso a costruire senso comune, che chiama in causa affari comuni in quanto pronunciato in uno spazio comune; solo in tal senso la parola è libera, nel senso che prioritariamente orientata a realizzare nella polis la libertà; è una parola liberatrice (ivi, pp. XVII-XIX).



## *Antropologia della vulnerabilità*

da quando la modernità sembrerebbe aver reso possibile ciò solo nella “singolarità della privatezza”<sup>85</sup>.

Ed invece la parola in pubblico, il discorso è il modo precipuo di esprimersi della politica che è sempre narrativa, che è sempre racconto sociale di eventi già manifesti, rapporti già strutturati, su cui si iscrive la norma.

La dimensione della verità prende corpo nelle immediatezze socialmente visibili nello spazio pubblico, entro cui l'azione e la parola pronunciata possono essere ricordate, raccontate, tramandate; ciò implica una relazionalità in quanto la narrazione prevede sempre un narratore ed un pubblico. Strettamente interconnessa quindi nella dimensione pubblica l'azione alla narrazione, proprio in ragione di questo trascendersi l'una per l'altra.

È questa relazionalità, nel senso chiarito da Arendt, che distingue l'agire dall'opera laboriosa, funzionale al proprio fabbisogno. L'idea di vita buona ha a che fare non con un modello morale, ma semplicemente con quella vita liberata dal bisogno, e che si esprime pienamente nella relazionalità.

Per questo si è sempre attribuito un senso di giustizia nell'agire coraggioso, che è tale non quando si fa qualcosa di pericoloso, ma quando si fa qualcosa di pericoloso per qualcun altro. Il sacrificio che non è dovuto, chiama in causa l'essere non per sé ma per l'altro; questo gesto non consegna alla morte, ma è nascita dell'eroe, come altra identità dell'agente, forse ad esso la più prossima, ma che per rivelarsi necessita di qualcuno che la riconosca.

Si tratta di un aspetto centrale soprattutto nel mondo Antico che ha fatto del gesto coraggioso ed eroico la venerabilità del comandante, si pensi alla figura di Agamennone o di Ettore nell'*Iliade*, più di Achille le cui gesta per quanto sorprendenti e memorabili erano fini a sé stesse, disinteressato alla *polis*, dalla quale, proprio in quanto semi-Dio si pone fuori. La legittimazione del potere dei regnanti-guerrieri risiedeva nella loro obbedienza al senso del dovere verso la *polis*, la loro attività di comando ed il loro esporsi in prima persona assumeva senso e valore perché funzionale alla *polis*, alla sua libertà, alla nascita e conservazione della civiltà, del suo modello valoriale.

---

<sup>85</sup> Esaltazione massima di questa “privatizzazione della parola” è la formula proposta dalla *digital democracy* che può ritenersi addomesticamento digitale della sfera pubblica, auto-esaltazione dell'ego nella *comfort zone* delle “pagine preferite”, la fidelizzazione del pensiero identico-rafforzato, senza alcun dibattito critico, solo squalificazione del dissenso. È quanto messo in luce da Cavarero per rimarcare l'illusorietà della e-democrazia veicolata dai social media nella pseudo-politica dei *selfie*. Per Cavarero alla democratizzazione del mezzo non corrisponde una democratizzazione dello spazio pubblico anzi, in un gioco di specchi, si realizza una mera vetrinizzazione della propria intimità, della propria immagine e della propria felicità privata (“apoteosi democratica del fai da te”); il tutto si risolve così nella mera condivisione del sé (auto-centrata), senza relazione, senza pluralità, senza prospettare o contribuire a creare alcuna felicità pubblica (A. Cavarero, *Scherzo. Folle con il telefonino*, in Id. *Democrazia sorgiva. Note al pensiero politico di Hannah Arendt*, cit. pp. 146-147).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Sul potere si iscrive questa narrazione di una “verità fattuale” che nutre una aspettativa sociale: la narrazione, il discorso sul potere si fa esso stesso potere che trascende il fattuale.

Al di là del discorso del potere ciò che contraddistingue la condizione umana nella sua essenza è proprio questa trascendenza, l’essere nel suo trascendersi nell’unica dimensione in cui sa comprendersi l’umano, ovvero quella relazionale.

La dimensione pubblica allora è l’unico luogo della verità, quella della condizione umana in cui è l’uomo stesso a fornirsi le proprie autonome condizioni d’esistenza.

Sia con riguardo alla condizione umana sia alla sua natura, l’uomo non può prescindere da una narrazione per riconoscersi persino nel suo fare, che acquista senso solo all’interno di una dimensione pubblica, nello spazio di apparenza in cui il proprio gesto viene legittimato. Cosicché persino l’identità che dovrebbe rispondere a qualcosa di infinitamente particolare, l’unicità del proprio sé, per definirsi e riconoscersi nel mondo deve estraniarsi da sé, oggettivarsi, trascendere la propria immediatezza, ergersi al di sopra degli accadimenti e da uno sguardo sempre postumo ed altro-fuori da sé, prendere in consegna la propria esistenza<sup>86</sup>.

La *vita activa* non è altro che questo “uscire fuori”, trascendere sé stessi per darsi nella pluralità relazionale con gli altri esseri umani e coi frutti del proprio artificio; è questo manifestarsi nello spazio pubblico dell’apparizione e dell’agire di concerto – per produrre il proprio mondo.

Sarà forse vero che Dio è in questo operare?

---

<sup>86</sup> La filosofia della narrazione di Arendt efficacemente ripresa ed articolata da Cavarero rimette l’essere umano di fronte alla sua storia, il suo nome e la sua identità come qualcosa che dice di sé, ma che per essere conosciuta deve essere raccontato da altri. E tutto ciò che si ha a disposizione è quel racconto il cui protagonista, nella sua intima particolarità, nel suo oscuro *daimon*, resta un agente inconsapevole impigliato nei suoi accidenti vitali, mentre il narratore è il filosofo dell’universale che però altro non può dire di ciò che è già accaduto e manifesto, di pubblico dominio. Così Edipo conosce sé stesso, la sua identità (nel cercare l’assassino di suo padre di cui era all’oscuro) per bocca di Tiresia - che sa senza aver partecipato; mentre Ulisse si commuove, sentendo dai cantori in patria l’eco delle sue gesta a cui nel compierle non aveva dato peso – preso dal suo affanno. Ciò che mette in evidenza Cavarero è che si è ciechi di fronte alla verità e quando affiora può essere vista solo come un ricordo, che può essere narrato. La memoria assume anch’essa un ruolo fondamentale nella costruzione dell’identità come qualcosa che si trascende e può essere conosciuta solo al termine della storia (sul punto cfr. i saggi di Adriana Cavarero, *La storia di Edipo e Il paradosso di Ulisse* entrambi in Id., *Tu che mi guardi tu che mi racconto. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Torino 1997, pp. 15-26; 27-45).

In tal senso la filosofia, che cerca l’identità delle cose, non può che essere una lingua morta - perché non può che guardare al passato per pensare il presente; questo in quanto, dice Agamben: «verso il presente si può solo regredire, mentre invece nel passato si procede dritto – ciò che chiamiamo passato non è che la nostra lunga regressione verso il presente». È questa memoria, non l’identità che va difesa – l’auspicio di Agamben è spogliarsi dal nome dalle identità per non assumerne altri, portandoci, invece con sé il passato che ci ricorda e chiarisce il presente ed il senso del proprio fare). E di fatti, spiega Agamben, separarci dal nostro passato è la prima risorsa del potere, per impedirci di comprendere il presente (G. Agamben, *Quando la casa brucia*, p. 15).





### **4 Sentire ciò che nell'altro è vivente**

Arendt ci restituisce della condizione umana la frenesia, le ragioni del mondo ed i suoi artifici, ma ci permette anche di immergerci negli archetipi, la buona vita e le belle idee dell'ellenismo classico, attraverso cui ripensare i legami, a partire dalla irriducibile necessità dell'essere umano di riconciliarsi col cosmo.

L'analisi teorica di Arendt è funzionale per non sottovalutare "l'apparenza" quale precipuo modo di darsi dell'essere, per seguirne una fenomenologia della storia ancorata alla condizione umana, fornendoci saldi punti d'appiglio con cui seguire le vie del "desiderio", D'altro canto, pur assumendo i limiti della ragione e la sua dialettica con la trascendenza per soddisfare un bisogno di senso e comprensione delle "cose del mondo" entro cui spiegare la stessa "politica", non ci permette di andare oltre in questa descrizione.

Ci racconta il movimento dello spirito, ma intenzionalmente non lo indaga. Per quanto condivisibile la scelta di un pensiero che vuole restare "felice" e pensare la "felicità", questa non può essere una teoria politica che, invece, per costruire il mondo che immagina, per realizzarlo liberamente, deve toccare e sporcarsi con la materia ed i lati oscuri dello spirito.

C'è ancora una domanda – che pone altri quesiti scomodi - a cui Arendt cercava risposte e senza darle interrogava la storia e la civiltà occidentale; ne *Le banalità del male*<sup>87</sup> si chiede: perché Eichmann, un uomo privo di personalità acriticamente ha partecipato alla logistica della morte nazista? Come è stato possibile che quest'uomo, come altri, abbia contribuito senza porsi troppe domande ad uno sterminio di massa? Come è stato possibile che la civilissima Europa si mostrasse – per larghi tratti - collaborativa col progetto razzista della Germania di Hitler? E perché quanto accaduto non dovrebbe ripetersi?

Per rispondere a queste domande non è sufficiente analizzare le "tecniche di governo", come i regimi totalitari; lei stessa lo ha inteso denunciando quella teoria politica che si preoccupa solo di tecniche di governo e non dello statuto della politica. Arendt lo sa, ma conserva nella sua memoria una "città ideale perduta" e con essa immagina nuove città possibili.

La realtà però è più forte ed impone, invece, di calarsi in quella contingenza, mescolarsi con la massa e le sue "logiche irrazionali" assumendone gli aspetti paradossali.

Del Mondo classico allora si possono assolvere ed apprezzare proprio quelle figure che per Arendt hanno inquinato il senso della politica e della sua narrazione, che hanno alterato il gioco della "comunicazione pubblica e del linguaggio"; e che invece esprimono a pieno esattamente, se non lo statuto ontologico della politica, certamente quello della filosofia e del pensiero critico: Platone ed i sofisti.

---

<sup>87</sup> H. Arendt, *Le banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1964), Feltrinelli, Torino 2016.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Il sofista dal canto suo può essere inteso non più come il nemico della parola e della ragione, ma la voce della (in)coscienza, quella del rifiuto dell'ovvio e della critica mobilitante, che è ancor più pervasiva una volta assunto il limite della conoscenza e l'impossibilità di una verità assoluta. Il limite sulla sostanza si è detto non è limite alla ricerca. Il sofista è il legittimo dubbio.

Platone più di altri saprà distinguersi laddove pur avendo disegnato una certa concezione metafisica delle idee compresa in uno spazio iperuranico, accetta la sfida della critica di una ragion pratica *ante-litteram*.

Centrale nella dialettica tra sofisti e Platone è proprio il regno dell'apparenza, il quale resta l'unico possibile, ma è qui il nodo centrale (cui Arendt non intende dar peso): solo quando confutato si innesca il processo di liberazione.

Allorché non si può prescindere dal "ritorno" del filosofo alla caverna, che non è regressione, ma andar dritti verso la comprensione delle cose.

Come ricorda Agamben, la salvezza non è nella solitudine, ma è questo tornare all'altro, condividere quanto appreso, agire verso la luce per tornare ad illuminare l'oscurità.

Un gesto tragico perché la verità è sempre tragica quando non la si riesce a vedere, ma è l'unico possibile, perché è in quella tensione verso la verità che si lega il tutto. Questo legame, però, non è spontaneo, deve essere deciso, deve essere assunto come gesto consapevole verso l'altro; bisogna maturare questa etica per la verità come etica per la vita, per poi trasmetterla, tramandarla in un ricordo condiviso, accettando il rischio di essere incompresi. Platone chiede al filosofo di "educare al possibile". Di fatti per Platone il filosofo e non il faccendiere dovrebbe guidare la civiltà poiché disinteressato al governo per sé, ed interessato alla verità, ed ancor più reputa fondamentale che la verità non sia accettata acriticamente, ma compresa, pertanto si sforza di spiegarla.

Esprime quella tensione soggettiva desiderante che imprescindibilmente mette in connessione con l'altro<sup>88</sup>. Il dubbio è cosa debba alimentare questo desiderio perché favorisca questa "pedagogia dello spirito" alla conciliazione ed armonia sociale; è questo l'alto dilemma politico ed etico.

Ed è questo dubbio che ispirerà Hegel anch'egli determinato a superare il senso di alienazione a cui ha condotto la modernità.

In Hegel convivono tutti i dubbi e le rimostranze che tormenteranno Arendt di fronte alla realtà dura del nuovo paradigma sociale dell'homo *faber*. Il XIX secolo si presenta come

---

<sup>88</sup> Prendendo in prestito le immagini del Mito, Platone pur presupponendo un'idea di cosmo fuori dalla caverna che spinge il filosofo ad andare incontro alla luce della ragione, sa bene che laddove la condizione umana è in catene condannata alle apparenze dell'essere non servirà divulgare la verità perché in quella caverna nessuno saprebbe riconoscerla. In tal senso il filosofo è condannato alla solitudine e porta al suo interno una scissione tragica. D'altro canto per Platone il filosofo non deve avere paura perché potrà comunque spiegare il vero, informando gli schiavi dell'ombra di non accontentarsi e pur muovendosi in quelle apparenze provare sempre a guardare un po' oltre il senso comune e ciononostante riconciliarsi col mondo, uscendo da una condizione mortifera - oggettuale, per lasciarsi trasportare da questa tensione soggettiva desiderante (Platone, *La Repubblica*, in Id. *Opere complete*, vol. VI, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 82-84, 234-36).



## *Antropologia della vulnerabilità*

un tempo cupo, annerito dai fumi delle fabbriche, l'urbe organizzata dalla tecnica e le Chiese ancora una volta divise pur onorando lo stesso Dio, per quanto dettato dalla Riforma protestante. La civiltà in cui è calato Hegel è segnata da nuovi modelli di vita operosi in cui anche il divino "calvinista" si riconosce nel fare laborioso di faccendieri e commercianti e che ha "oggettivato" persino il "movimento".

Domina in quello scenario meccanizzato dalla Rivoluzione industriale l'etica del lavoro e della responsabilità, che spiega Weber è un'etica severa, rigorosa che ha disprezzato l'indulgenza non solo a pagamento e ha dismesso ogni parvenza d'emozione, schiavi tutti dell'accumulo e del possesso<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Max Weber è stato autore fondamentale per comprendere la società moderna. Con approccio multidisciplinare ha offerto importanti contributi in ambito sociologico restituendo una visione complessa dell'agire umano (accantonando modelli riduzionistici ora quantitativi delle scienze naturali, ora strettamente economicistici). Per Weber la società è caratterizzata dall'interazione di varie sfere d'azioni da quelle economiche a quelle religiose ed artistiche; la teoria ha il compito di indagare motivi che guidano l'agire, ma, stante la complessità sociale, non può e non deve cercare risposte univoche (il senso profondo delle cose), bensì, calandosi nella realtà, il teorico deve rintracciare la struttura razionale che regge la società. Con questa premessa guardando alla società moderna, capitalista, ove, proprio con la "caduta dei miti" ed il disincantamento che ne è derivato, il compartamento umano si è mostrato più autonomo e libero, è emerso con maggiore evidenza il razionalismo degli individui che determinano il proprio agire in vista di obiettivi definiti: razionalità non è che la corrispondenza tra i mezzi e gli scopi dell'agire sociale. In vista di questi scopi e valori con cui gli individui "significano" il proprio agire sociale plasmano la propria mentalità e cultura che si riflette nell'intera struttura sociale.

In Occidente, con l'avvento del modello capitalista, la produzione industriale non comporta solo l'accumulo di oggetti fisici, ma rispecchia la forma mentis degli individui, la razionalità formale maturata con la quale non avendo fini più alti da assecondare, si determina per realizzare scopi pratici, indifferenti ai valori, preoccupandosi solo di ricercare e dominare i mezzi utili alle finalità poste. La razionalizzazione intellettualistica della società moderna ad opera della scienza e della tecnica per Weber non è altro che dominio della ragione strumentale, che calcola gli investimenti ed i profitti di "questa grande azienda che sta diventando il mondo".

Su questi aspetti interni alle dinamiche sociali si tornerà nei capitoli successivi andando ad indagare sul piano giuridico elementi costituenti la struttura sociale.

In questa sede rileva il *modus peculiaris* con cui la società moderna-capitalista nonostante appaia sorretta da logiche mercantili ed economicistiche non venga meno ad un principio trascendentale, omniavvolgente, con medesimi effetti spersonalizzanti, alienanti gli individui. Per Weber si registrano medesimi problemi del mondo antico, laddove l'incessante produzione è funzionale a colmare il vuoto di senso lasciato dalla caduta degli Dei. Il modo con cui si svilupperà il capitalismo o i significati attribuiti a certi modelli sociali dipenderà però da una pluralità di fattori, a partire dal grado di sviluppo della tecnica unitamente a quello di secolarizzazione della società.

Illuminate in tal senso l'opera di Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* con cui dipinge con efficacia l'immagine del mondo riservata agli abitanti della società capitalista, un mondo ove la medicina ha preso il posto della magia e i mezzi tecnici delle preghiere. L'immagine che emerge, scrive Weber: «è quella di un enorme cosmo in cui il singolo viene immesso nascendo e che è a lui dato, per lo meno in quanto singolo, come un ambiente praticamente non mutabile, nel quale è obbligato a vivere. Esso impone a ciascuno, in quanto è costretto dalla connessione del mercato, le norme della sua azione economica. Il fabbricante che costantemente contavviene a queste norme, viene senza fallo eliminato economicamente così come l'operaio, che non può o non vuole ad esse adattarsi, viene gettato in strada come disoccupato» (M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id. *Sociologia delle religioni*, vol. I, a cura di C. Sebastiani, UTET, Torino 1976, p. 130).

In questa "gabbia d'acciaio" non è ammesso né l'ozio né il piacere in quanto prevale il principio secondo cui l'azione deve essere finalizzata al lavoro, pertanto «la perdita di tempo è [...] la prima e, per principio, la più grave delle colpe» (ivi, p. 321).

In questo modello societario per Weber ha prevalso una "etica della responsabilità" che presiede all'azione razionalmente utile, un'etica che prescrive una sorta di "ascesi intramondana". In questi termini il capitalista non deve interrogarsi sulla sua frenetica attività e non deve neppure consumare per il proprio godimento le ricchezze che riesce ad accumulare, perché queste vanno reinvestite al fine di intensificare il lavoro e la produzione. Non è importante la sua felicità, solo l'accrescere dei guadagni; quindi deve occuparsi solo dei mezzi. È questo, per Weber, il volto ascetico del capitalismo moderno.

Sulle origini di questa "etica faccendiera" Weber, come accennato, non rintraccia una causa prima, cerca, invece, di ricostruirla a partire dal quadro generale della struttura sociale e dall'interazione tra varie sfere. Nel rapporto inferenziale tra sfere dell'agire il modello economico risente della dottrina religiosa che a sua volta si parametrava seguendo le nuove esigenze sociali. Così ad esempio nei Paesi nordici ove era minore la presenza clericale, lo sviluppo tecnico e delle scienze ha contribuito ad una maggiore vocazione professionale che ha inforato dettami religiosi contribuendo alla riforma protestante. Il rigore calvinista è emblematico di questo nuovo tessuto sociale improntato ad una "etica della responsabilità" che



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Hegel il mercimonio del sé non è libertà, è il regno del nulla sull'essere, intollerabile.

La controtendenza idealista in questa esperienza alienante è proprio quella di una riconciliazione in sé per sé dell'individuo che cerca uno spazio di liberazione al suo interno laddove la manifestazione della libertà esterna è fioriera di forze dominanti, dionisiache e distruttive, cui solo la violenza apollinea sembra contenere al prezzo del sacrificio del sé e della spersonalizzazione.

Tuttavia solo Aristotele tiene insieme i due autori il cui sguardo postumo di Arendt sulla modernità si traduce in un rifiuto categorico di tutto ciò che rappresenta<sup>90</sup>. Rispetto ad Hegel di cui pure ha appreso la lezione, rileggendolo anche alla luce delle rivisitazioni di Benjamin e Heidegger, dunque, Arendt si pone in una posizione speculare, confidando nello spontaneo assecondare quella condizione di pluralità, per disposizione d'animo condizionato da quella stessa essenza plurale. Arendt, però, senza indagare ed esplorare le contingenze della convivenza e senza assumere la materialità della vita nelle sue necessità psico-fisiche non ci permette di comprendere poi quale visione del mondo si possa anche solo immaginare, fornendo un'idea di libertà troppo vuota, che senza adeguati anticorpi sostanziali, materiali, simbolici non esclude dal campo imprevedibile

---

condanna il mercimonio delle indulgenze ed il pietismo verso "poveri nullafacenti". Diversamente in altri Paesi dalla forte presenza della Chiesa cattolica, egemone, come l'Italia, fondata sulla commiserazione degli ultimi, l'etica delle intenzioni che contraddistingue il cattolicesimo non ha allineato la coscienza dei lavoratori alle potenzialità della tecnica (ivi, p. 136). Questo perché non pone fini pratici all'agire, giudicando una azione buona o cattiva non dai risultati raggiunti, ma dalle intenzioni che muovono l'individuo. Nei sacramenti i cattolici trovano la compensazione alle proprie insufficienze, votandosi ad un Dio misericordioso. Un Dio, quindi, diverso da quello calvinista che invece resiste in terra i frutti del lavoro misurando con essi l'agire degli individui; le opere buone sono quelle elevate a sistema per l'accrescimento della terra nella gloria di Dio, solo attraverso questa realizzazione terrena potranno raggiungere la beatitudine oltremondana (ivi, pp. 219-220). Quest'etica della responsabilità, dunque, castiga l'impulsiva gioia di vivere che distrae dal lavoro professionale e dalla religiosità (ivi, p. 299).

Weber si mostrerà preoccupato per questi eccessivi rigorismi poiché saranno questi che condurranno alla costruzione di società pietificate sempre più deprivate d'ogni briciolo d'umanità.

<sup>90</sup> Arendt della modernità mette in discussione persino lo Stato, prediligendo tra i modelli di comunità le piccole municipalità, come quelle degli Stati Uniti, per l'autrice tedesca pionieri di nuove forme di coesistenza, rappresentabili come composizione della complessità e dell'eterogeneo in cui la politica troverebbe la sua forma esemplare di esercizio della libertà. Non si esclude che questo "pluralismo comunale" sia forse oggi la più fedele rappresentazione dell'organizzarsi politico, soprattutto globalizzato; ma non si sforza di chiarire le circostanze e le contingenze riprovevoli che anche quel Nuovo mondo custodisce nella propria memoria ed identità collettiva. E soprattutto che allo stesso risultato si può giungere anche mossi da rivoluzioni ingenerate dalla totale assenza di condizioni di sopravvivenza, prima ancora che per una vita vivibile; basta pensare all'esperienza curda che sta affliggendo il XXI secolo nell'indifferenza globale.

Il popolo curdo prima oppresso dal regime jihadista, si vede oggi perseguitato dalle politiche bellicistiche turche, guidate dal Presidente Erdogan che ha riconvertito la Repubblica turca al "fondamentalismo islamico" – in contro-tendenza rispetto alla recente "storia democratica" del Paese. La resistenza curdo-siriana, di fronte la segregazione e persecuzione etnica, il genocidio, la distruzione materiale di abitazioni ed infrastrutture, in totale stato di dipendenza di "aiuti umanitari" (cibo, medicine, vestiti, acqua); laddove è riuscita a sfuggire alla morsa tirannica di regimi dittatoriali e xenofobi, ha portato alla costruzione di formule comunali territoriali (non-statali), democratiche, fondate sulla parità di genere, pluralismo dei valori, beni fondamentali condivisi, rapporti di cura, solidarietà e reciprocità collettiva, inter-dipendenza. Difficile non ritenere "politica" l'esperienza curda.

Ad ogni modo in Arendt, rispetto al modello di civiltà statunitense, si rintracciano forse delle idealizzazioni che perdono contatto con la storia; forse un rifiuto del catastrofico e del conflitto (soprattutto per quello tragico vissuto, con la Seconda Guerra mondiale ed il forzato esodo proprio negli Stati Uniti d'America perché ebrea). Finisce per non riconoscere le storture di una realtà molto più brutta, la sua doppia morale, le ipocrisie che il discorso pubblico cela, ma non rimuove e che hanno riguardato tanto il Mondo classico quanto il Nuovo mondo, di cui il vecchio mondo (l'Europa continentale) resta il prodotto più fedele a sé stesso della cultura Occidentale.



## *Antropologia della vulnerabilità*

delle sue possibilità regimi totalitari che si narrano come tutori dell'umanità e del bene comune.

Ecco perché bisogna tornare ancora a dialogare con Hegel il quale non si limita a contemplare la bella *polis*, ma vive e vede la modernità insorgente, l'affermarsi deciso del nuovo paradigma storico-politico, e senza rifiutarlo si sforza di comprenderlo e determinarlo.

Hegel si adopersa senza indugi nel cercare la “rosa nella croce”<sup>91</sup>, accogliendo le ambiguità del mondo e rifuggendo dalla violenza della *doxa*.

Ciò che Arendt ha perso nel restare radicalmente fedele al pensiero aristotelico, pur avendo inteso dell'essenza umana la pluralità e corallità dell'agire politico e per altro verso l'instancabile operosità degli esseri umani nella costruzione del proprio mondo, è forse la cosa più preziosa: la capacità di sentire, innanzitutto i propri bisogni e con essi la polemicità sociale – scivolando essa stessa in un pensiero impolitico e statico.

Hegel, invece, pur assumendo la filosofia come nobile guida per la politica, nella ricerca di una “Legge accomunante e condivisa” su cui fondare lo Stato di diritto, non cede a freddi razionalismi. Si mette in ascolto; dà credito a quel senso d'angoscia dato dall'incomprensibile con cui sempre si scontra la ragione, e chiama in causa l'etica e non la logica, appellandosi però al proprio “sentire”. Questo “sentire”, per Hegel, non si esaurisce nell'impulso distruttivo (dettato dall'angoscia), ovvero quella spinta mortificatrice dell'altro per la propria autoaffermazione (questo è solo un primo stadio di uno scenario evolutivo più complesso del soggetto). Ciò che rileva nella dialettica tra corpi interagenti - e che Hegel valorizza - è il sentimento che l'incontro produce<sup>92</sup> (in cui rintraccia una scintilla divina).

Sentirsi vivi nel sentire ciò che nell'altro è vivente<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> La filosofia è una ricerca che deve trovare “la rosa nella croce”. Hegel la ricava dallo stemma di Lutero (una croce in un cuore contenuto in una rosa). Cioè nella croce dell'esistenza presente, noi dobbiamo trovare la rosa del futuro. La razionalità dovrà divenire, non è qualcosa di definito. Nella croce del presente bisogna trovare la rosa (Hegel, *Prefazione*, in Id. *Lineamenti di Filosofia del diritto*, cit. p. 16).

<sup>92</sup> Cedendo ad una suggestione che incrocia l'anelito hegeliano con la parabola di Kafka, si potrebbe dire che l'uomo di campagna in quella snervante attesa, pur sospeso in quel limbo, senza disperarsi, cerca un dialogo, un rapporto con il guardiano, proprio per smorzare la tensione e alleggerire l'inquietudine. Non hai mai davvero inteso sopraffarlo, pur rassegnato all'attesa riesce a dare un senso a quella sospensione attraverso il rapporto con il guardiano. La Legge resta sullo sfondo, una tensione inappagata, motore silente della scena, ma dal principio senza stravolgimenti eclatanti, tutto muta. Sulla scena così ad un tratto e senza avvertimenti non ci sono più l'utente ed il funzionario, ma solo due individui che passano il tempo insieme, si fanno compagnia, si prestano attenzioni ed in ultimo si scambiano qualche parola di conforto. All'uomo di campagna in punto di morte non importa più scoprire la Legge, ma solo capire perché fosse solo in quella sala d'attesa, per essere poi rincuorato dal guardiano che gli spiega placidamente che era tutto lì pensato per lui e solo per lui. L'uomo di campagna si sarà sentito confortato sapendo di essere unico ma non solo, perché qualcuno in tutto quel tempo ha sempre pensato a lui. Ad un tratto conta solo ciò che ha vissuto, null'altro.

Nell'eterno presente dell'attesa, in cui si invecchia rimanendo immobili, in quell'incontro si realizza e percepisce qualcosa di mistico e ad un tempo così familiare.

<sup>93</sup> Coerente con una filosofia dell'adesso che è sempre riflessione su qualcosa di già dispiegato, di un fatto manifesto, è quella che dà credito al sentire, un'emozionalità che è verità immediata, innegabile in sé e per sé di quanto provato; qualcosa che non esprime una doverosità che pretende di dominare il futuro, ma che trova la sua validità assoluta solo nel momento esatto in cui si prova (e la verità è sempre liberazione, anche quando è la verità più tragica). Il soggetto riconcilia in sé mente



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per questo tra le sue suggestioni giovanili si interroga sull'amore e la vita, ed è all'interno di queste riflessioni su aspetti fondamentali del singolo, che inizierà a ricamare lo schema preposto per iniziare la sua indagine più intima e approfondita del soggetto.

Si pensi a *Die Liebe* (una delle opere più acerbe, ma non meno acute dell'autore tedesco), dalla lettura del testo offerta da Judith Butler (che si condivide e si intende proporre in questa sede), essa può rappresentare il preludio di una inversa "divina commedia dantesca" in cui il Professore di Jena muove le proprie riflessioni critiche dal paradiso, per poi solo nella maturità scendere nelle trame infernali della *Fenomenologia dello spirito*; in esso però già si intravedono temi che affronterà con maggior convincimento nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Lo sforzo di Hegel, conscio del compito arduo della Legge, chiamata a rivolgersi ad una società eterogenea e molteplice, sarà innanzitutto quello di provare a decifrare i rapporti, le dinamiche interne alle relazioni tra singoli. Questa attenzione per il soggetto da parte di Hegel nasce dalla sua idea che l'individuo sia imprescindibile fulcro di un progetto politico che giunga alla definizione di una Società in armonia, "pacificata e divisa il meno possibile", di cui lo Stato costituisce l'universale di particolari, frutto di un moto spontaneo di soggetti pronti a pensarsi come Comunità, al termine di un percorso identitario entro cui tutti singolarmente possono riconoscersi.

Hegel pensa al "diritto politico" nell'accezione rousseauiana, inteso come *trait d'union* tra dimensione istituzionale giuridica del diritto ed un'indagine antropologica nella società, al fine di poter individuare i principi etici fondativi dell'ordinamento riflettendo sulla natura umana e non ricercandoli in ordini trascendentali precostituiti, pur conservandone l'anelito.

La risposta di un giovane Hegel in cerca del movente etico "conciliatore", di superamento del polemico e conflittuale agire sociale, pertanto, la intravede nell'unico sentimento che sfida la logica: l'Amore.

Lo rintraccia nell'amore avendo in mente, però, l'umanità del Cristo (il quale si sacrifica e muore in croce per mano dell'uomo per salvare l'umanità). Cristo è Dio che scende in terra, torna alla Terra per salvare gli uomini da loro stessi. La sua resurrezione ed ascesa al cielo non è abbandono, per quanto segni lo svuotamento del Mondo dal divino, ha in serbo un messaggio di "amore e vita". Cristo incarna il miracolo della vita più forte della morte, custodito nell'amore, che può realizzarsi solo in una dimensione altra, ovvero che trascende la terra ed i corpi. Nel desiderio amoroso come nella fede si apre di fatti una porta per la trascendenza che ha luogo proprio nel legame tra gli amanti.

Al di là della svolta "emozionale" ed ottimista di un Hegel immaturo, ma non ingenuo, sorprende del testo l'uscita da una concezione dell'etica e della norma auto-prodotta ed

---

e corpo nel suo stare in mezzo alla vita, indagando il proprio universo interiore per mezzo del mondo esteriore con cui si relazione ed attraverso cui si determina. Nel soggetto dentro e fuori convivono in una sublime unità in cui vengono superate tutte le divisioni senza abbandonarle, ma conservandole in una immagine più alta e piena di sé e del mondo.



## *Antropologia della vulnerabilità*

eterodiretta propria del razionalismo della prima modernità: non c'è il *cogito* cartesiano in cui prima il soggetto si pensa, assume un proprio essere e poi agisce; è un soggetto, invece, che si “scopre” nell'agire/interagire, ove essere e dover essere sono ancora in sospeso, amalgamati in una sostanza fosca ed una matassa da sbrigliare il cui tutto potrà risolversi solo raggiungendo diversi livelli di consapevolezza.

E infatti nell'inerzia dell'agire pensata da Hegel, questo individuo gettato nel “caos cosmico” innanzitutto deve prendere confidenza col fatto di percepirsi all'interno di un mondo già dato, riempito di oggetti ed in cui è stata costituita una comunità presso la quale si sente immediatamente il bisogno di chiedere asilo, per il timore della solitudine. In secondo luogo deve apprendere che l'accesso alla Comunità ha un costo: (pur libero di agire nel mondo, sovrano di sé e di tutti gli oggetti che può e riesce a prendere) se intende stare in comunità deve rinunciare all'esclusiva sugli oggetti di cui dispone per metterli al servizio della comunità (la proprietà è così sacrificata in un rituale religioso), in vista di un bene superiore. In questo primo bilanciamento tra la vita del singolo, della comunità, della materialità e del mondo che circonda gli individui, in cui si attribuiscono costi, prezzi e valori, emerge chiaramente il “nulla” da cui si deriva e verso cui si è diretti all'interno del quale si addensa l'imprescindibile relazionalità dell'esistenza<sup>94</sup>.

Il movente più intrinseco che spinge ciascuno verso l'altro, che ammette l'infima sottomissione a norme mortifere, in vista di “qualcos'altro” superiore, più grande, più glorificante, è proprio l'assunto che “l'uomo non può certo sopportare di pensarsi in questo nulla”.

In questo “stare in mezzo alle cose”, all'interno di un mondo di oggetti in cui “niente porta le radici del proprio essere”<sup>95</sup>; come se lo stesso Mondo fosse stato messo lì da qualcun altro, l'unico tentativo di restituire un senso ad una fatticità, che, come spiega Butler, nel suo manifestarsi non informa in alcun modo sul come debba essere letta e compresa<sup>96</sup>, ciò che resta è “l'incontro”. Come particelle che vagano nell'aria senza meta, ciò che scatena “energia” è quello scontro causale da cui deriva la scintilla: è in queste scintille che si manifesta la vita, che si sente la vita in ciò che nell'altro è vivente.

Qui Hegel presenta una lettura romantica della totalità conciliatrice a cui potrebbe pervenirsi attraverso l'Amore, come sentimento cristiano di apertura incondizionata all'altro, laddove la scintilla è prodotta proprio dall'incontro di corpi vibranti di vita, che

---

<sup>94</sup> J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., pp.77-79. Butler analizza criticamente le pagine del frammento sull'amore di Hegel sottolineando la comparsa immediata sulla scena del soggetto in un mondo di oggetti, disposto al sacrificio religioso, alla perdita della proprietà degli oggetti, per entrare in comunità. Sottolinea come per Hegel sia impossibile pensare l'individuo slegato dal mondo, dalla comunità, dalla proprietà e dalla religione; come unione data, anche se non si comprende in che termini e in quale rapporto. Procedendo nell'exkursus del Frammento *Liebe*, Butler mette in evidenza proprio l'inquietudine del soggetto, chiamato a muoversi in questo contesto mortifero, attanagliato da una forte senso di smarrimento laddove l'unico mondo che conosce è quello degli oggetti, nei quali si identifica, e per vivere si chiede di rinunciare ad essi. L'affetto verso gli oggetti perduti, sarà un modo per rivendicare la propria appartenenza a sé stesso (Hegel, *Die Liebe*, cit, p. 245).

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad.it. S. Capelli, Feltrinelli, Milano, 1997, pp. 7-8,10.



## *Antropologia della vulnerabilità*

solo nel momento in cui entrano in contatto offrono a ciascuno degli amanti un momento di pura armonia col mondo e con sé stessi.

Il Professore di Jena, tuttavia, dovrà presto accorgersi che l'Amore, come sentimento etereo, si scontra con la materialità dei corpi che mettono in campo tutte le loro diversità e resistenze<sup>97</sup>; così deve chiedere a questi corpi di mantenere viva la scintilla in un seppur frammentario moto perpetuo di incontro e scontro, ricordando a ciascuno di essi che la vita è nel movimento. L'armonia, per Hegel, sarà nell'incessante danza degli amanti (in un trionfo bacchico)<sup>98</sup>.

Seguendo la trama appare chiaro che questa non è lineare, si incontrano diverse fratture. L'interrogazione del soggetto, alla stregua dell'amore e della vita, solleva numerosi dubbi di comprensione perché possa essere colto come figura statica apprensibile in un solo momento; ciò che emerge, invece, è la sensazione che il soggetto non sia qualcosa di dato e assodato, ma che si tratti di una realtà dinamica e mutevole.

È in questi termini che si inizia a pensare al soggetto come "processo".

Il soggetto, infatti, come l'amore e la vita, che si affannano in questo "mondo di oggetti morti", può essere annoverato tra i problemi irrisolti della filosofia, che nel provare a conoscerlo si perde dietro il suo movimento, non riuscendo a catturarlo nel linguaggio e rendendosi incapace di coglierne a pieno la sua essenza; per capire, solo un attimo dopo, che forse quel soggetto è intrecciato, impigliato, confuso, in quel movimento<sup>99</sup>.

Come saggiamente evidenziato da Butler, che inizia la sua escursione nelle parole di Hegel sottolineando l'approccio "dichiarativo" ora fermo, ora insicuro, ora contraddittorio, con cui apre stanze e presenta nuovi personaggi, entro e attraverso cui si consuma il dramma; nell'inquietudine generata dalle continue destabilizzazioni del soggetto, c'è la consapevolezza dell'autore (e della stessa Butler, cultrice della filosofia del linguaggio) che la "conoscenza" di un oggetto, per quanto imprevedibile, non può prescindere da un linguaggio che provi ad aderire alla sua essenza<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit. pp. 92-93.

Butler chiarisce che se l'amore vive nella trascendenza dalla materia, il persistere delle realtà corporee entro cui matura, impedisce l'unificazione totale. Di fronte a questa ostinata condizione di separazione c'è: "uno sdegnarsi dell'amore" e congiunto ad esso una "forma del pudore" (Hegel, *Die Liebe*, cit., p. 247). Allo sdegnarsi dell'amore si accompagna, quindi, un'ira verso quell'individualità che persiste, che altro non è che una forma di aggressione verso l'amato.

<sup>98</sup> J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., pp. 107-108.

Butler riprende le pagine di *Frammento di Sistema* del giovane Hegel, per spiegare come, anche se filosoficamente non è possibile cogliere l'essenza della vita e dell'amore, questi possono trovare una forma di conciliazione con la religione, che non si realizza attraverso norme mortifere; ma che si presenti come legge vivificante. Il culto può fondere "la considerazione intuitiva e pensante del Dio oggettivo [...] in gioia con la soggettività dei viventi, nella gioia del canto o del movimento del corpo, un genere di estrinsecazione soggettiva che, come la preghiera ad alta voce, può divenire bello per mezzo di regole, può divenire danza" (Hegel, *Frammento di Sistema*, cit. p.478).

<sup>99</sup> In questa "dinamicità" si comprende la scelta stilistica, il linguaggio "dotto" con cui Hegel condurrà la narrazione, come una storia intenta a svelarsi, tra eventi apparentemente slegati tra loro, che compaiono sulla scena senza preavviso e che, tuttavia, solo mediante una lettura postuma e panoramica, si mostreranno interconnessi fin dal principio, seppur con significazioni sempre più ampie.

<sup>100</sup> J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel* cit. pp. 69-73. Butler sottolinea la forma dichiarativa adottata da Hegel nel condurre la narrazione in aderenza con la forma e sostanza stessa dell'amore; l'amore, infatti, per





## *Antropologia della vulnerabilità*

L'autore, pertanto, deve confrontarsi con un soggetto che è qualcosa di continuamente reversibile, che inciampa in capovolgimenti, che manifesta sempre un *quid pluris* che informa di un'essenza inafferrabile; eppure le modalità di presentazione del soggetto non potranno esimersi dal conformarsi a ciò che viene presentato.

Hegel, quindi, deve tener conto della temporalità e prendere coscienza che nel momento stesso in cui ci si riferisce al soggetto questo è già qualcos'altro; non si può far altro che pensare al soggetto in questa relazione tra la temporalità nel riferirsi ad esso e la reversibilità in atto. Occorre seguire il suo disfarsi, le sue evoluzioni e imprevedibili conclusioni; occorre pensare al soggetto come miriade di frammenti di sé che lo compongono.

Nel riflettere sull'amore e la vita, e sul soggetto, Hegel avrà modo di prendere confidenza con quello che si è detto è il problema ontologico della conoscenza (ossia quello di riferirsi all'ora che è già allora); quindi, si confronterà con i limiti della filosofia nel provare a conoscere l'immediatezza del "presente"<sup>101</sup>.

Eppure nonostante questa "luttuosa tristezza"<sup>102</sup> di una conoscenza che sembra sempre perdere qualcosa, potrà provare ad afferrare il senso di una vita che è vita nell' "adesso", e dell'amore che la attraversa e la accende, offrendo al soggetto un prezioso strumento per percepirsi come "potenza attiva e vitale", proprio scovandolo in quella energetica tensione verso l'altro.

Come sarà possibile apprezzare nella piena maturità di Hegel, nella sua *Fenomenologia dello Spirito*, il soggetto viene inteso come l'esito ultimo di un "procedere dialettico" in cui si vive l'esperienza della morte come certezza che incombe e come condizione permanente, fin quando non si vince il "nulla" attraverso l' "essere qualcosa"<sup>103</sup>.

---

rivelarsi nella vita reale ha bisogno di essere presentato, dichiarato. La sua dichiarazione, d'altro canto, non cristallizza il sentimento in una entità compiuta, ma deve seguirne lo sviluppo nel tempo, le sue evoluzioni e maturazioni; ha bisogno, allora, di una catena di proposizioni dichiarative ed interrogative, che può portare a impreviste forme conclusive. "Il fenomeno dell'amore ha una sua propria logica – una logica che si dispiega e sviluppa nel tempo e che [...] non fiorisce mai effettivamente in una forma definitiva, ma è caratterizzata da una illimitata apertura".

<sup>101</sup> Ivi, 73-74. Butler chiarisce: "Il problema del tempo, che emerge quando qualcuno cerca di riferirsi all' "ora", definisce una tardività che riguarda ogni referenzialità. Il problema, quindi, (...) (è) che l'atto di indicare, di riferirsi –a, era sempre tardivo, e l'ora può essere pensato come ora solo quando diviene un allora. Uno sfasamento temporale separa il linguaggio che cerca di indicare l'ora nel momento indicato, così che c'è una differenza del tempo dell'indicare e il tempo di ciò che è indicato. In questo modo il linguaggio manca sempre il suo oggetto e deve mancarlo per far riferimento a quel tempo".

<sup>102</sup> Ivi, p. 74. Butler spiega ancora che nonostante questo sfasamento temporale tra linguaggio e oggetto nel riferirsi all'"ora", ciò non impedisce, per Hegel, che questo "ora", questa immediatezza, sebbene non sia pensabile senza mediazione; può comunque essere chiara e vivificata nella propria mente.

<sup>103</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teoria del soggetto*, trad. it. F. Zappino, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2013, p. 135.

Secondo Butler, riflettendo sulla questione della soggettivazione e dell'assoggettamento, si affida alla metafora proposta da Althusser sul passante che si sente interpellato da un poliziotto e sceglie di voltarsi. L'esitazione generata dall'incertezze su chi fosse il passante e perché fosse stato richiamato, verrebbe superata dal fatto che sussiste un attaccamento narcisistico dell'individuo, il quale intravede nel richiamo della legge, una possibilità di emergere dall'ambiguità pre-soggettiva, dall'anonimato e garantirsi un'esistenza sociale, accettando l'identità di cui questa è portatrice. Si assiste, così, alla sublimazione della legge per appagare un desiderio di identità, veicolo di esistenza. Per Althusser è l'interpellazione che inaugura il soggetto, il quale esce dall'ambiguità dell'incoscienza e pur di emergere da nulla si lascia persuadere dalla forza sociale che lo avvinghia; alla stregua dell'individuo, la cui vita è a rischio nella lotta con un'alterità ad esso opposta; che pur di sopravvivere, rinuncia alla lotta e accetta la dominazione e la subalternità a quell'alterità ostile, divenendo l'una Signore a l'altro Servo.



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'angoscia esistenzialista è l'*humus* che adorna l'idealismo hegeliano, laddove è presente quel bisogno di senso ad un accidente vitale.

Il desiderio più intimo è quello di poter prendere piena conoscenza di sé come essere vivente; poter godere della vita e percepirsi come vitale solo interagendo col mondo circostante. Questa inquietudine potrà essere sollevata, appagando la bramosia da essa scaturente, soltanto ricomponendo i pezzi di sé che via via vengono restituiti dall'impatto violento con la "materia esteriore".

Sarà possibile conoscere se stessi riconoscendosi nel mondo, attraverso un lavoro eterodiretto per giungere ad una apparente trasformazione interiore, che altro non è, invece, disvelamento di un "io" da sempre lì, pronto a comparire, laddove "Egli è i suoi viaggi ed è in ogni luogo in cui viene a trovarsi"<sup>104</sup>. Il soggetto si presume, per Hegel, come struttura riflessiva che coincide tanto con la struttura che con il momento per conoscerla.

Egli si preoccupa di superare le divergenze, le differenze tra caratterizzazioni immanenti del soggetto, la stessa dissonanza psichica tra ragione e desiderio, quale strada privilegiata per giungere alla costituzione di una società libera e in armonia.

Nella narrazione del giovane Hegel però ci sono dei limiti; e sono quelli propri di un pentimento, ovvero di perdere l'anelito passionale e desiderante per favorire il gesto astratto-conoscitivo "neutralizzante": si cerca l'idea (concetto) e si perde l'oggetto. E l'oggetto-soggetto va preso in consegna e restituito in tutto il suo turbamento e nei limiti dell'auto-coscienza che patisce vittima della sua stessa auto-riflessività inappagabile.

Nell'esegesi del testo *Die Liebe* proposta da Judith Butler l'immagine offerta resta quella di un individuo ancora attratto nell'orbita dell'*homo faber* liberale, razionale, astratto e senza storia e quindi "impersonale" (per quanto Hegel avrebbe voluto discostarsene), e questo sebbene si apprezza che tale individuo venga preso nella sua "condizione situazionale" - ovvero che prende coscienza di sé e del nulla da cui è apparso solo nell'interazione prima con l'ambiente (il mondo di oggetti in cui è calato) e poi con la Comunità (formata da altri individui).

Per Butler proprio questo secondo aspetto avrebbe dovuto essere valorizzato maggiormente.

Per Butler bisogna tener conto del fatto che la norma fissa i confini dell'esistente lasciando nell'oblio tutto ciò che da esso eccede; e come lo stesso linguaggio serve queste "definizioni" e limita i termini entro cui riconoscere il "degnò"<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Butler chiarisce come il soggetto che si muove all'interno della fenomenologia hegeliana, conosce sé stesso, prima che l'auto-riflessione mediata sia raggiunta, «come un essere più limitato, meno autonomo di quello che potrebbe essere potenzialmente. Nello scoprire che la riflessività è possibile e che ogni riflessione rivela una relazione costitutiva del soggetto, un modo dell'essere integralmente relazionato al mondo che prima non comprendeva, il soggetto elabora una concezione più ampia della sua posizione. È importante notare che il soggetto hegeliano non è un soggetto identico a sé stesso, che viaggia altezzoso da una sua posizione ontologica all'altra; egli è i suoi viaggi ed è ogni luogo in cui viene a trovarsi» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 11.).

<sup>105</sup> M. Anzalone, *Introduzione*, cit., p. 57.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questi termini pare attaccabile la trama di Hegel laddove il soggetto respinge e si sforza di emanciparsi dalla condizione mortifera a cui sente di essere costretto soggiacendo ai *diktat* della Comunità.

Se il singolo è già dato perché è la comunità ad informarlo su come deve essere, pur di non soccombere il soggetto resterà ancorato al dato acquisito entro cui viene riconosciuto; e questo vale anche nella società odierna “neo-liberale” che sponsorizza modelli di vita fondati sulla valorizzazione del proprio “sentire”, dell’originalità identitaria e creativa, esperienziale e performativa del sé (mentre invece ci informa su tutto ciò che possiamo/dobbiamo essere per non fallire). In questo modo sarà impossibile vincere l’autonomia e il narcisismo dell’Uomo che pone delle resistenze ad una piena conciliazione con l’Altro, ove ciascuno è proteso a ricercare l’infinito e a superare la sua mortalità (spesso in modo violento, facendo prevalere la sua aggressività)<sup>106</sup>.

Sembra più promettente a riguardo la concezione di “nulla esistenziale” ed “essere”, e con esso dell’angoscia, prospettata da Martin Heidegger, cui si ispira anche Arendt.

Molto vicina alla scena narrata dal “primo” Hegel, ci permette però di avvicinarci alla fenomenica sociale tra enti interagenti, sempre dialettica, senza presupporre necessariamente un superamento, osservandola, invece, nel suo “movimento” che, restando interno all’esistenza è circolare, ovvero muove e torna al nulla. Tale condizione però è campo di possibilità sempre aperto e la prospettiva dell’essere come fine insita nel concetto di “morte” che attiene alla sfera del non-essere (più) è movente per il sé desiderante di “essere”; sullo sfondo nessuna verità più alta all’orizzonte, se non l’accettazione di non poter accedere all’esistenza, potendo solo essere in luogo di un non-essere<sup>107</sup>.

---

Anzalone evidenzia il tema ricorrente nella filosofia di Butler a partire da *Questioni di Genere, Vite precarie* e da *La vita psichica del potere*; di un “Io” ingabbiato in relazioni di potere, soggiogato da norme dominanti che stabiliscono la dimensione del degno. Persino il linguaggio, in quanto prodotto culturale segue queste leggi, limitando il campo della conoscenza entro i termini in cui è chiamato a contenere la realtà.

<sup>106</sup> Ivi, p.59.

<sup>107</sup> Su Heidegger si propongono alcune riflessioni e precisazioni proposte da Roberto Moriani in Id. *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, pubblicato il 30 aprile 2017, in *Consecutio rerum, Rivista critica della postmodernità*, <http://www.consecutio.org/2017/04/figure-e-significati-del-nulla-nel-pensiero-di-heidegger/> (cui si rinvia anche per la bibliografia dei testi citati in commento).

Seguendo il pensiero dell’autore tedesco “il nulla che genera angoscia” non è esterno alla struttura ontologica dell’esistenza (*Dasein*), anzi ha una funzione costitutiva. Tale assunto emerge chiaramente nel frammento §40 della sua *opus magnum Essere e tempo*, intitolato *La situazione emotiva fondamentale dell’angoscia come apertura eminente dell’esserci*. Il carattere rivelativo dell’angoscia è strettamente collegato al fenomeno esistenziale dello scadimento (*Verfallen*), che risiede nella costitutiva tendenza del *Dasein* a immedesimarsi nel mondo di cui si prende quotidianamente cura fuggendo dinanzi a sé stesso in quanto poter-essere autentico.

Per comprendere la fisionomia dell’angoscia, il suo carattere di situazione emotiva fondamentale (*Grundstimmung*), Heidegger la differenzia dal fenomeno concomitante della paura.

Più precisamente, scrive Moriani: «Al di là delle apparenti convergenze, angoscia e paura si distinguono profondamente: mentre nella paura la minaccia proviene da un ente intramondano, nell’angoscia il timore non riguarda una cosa tra le cose, ma attiene a qualcosa di indeterminato, inoggettivo. Nella paura si fugge dall’ente intramondano; l’angoscia dà origine invece al contromovimento rispetto alla fuga da sé, verso l’ente intramondano, innescata dallo scadimento, che, per rimuovere ogni possibile visione della propria condizione esistenziale spaesata (unheimlich), costruisce un mondo rassicurante, familiare, fittizio. Eliminando i sostegni assicurati dall’ente intramondano e dal mondo pubblico del *Mitsein*, l’angoscia strappa l’esserci alla tranquilla sicurezza della sua quotidianità, gli impedisce di interpretarsi a partire dal mondo, dai suoi legami, dai suoi



significati, dalle sue preoccupazioni, dai suoi scopi, e gli mostra in piena luce la propria originaria condizione spaesata, sospende cioè il profilo ordinario, consolidato della *besorgte Welt*, sospende la validità di tutti punti di riferimento, degli appagamenti, degli strumenti, ne rivela l'intrinseca insignificatività. Non potendo più riportare, come nella paura, il pericolo a qualcosa di localizzabile o utilizzabile in un luogo, di individuabile in un qui o là determinati, non rimane che ricondurre il «davanti-a-che» (*Wovor*) dell'angoscia al *Nichts* e al *Nirgends* in questione» (R. Moriani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, cit.).

Scrivendo Heidegger: «Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il "nulla e l'in-nessun-luogo". L'impertinenza del nulla e dell'"in-nessun-luogo" intramondani significa fenomenicamente: il davanti-a-che dell'angoscia è il mondo come tale» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 2005, p. 228).

In questi termini per Heidegger la sorgente dell'angoscia è il «*Nichts von Zubandenem*» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, siebzehnte Auflage, Niemeyer, Tübingen: 1993, p. 187) e questo «non è affatto un nulla totale. Il nulla di utilizzabilità si fonda nel "qualcosa" assolutamente originario, nel mondo. Ma questo, da parte sua, appartiene, ontologicamente ed essenzialmente, all'essere dell'Esserci in quanto essere-nel-mondo. Se dunque il davanti-a-che dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 228-229).

Sempre seguendo quanto spiegato da Moriani leggendo Heidegger il "nulla esistenziale" nell'accezione del filosofo tedesco proprio per l'intreccata relazione che si crea tra il sé, il mondo e gli oggetti, accompagnata dallo stato di inquietudine giustifica la scena dell'interpellazione come qualcosa di agognato alla coscienza al cospetto della potenzialità del nulla. A tal proposito spiega: «La figura del nulla esistenziale viene ulteriormente approfondita nel §58 di *Essere e tempo*, intitolato *Comprensione del richiamo e colpa*. Qui svolge una funzione di primissimo piano la coscienza, intesa più nel senso della coscienza morale (*Gewissen*) che della consapevolezza teoretica circa la presenza di un oggetto (*Bewußtsein*) o di sé (*Selbstbewußtsein*). Il problema al centro del paragrafo riguarda la possibilità di condurre l'esserci a riprendersi dalla dispersione nella quotidianità indifferente del mondo pubblico e anonimo del *Man*, a interromperne la spontanea adesione alle abitudini mondane acquisite e consolidate, per instaurare con sé un rapporto più autentico. Affinché si introduca questa radicale discontinuità, l'esserci deve essere raggiunto da una chiamata (*Ruf*) che lo sottragga alla chiusura nei confronti di sé stesso e delle sue possibilità più proprie, che lo strappi all'ascolto esclusivo degli altri e alla chiacchiera del mondo di cui si prende cura» (R. Moriani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, cit.).

Seguendo ancora il ragionamento: «La chiamata (*Ruf*) porta al cospetto della colpa originaria del *Dasein*, che non dipende dalla trasgressione della legge, dalla violazione del dovere o da qualche cattiva azione [...] La colpa ontologica del *Dasein* coincide con il fatto che l'esserci è un essere-gettato, non dispone del segreto e dell'origine della propria esistenza. La nullità (*Nichtigkeit*), insita nell'essere-gettato, riguarda anche il progetto e impronta l'intera struttura della cura, ossia della costituzione ontologica dell'esserci» (R. Moriani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, cit.).

«Il nulla», quindi, non può essere ricondotto né alla categoria della mancanza né della privazione che ineriscono all'inconsistenza ontologica ovvero intese per spiegare il "non essere assoluto": *nihil*. Questo vuol dire che non possono essere ricondotti alla colpa inerente al "nulla", laddove il *malum* e *boni* attengono all'ontologia della "presenza".

In questi termini il senso ontologico della negatività della "nullità esistenziale" resta oscuro e non risolto né dalla logica né dall'ontologia. Questo, però, non vuol dire che vada ridotta ad un mero stato di passaggio nella dinamica dialettica, concepibile solo nel suo superamento (qui la distanza da un Hegel più maturo); questa negatività per quanto oscura può essere comunque pensata non esclusivamente come deficienza ma come "esistenza". Nel suo accedere al campo del "Potenziale" nell'esistenza, allora anche la morte viene attratta nell'orbita del nulla esistenziale. «(L)a morte è per l'esserci la possibilità del non poter più esserci» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 300).

Si proietta come un "essere per la fine", che nel paradosso dell'essere che non può pensarsi integralmente trasparente a sé stesso (il movimento della coscienza che tende ad un sé più proprio), nella morte ritrova questa tensione: incombe l'esserci incombe a sé stesso viene rimandato al suo poter essere più proprio. La morte non è dissoluzione e decadenza, ma come essere per la fine è un potenziale dell'essere insuperabile che incombe sull'esserci, in cui si dileguano tutte le possibilità di esserci.

Spiega ancora Moriani: «Il modo autentico di rapportarsi alla morte in quanto possibilità non è l'attesa, ma il precorrimento nella possibilità (*Vorlaufen in die Möglichkeit*). Il *Sein zum Tode* indica allora il precorrimento della possibilità estrema e il rivolgimento dell'esserci sul suo più proprio poter-essere, che accede al senso ultimo dell'esistenza autentica» (R. Moriani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, cit.).

Così Heidegger sul punto: «L'esserci, una volta che si è deciso, assume autenticamente nella propria esistenza di essere il nullo fondamento della propria nullità. Noi concepiamo esistenzialmente la morte come la possibilità già chiarita dell'impossibilità dell'esistenza, cioè come la pura e semplice nullità dell'esserci. La morte non si aggiunge all'esserci all'atto della sua "fine"; ma è l'esserci che, in quanto cura, è il gettato (cioè nullo) "fondamento" della sua morte. La nullità, che domina originariamente l'essere dell'esserci, gli si svela nell'essere-per-la-morte autentico». (M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 365).

Ci sono dei limiti nella concezione del "nulla" in *Essere e tempo*, proprio riflettendo sull'accezione della morte, emerge una visione nichilistica e distruttiva del nulla, nella forma dell'annientamento dell'individuo nella sua singolarità: «La morte indica la "*schlechtbinnige Nichtigkeit des Daseins*" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 306), la nientificazione dell'esistenza: è dunque in qualità di *Vernichtung* assoluta che la morte esprime, da quando il *Dasein* è e finché egli è, la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile, della sua pura e semplice impossibilità.

Accanto a questo insorgente carattere nichilistico, il concetto del nulla in *Essere e tempo* per Moriani mostra un altro grave limite: esso non indica la dimensione altra e differente dall'ente, ma la struttura ultima di quell'ente che è il *Dasein*. In virtù



## Antropologia della vulnerabilità

Butler, pertanto, inverte il discorso, più che liberare l'Uomo dalla sua mortalità gli chiede di riscoprirla e abbracciarla. Se la nascita e la venuta al mondo sono accidenti vitali (che aprono il campo delle possibilità), nell'inconsapevolezza del senso di vivere si contrappone l'inesorabile certezza, assolutamente compresa, della morte; se i modi di vivere possono variare, l'esito per ogni vita è sempre lo stesso. La pulsione di vivere è innanzitutto pulsione di non voler morire.

È il legame con l'essenza primordiale umana, data dalla sua precarietà, dalla sua fragilità, dalla sua mortalità, infatti, il primo e originario momento in cui ciascuno può riconoscersi nell'altro e in virtù del quale giustificare un affidamento reciproco.

L'Amore, concepito esso stesso come potere e forza che “padroneggia il soggetto” (e per questo “temuto”) perché sia puro e momento di liberazione è necessario abbandonarsi completamente ad esso e soggiacere alla sua morsa. L'amore infatti permette di attraversare la morte e superarla, in una mortificazione liberatoria attraverso cui si rinasce e si sente il vivente, solo nella relazione con l'altro al quale ci si abbandona e ci si affida<sup>108</sup>.

---

di questa riduzione esistenziale, non solo viene meno l'alterità del nulla, che si era affacciata in modo aurorale nel §40 attraverso il tema decisivo della differenza del mondo dall'ente intramondano, ma viene il dubbio che, surrettiziamente, si realizzi una forma raffinata di espulsione della negatività dalla scena ontologica» (R. Moriani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, cit).

Al di là dei limiti, tuttavia, il nulla esistenziale assolve funzione produttiva; spiega Moriani: «Riconsiderando il tema della colpa e quello della morte, si può osservare che è il nulla a essere compreso in funzione dell'esserci e non il contrario: il *Dasein*, pur non venendo mai a capo della negatività che originariamente lo costituisce, con la luce dei suoi progetti ne riscatta pur sempre l'opacità e l'insensatezza, anziché pensarla come l'origine indisponibile che lo fa essere traendosi in disparte. [...] È dunque con riferimento alla morte che il nulla, in *Sein und Zeit*, manifesta un irrisolto carattere soggettivistico, profilandosi come lo strumento per un paradossale rilancio dell'esserci e niente affatto come la sfera dell'alterità che ab origine lo decentra. [...] L'esserci si riappropria del peso del limite che lo costituisce e se ne assolve, ne riassorbe la scandalosa intrasparenza e la misteriosa faticità: la risolutezza precorritrice, in quanto assunzione della finitezza del nostro essere, comporta pertanto una parziale liberazione dal nulla che permea da cima a fondo l'essere dell'ente che noi siamo» (*Ibidem*).

Tornando alla scena originaria, avendo inteso come anche il nulla sia coesistente alla struttura ontologica dell'esistenza, l'Essere “deciso” dalla grammatica del concetto diviene funzionale all'Ente per essere compreso nella sua totalità (nel suo fondamento assoluto, di cui è possibile cogliere tratti universali) e come teologia. Distingue il primo inizio (che è appunto concluso nel potenziale) ed il secondo inizio ove l'essere è al servizio dell'Ente (che si manifesta nel *decisum*), ed anche se l'Ente è già tutto sacrificato all'essere, in base a ciò mantiene la sua verità in quanto Ente; l'essere si sforza perché resti ancorato alla radura in cui l'ente viene a stare (quindi lo sottrae all'angoscia del nulla). Heidegger pertanto chiarisce in che termini l'essere sia concepito sempre come evento, laddove neppure per principio ontologico l'essere può derivare dall'ente come usa trascendenza e può essere colto solo in questo “movimento”.

Tirando le file del discorso, ciò che emerge nella rappresentazione dell'essere e del nulla connessi all'esistenza, fuori dalla metafisica e dall'ontologia, è che la vita (essere vitale-evento-manifestazione del potenziale) presa nel suo “essere” per quanto al servizio dell'Ente, nel suo stare ed agire in mezzo al mondo, finisce per assorbirlo – per mero “principio di imputazione”.

<sup>108</sup> Ecco perché Butler pone l'attenzione sul dolore della perdita, sul lutto che ogni individuo sa di poter vivere; esperienza che appartiene alla quotidianità, strettamente legata alla sua caduca esistenza, alla sua precarietà; ricorda ad ogni soggettività che “è proprio l'esperienza della perdita del possesso il presupposto dell'amore stesso” (cfr. J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p.113).

La melanconia che accompagna il lutto, che spinge ad instaurare un legame con il perduto è quanto più di tutto avvicina gli uni agli altri, perché apre alla dimensione di una comune vulnerabilità.

Anzalone riprende alcuni passi di *Vite precarie* di Butler, per spiegare proprio come il lutto, il legame con il perduto, la disperazione incontrollata e il persistere di una connessione col defunto, rende ancora più evidente lo spiazzamento, il dislocamento del soggetto, l'impossibilità di una totale autonomia. Sul punto Cfr. M. Anzalone, *Introduzione*, cit., pp 29-30. L'*ekstasità* a cui allude Butler in *Soggetti di desiderio*, attraverso il lutto diventa ancora più lampante, laddove mostra come “nessuno di noi sia totalmente delimitato, assolutamente separato, e come si sia invece costitutivamente, epidermicamente,



## *Antropologia della vulnerabilità*

La modernità di Hobbes ha cementato l'ordine sulla "vulnerabilità dell'uomo", una vulnerabilità cui già si è accennato ontologica, situazionale e relazionale (su cui Judith Butler si sofferma con maggior decisione negli ultimi lavori, in una traiettoria del pensiero circolare nella "storia del soggetto" e del "discorso del potere"). E di fatti la semantica dell'esistenza adottata dal diritto pone quale "contenuto minimo" (come ricorda Herbert Hart), cui ogni formalità e governo tende "la pace sociale", che ha che fare proprio con questa vulnerabilità. Il primo comandamento è "Non uccidere".

L'ordine (l'armonia ambita) è funzionale a contenere la violenza (sempre possibile a cui tutti sono soggetti perché costantemente esposti all'agire altrui), per preservare la "vita".

Qui si annida, però, il grande equivoco della modernità.

"Preservare la vita" nel lessico politico assume duplice significazione: attiene all'istinto di sopravvivenza personale, nonché alla capacità di immaginarsi/proiettarsi oltre. Oltre alla mera conservazione della vita biologica, si preserva anche l'idea di un significato ultimo della vita stessa, per accedere ad un trascendente che sa di futuro (assume le vesti di un ideale di giustizia, per cui vale anche la pena sacrificarsi spiega Schmitt)<sup>109</sup>. Alla vita del singolo si affianca così anche la vita del genere umano: "preservare la specie".

Lo spettro è sempre quello dell'insopportabile nulla, anche dopo la morte<sup>110</sup>, allungando il desiderio del vivente fino a porre il sé nel generare generazionale.

---

affidati gli uni agli altri, nelle mani gli uni degli altri, alla mercé gli uni degli altri". Sul punto cfr., J. Butler, *Critica della violenza etica*, trad.it. F. Rhaola, Feltrinelli editore, Milano 2006, p. 136.

In *Sentire ciò che nell'altro è vivente* Butler metterà in evidenza l'intima connessione tra amore e lutto, come parti di uno stesso movimento vitale in cui l'uomo impara molto su sé stesso a partire dal suo legame con l'altro.

<sup>109</sup> D. D'Andrea, *Tra senso e vita. L'erosione della politica nella tarda modernità occidentale*, in Seminario di Teoria Critica, *Che cos'è la politica?*, Maltemi, Roma 2008, pp. 188-191.

<sup>110</sup> L'angoscia del nulla descritta da Heidegger può essere compresa anche alla luce di quella che nella cultura greca antica è la concezione della morte e come questa influisca anche nel campo dell'immaginario dell'Ente (pensante-agente).

Per gli Antichi Greci la morte è infatti percepita come fine della vita, quindi come nulla, un fatto naturale a cui è condannato il corpo.

E seppure si presupponga una esistenza almeno per l'anima, senza corpo, oltre la morte, nel regno degli inferi questa è cupa e triste, in quanto deprivata della luce, vagando senza senso in quel limbo oscuro. Proprio per tale ragione il lamento e le ritualità funebri oltre ad esprimere questo dolore per il trapasso, hanno anche una importante funzione simbolica e rituale, perché consentono il passaggio dell'anima dalla fine del corpo al regno degli inferi, quindi ad un latrato di esistenza (meglio di niente).

In questi termini anche la ricerca ossessiva della "morte eroica" non contraddice questa concezione negativa. "La bella morte" non è assuefazione di una pulsione mortifera, ma è per scongiurare una esistenza insignificante in vita percepita già di per sé mortifera, solo perché, per quanto possa essere lunga rischia di esaurirsi nel nulla assoluto che non conosce altre forme per perpetrare la vita; diversamente la "bella morte" eroica consente di consegnare il gesto, l'azione compiuta ai posteri e quindi all'eternità, facendosi memoria.

Azione e memoria inseguono uno slancio di vita; Hannah Arendt dirà: «Ciò che in un uomo è la cosa più fuggibile, e nello stesso tempo la più grande, la parola pronunciata e il gesto compiuto una sola volta, muore con lui, e rende necessario il ricordo che di lui conserviamo. La memoria trova il compimento nel nostro legame con il defunto [...] e riecheggia di nuovo nel mondo» (cfr. H. Arendt, *Commemorazione di Karl Jaspers*, 4 Marzo 1969).

Per Jean Pierre Vernant nel suo *La morte eroica nell'Antica Grecia* emblematica è la figura di Achille per trattare il tema. Achille quale riassume la scelta e il dilemma metafisico tra due forme di vita: una tranquilla, anonima e lunga, da "buon padre di famiglia" diremmo oggi, e una vita sempre nella prima linea della battaglia, mettendo tutto in gioco, e dunque breve, destinata alla kalòs thánatos, cioè alla "bella morte" (cfr. J. P. Vernant, *La morte eroica nell'antica Grecia*, S. Regazzoni (a cura di) Il nuovo melangolo, Genova 2019).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Il corpo personale si specchia nel corpo sociale in cui gli unici termini di relazione esterna (del singolo) ed interna (alla società) sono l'azione e la vita, da guidare e preservare.

Finisce che il vivente trascende il soggetto.

Qualcosa che investe anche le logiche del potere con effetti contraddittori – è qui che ha inizio il Governo della vita, che per Foucault si definisce “biopolitica” (su cui di seguito si tornerà).

Partendo dall'assunto che la società è strutturata da rapporti di forza e relazioni di potere, di cui questa “pulsione di vita” trascende la dimensione corporea e informa forme di autorappresentazione immaginativa del sé (e del sé nella società) degli agenti in relazione, anche la legittimazione ordinamentale e politica tenderà a far proprio questo “principio esistenziale” – condizionale (in premessa) e condizionante (negli effetti) per l'esercizio del potere.

Di fatti, il potere che sorregge l'ordine, per quanto si esprima attraverso la forza e manifesti “istinti omicidi”, come spiega ancora Hanna Arendt, per mantenersi e continuare a vivere non può mai distruggere il proprio oggetto di soggiogazione. Iconica la figura dell'inerte di fronte al “potere”, il quale si scioglie non appena ogni sua azione sull'inerte, che non si piega e subisce la forza, si tramuta in cieca violenza: il potere allora è già svanito<sup>111</sup>.

Questo significa che il potere dice morte, ma intende sempre e solo vita (controllo del vivente - nutrendolo) ovvero attingendo alla lezione degli Antichi, il potere più dice morte e la ritualizza, più la esorcizza (la allontana da sé, in preda ancora allo spettro di un insopportabile nulla). E se accresce quando condiviso, la diffusione di strumenti

---

Si legge su *Rinascimento culturale* una breve ma precisa sintesi del pensiero dell'autore: (La morte eroica) «È anche una sorta di “tutto o niente”, tra valori e beni che si perdono, e possono venir sostituiti, e beni che non si possono recuperare, come appunto l'onore eroico. La morte del giovane uomo in battaglia diventa il momento di massima espansione, l'impresa distintiva prima del nulla, prima dell'Ades; il suo mito e racconto, in un'epoca dove non si è ancora sviluppata una vera e propria scrittura, costruisce l'identità e la genealogia di un popolo, stabilisce i confini del suo mondo di ideali. I bambini greci imparano a memoria l'Iliade. La religione dei greci è mondana, il sacro e il religioso stanno nel mondo, gli dei sono nel cosmo. Ma come contrappunto i greci intendono la morte anche come qualcosa di terribile: è orrore, anonimato e assurdo perfino quando appartiene al giovane eroe. Ulisse incontra Achille nel regno delle ombre e lo definisce “re dei morti”, ma lui risponde che preferirebbe essere l'ultimo degli schiavi di uno zotico infelice in un letamaio, ma vivo, piuttosto che Achille morto. E dunque – paradossalmente – si cerca di vincerla con la morte stessa, perché la vita vale davvero la pena se si riesce a darle un senso prima che sia troppo tardi» (*Rinascimento culturale, La morte eroica nell'antica Grecia*, 8 agosto 2011, <https://rinascimentoculturale.it/la-morte-eroica-nellantica-grecia/>).

<sup>111</sup> Spiega Arendt: «Un gruppo relativamente piccolo ma ben organizzato di uomini può dominare quasi indistintamente imperi vasti e popolosi, e non è raro nella storia che paesi piccoli e poveri abbiano la meglio su grandi e ricche nazioni. (La storia di Davide e Golia è vera solo metaforicamente, il potere di pochi può essere più grande del potere di molti, ma nella lotta tra due uomini decide la forza e non il potere, e l'ingegno, cioè la forza della mente, contribuisce materialmente all'esito quanto la forza fisica). La rivolta popolare contro governanti materialmente forti, d'altra parte può generare una potenza quasi irresistibile anche se rinuncia all'uso della violenza di fronte a forze materialmente troppo superiori. Chiamarla “resistenza passiva” è certamente un'ironia; si tratta in realtà del modo di azione più attivo ed efficace che sia stato mai escogitato, perché non può essere contrastato dal combattimento, dove vi è disfatta o vittoria, ma solo dal massacro di massa, in cui anche il vincitore è sconfitto, perché è privato del suo premio, la vittoria, poiché nessuno può regnare su uomini morti». Cfr. H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, cit., pp. 146-149.



## *Antropologia della vulnerabilità*

emancipativi (e di poteri) non necessariamente attenua il primo movente di autoconservazione<sup>112</sup>.

Rovescio della medaglia come si è detto è che anche la costituzione di democrazie pluraliste può presto mutare in esperimenti organizzativi della società totalizzanti in vista del “bene comune – avendo come paradigma proprio il “controllo del vivente””.

È questo il lato oscuro di un principio ordinatore che anche quando pone il principio di libertà come liberazione dell’individuo dal potere eteronomo nel suo discorso legittimante (moderno), segue solo un principio di accrescimento del potere (che si proietta nel potere della massa), per preservare e controllare il vivente. Suonano in modo ancor più tetre le parole di Rousseau «l’uomo è nato libero e ovunque è in catene»<sup>113</sup>.

Ecco perché non ci si può affidare ad uno spontaneo armonizzarsi; è necessario focalizzarsi sullo “slancio etico” con cui dirigere questo potere<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Canetti parla di una tendenza del comando alla domesticazione nelle relazioni umane: la logica del potere e del comando rispetto al mondo animale in cui per lo più si esaurisce nel potere di uccidere e quindi nel comando di fuga, che si innesca tra specie diverse (predatori ed erbivori), nel mondo umano, invece, si innesca all’interno della stessa specie. Per questo, per medesimo principio di conservazione “della specie”, pur mantenendo di fondo istinti omicidi, assume diverse forme che si traducono anche in assoggettamento al comando pur se non sostenuto dalla minaccia. Ciò avviene in forza a rapporti di dipendenza che si innescano tra i soggetti e prassi ripetute che si stabilizzano. Il principio di proprietà contribuisce a questo scopo di normalizzazione ponendo rapporti di esclusività tra comandante e comandato, in cui l’uno si abitua a ricevere i comandi solo dall’altro il quale si impegna a garantire esclusivamente il suo sostentamento: così nel rapporto tra madre e bambino in cui è evidente il rapporto di dipendenza per mancanza di autonomia del bambino; allo stesso modo per lo schiavo col padrone. Lo schiavo in particolare se resta al servizio del signore è perché questi gli assicura la vita ed il nutrimento: “si crea una stretta relazione tra garanzia di nutrimento e comando”. Questo attenua il ricorso alla minaccia e d’altro canto abitua a rispondere al comando, senza lasciarsi prendere da istinti di fuga. Il potere proprio perché ha interesse a conservarsi del soggiogare la sua preda, quindi nel garantire spazi di libertà e nutrimento, ne preserva la vita e si assicura il controllo. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit., 370-371.

<sup>113</sup> La libertà attiene solo al potenziale (principio del nuovo circoscritto alla nascita; ma fin dal concepimento “dipende” da potere riproduttivo prima e delle cure poi, dall’ambiente per il suo nutrimento e dalla violenza altrui). Rousseau parafrasando Hobbes spiega come nel campo delle potenzialità legate alla forza di ciascun singolo, anche il potere sovrano su sé stesso incontra le resistenze del potere sovrano altrui. Insistere in un potere assoluto per sé vuol dire avere un potere povero e privo di speranza d’imporsi; unire le forze, anche al prezzo di un compromesso, vuol dire accrescere con quello degli altri, il proprio potere. Vuol dire sommare le forze aggregandosi, prevalendo sulle resistenze, potendole mettere in moto con un solo impulso, facendole agire di concerto. Cfr. J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit, pp. 78-79.

<sup>114</sup> Sul tema delle masse e della “resistenza passiva”, o meglio sul “potere democratico” è tornata a riflettere anche Judith Butler ne *L’alleanza dei corpi*, in cui si è soffermata proprio sull’occupazione delle piazze da parte delle masse dissidenti, con proteste, però, civili. Ragiona sull’occupazione da parte del corpo sociale dello spazio di apparenza che entra in contraddizione con la “rappresentanza istituzionale” (a livello nazionale o internazionale) di cui ne sfida il potere.

Lo slancio etico dell’ultimo lavoro traduce la semantica degli assembramenti collettivi in azione, chiarendo termini di qualificazione e legittimazione della “resistenza passiva” (ovvero quando può ritenersi tale, se e quando dopo aver subito la risposta violenta dello Stato si cede allo scontro); questo per ovviare alle implicazioni ambigue del discorso pubblico che spesso nomina come violente certe proteste per giustificare risposte violente, invertendo il principio di “legittima difesa”). Purtroppo è quanto sta accadendo tutt’oggi nello scontro tra lo Stato di Israele ed il popolo palestinese, ove la vita di quest’ultimo è resa sempre più precaria dalle politiche oppressive israeliane, che non incontrano particolari restrizioni o ammonimenti da parte dell’Istituzioni internazionali; di converso le stesse Istituzioni, come UE e ONU sembrano mobilitarsi non appena si registrano forme di resistenza e rivolta armata da parte dei palestinesi (tendenzialmente di alcuni gruppi armati), dividendo l’opinione pubblica sulla legittimazione sia della resistenza palestinese che della risposta violenta dello Stato di Israele. Sul tema Butler si era già interrogata nel 2003 in *Vite precarie* per tornare ancora sull’argomento proprio nell’ultimo lavoro (cfr. J. Butler, *La forza della non-violenza*, cit).

Se per le dinamiche sulla Striscia di Gaza la lotta armata appare ormai l’unico scenario possibile in mancanza di adeguate rappresentanze diplomatiche e per la disperazione che offrono quegli scenari di pura oppressione e devastazione, considerato che quella striscia assume sempre più le sembianze di un campo di concentramento; l’attenzione di Butler si rivolge oggi in particolare ad altre forme di mobilitazione che hanno luogo in scenari più irenici ma non meno dispotici.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Lo stesso Hegel nei *Lineamenti di filosofia del diritto* ritorna sui suoi passi per disinnescare la faziosità di ciechi sentimentalismi che non sanno tradursi in una qualche forma di passione civile rivalutando i buoni propositi de *Il contratto sociale*.

Lo Stato ed il Principe possono intendersi così nelle successive riflessioni di Hegel come le immagini dell'ordine e della sovranità cui la società civile si affida e si riconosce; stadio ultimo di un movimento etico realizzato.

Autorevoli interpretazioni del testo hegeliano presuppongono sottesa a questa immagine un'intrinseca moralità connaturale all'essenza umana, sepolta nei meandri dell'inconscio, da disvelare attraverso un processo dialettico di *aufhebungen* (superamenti) dei plurimi livelli e stadi raggiunti dal soggetto, man mano che viene svestito delle numerose sovrastrutture di cui è soggiogato. In questa rappresentazione è possibile raggiungere una assoluta pacificazione sociale solo a partire da una pacificazione interiore. In questo movimento verso l'Assoluto dell'essere in sé e per sé (che resta momento interno alla mediazione e si dà nella mediazione stessa, unica verità oggettuale), quindi, le differenze esterne non sarebbero altro che caratterizzazioni interne di un mondo interamente integrato<sup>115</sup>.

La società civile quale massima espressione di questo divenire dialettico sarà, quindi, quello stadio intermedio in cui il desiderio mette in atto il suo "intento moralizzato" di superamento delle divergenze nella loro esperienza comune.

Questo lascerebbe sottendere un progetto morale nella metafisica del soggetto. Questo moto spontaneo, infatti, implica un desiderio con cui ogni soggettività è chiamata a relazionarsi, come se soggetto e desiderio fossero entità separate tra loro interagenti quando invece il soggetto si determina nella sua stessa volontà desiderante. Questo desiderio che spinge il soggetto, allora, perché possa "servire" l'armonia a cui questa

---

Pensa alle mobilitazioni pacifiste e non-violente che si limitano a forme di protesta civile, poiché sono queste forme di resistenza passiva che mettono in evidenza tutta l'irrazionalità della risposta violenta (che è sempre aggressiva a mai giustificabile come legittima difesa); soprattutto però perché portatrici di un messaggio democratico più basilare.

Per Butler, come aveva già sostenuto Arendt, sicuramente in tale strategia di protesta (democratica) risiede il più efficace strumento non-violento di pressione pubblica, ma essa è anche generativa di un tipo di esperienza condivisa non solo del potere ma anche della dipendenza ed interdipendenza. L'esperienza della cura e del sostegno reciproco durante gli accampamenti, la causa comune, la reciproca protezione, la distribuzione di viveri, coperte, acqua, rappresentano forme basilari di sostentamento di una comunità e quindi costituiscono esperienza politica embrionale nella sua più pura essenza democratica. I partecipanti vivono in modo diretto e partecipano attivamente all'esperienza della collaborazione spontanea e che prescinde da un potere dall'alto o da una sanzione. In tal senso offrono una concreta alternativa politica alle dinamiche di dominio e gerarchiche fondate sulla forza, a partire dalla comune precarietà dell'esposizione al potere istituzionale a cui scetticamente si espongono e resistono.

Questo per ripensare un nuovo modo di agire e di relazionarsi. Ripensare le relazioni nel segno della "non-violenza": nei termini di affidamento reciproco e non di paura.

Adriana Cavarero sarà ancora più precisa interrogandosi sui presupposti qualificanti una alleanza di corpi democratica come esperienza puramente politica, rispetto ad altre forme di manifestazione pur civile dai contenuti vuoti (le masse dei *selfie* della *e-democracy* populista) o verbalmente violenti (manifestanti di estrema destra che esprimono forme di apologia al fascismo o nazismo). Arriverà a rintracciare la fono-sfera di una "democrazia sorgiva", distinguendone forme e suoni, ma soprattutto "azioni" (cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva*, cit).

Arendt resta per entrambe, Butler e Cavarero, la principale interlocutrice per interrogarsi su attuali stravolgimenti e dinamiche politiche.

<sup>115</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p.9.



## *Antropologia della vulnerabilità*

politica ambisce deve necessariamente portare in grembo una qualche iscrizione morale<sup>116</sup>.

Per Hegel sembra imprescindibile che tale desiderio debba seguire una razionalità immanente, laddove rappresenta la battaglia fondamentale dell'essere umano e il modo attraverso cui questo soggetto riscopre e costituisce la sua necessaria posizione metafisica. Un'esigenza di verità a cui la filosofia non può rinunciare.

In tal senso prende le distanze persino da sé stesso, da quel sentimentalismo giovanile che a suo dire avrebbe frainteso il disvelamento del limite razionale per dare spazio a qualsiasi "ciarleria"

Questa però può risultare una banalizzazione del desiderio hegeliano e delle fondamenta della sua stessa "speculazione senziente".

È evidente come quella di Hegel è un'ispirazione ancora fortemente legata ad uno statuto della modernità che ha portato a compimento con lo Stato di diritto le grandi narrazioni illuministiche (una profezia che si autorealizza in cui le scene dell'Arbitrio e dello Stato trovano come corrispettivi storici emblematici: la Rivoluzione francese e l'avvento della Restaurazione imperiale di Napoleone Bonaparte); questo benché, come precisato da Cesa, appaiono al momento della loro formulazione l'estremo appiglio nostalgico di una Modernità già entrata in crisi<sup>117</sup>.

Questo soggetto hegeliano, messo al sicuro dal punto di vista metafisico, sembra non più sostenibile soprattutto alla luce dell'esperienza storica contemporanea, caratterizzata ovunque dallo spiazzamento, dalla frattura metafisica e dall'isolamento ontologico del soggetto umano<sup>118</sup>.

Per Butler il limite delle tesi hegeliane può essere proprio quello di presupporre come necessità un monismo metafisico, l'unità implicita e finale di tutti gli esseri, di cui l'ordinamento statale è solo la proiezione di una soggettività interiore e pacificata. Il rischio di una simile tesi, quindi, sarà quello ancora una volta di erigere a legge indiscutibile la legge raggiunta (giustificazione di una verità effettuale), quale momento di svelamento di un'etica pre-soggettiva attraverso un *facere* comune; si confonde, così, ancora una volta "l'effetto con la causa"<sup>119</sup>.

---

<sup>116</sup> Se così non fosse e il desiderio si sottraesse a questo progetto; "se seguisse le sue proprie leggi, o non seguisse in assoluto alcuna legge, il soggetto umano come essere desiderante, rischierebbe costantemente la mancanza di una fissa dimora metafisica e la frammentazione interna. (...) se esso non presentasse un'intenzionalità morale o un posto metafisico, la filosofia sarebbe lasciata senza difese contro l'assalto del nichilismo e della dislocazione metafisica". Cfr. Ivi, cit., p. 8.

<sup>117</sup> C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1978.

<sup>118</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit. p. 8. A partire dagli Anni '30 del XX secolo, Butler sottolinea come venga rinnovata un'attenzione per il lavoro di Hegel in chiave critica della questione metafisica e dell'efficacia morale dei soggetti umani. Viene messa in discussione, soprattutto secondo l'interpretazione filosofica francese, a partire da Kojève e Hyppolite, nonché Sartre, l'immagine di un soggetto "autosufficiente e già metafisicamente sicuro, quell'onnivoro avventuriero dello spirito che risulta essere, dopo una serie di sorprese, tutto ciò che egli incontra sul suo cammino dialettico".

<sup>119</sup> J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p. 85



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questa teoria che pone in parallelo soggetto e Stato come entità personificate costituenti due facce della stessa medaglia finisce per non essere più percorribile nel momento che sostiene la naturalizzazione dell'identità soggettiva o politica a cui si perviene, come destino che attendeva solo di compiersi, in forza di uno Spirito oggettivo.

Hegel in questi termini per Cesa sembra assumere toni conservatori, facendo ritorcere su sé stesso quel giusnaturalismo che voleva evitare, agganciandolo a previsioni socio-psicobiologiche, e come tali, forse, ancora più efferate. In Hegel, così, malgrado non l'avrebbe ammesso, c'è ancora "troppo Dio nella sua auto-coscienza"<sup>120</sup>.

A parer di chi scrive tale esito speculativo d'una "eticizzazione oggettiva" risolta nel compiersi della Storia come il principio ed il fine di un progresso morale, pur a dispetto dei suoi entusiasmi politicizzanti che ne han tradito l'ardore scientifico, non convince. Sul punto si ritiene che la stessa Butler sia caduta in una semplificazione per quanto dettata da autorevoli esegesi del testo.

Volendo distinguere i due piani tra filosofia e politica, considerate le premesse logiche ed ontologiche su cui s'è speso con tanto affanno ne *L'Enciclopedia* e su *La logica*, ed ancora nella stessa "prefazione" ed introduzione dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, in cui tanto si sforza di precisare forme e metodo, con minuzia epistemologica e depurazione dei termini, vien da chiersi: è davvero questo ciò che intendeva Hegel?<sup>121</sup>

A prescindere dalle diverse ed autorevoli interpretazioni del pensiero hegeliano, di cui non si può non dar conto, rileva che l'autore tedesco resta colui che senza dubbio ha colto e meglio espresso le due anime divise della soggettività e del suo rapporto con la legge, tra una un bisogno di comprensione e la necessità di un affidamento, quale movimento imprescindibile dello spirito umano.

Se la verità è che ogni ordinamento deve fare i conti con questa irriducibile (auto)trascendenza, occorre determinarsi a questa "auto-trascendenza", formando in comune questa "narrazione" ed educando al rispetto della "verità condivisa", quella che si sente di vivere insieme.

---

<sup>120</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 15.

Butler analizza il rapporto concettuale tra Hegel e Spinoza da cui emerge come entrambi, a differenza di Cartesio, postulano l'interattività dialettica tra corpo e pensiero, tra volontà e appetito, come momenti dell'unica essenza assoluta, e non come entità parallele e indipendenti. Tale essenza per Spinoza è la Sostanza, intesa come unità di opposti e la sua capacità omnicomprensiva e auto-realizzante è specificata nella monade umane come desiderio. Tale desiderio (*conatus*), che è uno dei molti attributi della Sostanza, dunque, è ciò che permette ad essa di moltiplicarsi e differenziarsi nelle diverse manifestazioni dell'esistenza umana. Spinoza, quindi, propone un principio monistico interamente differenziato. Sebbene Hegel riconosca in Spinoza il merito di aver introdotto monismo metafisico capace di differenziazione interna; non presupponendo un'interazione dinamica col soggetto umano; la Sostanza sembri fare troppo lavoro e la coscienza umana resta tristemente disoccupata. Come spiega Hegel: "c'è troppo Dio" (cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1949, vol. 3/2, p. 136).

<sup>121</sup> È possibile fornire interpretazioni diverse ed è quanto si proverà a fare, tuttavia dovendo prendere atto di questa esegesi prevalente che ha rappresentato una pesante eredità per tutta la filosofia occidentale (e non solo), muovendo da essa sarà possibile comprendere gli sviluppi successivi del pensiero critico così come i cortocircuiti ad essa connessi.



### Capitolo 3.

## LE FORME MUTE DEL DIRITTO: LE OSSA

*“Lo spirito non è un terzo fra l’anima e il corpo: è soltanto la loro inerme, meravigliosa coincidenza. La vita biologica è una astrazione: ed è questa astrazione che si pretende di governare e curare”<sup>1</sup>.*

Agamben - *Quando la casa brucia*

### 1 L’*habitus* del diritto: ontologia sociale della totalità

È chiaro che non si sfugge al campo delle apparenze, sono queste a tener insieme in una ritualità mistica l’agglomerato sociale, ma proprio in quanto “apparenti” le modalità di composizione e strutturazione dei rapporti sociali sono variabili. Il problema è che tendono a riprodurre medesimi schemi in virtù dei quali non è sufficiente fornire una sostanza valoriale alla trascendenza per stravolgerli.

Per questo per capire da cosa dipendono occorre indagare a fondo gli aspetti oscuri della condizione umana.

Se si intende invertire la rotta è questa fisionomia organica dell’ordine sociale che si deve scrutare, andando a cercare tra le “note della memoria” come direbbe Hobbes quali sono i punti focali che favoriscono il progresso civile e su cui incoraggiare una preziosa scolarizzazione.

Delle forme mute del diritto si devono indagare i principi dell’immanenza.

L’analisi socio antropologica di Pierre Bourdieu, che in questa sede si adotta esclusivamente in premessa quale sottotraccia anche terminologica, senza ritornarci all’interno del lavoro di tesi (se non per brevi cenni e rimandi), è funzionale per dialogare con gli autori che più rispondono all’esigenza teorica che si intende precisare, nonché utile per introdurre questo aspetto complesso della trattazione fornendoci in dotazione una precisa mappa concettuale.

Bourdieu ci permette di capire le modalità di razionalizzazione della credenza, da un punto di vista non “tetico-etico ordinamentale” (come prospettato da Habermas), ma più puramente sul piano sociologico. Questo in quanto Bourdieu mantiene l’analisi a livello

---

<sup>1</sup> G. Agamben, *Quando la casa brucia*, cit., p. 14



## *Antropologia della vulnerabilità*

superficiale, basata sulla mera osservazione delle condotte (unitamente ad aspetti consci-psichici) e quindi dell'agire umano in rapporto all'ambiente in cui è calato.

Con tale premessa per descrivere e spiegare le strutture sociali entro cui è calato il soggetto e che agiscono su di esso, in questa sede non si può non far riferimento al concetto di *habitus*<sup>2</sup>, centrale nel pensiero di Bourdieu. Un lungo approfondimento sarà offerto in nota, qui rileva soltanto recuperare l'apparato concettuale con cui significare e qualificare le strutture sociali nel loro complesso e per la loro intrinseca normatività

*Habitus* rappresenta il complesso di elementi e fattori (sociali ed ambientali) che contribuiscono alla costruzione del campo immaginativo mediante il quale l'agente orienta la propria condotta. Esso assume una consistenza tale da premere ed incidere sulla "sensibilità" degli enti interagenti definendo le strutture sociali ed ambientali in cui il soggetto si percepisce. Questo campo immaginativo agisce come qualcosa di reale e tangibile, condizionando rapporti sociali e con esso proiezioni e tendenze.

*Habitus* si può ritenere per Bourdieu la "totalità" dinamica entro cui si articolano ed attecchiscono le strutture sociali, le quali quanto più si naturalizzano mediante complessi immaginativi e pratiche reiterate sedimentate, tanto più manifestano la loro artificialità, nella sovrapposizione di strutture e forme su forme. Poiché, però, il linguaggio, il logos, fungono da armonizzatori di "senso" rispetto ad una origine non propriamente cosciente di quelle pratiche e percezioni oggettivo-soggettive, l'agente non riesce a percepirsi fuori da quel "regime di apparenze" in cui è inghiottito.

*Habitus*, dunque, è la realtà sociale presa nella sua totalità, colta, secondo la lezione hegeliana, dal punto di vista dinamico, nella tensione dialettica tra universale e particolare (tra accidenti e necessità).

In tal senso Bourdieu attraverso il concetto di *habitus* ci offre una "ontologia sociale della totalità".

D'altro canto, assunto l'*habitus* come totalità del mondo sociale oggettivo e percepito, come ogni totalità – seguendo ancora la lezione hegeliana –contiene sempre anche il "differenziale" della pseudo-scelta che la libertà (sempre) condizionata nel campo del potenziale mantiene. Ciò vuol dire che a quel campo differenziale-potenziale si può sempre "tornare" ogni volta che la *doxa* diventa incompatibile con la materialità (psico-fisica) dei corpi

Attraverso il concetto di *habitus*, Bourdieu lancia il proprio monito<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Una precisazione: il concetto di *habitus* è molto utilizzato in ambito socio-linguistico. Declinato in diversi modi da tesi strutturaliste e post-strutturaliste, nonché nella terminologia antropologica e psico-linguistica.

Si predilige tra le varie l'uso modale adottato da Bourdieu in quanto si ritiene coerente e conforme al pensiero degli autori oggetto della trattazione in questo lavoro di ricerca, fornendoci un quadro semantico esaustivo di riferimento.

<sup>3</sup> La "lezione dialettica" socio-antropologica di Pierre Bourdieu è particolarmente interessante, condensando elementi psiconalitici, filosofia idealista, pensiero hegeliano e l'approccio storico-materialista di Marx. Ed è assolutamente efficace per chiarire la commistione di aspetti statici e dinamici che contraddistinguono la fisionomia di una società, presupponendo agenti sociali immersi nella relazione con l'ambiente ad altri enti interagenti, sintetizzata nel concetto di *habitus* (campo oggettivo/soggettivo della realtà sociale entro cui il soggetto emerge ed orienta la propria condotta; in esso si generano



illusioni soggettive, che sono “vere” per gli agenti e che possono superarsi solo attraverso il misconoscimento, in primis auto-referenziale). Per Bourdieu «l'alternativa tra struttura e individuo, che fa bella mostra di sé in tante dissertazioni accademiche, è insufficiente in quanto la struttura è sia nell'individuo sia nell'oggettività». Bourdieu 2013b: 160

Un concetto centrale nel pensiero dell'autore e che ci permette di cogliere da un lato termini e le modalità di stabilizzazione di certi rapporti di forza e pratiche sociali, dall'altro quali sono possibili elementi di frattura, rottura, interruzione, discontinuità col percorso tracciato e che spingono l'evoluzione, ridefinendo il campo di forze e le poste in gioco. Può essere adottato come altra-sottotraccia o vocabolario concettuale a cui riferirsi anche per dialogare con autori più complessi in ambito biopolitico, post-strutturalisti e post-modernisti, post-coloniali, nonché con l'universo variegato delle filosofie femministe; tutti concordi sulla costruttività socio-culturale del sé, inerente al rapporto inferenziale tra soggetto e norma.

Provando a chiarire appare proficua la lettura di Bourdieu offerta da Miriam Aiello in Id., *Habitus. Per una stratigrafia filosofica*, Rivista semestrale, con peer-review Anno V, n. 9, 2/2020 (Dicembre 2020), Roma, diretta da Roberto Finelli e Francesco Toto, ISSN 2531-8934 *Consecutio rerum*, <http://www.consecutio.org/2016/10/habitus-per-una-stratigrafia-filosofica/>.

Seguendo l'analisi di Aiello, per chiarire il concetto di *habitus* in Bourdieu si parte dall'assunto che sussiste una sistematicità dei e nei fenomeni sociali e individuali; e che tale sistematicità abbia luogo entro due differenti domini: a) entro un'oggettività di primo ordine, data «dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari (delle specie di capitale)» (P. Bourdieu, L. Wacquant, Risposte. *Per un'antropologia riflessiva*, Bollati-Boringhieri, Torino 1992, p. 16), entro cioè un sistema dell'estensività imperniato sull'esistenza fisica materiale e su quella quasi-fisica della collocazione sociale; b) entro un'oggettività di secondo ordine che esiste «sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali» (*ibidem*), entro cioè un sistema dell'intensività psichica e dell'esistenza simbolica, in un sistema che è spaziale solo per analogia: non materiale, non divisibile eppure capace di produrre effetti materiali, 'divisibilmente sensibili' per parafrasare Marx: e questo è il dominio degli *habitus*)» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Spiega Aiello: «L'oggettività a cui fa riferimento Bourdieu è un'oggettività costruita. Non si deve intendere infatti un'oggettività immediatamente data e disponibile allo sguardo teorico [...] L'oggettività che Bourdieu tematizza è il prodotto di una doppia rottura epistemologica da consumare dentro e contro i momenti oggettivistici e soggettivistici dell'analisi sociale. Essa è il risultato del sovrainprimersi di: una rottura (preliminare) con il senso comune (e con il senso comune scientifico), in quanto si nega all'esperienza immediata e alle sue componenti una qualsiasi priorità e rilevanza esplicativa, dunque una rottura che cela una parziale adesione all'epistemologia strutturalistica; dunque una rottura dallo strutturalismo come tale» (*ibidem*), ovvero che dimentica di concepire l'oggetto reale “come attività sensibile umana, prassi» (P. Bourdieu, *Sullo Stato*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 173)». Questa seconda rottura, d'altro canto, cela «una parziale adesione al presupposto metodologico di matrice soggettivista (o, per onorare la simmetria che il cenno marxiano esigerebbe, idealistica) per il quale le rappresentazioni immediate dei soggetti hanno un valore effettuale, ma che non perde il risultato conseguito dalla prima rottura. Si iscrive sul prodotto della prima senza obliterare quest'ultima. Un'oggettività di questo tipo si qualifica come non positiva, non data in natura. La verità presente nella familiarità del mondo, nell'immediatezza del suo senso, esibita dal senso comune è il prodotto di una mediazione onnipervasiva e continua. Essa è parvenza, ma parvenza vera» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.). Il rimando potrebbe essere a quella suggestiva affermazione hegeliana secondo cui non v'è «nulla né cielo, né nella natura, né nello spirito, né dovunque si voglia che non contenga tanto l'immediatezza quanto la mediazione» (G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1978, p. 65).

«L'*habitus*, dunque, è l'esito di un pensiero iper-strutturalista: si qualifica come una struttura interna all'individuo che rappresenta la struttura della società a partire dal suo punto di vista senza in ciò costituirsi in realtà solipsistica e relativista. L'operazione bourdieusiana mira a restituire alla dimensione individuale un protagonismo relativo, cioè avvertito dei vincoli esterni che gravano su di essa. Questa operazione passa attraverso una ridefinizione dell'ontologia di fondo e nella costruzione di operatori epistemologici a essa adeguati. Secondo Bourdieu, infatti, nessuna filosofia adeguata della *praxis* è possibile se non si include nel modello teorico la variabile individuale; e tuttavia, non è sufficiente limitarsi a presupporre che nell'identità numerica di ciascun agente abiti una soggettività intenzionale e libera; né, però, ci si può arrestare alla postura “critica”, secondo cui sull'agente gravano inappellabilmente gli orientamenti e i vincoli strutturali pre-ordinati a ogni sua possibile articolazione pratica». (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Occorre, allora, mettere in campo un impianto categoriale adeguatamente complesso entro cui si intrecciano e strutturano dimensione intersoggettiva e sociale; ed è quanto cerca di articolare Bourdieu delineando il sistema e lo spazio dispositivo entro cui il soggetto è calato e dal quale emerge.

Il concetto di *habitus*, dunque, racchiude in sé tale sistema complesso, ma nella teoria di Bourdieu non si riduce solo al sistema di disposizioni proprio di una “struttura strutturata che si pone e si atteggia come struttura strutturante”; tale nozione va integrata. Deve sussumersi nel concetto di *habitus* un rapporto isomorfo tra “sistema di disposizioni” e “sistema di posizioni”, quindi tra struttura e campo, presupponendo un individuo parte di un sistema in cui si colloca che non si limita a subire, ma a cui contribuisce partecipando alla prassi sociale. Si può parlare quindi di “sistema” come “unità funzionale” purché sia concepito non come qualcosa di dato, bensì in continuo divenire in uno spazio del molteplice.

Per questo nella ricostruzione del pensiero di Bourdieu la scelta della parola “disposizione” è centrale ed appropriata, in quanto esprimere «in primo luogo il risultato di un'azione organizzatrice presentando quindi un senso delle parole molto vicino a quello di struttura; per altro, designa anche un modo di essere, uno stato abituale (in particolare del corpo) e nello specifico una predisposizione, una tendenza, una propensione o un'inclinazione» (P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabala*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 39).

Nell'economia teorica di Bourdieu, quindi, una disposizione è più di una semplice proprietà puntualmente definita, si specifica anche nella sua relazione col tempo. Si può dire che ha una sua dimensione storica. Spiega Aiello: «Essa è un tratto



risultante da un'organizzazione (sia intrinseca 'naturale', sia come in questo caso estrinseca, 'storica') che dispone le 'parti' in una struttura unitaria e determinata a inclinarsi durevolmente, e che è dotata di una tonalità modale, in quanto congloba il tempo e gli stati differenziali che esso congiunge in modo continuo» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.). In questi termini tale sistema nella sua specificità funzionale non costituisce un dato primitivo, ma è un prodotto storico realizzato nel tempo e realizzantesi nel tempo.

D'altro canto, dal momento in cui si strutturano e definiscono tali proprietà dispozionali (per il loro consolidarsi nella prassi sociale perché manifestino i propri "effetti" devono verificarsi certe condizioni; tali proprietà dispozionali, dunque, presuppongono nella propria definizione uno *stimulus* e delle condizioni di manifestazione che attivano la loro tendenza (sul punto cfr. T. Bigaj, *Dispositional Monism and the Circularity Objection*, «Ontology Metaphysics», 11, 2010, pp. 39-47).

Una volta sedimentato il sistema, quindi, esso prevede al suo interno certe proprietà (potenzialmente attivabili) che si innescano solo al verificarsi di determinati presupposti (che entrano anch'essi nel set di previsioni del sistema).

Un esempio di queste "proprietà" potrebbe essere la fragilità: «è la proprietà dispozionale propria di tutti quegli oggetti dotati di una struttura molecolare particolare tale per cui se l'oggetto è interessato da un urto sufficiente con un altro corpo, allora tale struttura molecolare risulta alterata in qualche punto e tale alterazione coincide con l'effetto fenomenico della rottura o dell'incrinatura dell'oggetto. Ma la proprietà della fragilità resta propria dell'oggetto anche in assenza di qualsivoglia urto, dunque in assenza di *stimuli* e di condizioni di manifestazione. Queste disposizioni sono allora proprietà che si situano per definizione nel mezzo tra pura potenza e puro atto» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Alla luce di tali considerazioni, anche se resta preclusa una piena identificazione delle disposizioni che connotano la struttura sociale, assobendole comunque nella totalità dello spazio di interazione sociale, si può fornire una definizione di *habitus* più esaustiva e che tenga conto di questa complessità sistemica, per *habitus* si potrà intendere quel «sistema di proprietà dispozionali, di capacità, inclinazioni, predisposizioni, che dati dei *setting* di condizioni (se) è capace di estrinsecare modi d'agire determinati (allora)» (*ibidem*).

Occorre precisare però che intanto è riconoscibile un "modo" determinato di agire in quanto è possibile presupporre modi alternativi da cui esso si differenzia, ovvero ogni sistema assume connotati specifici con cui si differenzia da tutti gli altri; e dovendo inoltre considerare che i corpi degli attori sociali restano impenetrabili e non è possibile occupare simultaneamente medesime coordinate spaziali, tutto questo vuol dire che per l'ente-agente persistono e sono garantite inalienabili micro-differenziazioni sistemiche.

In tal senso entra in gioco il contributo soggettivo, per come lo stesso individuo interiorizza l'insieme delle disposizioni strutturali.

L'*habitus* di fatti si può dire discende in modo predominante da un'interiorizzazione inconscia (e in particolare da quella che avviene durante la prima infanzia e la socializzazione primaria), che è insieme psichica e corporea, delle opportunità, e delle costrizioni comuni ai membri di uno status o di una classe sociale. In altre parole, «le strutture che sono costitutive di un tipo specifico di ambiente (per esempio le condizioni materiali d'esistenza caratteristiche di una condizione di classe) e che possono essere colte empiricamente sotto forma di regolarità associate a un ambiente socialmente strutturato producono degli *habitus*» (P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, cit., p. 206).

Bourdieu ritiene quindi che nell'esposizione del corpo e della psiche a dette strutture e alle regolarità a queste immanenti avvenga il movimento di «interiorizzazione dell'esteriorità» (ivi, p. 206), il quale, spiega Aiello, «presiede alla formazione di disposizioni pratiche, organizzate in schemi cognitivi e corporei, che, in virtù della natura modale sopra menzionata, coincidono con l'esclusione di altre disposizioni possibili. Gli agenti sociali in virtù del proprio *habitus* tendono a produrre forme d'azione, schemi percettivi e valutativi che esprimono le strutture di socializzazione esperite nella prima infanzia» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.). all'interiorizzazione dell'esteriorità, segue, quindi, una «esteriorizzazione dell'interiorità» producendo, quindi, forme d'azione per come percepita e rielaborata la realtà sociale e le sue strutture a partire dall'infanzia.

Questa «esteriorizzazione» è il fondamento della riproduzione del senso, della legittimazione e dell'efficacia delle strutture oggettive, basata sulla produzione attiva degli agenti, che nella mediazione dell'*habitus* hanno introiettato le necessità immanenti al proprio ambiente di vita.

In questi termini, spiega Aiello: «operando in qualità di residuo attivo dell'«imprinting» delle iniziali condizioni d'esistenza, il funzionamento dell'*habitus* implica un calcolo inconscio di ciò che è possibile, impossibile o probabile conseguire a partire dalla posizione occupata. Tali condizioni oggettive dislocate in un'esteriorità distributiva di proprietà si manifestano nell'incorporazione individuale sotto forma di aspirazioni e aspettative determinate. In quanto portatore di un *habitus*, l'agente sociale frequenta il presente e si anticipa il futuro nei termini fornitigli dall'esperienza pregressa. Tuttavia, il funzionamento dell'*habitus* opera secondo una dinamica attiva che non va, perciò, assimilata a modalità passive di interpretazione del comportamento pratico (induzione comportamentale, meccanismo di *stimulus-response*, routine, conformismo culturale) o viceversa alle modalità calcolanti della *rational choice*. L'*habitus* produce un certo senso pratico che anticipa l'agente verso un certo corso dell'azione, senza con ciò determinarlo univocamente. La dispozionalità dell'*habitus* è spontaneità condizionata, non meno che distributività probabilistica» (*ibidem*).

In questi termini emerge la multidimensionalità dell'*habitus* potendo superare la dimensione strettamente sociologica entro cui è stato concepito per inserirsi in diversi livelli di analisi filosofico-sociale: dalla teoria dell'azione, al rapporto tra conscio e inconscio, dall'ontologia sociale a una teoria sulla formazione delle preferenze.

Aiello precisa: «In un passaggio, poco valorizzato, de *La distinzione*, Bourdieu sottolinea che l'*habitus* esprime un rapporto reale tra due domini di natura diversa (economico-sociale/rappresentativo-individuale), e lo esprime in modo intelligibile. Esso costituisce una 'formula' che connette e unifica, sul piano dell'esteriorità, le configurazioni distributive di proprietà;



sul piano dell'interiorità dell'individuo, la molteplicità delle pratiche (percezioni, valutazioni, azioni) a cui esso dà luogo in un principio disposizionale sufficiente» (*ibidem*).

Nel principio di dinamica interno all'habitus proposto da Bourdieu si possono seguire i diversi livelli, tra loro interconnessi propri di quella "filosofia dell'azione designata talvolta come disposizionale" (P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 7). Tali livelli possono essere schematizzati in: incorporazione; anticipazione dell'esperienza; attribuzione probabilistica; spontaneità: antimeccanicismo metodologico e isteresi.

La dinamica descritta a questi quattro livelli opera secondo due modalità: Oggettivamente inconscia; Soggettivamente illusiva.

Aiello ci tiene a sottolineare che è proprio in virtù di tale dinamica operativa su più livelli che il dominio operativo dell'habitus si situa in una: «ontologia sociale della totalità: totalità che l'habitus riproduce all'interno della sua fisionomia sistemica a partire dal particolare punto di vista occupato nello spazio sociale. L'habitus è alla base della formazione delle scelte: sottende dunque una teoria delle preferenze e del gusto» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Ruolo centrale nell'impianto teorico di Bourdieu è da attribuirsi alla dimensione corporea. Il corpo per Bourdieu «è la "cinghia di trasmissione" delle ingiunzioni che provengono dai contesti sociali, il ricettacolo di dette ingiunzioni, il luogo in cui si struttura l'habitus e la realtà attraverso cui l'habitus ri-esteriorizza gli schemi maturati» (*ibidem*).

Occorre precisare però che sebbene si parli di "incorporazione", non si deve credere che l'analisi entri nel merito intrapsichico del movimento intellettuale, Bourdieu ne esplora solo il campo di potenzialità, senza andare oltre: spiega Aiello: «Bourdieu non fornisce mai una teoria pura del corpo e della corporeità, né indaga con strumenti diversi dall'analisi filosofico-concettuale o sociologica, i concreti processi biologici e cognitivi attraverso cui l'habitus si sedimenta e agisce nei corpi. Pertanto la centralità del corporeo resta cruciale e mantiene un ruolo di orientamento dell'analisi rilevante solo e fintantoché non venga sovrainvestita da missioni intellettuali che non può strutturalmente supportare» (*ibidem*).

L'approccio di Bourdieu è più vicino alla scuola condizionalista di Piaget, sull'apprendimento in termini di assimilazione delle regole attraverso elaborazione e rielaborazione degli stimoli esteriori, in una relazione biunivoca tra stimolo esterno e rielaborazione intera. Per Bourdieu, però, la rielaborazione dello stimolo funzionale anche all'adattamento ambientale non è neutrale, ma anch'essa condizionata, in una relazione conflittuale tra realtà interna-esterna.

Nello spettro delle tesi condizionaliste, pertanto, la violenza simbolica della *doxa*, anche se è del tutto arbitraria, viene percepita come naturale e ciò avviene proprio in ragione di questa non totale consapevolezza di sé nella dimensione corporea in sé e il "necessario" adattamento alla realtà esterna, che richiede una costante mediazione. La violenza della *doxa* si manifesta in quanto ha luogo una incorporazione della norma sociale in forza della quale il corpo risponde spontaneamente agli stimoli ambientali a prescindere da una loro concettualizzazione.

In buona sostanza per un verso si ha una percezione naturalizzante della data configurazione di forze sociali, cioè della *doxa* come mutua complicità tra strutture oggettive e strutture incorporate, e per altro verso si registra la credenza degli agenti nella legittimità degli ordini strutturali socialmente prodotti. «Quando sia l'ordine oggettivo, sia l'ordine soggettivo sono in equilibrio, la realtà e la società sono percepite dagli agenti come dati naturali, non problematici: eppure questo meccanismo produce e riproduce assetti di credenza e *pattern* di azione che sono in ultima analisi arbitrari» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Scrive Bourdieu: «La violenza simbolica [...] è quella forma di violenza che viene esercitata su un agente sociale con la sua complicità. [...] Gli agenti sociali, in quanto sono agenti di conoscenza, anche quando sono sottoposti a determinismi, contribuiscono a produrre l'efficacia di ciò che li determina, nella misura in cui strutturano ciò che li determina. Ed è quasi sempre negli aggiustamenti tra i fattori determinanti e le categorie di percezione che li costituiscono come tali che si instaura l'effetto di dominio. [...] Chiamo 'misconoscimento' il fatto di accettare quell'insieme di presupposti fondamentali, pre-riflessivi, che gli agenti sociali fanno entrare in gioco per il semplice fatto di prendere il mondo come ovvio, e di trovarlo naturale così com'è perché vi applicano strutture cognitive derivate dalle strutture di quello stesso mondo [...] che vengono assunte tacitamente e che non hanno bisogno di venir inculcate. Per questo l'analisi dell'accettazione *doxica* del mondo, frutto dell'immediato accordo tra strutture oggettive e strutture cognitive, è il vero fondamento di una teoria realistica del dominio e della politica. Di tutte le forme di "persuasione occulta" la più implacabile è quella esercitata semplicemente dall'ordine delle cose» (P. Bourdieu, L. Wacquant, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, cit. p. 129)».

In questi termini l'habitus come struttura strutturante assume le sembianze di una vera e propria "seconda natura" al contempo – spiega Aiello – "naturata, cioè storia fatta natura, e naturante, capace, cioè, di rendere naturale ciò che è storico". Questa seconda natura si esprime dunque nella regolarità di pratiche adattate e adatte alle condizioni che le hanno prodotte, di cui si fa esperienza e che si oggettivizza in virtù della prolungata esposizione alla struttura che si va definendo.

In questa concezione dell'habitus di Bourdieu sicuramente ci sono rimandi kantiani, laddove Bourdieu in qualche modo presuppone l'habitus come (pre)condizione formale di ogni pratica, fornendo gli schemi di percezione con cui è informata la struttura sociale, unificandoli. Ricalca in buona parte lo schema kantiano secondo il quale una "percezione" assume senso solo in virtù di una conoscenza empirica (che offre delle "anticipazioni") sulla base della quale è possibile a-priori operare valutazioni logico-deduttive per orientare la condotta; ciò implica che: "tutte le sensazioni, come tali, sono date [...] solo a posteriori, ma la loro peculiarità, il fatto cioè che esse hanno un grado, può essere conosciuta a priori" (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 2004, p. 250).

Si presuppone, quindi, l'esistenza di una quantità di realtà, che in questo caso è una quantità di necessità, che esiste prima della sua manifestazione e apprensione.

Analogamente, (scrive Bourdieu:) «Le condizioni del calcolo razionale non sono praticamente mai date nella pratica: il tempo è contato, l'informazione è limitata, ecc. E tuttavia gli agenti fanno, molto più spesso che se si affidassero al caso, 'la sola cosa da fare'. Questo perché, abbandonandosi alle intuizioni di un senso pratico, che è il prodotto dell'esposizione durevole





## Antropologia della vulnerabilità

a condizioni simili a quelle nelle quali essi sono situati, anticipano la necessità che è immanente nel funzionamento del mondo» (P. Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Orthotes, Napoli-Salerno: Orthotes 2013, pp. 42-3).

In questi termini si comprende in che senso si sviluppano comportamenti regolari sulla base dell'esperienza e questo habitus incorporato si traduce in una "anticipazione di mosse" pratiche derivanti dall'apprendimento, l'insieme delle costrizioni vissute e di cui ha fatto esperienza l'agente.

Tuttavia questa "saggezza pratica" potrebbe essere una lettura riduttiva e non integralmente aderente al concetto di *habitus* laddove nella "struttura" confluiscono una molteplicità di fattori in virtù dei quali l'azione non necessariamente rappresenta una risposta meccanica in base alle congiunture situazionali, deducibile a-priori a cui si perviene in automatico per esperienza. Anche se appare una risposta razionale, ragionevole, adeguata alla situazione l'agente si rapporta ad essa in qualche modo già disposto ad attivarsi secondo azioni possibili che è lo stesso habitus a fornire.

L'agente si rapporta al presente trascendendolo mediante la mobilitazione del passato e l'anticipazione pratica del futuro con cui guarda al presente come campo di possibilità oggettive; l'*habitus* (la struttura mentale con cui l'individuo si orienta) si limita ad "aggiustarsi", adattarsi in base al campo situazionale ed alle congiunture concrete, giustificandosi.

In tal senso l'agente resta il prodotto dell'*habitus*.

Segue Aiello: «Nello stato puntuale di ogni agente si veicola tutta la necessità di cui l'agente è il prodotto e, pertanto, l'*habitus* – in quanto è principio di unità e di generazione delle pratiche nella storia, nonché prodotto di una storia d'apprendimento delle regolarità del campo e di assecondamento di queste –, agisce grazie all'anticipazione inconscia delle proprie 'mosse', o meglio sottraendoci al lessico della metafora del gioco, delle sue proprie possibilità in funzione dell'esperienza pregressa» (*ibidem*). Assumono in tal senso relativa rilevanza statistiche e calcoli probabilistici per partecipare al "gioco", le scelte tuttavia non sono propriamente conscie, in quanto nel campo differenziale di risposte possibili restano in qualche modo pre-determinate dalle precondizioni fornite dall'*habitus*. Il dubbio che può essere sollevato è come intervenga un agire conscio in questa macchina illusoria; se l'illusione dell'immediatezza propria del senso comune, che dà luogo alle fallacie meccanicistiche, anche a quelle che rifiutano il senso comune, sia alla fine l'eccezione normale, si è costretti a chiedersi "quale è poi il rapporto con l'esplicitazione conscia?" (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

L'immagine più efficace è quella della "libertà condizionata". «(L)'*habitus* e le regolarità a cui esso dà luogo conferiscono una verticalità temporale e prospettica all'insieme delle pratiche più o meno ordinarie promosse da un agente, inducendogli un senso pratico, solo parzialmente esprimibile dalla coscienza ordinaria» (*ibidem*).

Per Bourdieu: «Se di solito si osserva una correlazione molto stretta tra le probabilità oggettive costruite scientificamente [...] e le aspirazioni soggettive (le 'motivazioni'), ciò non significa che gli agenti aggiustino in modo conscio le proprie aspirazioni alla valutazione precisa delle proprie opportunità di riuscita, a guisa di un giocatore che regolasse il proprio gioco in funzione di un'informazione completa sulle proprie possibilità di vincita, come si presuppone esplicitamente quando, dimenticando il 'tutto avviene come se', si agisce come se la teoria dei giochi o il calcolo delle probabilità, entrambi costruiti contro le disposizioni spontanee, costituissero delle descrizioni antropologiche» (P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, cit. pp. 207-208).

Non c'è quindi un agire pienamente conscio, si registra un certo automatismo generativo che abolisce il 'come sé, e questo non fa altro che esprimere una memoria subpersonale del corpo che eccede la memoria personale e cosciente.

Precisa Aiello «Il campo delle potenzialità oggettive e dei rispettivi valori di probabilità è in una relazione di mutua complicità con l'*habitus* che è in grado di avvertirne praticamente la conformazione specifica. L'oblio di questo fondamentale 'come sé' è all'origine della naturalizzazione assiomatica dell'economia basata sull'utilità attesa e delle teorie a questa ancillari. In questo quadro la scelta si qualifica come atto di appropriazione retrospettivo: questo atto può determinarsi come l'illusione di aver scelto qualcosa che non si ha scelto, ma a cui si era comunque sospinti, o, viceversa, come l'illusione di aver rifiutato qualcosa da cui si era comunque esclusi» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Si può dire che tutte le analisi sociologiche di Bourdieu mettono a tema essenzialmente questi due modi di "giustificare" l'azione posta rispetto alla situazione data, che si traduce in ogni caso in una sorta di "adesione soggettiva" a ciò che si percepisce come oggettivamente praticabile. Il senso pratico porta ad incorporare il limite situazionale dando l'illusione appunto che la scelta resti propria anche quando non c'era nessuna scelta effettiva praticabile, nel senso di una accettazione del fato o comunque mediante la manifestazione di un qualche piacere per ciò a cui ci si sente condannati (es. dire "non fa per noi" rispetto a qualcosa dal quale saremmo stati comunque respinti). Questo comporta che seppur è vero che sussistono per determinate situazioni limiti oggettivi, l'incorporazione di questi limiti fa sì che anche laddove fossero superabili, la "necessità" che da essi si percepisce si realizza perché sono gli stessi attori a realizzarla. Ciò è dovuto proprio alla «mancanza di conoscenza delle condizioni sociali, dell'armonia dei gusti estetici o delle inclinazioni etiche» venendo così «percepita – questa sorta di predestinazione sociale – come l'attestazione di affinità ineffabili che essa fonda (P. Bourdieu, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, cit., p. 225)

In virtù di ciò, nella misura in cui gli agenti non padroneggiano mai e mai compiutamente i principi della loro azione, queste forme irreflesse e automatiche di appropriazione e razionalizzazione delle pratiche sono "forme di confabulazione".

I resoconti confabulatori suppliscono, dunque, senz'altro, all'indisponibilità della memoria propria dell'*habitus*.

Precisa Aiello: «Questi resoconti coscienti si articolano in spiegazioni linguistiche ragionevoli che si esprimono in termini di preferenza, di rifiuto, e come vedremo di autobiografismi finalistici. Questi resoconti difettano sistematicamente della conoscenza delle condizioni sistematiche che stanno alla base delle azioni di cui sono resoconti: c'è nell'esperienza sociale una sistematica malfondazione della coscienza ordinaria rispetto alle condizioni che ne determinano la specifica fisionomia e le specifiche tendenze. Afferma Bourdieu: «Se, contro tutte le forme di meccanicismo, bisogna riaffermare che l'esperienza comune del mondo sociale è una forma di conoscenza, non per questo diventa meno importante rendersi conto, contro l'illusione della generazione spontanea della coscienza a cui finiscono per ridursi tante teorie sulla "presa di coscienza", che



## Antropologia della vulnerabilità

la prima forma di coscienza è misconoscimento, cioè riconoscimento di un ordine che è insidiato anche nei cervelli» (P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 2001: p. 177).

Bourdieu coglie l'insorgere della cosiddetta illusione biografica, ovvero quell'«inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi in funzione di un'intenzione globale e istituendo fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificare l'esistenza e a renderli coerenti, come quelle implicite nei porli come cause, o, più spesso, come fini» (P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 72).

Per Bourdieu la narrazione autobiografica è invariabilmente motivata dall'intenzione di conferire un senso, «di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva, una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intelleggibili, come quella tra effetto e causa efficiente». Quest'esigenza è una delle articolazioni possibili della domanda affatto estranea al pensiero filosofico che si interroga circa «l'esistenza di un io irriducibile alla rapsodia delle sensazioni singole» (ivi, pp. 73-74). Nel mondo sociale «che tende a identificare la normalità con l'identità intesa come costanza rispetto a se stesso di un essere responsabile, ossia prevedibile o almeno intellegibile, nel senso in cui lo è una storia ben costruita» (ivi, p. 74), l'*habitus* in quanto principio di unificazione delle pratiche e delle rappresentazioni solo parzialmente penetrabile dalla coscienza costituisce l'endoscheletro di quella continuità che l'esigenza autobiografica può compensare e razionalizzare solo narrativamente.

Spiega Aiello: «Ciò che le "scelte", la confabulazione epistemico-sociologica e l'illusione biografica hanno in comune è il misconoscimento, cioè la mancata o errata conoscenza delle possibilità alternative, di altre premesse, e l'urgenza di dover fornire resoconti coerenti e coadiuvanti l'identità, contro la minaccia della disgregazione del sé e dello sfaldamento della superficie sociale dell'agente. Questa assenza di dubbio, promossa dagli automatismi e dall'anticipazioni degli *habitus*, sottende l'ignoranza delle condizioni di produzione dell'*habitus*, che sono le stesse condizioni entro cui la necessità preincorporata nell'*habitus* è disciplinata» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

In tal senso per Bourdieu nel concetto di *habitus* si esprime una «ontologia sociale della totalità».

Per chiarire il punto Aiello rinvia alla celebre introduzione a *Dialettica e positivismo in sociologia* di Adorno, in difesa della tradizione dialettica di sociologia, secondo il quale: «L'interpretazione dei fatti guida alla totalità, senza che questa sia essa stessa un fatto. Non vi è nessun fatto sociale che non abbia il suo posto e il suo significato in quella totalità. Essa è preordinata a tutti i singoli soggetti, poiché questi anche in sé stessi ubbidiscono alla sua pressione, e rappresentano la totalità nella loro stessa costituzione monadologica, anzi, soprattutto in essa. In questo senso la totalità è l'essere supremamente reale. Ma poiché è il principio della relazione sociale degli individui tra loro che si maschera affinché i singoli non lo possano riconoscere, è insieme anche parvenza, ideologia» (T. W. Adorno, *Introduzione*, Id. et al., *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972, p. 21).

Per Bourdieu, dunque, l'esperienza sociale ordinaria promuove simultaneamente una conoscenza e un misconoscimento, un'attività e una passività rispetto all'esperienza, che si (im)pone come correlato individuale dell'intero sistema dei sistemi di posizioni e dei sistemi di disposizioni associati a ogni posizione.

«Nelle percezioni e nelle pratiche di ciascun agente indipendentemente dalla sua propria coscienza e dalla sua volontà, «che lo sappia o no, che lo voglia o no», è depositato l'intero sistema delle relazioni sociali, l'intera distribuzione delle proprietà materiali, l'intero sistema dei rapporti di forza tra posizioni, l'intero sistema delle correlate disposizioni pratiche, l'intera struttura del dominio. Nella misura in cui l'*habitus* che produce pratiche particolari e realizzate a partire da una collocazione particolare esprime l'intero sistema dell'esteriorità: esso 'tende al tutto, ma confusamente' perché nell'esperienza ordinaria la riflessività che produce coscienza del contenuto interno delle proprie espressioni non è data» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Per Bourdieu l'esperienza ordinaria è la forma più tipica della «dialettica tra condizioni e *habitus*» che è «il fondamento di quell'alchimia che trasforma la distribuzione del capitale, risultato di un rapporto di forze, in un sistema di differenze percepite, di caratteristiche distintive, cioè in distribuzione di capitale simbolico, capitale legittimo, non riconosciuto nella sua verità oggettiva» (P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 2001, p. 177).

Così in Bourdieu «ogni dimensione dello stile di vita 'simbolizza con' le altre [...] e le simbolizza» (Ivi, p. 179), questo in quanto, spiega Aiello, «ogni pratica si inserisce in un sistema di interrelazione oggettiva delle differenze e, a sua volta, l'*habitus* incorpora e codifica le differenze in relazione alla propria. Nel semplice di un *habitus* collocato in una posizione, dunque in un allocamento intensivo di disposizioni e inclinazioni condizionali alla pratica, appare il 'composto' che gli è esterno. Oltre a ciò, per ciascuna dimensione dello stile di vita unificate dall'*habitus*, questo vi sottende una doppia funzionalità, principio di produzione delle pratiche e principio di percezione, valutazione, classificazione delle pratiche in generale e dunque per converso della propria» – quindi anche delle preferenze espresse dall'autore solo illusoriamente totalmente proprie – «percezioni del mondo sociali in cui si è immersi, prodotto dal sedimentarsi di determinati rapporti di forza e discorsi dominati – primo tra tutti l'illusione della libertà e del gusto (che nella società consumistica è un prodotto della retorica borghese)» (M. Aiello, *Habitus. Per una storiografia filosofica*, cit.).

Alla luce delle suestposte considerazioni, secondo l'autrice, di cui si condivide il pensiero, l'originalità filosofica della nozione di *habitus* può favorire una sua ri-elaborazione in chiave politica.

Spiega in conclusione: «L'*habitus*, definito nei termini di un'ontologia delle disposizioni ed esplorato nella multidimensionalità dei suoi correlati psicologici, aiuta a comprendere la regolarità e la predittibilità iscritte nel comportamento umano, anche in assenza di strutture di condizionamento. Il condizionamento e le regolarità a questo immanenti sono interiorizzati e agiti spontaneamente: il condizionamento esterno può essere efficace sull'«interno» dell'individuo solo perché è stato preliminarmente mediato e appropriato da questo e agito spontaneamente come se fosse legge interna. L'*habitus* è oggettivamente di classe nella misura in cui sussume la relativa omogeneità delle pratiche di un gruppo o una classe socio-economica accumulata da condizioni di esistenza simili, a prescindere dalla presenza di una



## *Antropologia della vulnerabilità*

Bourdieu attraverso il concetto di *habitus* ci ricorda che processi di de-istituzionalizzazione e dis-illusione sono sempre attivabili una volta rotto l'incanto. Chiama in causa la responsabilità civile affinché ponga un nuovo manifesto politico di rottura e progressivo.

Sicuramente Bourdieu mantenendo l'analisi a livello superficiale non ci dice come superare l'illusione, si limita spiegare come si produce ed incide il campo immaginativo, gli elementi causali. Non bisogna per questo liquidarlo, anzi. Trasferendo le sue riflessioni socio-antropologiche all'interno dell'analisi teorico-giuridica restituisce un senso di concretezza alle intuizioni hegeliane, senza assurgere ad alcuna sintesi o verità superiore che non sia quella fattuale.

Ci permette di seguire il movimento dell'intelletto giuridico non solo in astratto, bensì nei suoi risvolti concreti che secondo la lezione hegeliana tende sempre ad una "semplificazione della complessità" o meglio una "composizione della complessità" ove il diritto non è che organizzazione del molteplice.

A partire proprio dal concetto di *habitus* che può essere inteso quale sostrato sociologico di ogni ordinamento giuridico, tra le diverse teorie generali del diritto non si può non prediligere quella Istituzionalista, avendo in mente più di altri Santi Romano<sup>4</sup>.

Proprio alla luce delle riflessioni sociologiche che per suo stesso statuto teorico porta in grembo l'istituzionalismo anche le tesi di Romano – da una lettura originale offerta da Mariano Croce – possono essere "disvelate" in tutta la loro ambivalente poliedricità, statica e dinamica, capace di leggere l'invasività delle pratiche sociali, come perenne processo costituente del diritto, consustanziale alla convivenza sociale<sup>5</sup>.

---

corrispondente coscienza di classe. In conclusione, la nozione di *habitus*, in quanto si colloca al crocevia di molteplici dimensioni della pratica individuale e sociale, costituisce sia un promettente costruito a vocazione interdisciplinare in vista di una teoria unificata della azione umana, sia una chiave di accesso, in termini di una possibile "antropologia dell'emancipazione", per la comprensione dell'"effetto peculiare" che la "presa di coscienza" produce nell'esplicitazione del dato e nella sospensione dell'adesione immediata a questo stesso dato» (*ibidem*). Questo avviene inducendo la separazione della «conoscenza dei rapporti probabili e il riconoscimento di questi stessi rapporti, di modo che l'amor fati possa anche trasformarsi in odium fati» (P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, cit., p. 250).

<sup>4</sup> Santi Romano è tra i gius-filosofi del primo Novecento che rompono con le tradizionali teorie formalistico-piramidali del diritto (dall'alto), per aprirsi ad istanze pluralistiche e immanenti nel sociale (dal basso). Con il suo approccio sociologico e realistico al "fatto giuridico" contribuisce all'opera di decostruzione del paradigma moderno che pur mantenendo approccio giuspositivistico mostra nuove sensibilità. *Ubi ius ibi societas, ubi societas ibi ius* è la massima che Santi Romano formula per descrivere l'imprescindibile nesso tra diritto e società; uno "ius involontarium" per Romano precede ogni formazione giuridica espressa che esprime solo una sua riformulazione, nuova, ma non dal nulla; colta, invece, all'interno di dinamiche e rapporti sociali frutto di una naturale propensione degli individui ad aggregarsi - data la natura sociale e non puramente individuale dell'uomo. Il diritto appare una logica conseguenza di tali processi. Una concezione pluralista del diritto non più articolato solo nella forma accentratrice statale, ma presente in ogni prassi regolatrice, organizzativa; considera diritto ogni ente e corpo sociale, ovvero in ogni istituzione.

<sup>5</sup> Scrive Mariano Croce: «Non c'è modo più indelicato di tradire un testo che accostarvisi con la pretesa di individuare l'intenzione dell'autore e di restituire la parola al suo luogo di origine, come se la relazione tra segno e oggetto possedesse un carattere univoco di verità. Nessun testo esaurisce la carica eversiva delle interpretazioni che ne fanno una tecnica di produzione del presente, un veicolo con cui una contingenza e le sue virtualità si fanno presente. Ed è solo rinunciando a tale forma di cattura che possiamo cogliere il movimento intenso che la teoria di Santi Romano, come ogni prodotto del pensiero puro, è in grado di imprimere al pensiero dell'attualità» (M. Croce, *La tecnica della composizione. Il pluralismo operativo di Santi Romano*, in T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *L'ordinamento giuridico. Riflessioni sul primo centenario dell'opera di Santi Romano*, in *Jura Gentium, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*, Vol. XV, n. 1, Anno 2018).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Preme ribadire che si apprezza più di tutto di Santi Romano l'esigenza teorica, ma prima ancora filosofica, che non ha taciuto, di riportare il diritto alla sua essenzialità; una necessità critica tesa ad investire ogni branca del diritto finanche e soprattutto del diritto amministrativo, proprio in quanto quale che sia la forma di organizzazione sociale la tensione di semplificazione e composizione del molteplice non può prescindere da un apparato direttivo, che la amministri (conduce e governa) – e questo apparato è sempre “politico”. E tuttavia anche questo apparato segue “regole sociali”, che non si risolvono in meri tecnicismi arbitrari, ma hanno un proprio canovaccio professionalizzante fondato su precise esigenze d'uso (strettamente sociali).

Il problema si pone quando si confonde l'*habitus* (che è l'abito, la messa in forma) con l'uso (che resta nel campo dell'agire potenziale dell'agente – sebbene sempre strumentale ad uno scopo sociale)<sup>6</sup>.

Il diritto però quando riportato alla sua essenza sapienziale, non può prescindere (si è detto) da precise finalità che incontrano interessi e soddisfazioni della società da cui

---

<sup>6</sup> Agamben ne *L'uso dei corpi*, più volte citata in quanto da essa si prendono innumerevoli spunti, - propone una interessante riflessione sul concetto di uso per prendere le distanze – chiarendo i termini di un mutamento di paradigma concettuale – da una certa tradizione (origine classica e che rinvia ad Aristotele) nella definizione dell'umano, di cui anche e soprattutto la dimensione giuridica contribuisce a definire.

Principale interprete moderna della condizione umana, sulla scorta della tradizione aristotelica si è detto è stata Arendt individuando nel concetto di azione, nel senso chiarito, la più importante attività dell'uomo attraverso cui esprimersi liberamente e con cui definire il proprio mondo, senza vincoli di dipendenza. Rappresentazione questa fallace e che per Agamben è frutto anche di un fraintendimento terminologico. Di fatti nel mondo classico Atto era riferito alla potenza, mentre l'uso ad una energia impressa su un oggetto o all'oggetto (lo schiavo pertanto non era un soggetto “agente” poiché di lui il Signore lo riconosceva solo come un “corpo” per soddisfare varie esigenze – anche primarie: da qui anche la denigrazione del concetto di lavoro, legato alle necessità e fuori da ogni concetto di libertà – quindi per Arendt categoria impolitica). Lo schiavo era inteso come non-agente, senza opera, poiché il prodotto del suo fare era teso a soddisfare bisogni altrui – una totale scissione tra soggetto e oggetto, che per lo schiavo è doppia negazione in quanto lui stesso è oggetto altrui. Lo schiavo non è che “nuda vita” - *zōè*, il “*bios*” intesa come vita cui dare un senso col proprio agire è solo del Signore. L'atto in potenza nell'accezione aristotelica, quindi, presuppone un soggetto, pur condizionato dalla relazionalità sociale in cui si muove, ma pur sempre autonomo; per Arendt la decadenza della modernità è stata determinata solo dalla sostituzione dell'animale politico agente con l'*homo faber*.

Per Agamben questa lettura, pur apprezzabile per le ragioni già spiegate, è insoddisfacente per una piena comprensione dell'agire umano.

Agamben sottolinea che il termine azione dal latino “*actiones*” nel senso oggi conosciuto trova origine in ambito giuridico, nel diritto romano. E le *actiones* nel diritto romano erano attinenti non al diritto sostanziale (reale e personale), ma col processo. Nell'*actiones* sussiste l'attesa del giudizio “terzo-altrui” che passa attraverso il moltiplicarsi di compiti/atti funzionali allo scopo ultimo. In cui anche il giudizio non è totalmente libero, poiché sotteso a precise esigenze rituali e sostanziali. In ultima istanza presuppone sempre un sacrificio (nella decisione), qualcosa che si afferma in luogo di una soccombenza. Con tale precisazione Agamben vuole riportare anche il senso dell'azione alla strumentalità che la riguarda e che trascende l'agente su cui l'oggetto imprime la propria utilizzabilità – che è data a sua volta da come recepita dall'agente, quale modo di darsi proprio dell'esistenza: un processo di attori e *actiones*, parti del medesimo movimento (reciprocamente qualificanti). Azione nel senso inteso da Arendt è fuorviante laddove presuppone una separazione netta tra l'agente è ciò che è agito, quando, invece anche l'oggetto contribuisce a definire l'intenzione dell'agente, lo plasma, lo condiziona. Per cogliere l'ambivalenza tensionistica tra agente ed agito, sussistente anche nel diritto, la categoria concettuale da prediligere per Agamben è quindi l'“uso”.

Sul punto cfr. G. Agamben, *L'uomo senza opera*, in Id. *L'uso dei corpi*, cit. pp. 21 - 47

Un concetto complesso, che in parte si cercherà di recuperare soprattutto nella seconda parte della tesi per dialogare con Judith Butler sui possibili “usi del corpo” ed “usi del mondo” anche all'interno di un *habitus*-che resta imprescindibile cornice di senso entro cui si muovono gli agenti, ma non per questo non destituibile attraverso contro-performance paradossali. Ma anche per restituire all'uso dei corpi altra dignità che è quella che ritrova ontologicamente nella cura, poiché come si è detto e si ripeterà ogni cosa per stare, essere e persistere al mondo necessita di cura.

Qui rileva per ora soltanto mettere a fuoco questa commistione interna alla strumentalità del diritto, mediazione e processo relazionale nella qualificazione/determinazione soggettiva-oggettiva della realtà sociale, e proprio in forza di tale commistione in che senso questa mediazione trascenda e degeneri in una sovrapposizione dell'oggetto sui soggetti.



promana ed a cui si rivolge, e di cui è parte del processo trasformativo, iscritto nelle sue stesse pratiche – in questo senso può tornare ad incidere in modo proficuo, sensato.

L'opera di Santi Romano quindi non è “diario della crisi”, rappresenta invece straordinario ponte anche per un dialogo tra sfere solo apparentemente inconciliabili (come riteneva Vittorio Emanuele Orlando)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Molto interessanti a riguardo le riflessioni raccolte da Thomas Casadei e Stefano Pietropaoli sull'Istituzionalismo di Santi Romano in un contributo sulla rivista teorico-giuridica: *Jura gentium*; cfr. T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *Introduzione*, in Id., *L'ordinamento giuridico. Riflessioni sul primo centenario dell'opera di Santi Romano*, cit.

Si tratta di una raccolta di saggi sull'opera complessa, discussa e di straordinaria efficacia concettuale di Santi Romano, capace di cogliere gli aspetti più silenti del fenomeno giuridico e proprio in quanto oscuri meno visibili e leggibili all'interno della sua teoria, proprio in quanto troppo abbaglianti.

Nella nota editoriale i curatori si prefiggono di chiarire i termini con cui Santi Romano possa ritenersi autore eccezionale capace di costruire un ponte tra filosofia e diritto amministrativo per spiegare aspetti essenziali e funzionali del fenomeno giuridico. Intuizione particolarmente controversa, considerando l'accezione più puramente giusnaturalista della filosofia del diritto (tradizionale), rispetto ad una branca del sapere come il diritto pubblico emblema del diritto positivo – soprattutto con l'affermazione dello Stato autoritario – il cui diritto si esauriva nella “volontà di comando”. Si ritiene che la filosofia analitica da Bentham ad Austin sia quella che ha saputo meglio raccogliere la sfida “linguistica” intrinseca al diritto; Santi Romano dal canto suo saprà proporre un punto di vista originale, leggendo non in alto, ma in basso, nella struttura sociale le sotto-tracce del diritto, non verbalizzate ma non per questo meno eloquenti.

Di fatti da subito fu incompreso.

È interessante ricordare che nel 1887, in *Diritto amministrativo e scienza dell'amministrazione*, Vittorio Emanuele Orlando, il maestro di Romano, segnalava come la scienza dell'amministrazione fosse “non ancora definita nel suo contenuto”, e proponeva che con tale termine si indicasse “la scienza dell'ingerenza sociale dello Stato” – ponendosi da subito in tono polemico nei confronti dei Romano il quale introduceva una nuova prospettiva. Sul punto Cfr. Si veda il discorso commemorativo tenuto il 7 giugno 1948 su incarico della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Roma: Santi Romano e la Scuola italiana di Diritto Pubblico, in S. Romano, *Scritti minori, I, Diritto costituzionale*, a cura di G. Zanobini, Milano, Giuffrè, 1950, pp. V-XXIV. In precedenza: V.E. Orlando, “Ancora del metodo in diritto pubblico con particolare riguardo all'opera di Santi Romano (1939)”, in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, Cedam, 1940, pp. 1-24.

Ed altresì cfr. V.E. Orlando, “*Diritto amministrativo e scienza dell'amministrazione*”, *Archivio giuridico*, XXXVIII (1887), 5-6, pp. 360-97 (nella ripubblicazione in *Diritto pubblico generale. scritti vari, 1881-1940*, coordinati in sistema, Milano, Giuffrè, 1940, p. 127). Cfr., più in generale, sulle implicazioni politico-istituzionali di tali problematiche: M. Fotia, *Il liberalismo incompiuto: Gaetano Mosca, Vittorio Emanuele Orlando, Santi Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*, Milano, Guerini, 2001 (su Romano, in particolare, le pp. 137-141 e pp. 171-178); Id., “*L'istituzionalismo in Santi Romano tra diritto e politica*”, *Democrazia e diritto*, 48 (2011), 1-2, pp. 135-174.

Ricorda Pietropaoli come Vittorio Emanuele Orlando affermasse vigorosamente che “non può accettarsi che la scienza dell'amministrazione sia la filosofia del diritto amministrativo. Non è concepibile una scienza che si limiti a fare filosofia dell'amministrazione, come non è concepibile un diritto amministrativo che dallo studio positivo non risalga alla genesi storico-filosofica degli istituti”. Questa lapidaria affermazione, in cui si avverte già il nucleo della celebre prolusione palermitana del 1889, esprime perfettamente la svolta verso la nuova “scienza” del diritto pubblico, liberata — così si voleva — dalle antiche incrostazioni politiche, economiche, storiche e filosofiche.

Nonostante le perplessità espresse da Orlando e da molti altri, la Scienza dell'amministrazione divenne presto — nel 1885 — materia obbligatoria nelle università, dove fu insegnata insieme al Diritto amministrativo fino al 1935. Il diritto amministrativo, per conservare lo status di “scienza giuridica”, doveva pagare il suo tributo allo Stato, e piacesse o meno, occorreva riconoscere che la scienza dell'amministrazione si prestava perfettamente allo scopo.

Allargando la riflessione allo spazio europeo continentale, a metà Ottocento Rudolf von Jhering era, come è noto, un fiero sostenitore — sulla scia di Friedrich von Savigny — di una concezione del diritto come “prodotto internamente compiuto della storia”, “lingua di un popolo”, non certo aggregato di “disposizioni arbitrarie” del legislator.

La consonanza tra il ‘primo’ Jhering e Savigny è perfettamente riassunta da M. Fioravanti, in *La scienza giuridica: il dibattito sul metodo e la costruzione della teoria giuridica dello Stato, Il pensiero politico*, 15 (1982), 1, pp. 92-126, p. 117: Scrive Fioravanti: “[...] credo che lo storicismo di Savigny e la giurisprudenza dei concetti di Jhering non rappresentino altro che vie diverse convergenti verso un unico obiettivo: l'individuazione di un ordine giuridico positivo sovrastante la mera vigenza delle regole emanate da fonte autoritativa”.

Seguendo lo sviluppo del pensiero teorico-giuridico, si registra non una conversione teorica, ma la drammatica consapevolezza di una radicale trasformazione. Lo Stato si era rapidamente imposto come il referente necessario della decisione politica. E in questo contesto l'amministrazione era emersa in tutta la sua forza. Il diritto era diventato lo strumento fondamentale dello Stato per conseguire i propri scopi: il governo della società passava necessariamente, nel bene o nel male, attraverso il diritto.



## Antropologia della vulnerabilità

Il merito di Santi Romano, come ricorda Mariano Croce, è stato quello di aver riportato il diritto ad una strumentalità-utilità perché potesse porsi come sfera autonoma di conoscenza, ma soprattutto come sapere pratico e tecnica che rientra tra gli eminenti “arnesi” (per dirla con Heidegger)<sup>8</sup> di cui dispone la società (umana).

E questo solo al fine di restituirlo a chi ad esso è chiamato a fornire un senso, nella ferma convinzione che sebbene sussista un rapporto inferenziale tra diritto e società, solo se conserva la sua strumentalità orientata ai fini sociali che gli sono propri può contribuire all'*inventio*, scoperta e trasformazione della società<sup>9</sup>.

---

Riconoscere questo mutamento non significava aderirvi entusiasticamente. Non significava, in altre parole, votarsi al vorticoso statualismo di un Paul Laband. E, come Jhering, molti furono consapevoli del successo dello Stato, senza per questo rimanere ciechi di fronte ai problemi che il monopolio giuridico statualista comportava.

A confermare la consapevolezza dell'ambiguità insita nel positivismo giuridico tardo-ottocentesco, basti ricordare le parole con cui Georg Jellinek — una delle influenze maggiori per Romano sin dai suoi anni giovanili — denunciava il pericolo di uno Stato che, occupandosi di tutto (“dal medicinale di Stato al teatro di Stato”), divenisse “strumento di sopraffazione sociale per gli uni, stimolo di solidarietà umana per gli altri, ora speranza, ora terrore, ora giogo che opprime, or leva che innalza, con tanta ansia invocata, con altrettanta repugnanza temuta” (G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre, vol. I: Das Recht des modernen Staates, Häring, Berlin 1900*, trad. it. in Id., *La dottrina generale dello Stato*, trad. it. di M. Petrozziello; Società editrice libraria, Milano 1921, pp. 16-17; in questa edizione da segnalare introduzione e capitoli di Vittorio Emanuele Orlando).

Seguendo le riflessioni di Jellinek lo Stato non poteva non essere sovrano. Ma la sua sovranità — spiega Pietropaoli — “a chi decideva di rimanere, per così dire, con gli occhi aperti e tuttavia non rimaneva abbagliato dallo splendore del Leviatano, non poteva non suscitare timori - si asserragliarono in una strenua riformulazione del diritto naturale su base idealista o neokantiana”. In questo groviglio di autori si ricorda e si precisa: che nelle congerie dei filosofi idealisti, prima e al di là di Benedetto Croce e Giovanni Gentile, vanno annoverati personaggi assai diversi tra loro: dall'idealismo ‘neo-hegeliano’ (con accenti vichiani) di Francesco Filomusi Guelfi all'idealismo ‘critico’ di Igino Petrone, dall'idealismo ‘sociale’ di Gioele Solari all'idealismo ‘storico’ di Benvenuto Donati.

Mentre tra i neo-kantiani Basta ricordare i nomi di Giorgio Del Vecchio e di Adolfo Ravà

Proprio per questa ambiguità il solco che già divideva i giuristi di diritto positivo dai filosofi del diritto andò facendosi sempre più profondo. Scienza giuridica e filosofia del diritto divennero sempre più distanti, e, nonostante alcuni tentativi esperiti da alcuni sul piano della “teoria generale”, si dovrà attendere la fine degli anni Trenta per ritrovare i segnali di un riavvicinamento.

Da tutto questo non si può tuttavia saltare alla conclusione che un “ponte” tra filosofia del diritto e diritto amministrativo sia rimasto impercorribile. Esso fu percorso, ma in direzione opposta rispetto a quella che sarebbe stato intuitivo immaginare.

In questa sede si intende proprio accogliere la suggestione, lo spunto e la lettura originale di Santi Romano proposta ed incoraggiata da Stefano Pietropaoli e Thomas Casadei, avendo in mente tra i riferimenti Mariano Croce; ma primo su tutti Paoli Grossi. Si intende cambiare rotta per cercare più che costruire, riscoprire questo “ponte”, liberandolo da sofisticati tecnicismi, per riportare il diritto alla sua essenza, alla sua dimensione ontica che tiene dentro tutte le forme e le sostanze della fenomenica giuridica.

<sup>8</sup> Sul tema si rinvia alle riflessioni di Martin Heidegger, in *Essere e tempo e L'origine dell'opera d'arte*, nell'interpretazione e traduzione fornita da Giorgio Agamben in particolare in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Nero Pozza, Vicenza 2014.

Heidegger in *Essere e tempo* si sofferma sul tema dell'arnese, i cui attributi, domestichezza e la maneggevolezza trovano definiscono il luogo della relazione originaria e immediata dell'esserci col mondo; e ritiene che tale relazione sia intrinsecamente determinata da un irriducibile carattere strumentale, che la costruisce come relazione d'uso, l'esempio classico. Per aprire la porta uso la maniglia. Ciò che intende porre in evidenza Heidegger è come l'arnese (*Zeug*) che è la prima cosa che si incontra nel mondo “non è” qualcosa in sé e per sé, ma è solo nel suo essere “per uno scopo” (*um-zu*). È sempre inserito in una molteplicità di relazioni strumentali.

La prima relazione è con l'utilità (*Dienlichkeit*)— in cui occorre percepire la prossimità con il servizio — *Dienst* — e il servo *Diener*. La domestichezza col mondo ha, in questo senso, sempre necessariamente a che fare con la servibilità, deve sottomettersi al “serve per” (di *Essere e tempo* cfr., pp. 66-67).

Anche ne *L'origine dell'opera d'arte*, Heidegger torna sul tema cercando di precisare ancor meglio non solo questa strumentalità, ma anche come questa inerisca alla relazione con l'utente. Non solo una relazione tra oggetto e scopo, ma tra oggetto, utilità e utente. Cfr. M. Heidegger, *Holzwege, Frankfurt am Main*, Klostermann 1976, nella traduzione italiana proposta da G. Agamben, in *L'uso dei corpi*, cit. in particolare *ivi*, pp. 97-99

Spiega Agamben come Heidegger progressivamente assurga a questa idea di relazione, innanzitutto rompendo con la tradizione aristotelica secondo la quale l'arnese scelto appartiene alla classe degli strumenti pratici, dal quale non si ricava altro che il suo uso. Per poi intendere che in quell'utilità non c'era una intrinseca strumentalità predeterminata, ma essa aveva il potere di dischiudere a colui che lo usa il suo mondo, per conferirgli senso e sicurezza. Per essere più chiari la scelta



## Antropologia della vulnerabilità

Croce ponendosi per certi versi come voce fuori coro rispetto alle letture accademiche di Santi Romano si sofferma su una straordinaria intuizione del giurista palermitano, per valorizzarla, che eccede di molto i confini della riflessione giuridica: “concepire il diritto come un processo, anziché una entità, significa cogliere il dinamismo del sociale, rinunciando alla pretesa di tenerlo alla briglia di strutture o forme precostituite”<sup>10</sup>.

Prendendo spunto ancora dall’antropologia, sulla scorta delle tesi di Tim Ingold che ha come approdo una *filosofia del processo*, l’apporto di Romano per Croce si risolve nell’attualizzazione della contingenza: un paradigma che non è né descrittivo né teorico e che si propone come tecnica operativa di produzione del reale. Scrive Croce: «Nella mia lettura, la teoria giuridica di Romano culmina nell’identificazione di un ‘punto di vista giuridico’, che funziona esattamente nel senso che Ingold attribuisce all’antropologia, ovvero una forma discorsiva tra altre forme discorsive, che vuole programmaticamente farsi produttrice del sociale. La scienza giuridica, come concepita da Romano, ‘opens our eyes and minds to other possibilities of being’<sup>11</sup>, con intenti però

---

dell’arnese in qualche modo è suggerita dall’arnese “per il suo essere arnese funzionale allo scopo” – ed è scelto da colui che lo usa in quanto risulta utile rispetto allo scopo. Questa utilità però implica qualcosa di più della strumentalità, laddove con la scelta dell’arnese –colui che lo usa in vista dello scopo – ad esso si affida. Dall’arnese non solo si esige utilità, ma anche affidabilità – per la riuscita dello scopo. “L’essere arnese dell’arnese, l’affidabilità tiene raccolte in sé tutte le cose”.

Sebbene l’arnese nella sua affidabilità dà al mondo la sua necessità e la sua vicinanza e alle cose il loro tempo e la loro misura proprio; tuttavia esso resta ancorato in qualche modo imprigionato nella sfera dell’utilità: “Il singolo arnese viene utilizzato e usato; ma in questo modo anche l’uso si logora, si consuma, cade nell’usualità. L’arnese stesso si svuota e decade a mero arnese (...) solo la nuda servibilità rimane visibile”. L’arnese che apre all’uomo il suo mondo rischia sempre di ricadere nella strumentalità e nel servizio. E tuttavia questa decadenza dell’arnese a cui gli oggetti d’uso devono la loro noiosa, invadente quotidianità, è ancora una testimonianza della sua essenza originaria.

Spiega ancora Agamben: “L’uomo che Heidegger descrive è in balia degli arnesi, si affida alla loro servibilità e solo attraverso di questa accede al suo mondo. La relazione con l’arnese definisce in questo senso la dimensione umana” (cfr. *ivi*, p. 99).

Eppure Heidegger, sottolinea Agamben, proprio come Arendt si sforza di liberare l’uomo dalle angustie della tecnica per timore di questa decadente tirannia dei mezzi sui fini.

Se però si accantona questa ansia di Heidegger emerge con efficacia l’essenza strumentale della tecnica che altro non è un agire umano rivolto ad uno scopo. Nel porre scopi assume senso la tecnica funzionale a realizzarli. E la tecnica non è altro che l’insieme dei dispositivi (scopi posti) in virtù dei quali gli arnesi e gli apparecchi assumono senso come tecniche per lo scopo. La tecnica allora è essa stessa un dispositivo – un dispositivo d’uso. Se per quanto detto c’è sempre il rischio di una distorsione legata all’uso che dallo svuotarsi si irrigidisce nel dispositivo che lo comanda, resta che all’interno di quella relazione strumentale che si insinua l’essenza dell’agire umano nel suo statuto ontologico. All’utilità ed affidabilità che corredano la strumentalità – l’elemento causale (produrre effetti, conseguenze) è ciò che restituisce realtà e materia a questo agire. Infatti, se con la tecnica si produce un risultato, vuol dire che si causa qualcosa, e quindi qualcosa vien fuori, da una irrealtà alla realtà, dal non vero alla verità (fattuale). “la tecnica è un modo eminente di questo svelamento”.

Per questo, finché ci limitiamo a guardare alla tecnica nella prospettiva della stretta strumentalità (non badando a questa intrinseca ulteriore relazione causale) non ne percepiamo la vera natura e restiamo presi nell’illusione di padroneggiarla. Mentre soltanto se comprendiamo lo strumento come un modo della causalità, allora la tecnica si rivela per quella che è, cioè come il destino di uno svelamento (cfr. *ivi*, pp. 100-101).

<sup>9</sup> Scrive Croce: «L’ordinamento giuridico offre l’eulogia di una tecnica di mediazione che non appartiene a nessuna forma politica stabile e che è capace di inserirsi in ogni contesto organizzato come trama che ordina e dirige; (...) è un linguaggio che consente di operare performativamente sulla realtà sociale con effetti di compatibilità tra le entità organizzate» (M. Croce, *La tecnica della composizione. il pluralismo operativo di Santi Romano*, cit., p. 19)

Secondo Croce, Romano ci informa sulla più basilare funzione (coincidente con la sua essenza) del diritto ovvero l’organizzazione sociale. La società è prima e dopo, è costantemente nel processo organizzatorio – il diritto come *instrumentum regni* è ad un tempo la società ed il suo strumento. Per Croce è fuorviante ritenere che Santi Romano abbia poi proposto una immagine irenica della società, tutt’altro: l’elemento agonale è centrale, tanto da presupporre una visione pluralistica del diritto e competitiva della realtà sociale tra diversi fenomeni organizzatori, chiamati costantemente a negoziare tra loro e solo in tal senso ad immaginare una maxi-organizzazione delle organizzazioni, “la società delle società”, laddove è imprescindibile il diritto dove c’è convivenza (*ivi*, pp. 19-20).

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> T. Ingold, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, Abingdon, Routledge 2011, pp. 234-238.



## *Antropologia della vulnerabilità*

di composizione operativa non-conflittuale della società mediante la integrabilità intrinseca degli enti normativi quali enti giuridici»<sup>12</sup>.

Se questo è l'esito del pensiero teorico, dentro però c'è una peculiare esegesi del fenomeno giuridico in cui proprio questa "strumentalità" ontologica del diritto finisce per sovrastare i fini, logorare il primo movente entro cui si dava la connessione tra il fine e l'ente-utente; ovvero si perde di vista a chi serve quell'utilità, a chi serve quell'affidabilità e maneggevolezza – e proprio su questi aspetti tornano tutte le preoccupazioni di Heidegger sul dominio della tecnica.

È importante, allora, provare a spiegare in che termini questa strumentalità nell'eterogeneità dei fini perde contatto con la realtà sociale in forza delle sue stesse logiche intrinseche-usuali del diritto esplorando le logiche interne al dispositivo giuridico.

## **2 Ordine sociale e diritto vivente: Santi Romano**

Per immergersi tra le forme mute del diritto, col rigore metodologico che esige la scienza del diritto hegeliana, assunta la teoria generale del diritto tra le branche del sapere più prossime alle attese del Professore di Jena e Tubinga nei termini precisati, dunque, appare funzionale recuperare la storia degli effetti e la geografia del potere insita nell'Istituzionalismo di Santi Romano, rivisitato da Paolo Grossi, che presuppone una giuridicità diffusa e vivente tra plurime forze sociali organizzate<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> M. Croce, *La tecnica della composizione. il pluralismo operativo di Santi Romano*, cit., p. 20

Per Romano, spiega Croce, il diritto produce una realtà che si compone con le altre in modi diversi. «L'esistenza della realtà giuridica dipende da un sapere, proprio come quella delle realtà che presuppongono punti di vista "propri di particolari ordini di conoscenze". È in questo frangente che Romano mette a tema una delle possibili relazioni tra realtà differenti e presenta il diritto come atto di creazione: «atto che però non crea entità, ma le assembla, e così facendo, produce la realtà che gli è propria. Il diritto non crea, ma raccogliendo, componendo assieme, ordinando i vari elementi di cui essi constano, dà vita reale ed effettiva, nel mondo giuridico, ad enti che non si confondono e non si identificano con nessuno di quegli elementi, ma acquistano una propria individualità ed una propria essenza» (S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Giuffrè, Milano 1993, p. 205)».

Per Croce: «non si tratta di superfetazione ontologica, né di una sovrapposizione di modi diversi di descrivere le cose. La differenza tra realtà non è né qualitativa né quantitativa ma squisitamente operativa. La realtà giuridica è una diversa composizione di elementi, laddove però tale composizione ha effetti straordinari sugli elementi stessi: li organizza, vi conferisce un ordine, ne riordina le parti con efficacia pratica non comparabile con altri modi di riordinare il sociale. E questo in fondo, nell'ottica di Romano, è il significato più autentico di "porre un diritto": assemblare un materiale concreto conferendovi un ordine che ha carattere organizzativo» (M. Croce, *La tecnica della composizione: il pluralismo operativo di Santi Romano*, cit., pp. 20-21). Romano scrive: «Porre un nuovo ordinamento giuridico [...] significa creare un ente che prima non esisteva, una nuova realtà che può ben dirsi giuridica, perché il diritto è la sua anima e il suo principio vitale» (S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, cit., p. 205).

L'ente di cui parla Romano, quindi, «non si produce per sdoppiamento del reale, bensì per un diverso assemblaggio di elementi materiali e per la loro ordinazione in una serie organizzata. In altre parole disporre gli elementi in una rete normativa in cui le interazioni tra essi possano dirsi con un linguaggio capace di esercitare effetti rimediali, compositivi e riparativi. Il diritto in tale ottica non è né un insieme di norme, né l'attribuzione di competenze, né la sedimentazione di principi etici, bensì tutto questo e molto di più» (M. Croce, *La tecnica della composizione: il pluralismo operativo di Santi Romano*, cit., p. 21).

<sup>13</sup> In linea col pensiero della Scuola storica di Savigny, occorre ricordare che per Grossi il diritto non è "creato" da una imposizione legislativa dall'alto, da parte di un potere costituito che pretende obbedienza, ma è frutto di una "invenzione", scoperta, che emerge dalla fattualità sociale e economica degli individui in relazione tra di loro. Complessità sociale che si regge sullo scambio reciproco di pretese e poteri tra gli individui che verrà poi organizzata dagli operatori giuridici all'interno della regola iuris (Cfr. P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017).





## *Antropologia della vulnerabilità*

Non appare una forzatura ritenere che Santi Romano più di altri abbia inteso o comunque espresso nella sua teoria istituzionalista le forme storicamente assunte dello “spirito oggettivo” hegeliano.

Si precisa nella lettura di Romano di Mariano Croce summenzionata, pur non rinunciando alla dimensione agonale insita nella società, non viene in alcun modo enfatizzato l'elemento dialettico, prediligendo la negoziazione al conflitto (la sua è una concezione mediativa e non conflittuale del diritto, di cui l'esercizio della forza è inteso come il suo fallimento). Questo aspetto dell'analisi di Croce non si condivide, in quanto una esegesi realistica che tenga conto anche dell'agire strategico e dell'economia materiale di una società di persone e di bisogni, anche solo in via potenziale/immaginifica deve presupporre il conflitto, ovvero quel *minimum* di “violenza” intrinseca ad ogni forma di normazione, che può assumere diverse forme (prima tra tutte il misconoscimento, l'indifferenza, la non curanza rispetto ad un disagio o una mancanza). Anche una etica della non violenza non misconosce la violenza, sceglie solo di depotenziarla, disattivarla analizzandone gli effetti, introducendo modelli alternativi cui “dar forza”.

Quale che sia il motore silente, in ogni caso, l'effetto è il medesimo ed è agli effetti che è dedicata questa porzione dell'analisi ontologica e tensionistica del giuridico, trovando ancora in Croce lettore “dinamico” delle tesi Istituzionaliste, che si condividono e apprezzano.

Entrando nel merito delle tesi di Santi Romano, soffermandoci sul realismo e pluralismo che l'autore impresso all'esegesi del fenomeno giuridico, emerge in tutta la sua fatticità il piano dell'essere il cui “normativo”, nella constatazione di fatti istituzionali plurimi e diffusi nella società, si esprime senza trascendenze o imposizioni dall'alto (ovvero non risolto nel complesso gerarchico-piramidale e autoritario kelseniano)<sup>14</sup>.

Adottare il piano dell'essere in luogo di quello del dover essere non significa rinunciare alla dimensione deontica, vuol dire semplicemente riportare il diritto alla dimensione “dispositiva” implicita nella sua strumentalità, ricollocandola nelle mani di un gruppo di soggetti che se ne avvalgono per raggiungere determinati scopi sociali<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, cit., p. 86

<sup>15</sup> Spiega ancora Mariano Croce, per Santi Romano «non c'è un meta-ordine che si possa offrire come parte terza e neutrale in una mediazione o che sia in grado di offrire linee normative di autorità superiore, la regolazione giuridica non può consistere nella determinazione prescrittiva di una gerarchia tra entità normative. E poiché Romano esclude con decisione che le relazioni tra queste possano essere governate con il ricorso alla forza – e, come spiega nelle prime pagine de *Lo Stato moderno e la sua crisi*, quando ciò accade, questo sancisce il fallimento dell'operatività giuridica –, e dacché, come detto, una rigorosa teoria del diritto smentisce l'esistenza di qualsiasi gerarchia ordinamentale, le relazioni tra ordini devono poggiare su una modalità non-gerarchica, intra-giuridica di integrazione dei linguaggi normativi. Romano rende conto di questa modalità di governo delle relazioni normative in termini di “rilevanza”. Non si tratta, egli ribadisce, di un rapporto fattuale tra ordini, ma di relazioni descrivibili con ricorso al linguaggio tecnico del diritto: “[P]erché ci sia rilevanza giuridica, occorre che o l'esistenza o il contenuto o l'efficacia sia condizionata rispetto a un altro ordinamento, e ciò in base ad un titolo giuridico” (sul punto cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1962 (1946), p. 145).

Va innanzitutto notato che questa è una vera e propria “operazionalizzazione” del pluralismo giuridico, che cessa così di essere una questione teorica, e persino un fatto di ricognizione empirica, per trasmutare in tecnica descrittiva delle relazioni tra ordini” (Cfr. M. Croce, *La tecnica della composizione. il pluralismo operativo di Santi Romano*, cit., p. 22)»



## *Antropologia della vulnerabilità*

Spiega ancora Croce: «In questo quadro relazionale, il pluralismo è tratto immanente della tecnica mediatrice, giacché ogni entità normativa è un ordinamento giuridico potenzialmente capace di produrre effetti. Si potrebbe quindi intendere la rilevanza giuridica come una tecnica prospettica che consente sia la descrizione degli effetti di una entità normativa sull'altra sia la mediazione tra esse a riguardo di quegli effetti [...]. Il tratto innovativo della sua concezione sta nel trattare il diritto come una forma di mediazione che chiama all'adozione di una prospettiva squisitamente tecnica e tecnologica, capace di guardare agli effetti (siano essi unilaterali o reciproci) delle entità normative le une sulle altre. La rilevanza non implica alcuna gerarchia tra enti normativi e disconosce i privilegi legati alle classificazioni: se si ammette che ogni istituzione è un ordinamento giuridico, nessun ordinamento è chiamato, vieppiù legittimato, a riconoscere un altro altre istituzioni, perché tutto ciò che conta (ossia che rileva) è come gli effetti tra ordinamenti possano essere descritti e governati. La conquista teorica di tale prospettiva è tutt'altro che trascurabile. Per un verso, la conflittualità, talora dirompente, tra entità normative viene tradotta, e al contempo stemperata, in una commisurazione degli effetti, che hanno da descriversi in riferimento a un linguaggio tecnico. La politicità dei rapporti tra forme alternative o potenzialmente incompatibili di normatività viene così "addomesticata" dalla trasposizione nel campo del giuridico, in cui il conflitto passa sempre per una trama discorsiva. Per l'altro, la tecnica che risolve il politico nel giuridico non è il diritto di un particolare ordinamento che possa avanzare pretese di supremazia legale, ma un linguaggio trans-sezionale, comune a tutti gli ordinamenti. Questo diritto che non appartiene a nessun ordinamento giuridico – eppure appartiene a tutti – è ciò che definisco punto di vista giuridico»<sup>16</sup>.

Proprio in ragione di questa "operatività" del diritto quest'ultimo per Romano non si esaurisce nella norma e tanto meno nel suo rapporto con la sanzione (l'elemento coercitivo)<sup>17</sup>; queste hanno a che fare con aspetti modali (espressioni della libertà negativa intrinseca alla volontà). Le norme eteronome e la stessa sanzione (diretta o latente) appaiono meri ingranaggi di una macchina il cui dinamismo, appena si coglie, è già tutto dispiegato nel fatto organizzativo rilevato, frutto di un moto auto-regolativo che si costituisce nel suo stesso farsi. In tal senso (anche) per Paolo Grossi "il diritto è più applicazione che norma"<sup>18</sup>.

Se la lettura analitica non può che essere retroattiva, quindi storica, ciò non vuol dire che il diritto vada colto solo nella fase ultima in cui si rende percepibile l'organizzazione – in

---

<sup>16</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>17</sup> S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 23

<sup>18</sup> P. Grossi, *Oltre le mitologie giuridiche della modernità*, in G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, per la collana *Maestri del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 130. Per Paolo Grossi esso si fonda sull'esperienza che proviene dal basso, si produce spontaneamente, è inevitabilmente relativa, nell'accezione letterale per cui si sostanzia in una pluralità di relazioni che, nella lunga durata, si dispongono spontaneamente ad ordine. In tal senso il diritto possiede una costante vocazione a storicizzarsi, ossia a "vivere" manifestandosi adeguatamente al tempo e allo spazio. (cfr. G. P. Trifone, *Pluralismo e fattualità. Il contributo di Paolo Grossi*, in A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, cit., p. 109).

Scrive Grossi "(È) così che nasce il diritto nei primordini della storia umana, non da un testo scritto, frutto di rivelazione divina o di sapienza dei dotti, bensì da un fatto che si ripete. [...] Il diritto è un fatto che si manifesta nel momento in cui la società lo vive" (cfr. P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 100-103).



## *Antropologia della vulnerabilità*

questo la fallace interpretazione di Romano (condannato ad una visione postuma e statica del fenomeno giuridico).

Solo in tal senso il punto di vista di Santi Romano è storicistico, ovvero squisitamente teorico-descrittivo; ciò non toglie che in essa sia racchiusa tutta l'inerzia dell'agire sociale ad uno spontaneo organizzarsi (quale che sia la forma sociale entro cui si stabilizza). Per spontaneo si intende che non può essere altrimenti in quanto è la convivenza ad esigere ordine (anche in forma minimale-basilare) che il diritto "serve" ed il diritto è questa tecnica di mediazione e composizione dell'eterogeno; quindi non necessariamente pacifica.

Romano apprende dalla lezione hobbesiana come il tessuto sociale, la società al pari di un organismo vivente sia munita di un cuore pulsante, "un muscolo involontario" (accidente vitale - arbitrio) che genera dalla moltitudine plurime comunità<sup>19</sup>. In preda ad una necessità la struttura che promana dai soggetti si impone su di essi, indipendentemente dalle forme che adotta e dai ruoli sociali che essi assumono.

Se non ci si sofferma sulla chiosa hobbesiana sull'egoismo dell'uomo – *homo homini lupus* (parzialmente irrilevante) - la necessità "sociale" qui rileva come dato di fatto proprio di una esistenza relazionale (tra individui che condividono esistenza e mondo). Come chiarisce Paolo Grossi nel ritenere anch'egli che il diritto prescinde da un suo possibile collegamento ad una autorità politicamente autorevole (come può essere lo Stato per quanto rappresenti "formidabile apparato" accentratore di poteri), il diritto ha come unico referente la società di cui esso è espressione<sup>20</sup>.

Di fatti Romano assume come principio ordinante del campo giuridico la necessità<sup>21</sup>; innanzitutto la necessità degli uomini di superare l'isolamento per organizzarsi in comunità stabili, dotate di esistenza concreta. La *socialitas* dell'uomo determina la linea continua che partendo dall'individuo conduce alla costituzione di gruppi, comunità e corpi sociali collocati nello strato intermedio tra i singoli e lo Stato<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Lo spazio della società per Grossi è definito "immateriale" proprio in ragione dell'attitudine dei consociati ad organizzarsi a prescindere da un contesto geografico, dal momento che suo "oggetto necessario è il vario e complesso assestarsi del tessuto di relazioni tra gli uomini (ivi., p. 74).

<sup>20</sup> Per Paolo Grossi mentre il potere dello Stato rispecchia una dimensione giuridica soggettiva, quale è quella del potere costituito, il diritto nel suo senso più autentico, è dimensione oggettiva: "nell'atto di ordinare opera un beneficio spostamento dal soggetto produttore (o preteso tale) all'oggetto bisognoso di organizzazione" (cfr. ivi., pp. 15-16).

<sup>21</sup> Romano fornisce una triplice accezione di necessità in relazione alla dimensione ordinamentale: 1) necessità-urgenza: nell'ambito della normazione emergenziale (es. decreti-leggi); 2) necessità-limite: quando una norma non può essere applicata in virtù delle circostanze eccezionali (es. esimenti per "stato di necessità"); 3) necessità-fonte: che assorbe anche le altre due accezioni in quanto primo movente organizzativo che non conosce leggi ad essa sovraordinate (*necessitas non habet legem*). Cfr. F. Vanna, *L'ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l'orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi*, in T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *L'ordinamento giuridico. Riflessioni sul primo centenario dell'opera di Santi Romano*, cit.

Molto interessanti sul tema della "necessità" in Santi Romano le riflessioni di Vanna sulla gestione della pandemia da covid sars 19, per come applicata dalla governance emergenziale (per un approfondimento cfr. F. Vanna, *Il diritto "imprevedibile": notazioni sulla teoria della necessità a partire dall'emergenza Covid-19*, in *Nomos. Le attualità del diritto*, Quadrimestrale di teoria generale, diritto pubblico comparato e storia contemporanea; <http://www.nomos-leattualitaneldiritto.it/wp-content/uploads/2020/07/De-Vanna-2-2020-anticipazioni-REV..pdf>.

<sup>22</sup> Il diritto non costituisce la norma, ma la istituisce attraverso il riconoscimento di una realtà che le preesiste – ex novo, mai ex nihilo. Il "fiume" del fenomeno giuridico ritrova il suo "letto" naturale nella struttura stessa della prassi sociale, nella quale la "doverosità" è immanente: in questa ricostruzione la coppia Sein/Sollen non indica più una separazione,



## *Antropologia della vulnerabilità*

Certamente pare sussunto ogni momento volitivo degli agenti sociali, la volontà degli uomini non è mai colta nella fase conflittuale, tra interessi contrastanti; per Bobbio si può azzardare una lettura ideologica dell'organizzazione sociale come intesa da Romano presa solo nella sua fase di stabilizzazione in cui quelle forze fattuali e sociali già hanno affidato al diritto proprie rivendicazioni ed affermazioni<sup>23</sup>. È una lettura quella di Bobbio che può apparire condivisibile se si pone come obiettivo il giudizio di validità degli ordinamenti.

Se l'approccio, invece, resta non solo storicistico-descrittivo della realtà, ma soprattutto funzionalista del diritto, teso alla comprensione tanto di fenomeni sociali che dei concetti con cui esprimerli, anche con riguardo all'elemento volitivo intrinseco al diritto (che è sempre positivo) l'analisi di Romano è straordinariamente aderente alle attese, soprattutto se si parte dal presupposto (hegeliano) che il diritto è "libertà realizzata".

Per quanto appaiano cancellati dal risultato finale tali processi dinamici, Romano in questa sua ermeneutica del fenomeno giuridico cui offre una lettura più complessa e meno edulcorata, mette in luce risvolti oscuri delle dinamiche sociali, ovvero proprio la tendenza alla stabilizzazione, spinta da un'ansia di contenere la conflittualità<sup>24</sup>.

Stabilità per Romano non è (solo) sinonimo di permanenza nel tempo, vale a dire di un semplice comportamento regolare: ciò non consentirebbe di distinguere le regole giuridiche dalle norme sociali o dalle abitudini; stabilità indica un comportamento regolato, informato ad un sottostante principio normativo, un "aspetto interno" riconosciuto come razionale. Come per la norma di riconoscimento di Hart, la regola sottende la pratica sociale, senza alcuna violazione della legge di Hume: la forma di vita è già plasmata di significati normativi<sup>25</sup>.

---

un'insanabile dicotomia tra due principi diversi, ma solo una semplice distinzione nell'ambito di una medesima categoria, quella dei fatti sociali. L'organizzazione è, dunque, natura e scopo dell'istituzione, ed ogni istituzione ha un ordinamento giuridico in cui s'identifica: organizzazione e stabilità sono indici decisivi del carattere 'istituzionale' di un ente e sembrano sottrarre – ma il punto è controverso – la teoria di Santi Romano all'accusa di "pangiuridicismo".

Cfr. F. Vanna, *L'ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l'orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi*, cit., pp. 39-40; J. Paulsson, "Arbitration in Three Dimensions", in *LSE Law, Society and Economy Working Papers 2/2010*, disponibile al seguente indirizzo: [www.lse.ac.uk/collections/law/wps/wps.htm](http://www.lse.ac.uk/collections/law/wps/wps.htm), p. 20; M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalista del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 128.

<sup>23</sup> N. Bobbio, *Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano*, in P. Biscardetti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Giuffrè, Milano 1977, pp. 25-43.

<sup>24</sup> Questa ansia per Catania accompagna l'approccio teorico di Santi Romano, intento a mettere in forma tali fenomeni spuri. Cfr. A. Catania, *Formalismo e realismo nella metodologia giuridica. Riflessioni sul pensiero di Santi Romano*, in A.A. V.V., *L'unità del diritto: Massimo Saverio Giannini e la teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1994, ora in Id., *Riconoscimento e potere. Studi di filosofia del diritto*, ESI, Napoli 1996.

Non appare forzato presupporre, però, che tale ansia sia manifesta come intrinseca a tali fenomeni, di cui il diritto è strumento ed esito di tali processi costituenti e resistenti.

<sup>25</sup> L'istituzione, dunque, non è un artificio costitutivo à la Hobbes, è prassi sociale positivizzata, forma del diritto dotata di "contenuto" oppure, volendo utilizzare il suggerimento aristotelico, l'habitus della convivenza finalizzata ad un progetto comune. In Hobbes, come in Pufendorf, ciò che caratterizza l'istituzione è "la affermata incapacità assoluta del mondo vitale (...) di esprimere un diritto, di dotarsi di organizzazione, di elevarsi a ordinamento", mentre nella linea che da Hegel conduce a Romano l'istituzione esprime "l'autoaffermazione giuridica di un mondo vitale dotato di fini propri e pertanto anche di una normatività propria, sino ad esprimere un diritto riconoscibile e rapportabile in qualche relazione negativa o positiva al diritto statale". Cfr. G. Palombella, "L'istituzione del diritto. Una prospettiva di ricerca". *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XX (1990), 2, pp. 367-401, p. 389.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Paolo Grossi in sintonia con Hart esplicita ancor più l'assunto "pluralista" di Romano connesso proprio alla funzione ordinatrice esistenziale del diritto: di fatti pur potendo confluire in un apparato sistemico, accentratore e gerarchico, in cui l'organizzazione sociale si esprime in modo verticistico per sopra e sotto-ordinazioni, tale apparato non può mai prescindere dalle componenti sociali che lo attraversano e da cui promana. La comunità esprime nel diritto la "coesistenza delle sue componenti sociali" possibile sempre e solo in forza di un coordinamento collettivo senza il quale anche l'apparato statale non avrebbe modo di reggersi<sup>26</sup>. Questo sminuisce ogni concezione personalistica dello Stato che si erge al di sopra della società, attenuando anche la sua scansione in gradini ed i momenti "volitivi" (dei funzionari) tra i suoi intervalli<sup>27</sup>.

La validità del diritto ha sempre a che fare con la sua osservanza, che non si riduce all'obbedienza (formale ed esteriore) del comando sovrano, ma inerisce come sostenuto anche da Hart a qualcosa che rimanda al "foro interno" (diffuso)<sup>28</sup>. Il residuo contrattualistico non può mancare, così come la collaborazione di più componenti sociali perché l'ordinamento e l'organizzazione sociale "espressa" possa mantenersi stabile nel tempo.

Nel doppio movimento della volontà (interno-esterno), in forza di quel rapporto inferenziale tra sé e mondo, sempre elaborato dalla mediazione riflessiva che agonia di riconoscersi nella realtà sociale che auto-produce; anche gli ordinamenti presuppongono una commistione tra pubblico e privato; le Istituzioni sono il riflesso della società.

Non è un caso se saranno proprio gli istituti del diritto civile (commerciale e laburistico) strumenti privilegiati di negoziazione sociale<sup>29</sup>, fino a conoscere "strutturazioni ed accorpamenti nella macchina statale" di operazioni in cui le Istituzioni pubbliche sono state chiamate ad agire *uti privatorum*. Lo stesso diritto amministrativo positivizza tale evenienza (in Italia sia pensi alla legge 241/1990 art. 1-bis), ma ragioni storiche e di fatto hanno conosciuto importanti riforme prodotte proprio dal "contrattualismo collettivo e singolare" di una pluralità di soggetti e movimenti portatori di interessi e bisogni cui lo Stato non poteva mostrarsi indifferente<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> G. P. Trifone, *Pluralismo e fattualità. Il contributo di Paolo Grossi*, cit., p. 110.

Ciò spiega anche il decentramento amministrativo della struttura pubblica perché l'Autorità centrale potesse coordinare il proprio operato in armonia con altri organismi satelliti che assorbe nella sua stessa struttura o con cui negozia.

<sup>27</sup> P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, cit., p. 17.

<sup>28</sup> Grossi estende la portata del suo pensiero pretendendo una "accettazione" intesa come profondo convincimento della intrinseca-bontà della regola che è effettiva perché fa capo ad un valore riconosciuto in seno alla collettività (cfr. P. Grossi, *Giustizia come legge o legge come giustizia?* In Id. *Mitologie giuridiche della Modernità*, Giuffrè, Milano 2007, pp 15 e ss).

Grossi sembra ricalcare (altre) critiche autorevoli alla "norma fondamentale di Kelsen" come quelle di Capograssi e Spinelli, che presuppongono ora una scelta tra più modelli sociali possibili ora un contenuto-minimo "liberal-democratico"; ad ogni modo in sfregio al contenitore vuoto di Kelsen si richiede una certa condivisibilità diffusa dell'ordinamento. Ad avviso di chi scrive pare però più convincente l'accezione meno intensa di Hart, che senza scomodare un senso di giustizia fa della "adesione" (anche per mediazione della forza e del timore) il grado di osservanza sostenibile – per quanto lo stesso Hart teorizzi un "contenuto minimo" (coerente col razionalismo moderno secolarizzato - proteso a "far salva la vita").

<sup>29</sup> Per un approfondimento cfr. L. Goldschmidt, *Storia universale del diritto commerciale* (1891), Bocca, Torino 1913, pp. 12-13; P. Grossi, *Universalismo e particolarismo nel diritto*, in Id., *Introduzione al Novecento giuridico, un secolo pos-moderno*, Laterza-Bari 2012.

<sup>30</sup> La dottrina pluralistica di Romano si sviluppa parallelamente al declino dello stato liberale, contrassegnato dalla "tendenza di una serie grandissima di gruppi sociali a costituirsi ciascuna una cerchia giuridica indipendente; tra individuo e stato emergono nuovi gruppi sociali, *potestates indirectae*, quali i sindacati dei lavoratori, le associazioni mutualistiche dei piccoli



## Antropologia della vulnerabilità

La dottrina tedesca sulla scia della Scuola Storica coglie quindi uno scivolamento che sa anche di un ritorno dalla “legge” al “fatto” ove proprio per il complicarsi degli scenari sempre più particolareggiati rende impresa ardua restituire codici normativi omogenei e perfettamente aderenti ad una società sempre più frammentata.

L’itinerario Novecentesco per Grossi è “riscoperta di fatti strutturali, economici e sociali”; si assiste al recupero della struttura sociale attraverso il riconoscimento (dovuto) di tutta una serie di situazioni pubbliche, tra cui sindacati partiti e corporazioni (ma anche di prassi consuetudinarie)<sup>31</sup>.

---

imprenditori agricoli, i partiti di massa; tutte strutture di rappresentanza a carattere corporativo che lo stato aveva relegato in spazi interstiziali considerandoli [...] nemiche della volontà generale”. Complessivamente si tratta di fenomeni decisamente inediti che infrangono il formalismo legal-statalistico, e incrinano il binomio diritto-stato, - “eccessivamente semplice”, secondo Romano – aprendovi all’interno uno strato intermedio che rivendica spazio politico e riconoscimento pubblico. L’esperienza Statale e la sua concezione come “volontà di potenza” che riducesse l’universo giuridico alla sola volontà della legge è una breve parentesi (sul punto cfr. S. Romano, *Saggio di una teoria sulle leggi di approvazione* (1898) ora in Id., *Scritti minori*, a cura di G. Zanchini, col. I, Giuffrè, Milano 1950, p. 88).

La legolatria Statale, che pone dall’alto le proprie norme, è culmine di un processo di accentramento dei poteri volto a superare il particolarismo medievale, in un progetto di rinnovazione e smantellamento di sedimentate stratificazioni sociali. Tale processo però a sua volta è stato avviato dall’affermazione di una classe sociale che meglio ha saputo cogliere le opportunità della storia e dello sviluppo tecnico. Lo Stato monoclasse che si rispecchia nell’autorità statale retta dalla ragione è costruito ad immagine e somiglianza della borghesia intenta ad omogenizzare la società secondo i propri interessi (sul punto. cfr. P. Grossi, *Introduzione al Novecento Giuridico* in Id. *Novecento giuridico, un secolo pos-moderno*, cit., pp. 5-9).

Presto, però, esploderà la bolla che si limitava a coprire senza mediare le energie sociali sempre attive e pronte ad agitarsi. Il passaggio dallo Stato monoclasse (censitario) allo Stato pluriclasse (liberal-democratico) potrebbe dirsi già interno a quel processo. Di fatti per gli stessi strumenti ed interessi introdotti dalla “borghesia”, si passa, in altre parole, dalla statalizzazione della società alla socializzazione dello stato, ed è significativo che ciò accada al principio della democrazia di massa; tale mutazione, infatti, indotta dalla graduale estensione del suffragio elettorale. Qui è il punto della “crisi” dello Stato, ossia nella sua ormai conclamata e crescente difficoltà di perseguire un interesse generale e superiore che trascenda la parzialità di interessi particolari contrastanti.

Non c’è però un superamento dello Stato nelle tesi di Romano. Lo Stato infatti resta “la più importante delle istituzioni” – e scongiura quindi un ritorno al corporativismo di stampo medievale. Non è un caso che Bobbio abbia collocato la teoria di Santi Romano tra quelle ‘integrazioniste’ le quali, pur riconoscendo la natura composita della regolazione sociale, mirano ad allineare nell’orbita normativa dello Stato ogni ‘corpo’ che rivendichi forza normativa autonoma, riducendo al minimo la conflittualità e le tensioni disgregatrici. Il riconoscimento di soggettività diverse consente allo Stato di ‘ri-statalizzarle’, cioè di assorbirle traslandole nella semantica del suo sistema e vincolandole al suo codice di legalità: così, mentre apparentemente ne riconosce l’autonomia, esso in verità le incorpora e le domina. Una versione statalista del pluralismo coerente con il modello hegeliano dello stato etico quale “unificazione organica della società per ceti”.

Cfr. F. Vanna, *L’ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l’orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi*, cit., pp. 42-44; S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Pisa, Vannucchi, 1909, p. 15, ora in E. Ripete (a cura di), *P. Grossi, A. Romano, Ricordando Santi Romano in occasione dell’inaugurazione dei corsi dell’a.a. 2010-2011 nella Facoltà di Giurisprudenza dell’Università di Pisa*, Pisa University Press, Pisa 2013; ed ancora cfr. S. Romano, *L’ordinamento giuridico*, cit., p. 42; S. Cassese, “*Lo Stato, ‘stupenda creazione del diritto’ e ‘vero principio e vita’, nei primi anni della Rivista di diritto pubblico (1909-1911)*”, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XVI (1987), pp. 501-518; N. Bobbio, “*Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano*”, in P. Biscaretti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l’insegnamento di Santi Romano*, Giuffrè, Milano 25-43, p. 42.

<sup>31</sup> Il costituzionalismo del primo Novecento, di cui la Costituzione di Weimer (1919) rappresenta il paradigma preso a modello per le Costituzioni post-belliche (tra cui anche quella italiana del 1948), come finemente colto da Costantino Mortati, sono espressioni dell’indirizzo politico che la società si dà da sé – parla di “costituzione materiale” inerendo proprio al complesso di valori e principi diffusi nella società che saranno recepiti e positivizzati dalle nove Carte costituzionali. Con Mortati si esplicita quella stretta connessione tra Stato e società, diritto e politica cui rinvia già Rousseau, e che verrà poderosamente teorizzata da Carl Schmitt, andando a rintracciare i diversi “luoghi della decisione” (cfr. C. Mortati, *La costituzione in senso materiale* (1940), Giuffrè, Milano 1998).

Queste Costituzioni per Grossi, riferendosi in particolare a quella italiana, non si esprimono secondo il “culto dell’astrattezza” (secondo il razionalismo giusnaturalista che esprime un ordinamento che “galleggia sulla società”); esse, invece, positivizzano (esattamente) i valori (giuridici) orientatori per la intera comunità (italiana). Rappresentano un testo pluralista contro il riduttivismo del vecchio “Statuto” (Albertino). Grossi afferma: «il paesaggio socio giuridico che essa disegna non è più ridotto a Stato e individuo; lo Stato è avvertito più quale comunità di comunità che quale apparato; il singolo è identificato più come persona che come individuo, ossia creatura relazionale in rapporto con gli altri, ben immerso



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questa attenzione all'aspetto contrattualistico però non va inteso nell'economia del pensiero tanto di Romano che di Grossi come un "ritorno" della "volontà (sovrana)" che era uscita dalla porta per rientrare dalla finestra, passando dalle mani dello Stato a quelle della società.

Questo "potere contrattuale" (pur sussistente e magari espresso nei termini di un potere costituente sempre attivo) qui non viene tematizzato nello spettro normativo, bensì si limita ad esprimere esattamente quella fattualità (dato d'immanenza intrinseco al diritto) che è coesistente all'organizzazione giuridica e che trascende il mero diritto statale.

Si delinea allora con chiarezza nei termini operativi assunti del giuridico il peculiare atteggiarsi della funzionalizzazione del diritto – preordinato alla composizione della contingenza, alla realizzazione di scopi sociali e pertanto alla soddisfazione degli interessi (per il benessere collettivo).

In questa logica contrattualistica si spiega il perché anche nell'economia teorica di entrambi gli autori citati abbia attecchito la retorica dell'interesse (cui rispondono gli ordinamenti) e come questa si sposi con quella del "bene giuridico" (nel suo radicamento sociale), facendo leva su bisogni (fattuali e plurimi) di cui la società, il diritto, si fa carico. Ed ancora perché tale retorica comporta il passaggio dalla sfera dei diritti a quella dei doveri, stravolgendo anche la concezione di proprietà<sup>32</sup>, non più assoluta ed esclusiva, ma condivisa in ragione "della diversità strutturale" e dai bisogni emergenti a seconda della natura specifica del bene.

Culmine, che poi è storia antica nell'intenzione giuridica, l'accezione biologistica della Costituzione che si vuole "sana e robusta" (espressione e tutrice del corpo sociale, di cui ogni membro non è che organo e parte vitale del soggetto collettivo), e da essa ne deriva una responsabilizzazione sociale diffusa (l'assunzione di un vincolo solidaristico) in una società già di per sé intrinsecamente normativizzata (con l'effetto di una attenuata "libertà di negoziazione")<sup>33</sup>.

È qui che si esprime in tutta la sua potenza il principio di immanenza della "volontà giuridica".

### **3 La "libertà realizzata" e la "cura dell'interesse"**

Trovano corpo in questa rappresentazione tutte le intuizioni di Hegel sul movimento dell'intelletto, il quale si ritiene abbia fornito la traccia più aderente a tali fenomeno

---

nel tessuto sociale dove è titolare di una ricca gamma di diritti e doveri, immerso in quel tessuto soprattutto dai precisi doveri che gli competono; è per questo che le formazioni sociali, così spregiate durante la modernità ridiventino l'articolazione normale e insopprimibile di una umana consociazione [...]; insomma, non più ordine compatto, ma composito» (P. Grossi, *Ordine/compostezza/complexità*, in Id. *Introduzione al Novecento giuridico, un secolo pos-moderno*, cit., p. 112; nonché Id., *Novecento giuridico, un secolo pos-moderno*, cit., pp. 23 e ss.).

<sup>32</sup> P. Grossi, *La proprietà e le proprietà, oggi*, in G. Alpa (a cura di) *Paolo Grossi*, cit.

<sup>33</sup> Cfr. E. Betti, *Teoria generale del negozio giuridico* (1960).



## *Antropologia della vulnerabilità*

sociali rispetto ad un “agire interessato” ad un “sistema di bisogni”, entro cui si “responsabilizza la volontà”.

Ragionando sempre per concettualizzazioni ed astrazioni, spiega Hegel: nel doppio movimento della “volontà” soggettiva (interiore-esteriore) – “giuridicamente finalizzata” all’appagamento del proprio interesse, si confondono particolare ed universale, etica e morale, diritto e doveri; ma anche mezzi e fini, scissi in una intellesione che opera a diversi livelli di comprensione di questo agire, di questo “operare orientato” e dell’imputazione delle “sue” conseguenze.

Di fatti secondo Hegel c’è un affaticarsi nella giustificazione dell’intelletto per tenere l’agire nella sfera di riflessività ed imputabilità dello stesso all’individuo, mosso da un proprio interesse per cui cerca soddisfazione. Questa volontà si sforza di ricondurre le conseguenze riferibili all’agire ancora alla sfera dell’autodeterminazione, e questo agire si valorizza in rapporto a ciò che produce, all’utilità che ne trae. Se però a valorizzare questo agire è sempre l’appagamento, il realizzarsi dell’interesse, il bene a cui perviene, nel determinarsi della volontà (soggettiva e finita), nella sua immanenza, la libertà fin dal principio è chiamata ad ubbidire la legge intrinseca alla volontà: ubbidisce alla natura della volontà che è sempre determinata ad un fine, un interesse, un bene. E questo a prescindere dalla valorizzazione delle configurazioni di questo agire; sebbene animato da molteplici causali, circostanze e fondamenti, nella riflessione cosciente, si rispecchia solo nella “realtà apparente” che contribuisce a produrre per mezzo “dell’intenzione”, assumendo come propri utilità e svantaggi.

Provando ad essere più chiari, questo agire pur non distinguendo davvero l’accidentale dal necessario, per quanto difenda costitutivamente la propria libertà soggettiva (capacità di agire con intenzione) torna sempre a confrontarsi con una prima necessità, la “capacità giuridica”, in cui l’agire stesso è oggetto di imputazione della volontà, cosicché è la stessa libertà che nel realizzarsi ubbidisce alla sua natura, quindi ubbidisce alla sua legge: l’agire è in “mezzo” tra la volontà e il fine; è il mezzo per l’appagamento dell’interesse. Allora questa “libertà realizzata” dell’agire nella “volontà finita” riconosce il proprio diritto soggettivo ed il proprio dovere morale: il benessere che è immanente soddisfazione in sé e per sé della volontà. Il giudizio sull’agire la sua valorizzazione sarà quindi in rapporto al benessere.

La sacralità del diritto è tutto conclusa in questo benessere a cui tende (ad un tempo particolare ed universale)<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Snodo centrale nel movimento dell’intelletto da parte di Hegel è espresso con chiarezza nella Parte seconda, sezioni prima, seconda e terza dei *Lineamenti di filosofia del diritto*, su: *Proposizione e responsabilità. L’intenzione e il benessere; Il bene e la coscienza morale*. Appare utile riproporre questi passaggi chiave dello sviluppo della volontà giuridica nella sua necessaria immanenza, per capire esattamente in che termini si realizza per Hegel questa scissione del mezzo rispetto ai fini, nella sacralità del diritto moderno, tra particolare ed universale, diritti soggettivi e doveri sociali – rispetto al bene ad un tempo proprio e comune. E come rispetto a questo bene a cui la volontà tende, l’agire imputa a sé stesso la sua strumentalità fine a sé stessa per realizzare un fine che la trascende, ubbidendo ad una propria legge interna. L’articolazione di queste mistificazioni dell’intelletto è complessa ma fondamentale, per comprendere davvero i termini di una distorsione tutta interna alla riflessione soggettiva, all’intellessione, che “vuole sé stessa, negando per sé ogni eccedenza di sé”; responsabilmente obbligata alla sua natura volente e nolente.





## Antropologia della vulnerabilità

Entrando nel merito, per Hegel il diritto conosciuto nella sua immanenza, nell'immediatezza dell'agire, si è detto esprime volontà (soggettiva), che è ingenerata da una qualche arbitrio (che come "accidente vitale" di questo si è detto è oscuro ciò che lo ha ingenerato e quanto di esso sia soggettivo e quanto mediato da fattori esterni); ad ogni modo nel suo "estrinsecarsi" (venir fuori), essa non può che essere "finita". Questa finitezza, spiega, è data dalla sua "esteriorità", volgersi all'esterno; ha come presupposto un oggetto esteriore con molteplici circostanze.

La responsabilità verso la cosa voluta, ovvero l'oggetto che sta innanzi alla volontà, sta nel fatto che quella realtà esterna nella sua concretezza ha molteplici circostanze, cause e fondamenti, ma di questa molteplicità ciò che accede alla volontà (soggettiva) è solo una o alcune di queste cause e fondamenti che vengono assunti come tali dalla volontà, ed è per tale assunzione a cui la volontà ha contribuito (perché frutto di un movimento dell'intelletto soggettivo) a far sì che la volontà si renda verso di esse responsabile. (cfr. Hegel, *Il proponimento e la responsabilità*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §115, p. 101)

L'intelletto formale pertanto nel caso di un ricco avvenimento (per es. della rivoluzione francese) fra una moltitudine innumerevole di circostanze ha la scelta di quale (tra queste circostanze) vuole affermare come tali (causali dell'evento) e di questa scelta causale ne è responsabile; si è responsabili nel senso che si risponde del proprio agire e ciò vale anche nell'uso di ciò di cui si ha proprietà e si ritiene di averne dominio o comunque di padroneggiarlo – questo vale anche del proprio corpo inteso come una "macchina" – del suo uso così come del proprio agire risponde sempre l'utente-agente (ivi, §115-116 p. 101).

Sicuramente questa "volontà" finita pone come oggetto del volere e verso cui è responsabile sempre una "rappresentazione" (mediata dall'intellezione soggettiva stessa) di quelle cause e circostanze; questo vuol dire che in quella apparenza oggettiva che è solo accidentale potrebbe contenere qualcos'altro di quanto rappresentato. Ad ogni modo il diritto si riconosce solo nella volontà finita così come si dà rispetto al suo proponimento e per ciò verso cui si assume come responsabile. "Il fatto può venir imputato soltanto come responsabilità della volontà – il diritto del sapere" (ivi, § 117, p. 102).

In questo movimento della "volontà finita" che ha in sé questa bidimensionalità ricondotta ad unità nel (concetto di) diritto – interiore/esteriore, ma che però può essere conosciuta solo in via monodimensionale (per mezzo dell'intellezione soggettiva) finisce anche per scindere l'imputazione soggettiva dall'oggetto; qui sorgono gli aspetti più problematici.

Provando ad essere più chiari dell'azione, che "secondo la sua connessione nella necessità esterna", il suo esserci si sviluppa da tutti i lati, e in virtù di tale connessione ha molteplici conseguenze; ciò che l'intelletto percepisce di essa sono solo quelle conseguenze che pone per sé come oggetto del suo proponimento, sebbene quest'ultimo fosse dettato anche da altri molteplici fattori che in forza della anzidetta "connessione necessaria esterna" l'hanno animata. Questo vuol dire che seppur il movimento è biunivoco della volontà, agente ed agita rispetto all'esteriorità, la cui azione è in parte preda di "potenze esterne", il diritto imputa come *suum* dell'azione solo le conseguenze che "risiedono nel suo proponimento" (ivi, § 118, p. 102).

Scrivendo Hegel: «L'azione [...] siccome trasposta in esteriore esserci, il quale secondo la sua connessione nella necessità esteriore si sviluppa da tutti i lati, ha conseguenze molteplici. Le conseguenze, intese come la figura che ha per anima il fine dell'azione, sono il suum (ciò che appartiene all'azione), - ma in pari tempo, l'azione intesa come il fine posto nell'esteriorità, è data in preda alle potenze esteriori, le quali vi congiungono tutt'altro da quel ch'essa è per sé, e la spingono a conseguenze remote, estranee. È parimenti il diritto della volontà, imputare a sé soltanto il primo, poiché soltanto quelle conseguenze risiedono nel suo proponimento» (*ibidem*).

La contraddizione interna dell'azione – tra accidentale e necessario – ovvero tra fattori che sono propri dell'arbitrio e fattori esterni condizionanti che eccedono l'arbitrio - nel configurarsi esterno dell'azione che è come si manifesta nella sua immediatezza, poiché può essere appreso solo nell'astrazione dell'intelletto, imputa come "natura propria dell'azione" solo la configurazione che ha posto come oggetto del proponimento. Si attribuisce così necessità all'accidentale e viceversa – l'agire è "in preda a questa legge". E questo (nel moltiplicarsi delle scissioni con cui si astrazione dell'intelletto) vale anche per le "conseguenze" dell'azione.

Poiché le conseguenze (incidenza esteriore) dell'azione sono connesse a quest'ultima e fanno parte della configurazione che assume (la natura dell'azione nella sua immediatezza), di ritorno, le conseguenze (seppur ad esso hanno contribuito molteplici fattori che eccedono la pura volontà soggettiva) finiscono per qualificare la natura stessa dell'azione (come postulato da Aristotele) dandole un valore in base all'utilità che produce. In buona sostanza si finisce per giudicare l'azione in base alle conseguenze, per come gli tornano utili (vantaggi e svantaggi), ma come se queste "conseguenze" (nella loro necessità esteriore) fossero integralmente imputabili all'azione ed alla sua responsabilità; mentre invece altre circostanze hanno inciso sull'azione e le conseguenze stesse, parti del medesimo movimento in cui restano indeterminati accidenti e necessità (ivi, § 118, pp. 102-103).

Scrivendo Hegel: «L'autocoscienza eroica (come nelle tragedie degli antichi, Edipi, ecc.) non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra fatto e azione, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sebbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto» (ivi, § 118, p. 103).

In questa confusione si ingenera la connessione tra interesse e benessere nel proponimento della volontà finita.

Posto che l'unica verità (sempre nel concetto) è quella del singolo, sebbene abbia ad oggetto solo quella singolarità delle circostanze dell'agire che ha posto come oggetto del proponimento (verso cui è responsabile), pur avendo ad oggetto solo una astrazione particolare delle molteplici connessioni dell'azione, la pone come universale.

Quella singolarità, però, non è che appunto "intenzione" – *Absicht* – che etimologicamente rimanda proprio all'"astrazione", prelevamento di un particolare della cosa concreta cui (nell'astrazione) dà forma universale.



## Antropologia della vulnerabilità

Nell'intenzione si registra "l'affaticarsi della giustificazione" con cui l'astrazione di una singola parte è affermata come l'essenza dell'azione; il giudizio (imputazione) su una azione (a prescindere se giusto o ingiusto) come fatto esteriore, conferisce alla medesima un predicato universale. Questo negli stessi termini con cui in predeterminazione normativa avviene la sussunzione della fattispecie concreta nella fattispecie astratta - quel fatto assume rilevanza giuridica solo in virtù dell'imputazione e questa imputazione conferisce al fatto un *quid* universale all'interno dell'astrazione, sebbene di quel fatto inerisca solo ad alcuni aspetti.

Per Hegel anche se la realtà è toccata per mezzo dell'intenzione solo per un singolo aspetto, nell'intenzione diviene "universale" – così se dal punto di vista del particolare si colpisce di un corpo vivente un solo organo causativo della morte, dal punto di vista dell'universale si ha l'assassino non per il colpo inflitto al pezzo di carne, che è qualcosa di singolare; bensì per aver cagionato la perdita della vita, assunta come bene universale. Cfr. Hegel, *L'intenzione e il benessere*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., ivi, § 119, pp. 104-105.

Si precisa sempre di più nell'intenzione "l'agire responsabile" – e ciò in quanto nell'intenzione, per via di questa astrazione (volontà finita che si estrinseca e soggiace al giudizio dell'intelletto), l'azione assume un *quid* universale; come una qualità che ha in sé; ma poiché l'intenzione ha in sé una riflessione soggettiva (cosciente) saputa dall'agente (nell'esteriorizzare anche la necessità interiore), quella azione (e le sue conseguenze) si pensa come voluta dal soggetto.

Si riconosce in tal senso un diritto dell'intenzione, ovvero una capacità di agire e quindi di rendere imputabili a sé le azioni come proprie ed auto-determinate, secondo una volontà libera.

Resta però che dell'azione universale è solo il contenuto inteso come molteplice, riportato alla semplice forma dell'universalità. Il soggetto come riflesso entro di sé – particolare, di fronte alla particolarità oggettiva (la conseguenza dell'azione che assume come propria), ha nel suo fine il proprio particolare contenuto, che è l'anima determinante dell'azione.

Nell'assumere questo fine (o fatto contenuto nell'azione) come oggetto del proponimento ricondotto quindi nell'intenzione, che astrae dall'azione anche le conseguenze come "volute" non è che l'esplicitazione in una forma più concreta della libertà soggettiva che si esprime nei termini di un diritto dell'intenzione, del soggetto di trovare nell'azione il suo appagamento. Rispetto a questo particolare (che rimanda ad una libertà soggettiva, messa in forma universale dall'astrazione) l'azione assume valore soggettivo, e per l'intenzione, assume "interesse per me" (ivi, §§ 120-122, pp.105-106).

È in questa intellesione conclusa dall'astrazione intenzionale, che l'azione viene scissa dal fine; nell'indeterminatezza dell'azione che esprime una "universale" libertà soggettiva, che racchiude in sé il molteplice, posta di fronte all'oggetto di cui ciò che viene posto come contenuto dall'azione è solo il particolare (soggettivo) che pone l'intenzione, si presume di padroneggiare l'azione rispetto ad una eterogeneità dei fini da determinare per mezzo dell'intenzione. E tale determinazione, posto il giudizio valoriale sulle conseguenze dell'agire come integralmente riconducibili all'azione, non sarà che quella oggetto di proponimento dell'intenzione (nel calderone di passioni, bisogni, opinioni e fantasie) in base al suo appagamento, quindi avendo come metro: il benessere e la felicità.

Si esprime in questo determinarsi della "libertà soggettiva" nell'immediatezza della volontà finita un'altra tendenza del soggetto alla differenziazione come essere particolare cui attribuisce un valore universale – facendo del benessere e della felicità (contenuto del suo volere particolare) un fine universale; questo in forza del diritto dell'intenzione a determinarsi secondo il proprio appagamento in quanto "espressione naturale della volontà" (ivi, §123, p. 106).

Ciò che è importante sottolineare però che questo "appagamento" nell'intellezione pur se valorizza come universale il suddetto fine poiché oggetto del proponimento della volontà nel modo naturale di darsi come espressione di libertà soggettiva, per l'astrazione/intenzione del soggetto è importante che resti "soggettivo e particolare".

Poiché esso ha valore non quando si oggettivizza in sé e per sé, come qualcosa altra rispetto all'agente, bensì quando imputata all'azione (come opera portata al suo compimento dall'agente); altrimenti se non è imputabile all'azione perde valore e l'azione stessa si degrada poiché anche se strumentale non è più fine a sé stessa, ma a qualcos'altro e quindi non ha valore per sé.

E poiché il soggetto è la serie delle sue azioni se queste non hanno valore, anche il soggetto perde valore – è negata la sua libertà soggettiva, la sua particolarità, il suo determinarsi, la volontà interna all'individuo (ivi, § 124, p. 107).

Qui il punto di svolta tra Antichità ed età moderna introdotto proprio dal cristianesimo che ha reso universale questo diritto all'infinità della libertà soggettiva; di cui le configurazioni più specifiche sono l'amore, il principio romantico, la beatitudine eterna dell'individuo – poi la moralità e la coscienza morale – ma anche nella storia dell'arte, nelle scienze e nella filosofia, che hanno informato l'agire della società civile, come momenti (anch'essi) della costituzione politica, si allude ai presupposti del "contratto sociale" (*ibidem*).

La controtendenza di questo attaccamento al "proprio volere" come particolarità valorizzata in quanto imputabile al proprio agire espressione della libertà soggettiva, dalla scissione del particolare dall'universale, determina anche una opposizione di questo particolare rispetto all'universale; e se il particolare parla la legge dei diritti soggettivi, l'universale quella dei doveri morali, nell'intellezione questa oggettivazione morale come altro da sé implica una insofferenza – che si dà quando frustra il proprio appagamento (spinge a fare con avversione ciò che il dovere impone). Per Hegel, però, questo è l'atteggiamento di chi vuole dare alla storia una visione particolare sminuendo quell'agire determinato da una "sostanza" (doverosità morale), per ricondurlo al cieco egoismo di chi da quell'azione grandiosa ha tratto il proprio appagamento (es. Rivoluzione francese); senza riconoscere l'eroismo espresso nell'assecondare quella doverosità e non solo l'appagamento, portando beneficio non solo per sé ma al mondo (progresso civile).

Si perde di vista che proprio in quanto l'astrazione implica una universalizzazione dell'oggetto dell'intenzione in vista di un appagamento del fine posto, è l'imputazione all'agire di quel benessere che deve restare proprio (e non il benessere in sé) perché (l'agire) acquisisca valore (il valore è dato dalla contribuzione alla produzione del benessere, come opera propria) –



## Antropologia della vulnerabilità

e nella scissione tra azione e fine, mentre l'agire è determinato, il contenuto di questo fine resta indeterminato. Allorché nella determinazione soggettiva del benessere questa volontà tra le sue indeterminazioni può contenere un benessere solo proprio, ma anche il benessere di altri, di molti altri o tutti – che sono contenuti nell'universalità dei fini. Ciò vuol dire che il fine particolare del diritto può coincidere con altri fini contenuti nell'universale oppure no.

Ad ogni modo perché questa particolarità è intesa come diritto ad agire per l'appagamento di una intenzione, quindi tesa ad un benessere; nell'astrazione stessa (che la universalizza) - in quanto la riconosce come natura propria della volontà - questo diritto non può entrare in contraddizione con il medesimo diritto altrui (questo vale sia interiormente nel determinarsi della volontà rispetto all'eterogeneità dei fini possibili e quindi molteplici forme di benessere contenute dall'universale; sia esteriormente rispetto ad altri enti riconosciuti come soggettivamente liberi); non può giustificare una azione illecita, che neghi questa libertà e questo benessere (ivi, §§ 124-126, pp. 107-109).

Hegel in tal senso presuppone una certa iscrizione morale anche alla libertà soggettiva: è universale determinarsi liberamente in vista del benessere; agire per l'appagamento del fine posto dall'intenzione. Se questo è universale non può essere negato da una particolarità che si auto-trasce come bene comune, negando il benessere particolare.

E ciò tuttavia si realizza quando l'agire si degrada a mero mezzo non più rispetto ad una eterogeneità dei fini, ma si è detto rispetto all'universalizzazione di un fine (seppur questo è particolare – finanche cattivo o bieco) che per realizzarsi giustifica ogni mezzo. Questa è una distorsione.

L'universalità del benessere “particolare” è data, invece, in forza di una necessità, poiché è propria della volontà nella sua immediatezza; è propria della volontà naturale intesa nella sua totalità (che altro non è determinarsi ad interessi particolari); questa “particolarità” degli interessi è il personale esserci della vita.

In questa particolarità della volontà quindi c'è un diritto di necessità che non può essere leso neppure dallo scontro con la proprietà giuridica altrui - allo stesso modo con cui al debitore moroso non possono venir tolti oggetti personali di stretta necessità, per mantenersi e lavorare; negare questo determinarsi ad un interesse particolare nega l'esserci come vita.

Perché però sia riconosciuto non si può presupporre questa particolarità senza un diritto universale che la sorregga.

Si ricongiungono così nella medesima verità la volontà particolare ed il diritto, rispetto al bene – ove il diritto ha già determinato il suo esserci come volontà particolare e la soggettività è essa stessa l'esserci della libertà: la soggettività è quindi l'universale della libertà. I due momenti integrati in questa verità del determinarsi sono per un verso il bene (universale riempito) e la coscienza morale, intesa come infinita soggettività determinante (ivi, §§ 126-128, pp. 109-110).

Nel concetto del diritto astratto si dà la “libertà realizzata come scopo finale del mondo” – e ciò in quanto in esso vige questa unità tra volontà e volontà particolare, al modo che benessere e soggettività del sapere e l'accidentalità esteriore dell'esserci, pur se tolti come per sé autonomi, sono contenuti e mantenuti secondo la loro essenza.

In questo senso allora il benessere non ha validità per sé come singola volontà particolare bensì soltanto come benessere universale, universale in sé, e questo in quanto è ciò a cui in genere tende la libertà. Il benessere non può essere un bene senza diritto – assume tale qualificazione solo in virtù di questo principio di imputazione che anche nell'astrazione dell'intelletto gli attribuisce rilevanza. Il bene in tal senso si pone come sostanza (generale) della volontà particolare e pertanto ha in sé un diritto assoluto di fronte al diritto astratto della proprietà e ai fini particolari del benessere. Queste determinazioni della volontà immanente e finita, sia intesa come diritto astratto di proprietà (per l'appropriarsi del bene che pone come oggetto del proponimento), sia come specificazione particolare di questo bene o fine particolare, assumono rilevanza e validità solo se conformi a questo bene (inteso in senso generale come espressione della libertà realizzata nel suo determinarsi); e quindi ad essa si subordinano. Cfr. Hegel, *Il bene e la coscienza morale*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §§ 129-130, p. 111.

Si potrebbe dire che il bene è essenziale per la volontà soggettiva poiché solo in virtù di esso la volontà adempie alla propria natura, ha valore e dignità. Nell'astrazione si mantiene questo rapporto (sempre biunivoco) di tendenza della volontà rispetto al bene, il quale seppur il bene accede alla realtà solo per mezzo della mediazione dell'intellezione (principio di imputazione), esprime la sostanza della volontà, nella doverosità con cui la determina a sé. Il bene deve essere la sostanza per la volontà che (dal canto suo) deve render fine e portare a compimento il bene.

Scriva Hegel: «Il diritto della volontà soggettiva è che quel ch'essa deve riconoscere come valido venga da essa fatto oggetto di intellesione (come buono), e che ad essa un'azione intesa come il fine entrante nell'oggettività esteriore, venga imputata come lecita o illecita, buona o cattiva, legale o illegale, secondo la sua cognizione del valore che l'azione ha in questa oggettività» (ivi, §§ 131-132, pp. 111-112).

In questa estrazione “il bene è l'essenza della volontà nella sua sostanzialità e universalità – la volontà nella sua verità”. La verità è questa stessa “intellesione” che è ciò che dà valore alla volontà come libertà realizzata. Negare questa “verità” degradandola alla sfera fenomenica di cui l'intellezione è solo astrazione di una realtà esterna che la domina, e che le è inaccessibile nella sua piena essenza, poiché sempre mediata dalla soggettività particolare, vuol dire negare allo spirito la sua dignità.

Sicuramente se quell'intellezione ponga ad oggetto del proponimento un bene di cui in assoluto non possa dirsi se sia lecito o illecito, buono o cattivo, ciò non deve degradare lo spirito nella sua essenza, ovvero quello di determinarsi come volontà finalizzata ad un bene che pone come proprio, come oggetto del suo proponimento nel concretizzarsi della sua libertà.

In questa dignità dello spirito come volontà che si determina ed ha nel bene la sua sostanza, si comprende ogni giustificazione dell'agire, a prescindere se mossa da errore, falsate valutazioni, opinioni, suggestioni, tenderà comunque a crederle vere in quanto prodotto di ciò che pensa come il proprio determinarsi e per essa trova buone ragioni, convinzioni, laddove il bene sia conforme al proponimento (assecondando la natura della volontà stessa).

L'agire, però, in questo sforzo giustificativo che ha luogo nell'intellezione, perché acquisti valore – si è detto – secondo il principio di imputazione – deve potersi differenziare, incidere nella realtà, riconoscendo gli effetti sulla realtà come



## *Antropologia della vulnerabilità*

conseguenze dell'agire (del proprio agire). E il valore è dato dalla conformità di quanto oggetto di proponimento a quanto "prodotto" e riconosciuto come proprio.

L'agire per questa "imputazione" si oggettivizza in quanto si riconosce come valido solo se adempie alla sua legge, allo stesso modo dello Stato, inteso come "oggettività", valorizza l'imputazione giudiziaria non in base a valutazioni soggettive e particolari, ma solo se l'imputazione è conforme alla legge, ovvero appaga la finalità che è proprio della determinazione statale in vista del bene che la sostanzia. Perché ci sia questa conformità deve sussistere una legge di cui si ha cognizione, sebbene posta dalla stessa volontà determinatasi. Hegel precisa: «In questo campo oggettivo vale il diritto dell'intellezione com'intellezione entro ciò che è legale o illegale, siccome entro il diritto vigente, ed essa si limita al di lei significato più prossimo, cioè di essere cognizione come notizia di ciò che è legale e in tal misura obbligante. Per mezzo della pubblicità delle leggi e per mezzo dei costumi universali lo stato preleva al diritto dell'intellezione il lato formale e l'accidentalità per il soggetto, che questo diritto ha ancora nel punto di vista di adesso» (ivi, § 132, pp- 112-113).

in questi termini seppure il punto di vista prevalente (di una volontà pensata e quindi cosciente) è sempre il diritto soggettivo della volontà di determinarsi in vista di un bene, e poiché questo bene costituisce la sostanza della volontà in rapporto al quale l'agire è chiamato a conformarsi ed in virtù di questa conformità tra le conseguenze dell'agire ed il bene posto come proponimento, l'agire stesso si valorizza – e si oggettivizza e universalizza nell'aderire alla natura propria della volontà – che lo sottende; per questa "essenzialità" del bene trascende il diritto in obbligazione.

L'agire in tal senso pur avendo necessità di essere determinato, assumere un contenuto particolare a cui conformarsi, ponendo in ciò la sua natura e la sua validità, dal punto di vista dell'universale trova in questo determinarsi della volontà verso il bene la sua ragione e natura, nonché la sua validità; ma in ciò, sempre dal punto di vista dell'universale, ancora privo di determinazione particolari, sussiste anche il suo "proprio" limite – la sua obbligazione, il suo dovere "incondizionato". E poiché l'agire non può che pensarsi, assumere cognizione di sé che nell'intellezione, trova in questa doverosità la sua essenza e coscienza morale che in quanto "indeterminata", ovvero priva di contenuto, non può che essere formale, astrazione positiva.

Questo vuol dire però che solo nell'astrazione incondizionata e priva di contenuto l'essenzialità dell'agire trova la sua doverosità (quindi solo dal punto di vista dell'universale); la specificazione del contenuto è sempre e solo dal punto di vista del particolare volontà-diritto soggettivo-libertà realizzata. In tal senso afferma Hegel non può esserci alcuna "dottrina dei doveri" razionalmente perseguibile (sul piano della sostanza e del contenuto) come avrebbe inteso Kant.

Hegel, uscendo dalle astrazioni sostanziali kantiane, chiarisce straordinariamente questa bidimensionalità del "volere giuridico" che nel suo concretarsi ad un tempo ha in sé la sua libertà soggettiva ed una doverosità per realizzarla, in vista del bene che lo sostanzia (e che "lega tutto"): è universale che "un dovere è tale solo quando è voluto come tale" la cui identità formale non è che l'esclusione di ogni contenuto determinato; di converso il particolare, sempre dal punto di vista dell'universale, come soggettività non è che l'assoluta certezza di sé stessa entro di sé – porsi come determinante e decidente, quindi "coscienza morale" (ivi, §§132-135, pp. 113-115).

In questa astrazione dell'intelletto allora la verace coscienza morale "è la disposizione d'animo di voler ciò che è buono in sé e per sé; ha perciò principi stabiliti; e questi sono invero per lei i doveri e le determinazioni per sé soggettive" (ivi, § 137, p. 116).

Questi movimenti sono intesi ovviamente sul piano formale, non presuppongono in questa astrazione un contenuto particolare. Poiché però domina l'elemento soggettivo anche di questa "coscienza morale" che si dà per sé come assoluta, questa volontà per il bene, nel suo determinarsi in concreto, non può che essere intesa dal punto di vista dell'eticità. La morale come oggettiva opera solo sul piano formale, priva di contenuto, come certezza formale di sé stessa che però ponendosi come assoluto pone questo "assoluto" seppur formale determinarsi per sé come un "santuario" la cui violazione sarebbe un sacrilegio (perché si rinnega questa volontà nella sua natura). Resta il problema che una coscienza morale è propriamente tale se ciò che pone per buono lo è poi anche nella realtà; poiché ciò non è possibile saperlo poiché può conoscere solo ciò che "vuole", universale e oggettivo è questo determinarsi per principi e leggi, come diritti e doveri. In tal senso lo Stato non può conoscere un contenuto particolare della coscienza morale, ma solo questo universale e oggettivo determinarsi per principi e legge che in quanto espressioni della propria volontà che per sua natura è orientata al bene, nell'assecondare questa natura pone questo determinarsi come "sacro". Sacra è questa "disposizione d'animo" (ivi, § 137, pp. 116-117).

Questo vuol dire cercare entro di sé l'assoluto e l'universale per sé presupponendolo, però, come buono in sé e per sé; là dove si è detto si confondono accidenti e necessità; là dove tutto è mediato dall'intellezione – tra passioni e ragioni – là dove l'intellezione è condizionata dalle circostanze molteplici che assoggettano l'agire, ma prima ancora la determinazione del bene a cui tendere.

Nell'autocoscienza allora risiede anche l'origine del male, che si cela nell'oscurità ove si interrompe la comprensione e che in genere si attribuisce a quella "libertà" che speculativamente si pone di fronte alla volontà e quindi oltre la sua natura (cosciente e razionale – che si presuppone per sua natura tende al bene). Allorché l'autocoscienza è chiamata all'ulteriore sforzo intellettuale di (ridimensionando la particolarità soggettiva nel suo diritto) condurre la libertà all'essenza della volontà, prediligendo il dovere e l'obbligazione verso il bene – ponendo il bene come tale in sé e per sé; e non per la volontà soggettiva (ivi, §§ 138-139, pp. 118-119).

Il concretarsi etico si astrae come coscienza morale universale.

Precisa Hegel: «Poiché il soggetto autocosciente sa trarre in risalto nel suo fine un lato positivo (e il fine ne ha necessariamente, giacché appartiene al proponimento del concreto agire reale), ne segue che egli è cagione di tale lato, come di un dovere e di una eccellente intenzione, è in grado di affermare come buona per altri e per se stesso l'azione (il cui essenziale contenuto negativo sta in pari tempo in lui, inteso come riflesso entro di sé e quindi consapevole dell'universale



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ecco allora che il diritto (pur particolare e soggettivo nella sua immanenza), poiché tende sempre a questo benessere (concettualmente - universalmente voluto), non è altro che perseguimento ed amministrazione di questo interesse, e continua giustificazione delle proprie intenzioni.

Si comprende in che termini il principio di immanenza trova la sua rappresentazione più fedele in quel corpo sociale da preservare – cui rinvia anche la Costituzione che si vuole sana e robusta, all'interno del quale confluiscono tutte le manifestazioni dell'essere ricondotte ad unità dalla volontà giuridica a cui affidarsi, che nel diritto astratto si oggettivizza (racchiudendo in sé tutti i momenti dello spirito – a prescindere se frutto di circostanze accidentali o necessarie, contenendo in sé anche le contraddizioni ed i conflitti – qui il mistero e la sacralità); e che trova la sua ragione nell'appagamento dell'interesse oggetto di proponimento.

La volontà giuridica e l'agire che da essa promana, pertanto, sapranno adattarsi e adeguarsi ad una realtà più forte avendo sempre come orizzonte primario quel bene a cui tendere e che li sostanzia, verso cui sono sempre responsabili.

### *3.1 La geometria del diritto e dei bisogni: tra forme rigide e morbide*

In questa geometria dello spirito emergono le forme mute del diritto – che possono esprimersi in termini di “rigidità e morbidezza”.

Si può pensare all'ordine giuridico come la casa, il focolare domestico (che accoglie e raccoglie l'intera comunità), ove il bene comune rappresenta le fondamenta, e la prima regola della casa è la “cura dell'interesse” nella gestione in primis della “vita” sociale.

---

della volontà, nel confronto con questo contenuto): come buona per altri, ed è l'ipocrisia; come buona per sé stesso, - ed è il culmine ancor più alto della soggettività affermante sé stessa» (ivi, § 140, pp. 119-120). Quest'ultima per Hegel è la più astrusa forma di male.

Ad ogni modo in questo determinarsi della volontà sempre verso il bene, la malvagità risiede ancora ad una valutazione soggettiva particolare, dal punto di vista dell'universale non ci sono uomini cattivi, ma solo uomini che agiscono per qualcosa di positivo, le cui azioni sono sempre orientate da “buone intenzioni” in forza di un dovere reale, quindi diretto ad un bene; la cui determinazione (nel contenuto) resta nella sfera dell'arbitrio (soggettivo).

Poiché però in questa astrazione la volontà si determina per il bene (in senso universale) nel momento in cui si confondono i piani (della determinazione particolare – che è soggettiva e rimessa all'arbitrio) con l'oggettività di una azione per il bene (che è tale solo nell'astrazione del concetto di agire) – si finisce per dar credito che “il fine è sempre buono” ed ogni azione diretta a questo bene sia poi anche giustificata – da qui la degradante formula che il fine “santifica i mezzi” – pura tautologia. In questo punto ritorna in Hegel lo sconforto per la degradazione anche della filosofia che smette di cercare il vero, per dar credito all'opinione soggettiva solo perché l'intelletto non può che conoscere quella e porla come principio e legge per sé, in quanto l'unica vera e volta al benessere (ivi, § 140, pp. 119-124).

Uscendo con “ironia” dall'imbarazzo Hegel, pensando a Platone ed ai dubbi dei sofisti, nel porsi ancora come obiettivo la verità di questa “volontà”, senza cadere nell'idealismo classico, riconduce ad unità i due momenti dello spirito: dell'auto-trascendenza della coscienza morale e della libertà soggettiva dell'etica; dal momento che entrambe sono coesistenti nella totalità e rispetto all'universale come identiche nella certezza di entrambe di essere per sé – quale predisposizione d'animo al determinarsi per il bene.

In questa libertà realizzata che asseconda la sua natura, che è vitale poiché attiene alla propria necessità di volere il bene, il diritto è ricolmo di sacralità. È sacro nell'adempiere al suo compito, agire per il bene a cui tutto soggiace – e non può essere altrimenti.

Il diritto universalmente è positivo, persegue il bene, amministra questo interesse, orienta ogni azione verso il benessere – rispetto a questo bene non ci può essere alcuna contraddizione (ivi, § 141, pp. 151-152).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questa amministrazione del benessere collettivo da un lato sarà rigida: il diritto astratto, l'apparato burocratico, accentratore e decentrato, tra i suoi uffici e le sue corporazioni intermedie, per reggere il sistema irrigidisce, con le sue obbligazioni, le prassi sociali consolidate. Esso si impone senza ammettere eccezioni, in quanto si auto-investe come struttura portante che media e tiene insieme l'*habitus*, amministrando gli interessi prevalenti, ponendosi a garanzia dell'ordine costituito.

Dall'altra parte sarà morbida l'amministrazione della "sostanza", rispetto alle necessità di una realtà più forte e non completamente catturata dal diritto astratto: morbide saranno le "giustificazioni" dell'agire, le sue intenzioni, perché sia sempre ricondotto al bene primario della società. La giustizia, senza disattendere il principio di economicità ed efficienza, si sforza di rendere sempre comprensibile l'agire, fornendogli ragionevolezza ed adeguando la decisione giuridica alla realtà sociale mutevole, ancor più quando entra in contraddizione con la "struttura apparente"; si può dire che fornisce un "cappotto" o che "apre cerniere" all'*habitus* a seconda della temperatura sociale.

Accettando questa rappresentazione si spiega in che termini abbiano prevalso nella storia alcune configurazioni dell'agire (tra le molteplici possibili) anche solo ad un livello "metaforico" dell'immagine statale: patriarcale e capitalista, senza presupporre alcuna naturalizzazione delle stesse. Nella teoria della storia tanto "strutturalista" che "patriarcale", generalmente considerate in antitesi o comunque l'una assorbente l'altra, e che qui invece si considerano espressioni aspetti centrali e complementari della vita organica e sociale, trovano luogo tutti gli archetipi dell'esistenza<sup>35</sup>. Tesi su cui si tornerà soprattutto con riguardo all'oppressione delle donne per chiarirne genesi e sviluppi.

---

<sup>35</sup> Nel principio capitalistico si esprime la "gestione materiale dei bisogni", mentre in quello patriarcale, l'immagine dominante della famiglia, binaria e gerarchica – in cui lo Stato (inteso sempre come spirito oggettivo - organigramma complesso che contiene in sé la molteplicità di strutture sociali e non solo gli uffici pubblici) è il Padre; mentre la Giustizia rassicurante per una applicazione della volontà statale più aderente alle istanze sociali è la Madre.

In questa rappresentazione patriarcale la giustizia resta "bocca della legge" ed allo stesso tempo la eccede per aderire alla sua "sostanza", aprendo dei varchi; opera, però, il tempo sufficiente per rinegoziare i termini dell'agire sociale per poi ricollocarsi marginalmente lasciando alla struttura amministrativa la definizione dell'assetto dominante. E di fatti la giurisprudenza si fa sentinella di evoluzioni sociali perché anche la struttura amministrativa si riorganizzi senza stravolgimenti e rotture, conservando apparato e dominio, attraverso un perspicace bilanciamento degli interessi.

Iconica per un verso l'immagine della giustizia come "dea bendata", e per altro verso, nella letteratura pittorica nazionalista, la madre patria che chiama a raccolta il momento rivoluzionario e costituente dell'ordine, l'insorgenza, la sommossa, il travaglio e la nascita della nazione. Quella nascita così importante per Arendt che segna l'inizio di tutte le forme possibili dell'agire ha un ruolo simbolico d'impatto, ma esattamente come per Arendt, assolta la sua primigenia funzione svanisce a beneficio della prassi politica. Non stupisce allora che sia una donna, dal seno scoperto, che alimenta le speranze del popolo insorgente, a guidare la folla rivoluzionaria nello straordinario affresco *La Libertà che guida il popolo*, dipinto a olio su tela, del pittore francese Eugène Delacroix, realizzato nel 1830 e conservato nel museo del Louvre a Parigi.

Nell'immagine della donna confluiscono al contempo l'ideale irrazionale della giustizia, assolutamente necessario per l'immaginario collettivo, che sebbene non è mai raggiungibile con certezza, non per questo da non perseguire (anche se potrà essere perseguito solo nelle forme che saprà trovare l'amministrazione statale); ed altresì l'altro ideale quello rivoluzionario e che inaugura un *novum*, a cui, però, non è possibile tornare una volta sorta la nazione.

Nella rivoluzione c'è tutta la forza dell'arbitrio, della libertà manifesta, ma seguendo la lezione hegeliana, all'arbitrio segue una volontà determinata con cui la libertà si realizza. Per il costituirsi e consolidarsi della nazione si devono accantonare quelle pulsioni infantili, le passioni (dionisiache) per emanciparsi: allora la nazione deve costituirsi solida, robusta, razionale, efficiente, dotata di una autonoma capacità d'agire – dandosi un ordine (apollineo).

In questi termini Hegel pensa alla Rivoluzione francese ed all'affermazione dell'impero napoleonico come i due momenti più alti della storia (occidentale); con essi si è assistito alla più alta espressione della "libertà realizzata" in cui lo spirito oggettivo dialetticamente si è manifestato in tutta la sua potenza. L'impero Napoleonico ha infatti saputo conservare quell'idealità rivoluzionaria con l'avvento della Repubblica, forma di Stato e di Governo che ha sciolto ogni legame con la



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad ogni modo ciò che tali configurazioni mettono in risalto, su cui ci si sofferma in questo ambito, è sicuramente la forte commistione tra dimensione pubblica e privata.

Seguendo il ragionamento ancorato alle intuizioni istituzionaliste di Santi Romano (alla luce delle concettualizzazioni hegeliane), si spiega perché due sono le immagini cui la *scientia iuris* rimanda rispetto a questa “funzionalizzazione del diritto”: lo Stato Amministratore e le Corti d’equità (da intendersi nello stesso rapporto tra Istituzioni e pandette).

L’una è la figura che anima lo spirito oggettivo e l’altra la giustificazione dell’intelletto.

Da un lato un governo (politico) meramente amministratore di fronte al dispiegarsi dei fatti che osserva. Santi Romano rintraccia la crisi della modernità proprio con l’affermarsi dello “Stato amministratore”, incarnato anche dallo Stato sociale poiché dal momento in cui è chiamato ad avocare a sé poteri e moltiplicare le sue arterie per contenere insorgenze molteplici della società ha mostrato tutta la fragilità di una concezione statale monista e assoluta. Questa rappresentazione “amministrativista” non è smentita dal ritorno agli Stati “(neo-)liberali”, accumulati entrambi da logiche “tecnocratiche” (ora della macchina burocratica-assistenziale; ora dei “mercati”) e che si traduce per lo più in “decreti e disposizioni emergenziali”<sup>36</sup>. Questo vale tanto a livello nazionale che internazionale,

---

tradizione e le sue incrostature; ed altresì, sedando l’afflato rivoluzionario che è sempre principio di disordine, ha saputo coniugare nella mistica dell’efficienza statale l’ideale nazionale con una amministrazione capillare che ha voluto dar prova di sé in ogni aspetto della gestione della cosa “pubblica” del corpo sociale.

Dal *Code civil* del 1802 espressione massima di tecnica giuridica di razionale sistemazione legislativa, alla riforma urbanistica. Per quanto attiene il Codice napoleonico si può dire sussista in esso l’ossatura della società nei suoi aspetti più materiali, razionalizzati e funzionalizzati alla conservazione della stabilità sociale, nella costruzione del soggetto generale ed astratto a cui si rivolge in cui confluiscono tutte le sovrastrutture del conservatorismo borghese: autonomia e libertà negoziale, proprietà privata, concezione gerarchia, monogamica, pudica, tradizionale della famiglia, che prevede rapporti gerarchici e patriarcali tra i sessi, riconoscendo l’universalità di tutti i beni e rapporti al capo-famiglia, marito e padre, unico titolare del patrimonio familiare.

L’opera di Napoleone era protesa anche ad una manifestazione estetica della sua potenza non solo nella costruzione dei Palazzi del potere e della decisione pubblica, ma persino riorganizzando lo spazio urbano, la città, in tutte le sue articolazioni, per armonizzare la vita della società civile all’ordine costituito di uno Stato, avvalendosi di tutta l’efficienza ed i dispositivi della tecnica che la modernità aveva messo a disposizione. Progetto epico che troverà compimento nel Secondo Impero con Napoleone III, ad opera del Prefetto Haussmann, con cui è stata affrescata e riorganizzata la casa comune (tra il 1852-1870).

La lezione degli antichi (si pensi ai grandi progetti urbani della Roma imperiale, ma prima ancora alle forme della polis, nelle città greche) sull’organizzazione dell’urbe come primo “spazio politico” in quanto luogo delle apparenze – contribuente allo sviluppo della forma mentis sociale - trova nella modernità, con gli sviluppi della tecnica, forme sempre più sofisticate di amministrazione della società. Questo tanto negli aspetti conviviali: decoro urbano, aggregazione, conciliazione con la natura, spazi verdi, centri culturali ed artistici, che definiscono l’estetica dello spirito, esaltato dal centro urbano; quanto negli aspetti produttivi di gestione ed accrescimento delle risorse (a sostegno dello Stato), in cui però è la periferia il luogo deputato all’espletamento di attività necessarie al funzionamento generale. Parigi per Hegel viene eletta come centro della civiltà.

<sup>36</sup> Per Santi Romano la costituzione politico-istituzionale viene descritte in termini di “essenzialità” come vitale e naturale, ove tale “essenzialità” è data dalla sua idea di identificazione dell’amministrazione con la socialità. Processi allora di spolticizzazione e crisi di rappresentanza del Parlamento derivano dalla “naturale” estraneità di questo organo rispetto alla società che si esprime nella sua stessa amministrazione, che è percepita come “struttura concreta” (impersonale ed autorevole) e prescinde dal formalismo normativo. Processi sociali pertanto verrebbero alterati e compromessi dal loro essenziale svolgimento dall’intervento della giurisdizione ordinaria (arbitraria). Diventa superflua (allora) qualsiasi legittimazione politica elettorale e democratica, purché vengano assolte le finalità organizzative espresse dalla società. La deriva tecnocratica, l’idea del “pilota automatico”, sono iscritti nella dimensione giuridica *tout court* e nella sua “funzione esistenziale”.

Carl Schmitt apprezza Santi Romano proprio in relazione agli sviluppi tematici assunti dalle sue tesi sul ruolo delle amministrazioni pubbliche, che appare preponderante rispetto a quello parlamentare. All’autore italiano lo accomuna la



## *Antropologia della vulnerabilità*

potendo pensare all'egemonia della BCE e come questa incida anche sulle politiche sociali tra Paesi membri dell'UE in rapporti di collaborazione e solidarietà. Si è vista la sua ingerenza nel corso della pandemia da covid-sars-19 sulla gestione delle risorse e degli aiuti da fornire agli Stati membri dell'UE. Le tesi struttural-funzionalistiche di Norberto Bobbio sono assolutamente coerenti con tale rappresentazione.

Dall'altro lato le Magistrature d'equità<sup>37</sup> cui viene affidato “ruolo edificatorio” – che rintracciando principi e relativizzando il testo legislativo lo piegano alle esigenze della vita – mediatori tra norma e fatti sociali. Tanto il giurista che i Tribunali rilevano la “storicità del diritto” espressa dalla equità e la possibilità in seguito all'applicazione ripetuta (es. precedente giudiziario) di principi giuridici nuovi (le Corti costituzionali e le Corti internazionali sempre più spesso sopperiscono alle carenze del sistema legale – definito “sistema di lacune”). In tal senso, soprattutto di fronte agli scenari odierni e l'avvento della globalizzazione, l'affermarsi di poteri economici che sono riusciti a soggiogare le Istituzioni pubbliche e poteri politici, chiedendo continui sforzi al legislatore per adeguare gli ordinamenti alle emergenze e flussi relazionali del mercato, il modello di *Civil law* mostra segni di obsolescenza. Più aderente alla realtà attuale, invece, il *Common law* quale modello istituzionalizzato di tali processi e prassi giudiziarie (già) operanti<sup>38</sup>.

---

passione per Houriou che introduce il pensiero “istituzionalista” da cui anche Romano attinge, integrandone gli spunti e portando su un piano più teorico che sociologico. Schmitt muovendo dalle tesi di Houriou ha elaborato la nozione di “garanzia istituzionale”, che in ambito costituzionalista attribuisce al Presidente della Repubblica (sul punto cfr. C. Schmitt, *Il custode della Costituzione* (1931), trad. it. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981). Schmitt apprezza le tesi di Houriou in merito al bilanciamento dei poteri ed equilibri istituzionali possibili in forza di un compromesso c.d. liberal autoritario o nazional liberale, ritenendo il suo senso della “forma senza principio” o di “principio senza forma” “straordinario” (cfr. C. Schmitt, *Glossarium Aufzeich nungen der Jahre 1947-1951, Duncker und Humblot*, Berlin 1991, trad. it., Id. *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001, p. 48).

Nelle tesi di Santi Romano, Schmitt cerca la medesima inclinazione “governativa”.

Di fondo un equivoco teorico, giacché Schmitt legge nell'opera di Romano una esaltazione delle istituzioni pubbliche e della sostanza sulla forma (incarnata dall'amministrazione pubblica) cui attribuire toni ideologici. Una sovranità indiscutibile racchiusa nell'apparato statale, per le quali appaiono superflue procedure di controllo o la partecipazione democratica. Si tratta, però, di una forzatura interpretativa, laddove Romano sebbene riconosca nello Stato “formidabile istituzione” non gli attribuisce monopoli giuridici (tanto meno decisionali), ma si limita a spiegarne, in forza di spinte sociali sempre attive, strutture e funzioni che assume e come si relaziona rispetto ad altri processi giuridici, reti di diritto, consuetudini e prassi che operano trasversalmente alle sue istituzioni. L'elemento politico, di fatti, resta sempre sullo sfondo. Cfr. A. Catania, *Santi Romano e Costantino Mortati*, in Id., *Effettività e modelli normativi. Studi di filosofia del diritto*, a cura di V. Giordano, Giappichelli Editore, Torino 2018, p. 123-124.

<sup>37</sup> L'espressione è quella per indicare i collegi probiviriali del 1893 formati non da togati ma da imprenditori e lavoratori, favorevoli alla conclusione delle controversie. Cfr. P. Grossi, *Novecento giuridico: un secolo pos-moderno*, in Id. *Introduzione al Novecento giuridico. Un secolo pos-moderno*, cit. pp. 22-23.

Immagine che però ben rispecchia anche l'attuale scenario giudiziario: per un verso il sempre maggiore ricorso a Corti e Tribunali nazionali ed internazionali per rispondere a carenze legislative, dovendo decidere secondo equità; per altro verso la tendenza alla costituzione di Organismi ed Autorità autonome, arbitrati ed altre forme di “giustizia privata” parallele a quelle Statali, che ottengono nella prassi una certa efficacia (in quanto espressioni di poteri radicati ed equilibri economici raggiunti).

<sup>38</sup> I dubbi rispetto a questa esaltazione delle Corti rispecchiano esigenze “democratiche” e quindi di legittimazione dei poteri che le Magistrature, sfuggendo a meccanismi di rappresentanza (elettorale), sembrano non poter risolvere. Per Paolo Grossi questo è un falso problema dato che le Corti si esprimono sempre nell'interesse della società civile dovendo costantemente sondarne umori e direzioni. Tuttavia non appare comunque convincente un passaggio dal *rule of law* ad un *rule of right* (giurisprudenziale) in quanto il giudizio delle Corti è sempre *ex post* rispetto a fatti storicizzati, correggendo il tiro di Parlamenti pigri, ma il loro apporto non può mai tradursi in un vero “potere politico” attraverso cui orientare e non solo amministrare la società. La rappresentanza politica deve certamente intercettare “valori e bisogni espressi” emergenti, ma la sfida politica è quella non solo di riconoscere ma anche costruire condizioni di possibilità, fornire strumenti di realizzazione





## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò che appare indiscutibile è che le immagini dello stato e della giustizia così come sopra articolate orientate alla “cura dell’interesse comune” attengono dunque aspetti fondamentali della vita sociale, aspetti elementari, basilari del sostentamento e dell’organizzazione sociale – la cui rappresentazione più fedele è proprio quella di una gestione domestica della cosa pubblica.

### **4 La gestione domestica della cosa pubblica**

Nell’*habitus* sociale prevalente, di una società intrinsecamente normativizzata, la scissione tra pubblico e privato è dunque fallace, avendo ben inteso i modi di articolarsi della volontà giuridica come “libertà realizzata”, che amministra l’interesse (prevalente) volto ad assicurare il benessere sociale – e non può che essere una amministrazione domestica della *res publica*

Per tale ragione ruolo centrale per Hegel lo assume l’istituto matrimoniale. Il matrimonio è l’istituto di mediazione per eccellenza, non un mero contratto, ma *trait d’union* tra il singolo nucleo familiare e la società civile, ed in quanto tale arcaico motore silente della storia.

È nell’istituto matrimoniale che trovano luogo prediletto le principali configurazioni della realtà sociale: patriarcale e capitalista, da intendersi come arbitrarie declinazione dell’alienazione soggettiva all’interno di un sistema di bisogni e rapporti vitali, che trascende i singoli e valorizza i corpi.

#### *4.1 La sacralità della famiglia e del suo patrimonio: tra accidenti e necessità*

L’istituto del matrimonio di fatti è quello che racchiude in sé in forma embrionale tutti i momenti dello spirito.

Nella configurazione offerta da Hegel confluiscono certamente immagini stereotipate della società sul rapporto tra i sessi (che saranno fortemente criticate dall’universo femminista), però usando Hegel contro Hegel, seguendo lo stesso ragionamento dell’autore, quelle stesse configurazioni appaiono comprensibili in virtù del peculiare modo della “volontà giuridica” di valorizzare i propri istituti in base alla loro utilità. Hegel cade nello stesso vizio che avrebbe voluto evitare, ovvero confonde l’effetto con la causa, ma se cade in tale fraintendimento (seguendo le sue deduzioni) è per il modo peculiare di atteggiarsi dell’intelletto rispetto alla realtà fattuale che incontra; il punto è che non distingue aspetti accidentali da quelli necessari.

Il ragionamento, allora, appare condivisibile fin dove coglie nell’istituto matrimoniale, costituente la famiglia, espressione basilare del rapporto etico immediato che si ha

---

sociale ed ispirare nuovi orizzonti, operando attivamente alla trasformazione sociale. L’auspicio è quello di un proficuo dialogo tra “poteri politici” (della rappresentanza democratica) e poteri giudiziari (attenti alla società civile).



## *Antropologia della vulnerabilità*

dall'incontro di individualità determinate che dalla loro unione pur mantenendo la propria individualità trascendono sé stesse, assorbite dall'unità familiare. L'individuo è ad un tempo sé stesso e altro nell'unità familiare che contiene il medesimo e la differenza. E questo vale tanto sul piano "spirituale" che materiale; all'unità familiare, infatti, saranno imputabili anche aspetti materiali, che pur restando ancora attribuibili al singolo, potranno riferirsi alla famiglia nella sua unità: patrimonio, spese per alimentazione ed educazione dei figli, ec. Il matrimonio rappresenta in primo luogo il momento della "vivezza naturale" (questa connessa alla realtà del genere); in secondo luogo – oltre l'unità dei sessi naturali (volendo accogliere per ora una concezione binaria dei sessi) - anche unità spirituale, come amore autocosciente<sup>39</sup>.

Dal punto di vista etico la sacralità della famiglia è data proprio dall'istituzione matrimoniale che sostanzialmente e simbolicamente esprime la "libertà realizzata", volontà determinata che apporta benessere particolare ed universale, in cui il singolo si realizza come persona autonoma all'interno della famiglia. Nell'incontro tra due individui il libero consenso dell'individuo a rinunciare alla propria personalità naturale in vista di costituirsi come della famiglia, seppur appare come negazione di sé e rinuncia, auto-limita, è invece momento costitutivo della persona in quanto si acquista autocoscienza sostanziale e con essa la propria liberazione<sup>40</sup>.

Da qui per Hegel il dovere etico di realizzarsi attraverso il matrimonio. Il singolo si realizza nella relazione (amorosa).

È questa una prima forzatura interpretativa in cui sovrappone e trasferisce la necessità differenziale propria del processo costitutivo dell'identità singola con l'arbitraria ed accidentale costituzione del soggetto collettivo (dato dall'unità familiare).

In questo primo fraintendimento si spiegano le ulteriori sovrastrutture dell'intelletto che valorizza l'agire in base al suo apporto concreto (rafforzando l'immagine stereotipata della famiglia, ancora radicata nell'immaginario collettivo Occidentale).

Dal punto di vista materiale presumibilmente a valorizzare l'istituto è la sua "produttività vitale" interconnessa ad aspetti incarnati dell'esistenza ed ai suoi processi biologici (la procreazione legata all'unione sessuale tra uomo e donna, per il conseguimento della prole e la continuità familiare)<sup>41</sup>. Sono tali aspetti biologici e processi corporei ad avvalorare l'istituto matrimoniale, ma prima ancora l'intera significazione degli stessi corpi: sesso e genere e la loro articolazione assumeranno rilevanza (giuridica) in vista del beneficio che solo confinati entro certi processi e relazioni possono produrre (come può essere la continuità della specie).

---

<sup>39</sup> Hegel, *La famiglia*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., §§ 158-162, pp. 140-141.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ivi, §§ 163, pp. 142-143.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nel poter presupporre in un certo senso che il sesso è da sempre genere<sup>42</sup> in quanto interpretazione del corpo secondo la giustificazione dell'intelletto che valorizza una certa articolazione "produttiva", anche il rapporto tra i sessi sarà una logica conseguenza.

Poiché i soggetti si annullano all'interno di questa relazione e acquistano personalità solo realizzandosi per mezzo di una rinuncia della propria singolarità personale, non potranno che significare loro stessi a partire dall'istituzione stessa ed il modo con cui questa significa i corpi e la loro articolazione in vista del benessere valorizzato. È questa valorizzazione che finisce per assorbire anche lo spirito degli amanti i quali una volta espresso liberamente il consenso all'unione soggiacciono all'impegno etico assunto con loro stessi e con l'altro significando la propria unione in vista del bene che la famiglia deve realizzare, lasciando cadere ogni altra forma indeterminata della relazione amorosa che non sia quella produttiva del valore che la famiglia incarna. All'amore così si sostituiscono sul piano spirituale pudore, castità e modestia<sup>43</sup>.

Hegel seguendo la scia – qui uno dei punti più polemici su cui si soffermeranno le riflessioni femministe – nel concepire una naturale distinzione dei sessi (anche sul piano dell'intelletto), declina in termini maschili e femminili l'universale ed il particolare coesistenti all'interno della famiglia quale espressione embrionale della costituzione statale.

Elabora una vera e propria teoria del soggetto fondata sulla differenza sessuale.

Afferma che tale distinzione naturale tra i sessi è data dal fatto che solo nel presupporre questa differenza l'individuo può realizzare sé stesso proprio nel ricondurre tale differenza ad unità; attraverso l'unione di fatti potrà affermare sé stesso distinguendosi. Solo in virtù di questa differenza si esprime quella immediata vivezza che si dà poi nel rapporto etico.

L'ennesima configurazione arbitraria di Hegel si darà nell'attribuzione dei ruoli, stabilendo che sia l'uomo ad esprimere questa affermazione dell'universale, quindi dell'unità che tiene insieme il tutto come momento di realizzazione piena di sé, trascendendosi nell'unità; mentre la donna rappresenta l'altra da cui differenziarsi, per mezzo della quale, negandola, mantenere la propria individualità.

Per un verso la ragione e la mente (dell'uomo) intende ricomporre ad unità le differenze – persegue l'universale; mentre per altro verso il sentimento ed il corpo (della donna) esprime l'immediato esserci, l'intimità che si esteriorizza e si rivolge all'esterno, – persegue il particolare. E per questo la pietà generalmente è attribuita alla donna<sup>44</sup>.

L'uomo è signore della luce, della ragione pubblica; la donna è signora dell'ombra, del sentimento intimo e privato. La legge dell'uomo incarna la ragione e la legge della donna

---

<sup>42</sup> Rinvio sul punto alle tesi di Judith Butler che saranno spiegate meglio nella seconda parte di questo lavoro.

<sup>43</sup> Ivi, § 164, pp. 143-144.

<sup>44</sup> Si tratta della stessa pietà che per Rousseau è il vero metro di umanità dell'uomo, liberato dall'onta famelica del lupo hebbesiano – per Hegel, invece, sembra non appartenere all'universale – il che è straniante pensando che il giovane Hegel confidava nell'amore e non nella modestia, nel pudore e nella castità, concepiti come la sua mortificazione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

incarna il sentimento; leggi che non possono far altro che convivere laddove nessuna può trovare piena realizzazione ed affermazione senza escludere l'altra; nessuna sintesi etica è possibile (come per Antigone di Sofocle), ci può essere solo uno scontro tragico tra femminilità e virilità; pertanto si può solo presupporre una dialettica tensione.

In questa rappresentazione in cui la relazione tende all'unione dell'eterogeneo per la realizzazione di sé nell'unità familiare si spiega anche l'affermarsi di due principi: uno monogamico e l'altro differenziale. Il matrimonio è sempre connesso alla realizzazione del sé e nella ricomposizione ad unità dell'eterogeneo non può riprodurre entro di sé il medesimo, il sé deve sempre differenziarsi dall'altro. In questi termini Hegel spiega il prevalere di una concezione monogama del matrimonio, anche in adesione ad una bidimensionalità dei corpi complementari l'uno per l'altro; e con ciò spiega anche perché sia vietato l'incesto o meglio relazioni tra consanguinei (questo a riprova che il matrimonio resta un rapporto etico e non propriamente fondato sul legame naturale)<sup>45</sup>.

Inoltre seguendo l'evoluzione del pensiero hegeliano sul "matrimonio" e la costituzione della famiglia, appare chiaro come anche la "proprietà" che rappresenta il modo peculiare di esprimersi e determinarsi della volontà – che è sempre apposizione del segno, appropriazione dell'oggetto di proponimento – verso cui poi si è responsabili, trapassi anch'essa dalla dimensione singolare ad una plurale, confluendo nel "patrimonio familiare" che è qualcosa di comune e perciò etico – ma anche momento di differenziazione dalle proprie origini "stirpi o casate" e da altri nuclei familiari: ciascuno costituisce soggetto collettivo autonomo.

Proprio sull'immagine del "patrimonio familiare" fondato col matrimonio si ritrovano forme minimali di quanto caratterizzerà la fondazione dello stato – che troverà massima articolazione dialettica, però, nella società civile, stasi centrale del movimento auto-cosciente, luogo deputato per un verso alla "costituzione di nuove famiglie" (differenziazione collettività) e per altro verso alla definizione del patto sociale. Nella società civile, infatti, le famiglie si incontrano portando con sé persone e patrimoni con cui animano la dialettica sociale – manifestando bisogni ed aspettative materiali e spirituali – in vista di una sintesi e soddisfazione più alta nello stato<sup>46</sup>.

Ed all'interno di questo contesto che altre sovrastrutture prendono corpo nell'immagine stereotipata della famiglia così come concepita anche da Hegel: per le medesime ragioni suesposte sul rapporto tra i sessi, di fatti all'uomo, che incarna l'universale e la ragione, toccherà l'investitura gravosa di responsabilità propria del capo famiglia, chiamato a rappresentare il suo nucleo di fronte alle altre famiglie, ove ciascuno difende il proprio patrimonio.

Occorre precisare che in virtù di questa amministrazione esclusiva dell'uomo, il patrimonio familiare seppur riferibile all'intero nucleo familiare, di fatto resta ad appannaggio del solo capo famiglia, l'unico a cui sono imputabili tutti i rapporti giuridici

---

<sup>45</sup> Ivi, §§ 165-169, pp. 144-146.

<sup>46</sup> Ivi, § 170, p. 147.



## *Antropologia della vulnerabilità*

ad esso riferibili. Questo vuol dire che alla morte del *Pater familia* subentrano ascendenti o discendenti maschi (altri capi famiglia in atto o potenziali), mentre in assenza di parentele in tale ordine, non spetterà a nulla alla donna che può solo essere il tramite per “scambi patrimoniali” tra famiglie.

In tal senso l’attenzione è massima sul corpo delle donne cui è disconosciuta, come per i minori, ogni capacità d’agire; ma ancor più è disconosciuta persino capacità giuridica. Non sono mai intese come pienamente autonome neppure nel rapporto etico a cui prendono parte, entrando nella sfera di determinazione patrimoniale del marito che tiene insieme come universale tutte le particolarità. Monogamia e castità sono espressioni di questa logica proprietaria nella duplice dimensione privata (interna) pubblica (esterna)<sup>47</sup>.

### *4.2 La mistica della riproduzione sociale: tra capitalismo e patriarcato*

Sulla scorta di tali rappresentazioni Marx ed Engels, prendendo le distanze dalla configurazione matrimoniale pensata da Hegel, ma non dallo schema dialettico che la informa ed anima, denunceranno la famiglia quale *locus* primigenio di tutte le forme di oppressione, ove ha luogo la principale forma di assoggettamento, connesse al lavoro: (produttivo) del servo e (riproduttivo) della donna; per entrambi ad essere sfruttato è il corpo (agito per la soddisfazione di bisogni primari). L’uso del corpo ed il rapporto servile ad esso connesso nel mondo Antico non a caso trova la propria esaltazione nella presupposizione come assolutamente “conforme alla natura, alla legge e al costume”<sup>48</sup> avere rapporti sessuali con i propri schiavi, ritenuti una controparte dell’istituzione matrimoniale<sup>49</sup>.

Marx ed Engels sapranno offrire l’elaborazione più organica di queste tematiche in cui si combina la rivoluzione socialista con l’asservimento delle donne, che riguarda tanto la famiglia borghese che proletaria. La figura della prostituta è iconica di questa concezione triviale della “donna-merce” addirittura di “proprietà pubblica”.

L’opera di riferimento che ha segnato la via per un diverso approccio al tema è stata certamente quella di Engels su *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* del 1884<sup>50</sup>, capace di offrire oltre che preziosi contributi teorici anche una lezione di metodo. A supporto delle tesi storico-materialiste e filosofiche (in particolare di Marx), recupera principali studi socio-antropologici e teorie evoluzioniste dell’epoca; per quanto limitati però tali contributi (dalle tesi sulla “linea familiare matriarcale” venerata dagli antichi di Bochefon, e gli studi sui diversi sistemi matrimoniali: primitivi di McLennan; ed indigeni – nel Nord America – di Morgan) hanno consentito di rompere con

---

<sup>47</sup> Ivi, §§ 171-172, pp.147-148.

<sup>48</sup> Artemidoro di Daldi, *Il libro dei sogni*, Bur, Milano 2006, p. 218. Artemidoro rilette sull’uso sessuale in sogno dello schiavo, ritenendolo simbolo del miglior rapporto possibile con i propri oggetti.

<sup>49</sup> Agamben riprende studi sulla schiavitù nel Mondo antico greco-romano di Moses Finley e Kyle Harper (sul punto cfr. G. Agamben, *L’uso dei corpi*, cit., p. 39).

<sup>50</sup> Cfr. F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, in A. Kourany, J. P. Sterba, R. Tong (a.cura di), *Feminist Philosophies*, Harvester, New York 1993.



## *Antropologia della vulnerabilità*

naturalizzazioni di certi rapporti per ricondurli all'interno di una esegesi culturale-materialista; ma anche di risignificare i corpi, scorgendo le sovrastrutture di genere adottate secondo una economia simbolica che funzionalizza i sessi biologici (normativizzati in vista di una loro produttività entro il paradigma eterosessista). Per questo l'opera di Engels in particolare sarà uno dei testi di riferimento delle riflessioni femministe più evolute e progressiste.

È proprio su questi temi che si inserisce il pensiero di Judith Butler e della sua teoria *queer* (su cui si tornerà di seguito) cogliendo l'arbitrarietà e la violenza della *doxa* delle norme di genere che trovano il loro fondamento innanzitutto all'interno del paradigma eterosessuale funzionale alla riproduzione, in forza del quale assumeranno significato specifico anche i sessi biologici, non concepiti come dati corporei a sé, bensì all'interno di questa relazione produttiva<sup>51</sup>.

Non a caso la teoria *queer* come accennato prende spunto proprio dalle tesi di Gayle Rubin<sup>52</sup>.

Si precisa che Butler assumerà un approccio decostruttivo molto più radicale, non restando vincolata al "marxismo culturale" di alcune frange femministe che tendono a fossilizzarsi su certe configurazioni storicistiche della realtà sociale (ora strettamente capitalista ora patriarcale; ed ora ancora che combina entrambe le strutture; queste finiscono per naturalizzare i dispositivi culturali che vorrebbero superare). Ciò che però si riconosce e si apprezza di Rubin è aver messo a tema questa "scissione" sesso-genere con approccio multidisciplinare entro cui rintracciare gli elementi strutturali del *sex-gender system* non solo sul piano materialista, ma anche psiconalitico, complicando il quadro socio-antropologico.

L'antropologa Gayle Rubin nel saggio *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex del 1975*, infatti, determinata a superare una concezione naturalizzata dell'oppressione femminile, attraverso una lettura idiosincratica ed esegetica di Marx, Engels, Freud, Lacan e Levi-Strauss si preoccupa di rintracciare il *locus* dell'oppressione delle donne, per capire poi su cosa intervenire. Proprio grazie agli strumenti euristici attinti dalla rilettura psicoanalitica del materialismo storico di Marx è possibile cogliere le diverse dimensioni in cui si realizza l'oppressione quale prodotto di rapporti di forza. In virtù di esse teorizza la sussistenza di un *sex-gender-system*, secondo il quale sesso e genere sarebbero scissi in quanto di natura diversa: il sesso appartiene al corredo genetico, alla fisiologia del corpo, il genere è formato dalle modalità culturali, sociali, simboliche attraverso cui è stata costruita e rappresenta l'identità. Tale scissione permette di capire in che termini (poi) si articola il rapporto tra sessi e la funzionalizzazione sociale di essi secondo la costruzione culturale del "genere" posta dalle istituzioni dominanti – in cui è incorso anche Hegel.

---

<sup>51</sup> Cfr. J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit.

<sup>52</sup> G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'political economy' of sex* in R. R. Reiter, *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York-London 1975.



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'espressione della divisione dei sessi è il risultato di un'imposizione sociale, vale a dire un prodotto delle relazioni sociali della sessualità. L'identità sessuale emerge e viene metabolizzata nel modo in cui il genere si atteggia ed investe il sesso biologico; si parla dunque di "gender" per definire questa costruttività performativa dell'identità sessuale. È per questo che l'economia binaria dei sessi posta in essere dal *sex-gender system*, poiché realizza e riproduce l'oppressione, è ciò che va scardinata<sup>53</sup>.

Si inserisce nella medesima logica protesa a destrutturare tale "*sex-gender system*" (da una prospettiva più materialista e meno "inter-soggettiva") la corrente socialista del femminismo, anche nelle attuali e più progressiste declinazioni: corrente che denuncia le astuzie del capitalismo nell'asservimento dei corpi in primis delle donne per il loro essenziale lavoro riproduttivo e di cura, su cui il Capitalismo genera il maggior plus-valore. Tra le espressioni autorevoli della *New left* statunitense e punto di riferimento per una esaustiva riflessione critica anti-capitalista, non si possono tacere i contributi di Nancy Fraser.

Nell'orbita marxista ed engelsiana (cui esplicitamente si ispirano) rientra sicuramente il recente lavoro collettivo *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, in cui Fraser insieme a Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya, nel 2019, sferrano un duro attacco al modello

---

<sup>53</sup> Nello schema di Marx conchiuso nelle logiche capitaliste, il *sex-gender system* si traduce nella divisione del lavoro, schema produzione-riproduzione, secondo il quale le donne vengono confinate nella dimensione domestica-familiare in quanto luogo deputato al controllo della loro sessualità e procreazione funzionale alla "riproduzione" della forza lavoro su cui regge il capitalismo: questa però è una lettura troppo riduzionista. Il Patriarcato è presente anche in società pre-capitaliste. Per Rubin sarà Engels colui che mostrerà la via, superando l'essenzialismo capitalista di Marx. Engels infatti mette in evidenza che l'oppressione sessuale faceva parte dell'eredità che il sistema capitalistico aveva ricevuto dalle strutture sociali preesistenti da ricercare soprattutto nella dimensione familiare, legati alla gestione di bisogni essenziali della vita immediata – cibo/ sessualità che assorbe anche l'ermeneutica dei sessi in vista della soddisfazione di tali bisogni. Ma anche le intuizioni di Engels sono parziali, limitate dallo sviluppo dell'antropologia dell'epoca.

Sarà merito di Lévi-Strauss, invece, cogliere quello che è uno dei principali fattori di organizzazione della società, entrando nel merito delle relazioni familiari, analizzando i sistemi di parentela. Affrontando sistematicamente il problema della diversità delle forme di parentela postula come principio fondamentale della parentela lo scambio delle donne (secondo il principio del dono ed il tabù dell'incesto). Ciò costituisce implicitamente una teoria della subordinazione delle donne. All'interno di culture in cui vige una differenziazione tra clan patrilineari, la cui differenza era intesa nell'accezione hegeliana dialettica, ossia che ad un tempo divide e lega, le donne diventavano funzionale nella costruzione di legami o per determinare i confini familiari. Le donne, in questa cultura, invece, erano escluse dalla dialettica, subendo una differenziazione denigrante, ossia di alterità-estranea, in quanto tale indifferente e scambiabile-fungibile. Gli unici interlocutori individualizzati erano gli uomini del clan-maschilista-patriarcale. Questa reciprocità degli uomini, fondata sulla differenziazione delle donne come scambiabili, richiedeva anche una migliore regolazione della sessualità; per tanto è stato introdotto il tabù dell'incesto eterosessuale. Se sia possibile ipotizzare che questa determinazione del desiderio si sia sviluppata entro una dimensione inconscia pre-linguistica, tanto da assurgere a verità universale, a tal proposito non viene fornita alcuna risposta. Oltretutto, ricordando l'assunto relativista di Hume, il solo fatto che una norma sia diffusa non vuol dire che ovunque sia efficace. Per quanto preziose tali ricostruzioni, comunque né l'antropologia, né la descrizione dei sistemi di parentela spiegano il meccanismo attraverso il quale la società riesce ad inculcare nei bambini convenzioni relative al sesso.

Proficuo allora l'apporto della psicoanalisi per provare a spiegare come quel sistema parentale agisca ad un livello inconscio nella costruzione delle soggettività, laddove nomina e determina i desideri entro la propria simbologia (dialettica perenne/materno) – secondo lo schema del complesso edipico formulato da Freud e riletto da Lacan.

Entrambe le letture restano ancorate ad una concezione fallogocentrica, finiscono per sovrapporre gli effetti sulle cause, senza spiegare cosa determini il movimento del desiderio e cosa permetta poi la scelta verso impulsi diversi; ad ogni modo tutte le posizioni restituiscono la complessità di un rapporto inferenziale tra mondo e soggetto, confermando la non-naturalità di determinati rapporti tra sessi, in quanto prodotti culturali.

Si può dire che hanno preparato il terreno per una nuova versione di *L'Origine della Famiglia, della Proprietà e dello Stato*. Cfr. G. Rubin, *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in *Nuova DWF*, cit., Donna e ricerca scientifica, 1976, n. 1, pp. 23-56



## *Antropologia della vulnerabilità*

ideologico neo-liberale e *financial-capitalista* che ha assorbito ogni sfera dell'esistenza e continua ad obliterare il lavoro di cura e riproduzione sociale sebbene fondamentali per il sostegno non solo del modello produttivo stesso, bensì dell'intera umanità. Rivendicano in tale prospettiva il contributo materiale e spirituale delle donne esaltando l'apporto del femminismo non in una prospettiva di sovversione dei rapporti di dominio (non si aspira alla restaurazione di un qualche "matriarcato" aziendale ed istituzionale) bensì ad una costruzione sociale differenziale da quella vigente, per dare priorità non alle donne, ma alle vite delle persone ed alle connessioni sociali (ponendo contro all'idea di produzione finalizzata al profitto). Incoraggiano un femminismo inquieto ed anticapitalista che mira all'uguaglianza ed alla giustizia e non si accontenta di equivalenze e diritti legali – in cui la democrazia sia spazio di liberazione sociale di tutti e ciascuno e non esaltazione di libertà del singolo<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Si apprezzano, dunque, sforzi teorici che hanno saputo integrare riflessioni filosofiche con analisi socio-antropologiche, in particolare sulla subordinazione della donna. L'approccio materialista descrive le strutture della società tra modi di produzione e riproduzione nella società capitalista, quali presupposti di sussistenza e sviluppo.

Si possono combinare a tal proposito spunti offerti ancora da Pierre Bourdieu ne *Il dominio maschile* al lavoro di Nancy Fraser, Cinzia Aruzza e Tithi Bhattacharya per un manifesto femminista.

La donna secondo questa ricostruzione verrebbe attratta dal modello capitalista per le sue capacità generatrici nell'orbita della riproduzione, che si estende dalla procreazione alla cura, fino al sostentamento della famiglia – a sostegno dell'attività produttiva, assicurando il sostentamento della manodopera.

La riproduzione viene quindi presa in considerazioni sotto 3 aspetti: sociale – ovvero dal punto di vista delle strutture sociali che vengono ripartite perché si stabilizzino nel tempo e perché la riproduzione sociale abbia luogo; forza lavoro – ovvero intesa come mantenere la forza lavoro e quindi come ha luogo la posizione dei soggetti all'interno dei processi produttivi; umana e biologica – ovvero che ha a che fare con il senso sociale e le sue diversificazioni nella storia.

Il Capitalismo che ha appreso la lezione, la declina a proprio favore paradossalmente negli stessi termini con cui Arendt prima esalta e poi oblitera questo momento generativo di tutti i momenti della storia. Non è stato un travisamento di Marx ad aver favorito questa narrazione, ma quella medesima configurazione dell'esistenza che scinde corpo e mente e occulta le necessità in favore dell'agire "libero".

Entrando nel merito il meccanismo veicolato dal Capitalismo si basa sul fatto che gli uomini sono esseri dotati di un corpo che deve mangiare dormire ed essere allevato: l'uomo, inoltre, non deve provvedere solo a sé ma deve occuparsi anche della famiglia e sostenere la comunità; dunque si devono soddisfare bisogni fondamentali.

Partendo ancora dall'assunto che è il lavoro l'attività che assicura mezzi di sussistenza, il capitale, che detiene mezzi di produzione, da un lato si assicura l'attività lavorativa, e per produrre profitti sfrutta la forza lavoro, dall'altra parte si assicura la produzione delle persone (da sfruttate) attraverso l'altro lavoro, quello di riproduzione sociale e di cura; in entrambi i casi addomestica i corpi funzionali allo scopo. Sebbene si regga su due attività essenziali al suo sostentamento e sviluppo: forza lavoro/ riproduzione e cura, il capitale riesce ad addomesticali attraverso processi di svalutazione, ottenendo così la massimizzazione dei profitti. Da un lato la svalutazione della forza lavoro prestata nella macchina industriale; dall'altro addirittura la negazione assoluta di una valorizzazione, naturalizzando il lavoro riproduttivo e di cura, affinché sia prestata gratuitamente perché data per scontato. In questi termini si realizza la divisione sessuale del lavoro. È il capitalismo quindi a separare le due sfere.

Nelle società pre-industriali infatti non erano divise, o comunque non si avvertiva questa separazione.

Con il capitalismo invece si idealizza ed accentua questa dicotomia: riproduzione famiglia privato donna / produzione economia pubblico uomo. Donna periferia, nascosta / Uomo centro, visibile.

Spiega Bourdieu, alla divisione del lavoro si associa una divisione sessuale del lavoro, all'interno di un *sex gender system*, all'interno di una più ampia divisione tra attività pubbliche e private, la divisione tra lavoro produttivo e riproduttivo assume uno specifico senso all'interno di una predeterminata economia simbolica, contribuendo alla creazione di una identità di genere – mescolando quindi aspetti biologici con sovrastrutture culturali. Si applica la regola economica dei beni simbolici, attribuendo ad ogni attività il proprio punto d'onore.

La forza simbolica è una forma di potere che si esercita sui corpi – che come per magia mantiene i suoi effetti – durevoli – anche una volta allentata la morsa costringitiva, anche quando mutano i rapporti di produzione.

È talmente sedimentata la norma iscritta sui corpi al punto che chi la subisce manifesta emozioni corporee che sorgono spontaneamente ogni qual volta ci si pone al di fuori dal limite posto dal discorso pubblico – come disagio, vergogna. Questo contribuisce alla naturalizzazione del sistema. È proprio questa violenza simbolica iscritta sui corpi con ogni mezzo, con cui si sviluppa una memoria inconscia del rapporto di dominio, ad ingenerare anche una agorafobia percepita come spontanea da parte delle donne – a disagio nei luoghi pubblici che la respingono – nonostante questa sia socialmente





imposta. L'effetto è proprio una limitazione delle possibilità di pensiero (P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 48-53).

Cosicché anche se la riproduzione è il principio posto a fondamento del sistema capitalistico, in quanto aspetto preproduttivo, attraverso una sua naturalizzazione si favorisce il controllo da parte di chi ha dominio nel sistema.

Nel rapporto di dominio – *sex gender system* - il monopolio nella gestione della riproduzione è detenuto dagli uomini che mirano ad assicurarsi la conservazione e aumento del capitale, questo con diverse strategie: gestione fecondazione, norme matrimoniali, educative ed economiche; strategie funzionali anche alla trasmissione di poteri e privilegi ereditari, da cui però le donne come si è detto restano escluse dal gioco degli onori (ivi, pp. 53-61).

Come ricorda Mary O' Brien gli uomini controllano il parto delle donne per sopprimere ad una loro mancanza fisica strutturale – privi di autonomi mezzi di riproduzione (M. O' Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London 1981).

Riflessione questa condivisa sia dal mondo borghese e dal pensiero liberale che da quello proletario-socialista.

Non si può non rinviare alle argute pagine di Virginia Woolf nel suo trattato politico: *Le tre ghinee* in cui introduce e ribadisce questi temi, centrali tanto nel rapporto tra sessi quanto nella costruzione di un diverso modo di relazionarsi, a beneficio di tutta la collettività e degli stessi uomini. Denuncia, infatti, del sistema patriarcale capitalista, che vuole gli uomini schiavi del lavoro e del denaro, la produzione di esseri totalmente alienati, immondi, i quali in quella affannata corsa produttiva si perdono tutte le gioie della vita, si perde ogni sensibilità: «la vista si atrofizza. Non ha tempo di guardare i quadri. L'udito si atrofizza. Non ha tempo di ascoltare la musica. Il linguaggio si atrofizza. Non ha tempo di dedicarsi alla conversazione. Si atrofizza anche il senso delle proporzioni, dei rapporti tra le cose. E il senso dell'umano. far quattrini diventa così importante che quella persona deve lavorare notte e giorno. E perde la salute [...]. Cosa resta di un essere umano che ha perduto la vista e l'udito, e il senso delle proporzioni? Solo un povero storpio in una caverna» (V. Woolf, *Le tre ghinee*, trad. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2018, pp. 103-104).

Tutto questo perché non si ammettono le donne nei luoghi di produzione, né si valorizza economicamente il lavoro di cura e questo per il principio inculcato che solo ed esclusivamente l'uomo può vendere la propria forza lavoro come mezzo di sussistenza della famiglia – essendo questo il suo primo compito e la sua più alta responsabilità per la continuità della famiglia e del suo patrimonio.

Woolf sulla scorta di tale principio rimarca “dati alla mano” il disagio maschile per la presenza femminile negli ambienti pubblici e di lavoro produttivo, registrando le scuse più grette per giustificare il loro disprezzo: ora accusando le donne di essere una distrazione, ora rincarando rappresentazioni stereotipate caratteriali come frivolezza, emotività, negligenza e nevrosi, a danno della serenità e produttività dell'ufficio – avendo sempre in mente il primo dei pregiudizi, ovvero la loro indubbia inferiorità ed incompetenza. Tutto questo sebbene gli uffici privati e pubblici che avevano assunto donne non avessero ricevuto alcuna significativa lamentela per il lavoro svolto dalle colleghe e persino quando, invece, aveva ottenuto incrementi in termini di produttività. La preoccupazione principale, però è sempre la stessa: l'impiegato si sente minacciato dall'accesso delle donne all'ufficio in quanto oltre ad essere una distrazione, a non essere competenti come gli uomini, sottraggono lavoro agli uomini, non consentendogli di sostenere le proprie famiglie; le donne usurpano il loro ruolo e la fonte di tutti gli onori, questo l'oltraggio (V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit).

Allo stesso modo il proletariato socialista sottovalutava le rivendicazioni femministe emancipazioniste o per la parità salariale, non ravvisandone alcuna utilità - giacché era sufficiente che fosse l'uomo ad ottenere un salario adeguato al sostentamento della famiglia, ove è il capo famiglia l'unico responsabile del fabbisogno della moglie e dei figli. Nel lessico patriarcale si spiega perché la femminilizzazione del lavoro è la sua mortificazione.

In tal senso si realizza una vera e propria “mistica della femminilità” – espressione di Betty Friedan, con cui definisce la contro-cultura che venne messa in atto nei primi decenni post-bellici, soprattutto negli USA avverso l'emancipazione femminile. In tal senso venne sponsorizzata e sostenuta da un proliferare di esperti, l'immagine e valori della donna ideale. Si prometteva alla donna la felicità, senza doversi sporcare le mani in fabbrica, ma potendo trovarla tra le mura domestiche. Attraverso il cinema, la pubblicità, la promozione di elettrodomestici preposti ad alleggerire il lavoro casalingo, venne diffusa l'idea che una donna veramente femminile era quella che predilige la famiglia al lavoro fuori casa. Cfr. B. Friedan, *La mistica della femminilità*, trad. it. di L. Valtz Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano 1954.

A riprova della centralità della riproduzione sociale, si registra infatti l'affermazione di tale “mistica” anche all'interno del mondo proletario (quindi non solo borghese), ma soprattutto la sua capacità di incidere sullo stesso sistema capitalistico al punto di aprire tavoli di negoziazione col proletariato pur di non rinunciare a tale dominio su questa sfera vitale. Si pensi agli avvenimenti durante la Seconda Rivoluzione industriale. Sylvia Welby ha analizzato gli atti di fabbrica nel XIX secolo, in Gran Bretagna, inerenti le c.d. leggi protettive, che rappresentavano una vittoria per i maschi, sia per i lavoratori-progressisti che per i conservatori, in quanto si assicuravano la segregazione domestica delle donne respingendole persino dalle fabbriche oppure sottopagandole. Sul punto cfr. M. Celano, *La sfida femminista nella storia socialista*, <https://www.ideologiasocialista.it/index.php/home/canali-tematici/femminismo/item/198-femminismo-socialismo-celano-convergenza-ideologia>

Tale “mistica” è ancora vigente pur nelle società più “progredite”, e si ripresenta prepotentemente ad ogni occasione di crisi per riequilibrare carichi e responsabilità. Non sorprende che durante la pandemia mondiale da covid-sars-19, che ha colpito anche l'Italia nel 2020, siano state proprie le donne a doversi far carico (fisico e mentale) delle “obbligazioni domestiche”. Si è già accennato al dato allarmante in Italia della disoccupazione femminile causata dalla pandemia, delle migliaia di persone che hanno perso il lavoro il 70% erano donne.

I rapporti capitalistici si basano sull'economia simbolica – capitalista (accumulo) e sull'oggettivazione delle donne (feticismo merce-valore); adottando una violenza di genere che assume diverse forme.



La divisione del lavoro, dunque, segue una regola androcentrica: produttivo per gli uomini e riproduttivo per le donne, che si avvale in entrambi i casi dello sfruttamento di chi vi è subordinato.

Ciò spiega anche le resistenze alla liberazione sessuale delle donne, giacché la sessualità legata alla riproduzione deve restare oggetto di controllo da parte del sistema capitalistico – e tuttavia riesce persino a trascendere questo aspetto grazie alle astuzie del Capitale che riorganizza sempre il proprio discorso dominante soprattutto valorizzando l'emarginazione, secondo logiche di accrescimento.

Il *sex gender system* infatti riesce a trascendere aspetti laburistici per significare l'intera relazione sotto il segno del possesso e dominio del "plus-valore riproduttivo".

Agisce talmente in profondità da non entrare neppure in contraddizione con la pubblica "liberalizzazione sessuale", laddove seppur a lungo strumento di controllo con ogni agenzia di sapere, può essere ricondotta anch'essa nell'operazione di divisione ed alienazione interna alle strategie simboliche capitaliste, che sponsorizza ogni mercificazione del corpo, ammettendo quindi una frammentazione della sessualità (anche al di là del paradigma etero-sessista, aprendosi alla comunità LGBTQ) nel discorso pubblico - per poi, però, a livello privato continuare a sponsorizzare la regola del possesso, lasciando ogni conseguenza alle responsabilità domestiche.

Si tratta di un'altra distrazione dello spirito capitalista nell'ambito del culto del sé, liberista ed individualista.

Per questo nonostante l'ampliamento dei diritti e delle libertà inerenti la sfera sessuale per rivalutare anche l'immagine sessuale delle donne, questa continua ad essere assoggettata al medesimo "sistema" androcentrico e patriarcale, che controlla il corpo delle donne. Cfr. N. Fraser, C. Arruzza, t. Bhattacharya, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, cit. pp. 37-43.

Vige la regola del possesso che quando contraddetta porta anche al femminicidio nei casi più critici – il dominio del maschio alfa tossico anche per gli stessi uomini, sottoposti all'ansia della femminilizzazione, ingenera un senso di impotenza e frustrazione quando non conforme agli *standard* attesi – doveri di virilità. Tale violenza però viene razionalizzata (diventa latente per legittimarsi e quindi essendo meno brutale, riesce ad essere più subdola ed incisiva); crea meccanismi di induzione (spontanea) all'assoggettamento, favorisce perpetrazione della soggezione sfruttando cariche istituzionali; prescrive tali asimmetrie come regola generale (che viene naturalizzata). Nel gioco degli onori e della regola del possesso le stesse donne finiranno per partecipare attivamente, contribuendo al radicarsi dello schema tradizionale entro cui troveranno il proprio ruolo e la propria soddisfazione, sebbene asservite al predominio maschile a cui possono partecipare solo indirettamente (P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit., pp. 61-69).

Uno degli strumenti di soggiogazione delle donne sicuramente è lo "stupro", un fenomeno sociale particolarmente rilevante nella configurazione dei rapporti di dominio ed in particolare nel rapporto tra sessi, considerata la sessualizzazione della violenza. Entra certamente anch'essa nel gioco degli "onori" nel valutare dei corpi.

Sebbene né Marx né Engel ne facciano menzione, sono interessanti in tal senso alcune tesi che tendono a ricondurre lo "stupro" nell'economia simbolica del *sex gender system*, pensando ad esso come la sanzione sociale per eccellenza che ha favorito l'affermazione del dominio maschile. Susan Brownmiller, sulla scia di altro socio-economista August Bebel, fa propria l'intuizione di quest'ultimo riconducendo questa forma di violenza all'interno di schemi economici, applicabili anche al mondo tribale, presupponendo come essa fosse efficace strumento di soggiogazione per l'acquisizione di terre, bestiame e manodopera – usando proprio il "ratto delle donne" come strumento di pressione. Secondo questa analisi nel dominio maschile sottesa alla propria violenza razionalizzata c'è sempre l'evocazione dello "stupro", quale arma principale di assoggettamento delle donne – che agisce con lo spettro della "penetrabilità delle donne" - alla *mercé* del potere degli uomini, che possono possederle anche carnalmente pur quando la donna prova a resistere; funzionale a rimarcare il territorio – non a caso è una delle armi principali di punizione in guerra, quando si intende sottomettere la popolazione aggredita o rivolta, stupro di massa delle donne locali e non solo. Se è indubbio l'impatto psichico di questa violenza che non va assolutamente sottovalutato nell'esegesi delle dinamiche sociali, d'altro canto appaiono pretestuose deduzioni che elevano lo stupro a principio regolatore di tutti i rapporti di genere, qualificate l'antropologia umana. Brownmiller sembra cadere in questo riduzionismo nell'enfatizzare l'esclusività umana di questa pratica che sembrerebbe non avere corrispondenti in natura nei comportamenti animali. Lo stupro rappresenterebbe l'archetipo della violenza di genere, su cui si regola il rapporto tra sessi risolvendosi nella subordinazione della donna, funge quindi da traccia sottesa che semplicemente viene raffinata, assumendo altre forme. Cfr. S. Brownmiller, *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale*, trad. it. A D'Anna, Bombiani, Milano 1976, pp. 10-13.

Se appare discutibile questa conclusione, resta fuori questione la sussistenza di una misoginia istituzionalizzata (asimmetria/violenza di genere), riprodotta anche negli ambienti pubblici – ove le donne hanno accesso parziale, oltre che ovviamente nello spazio domestico. In questo modo il rapporto di dominio si stabilizza e si mantiene col minimo sforzo: senza incidere sulla struttura sociale - basta penalizzare le molestie e burocratizzare il business, non alterando neppure processi economici. Cfr. N. Fraser, C. Arruzza, t. Bhattacharya, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, cit., pp. 29-36.

Occorre pertanto una lotta per riabilitare i sommersi dalla retorica progressista, avendo riguardo soprattutto per la riproduzione sociale che rappresenta il grimaldello per scardinare le serrature del sistema capitalistico giacché ne costituisce il fondamento – oltre a porsi come modello alternativo di convivenza non fondato sulla violenza, ma su rapporti di interdipendenza.

Ha talmente tanto peso la riproduzione sociale che oggi –ad esempio ha portato a Taiwan la Corte suprema a condannare i figli di una donna anziana che si sono rifiutati di dare sostegno economico alla donna, la quale ha rivendicato il lavoro di cura loro prestato fin quando non si sono resi indipendenti. Più di recente, un tribunale di Pechino ha ordinato a un uomo di pagare alla ex moglie l'equivalente di 7.700 dollari come risarcimento per i lavori domestici fatti durante il loro matrimonio di pochi anni. La causa di divorzio, storica per la sua portata, è stata decisa dal Tribunale del popolo del distretto di Fangshan in conformità con il codice civile, entrato in vigore il primo gennaio del 2021, prevedendo che un coniuge che si assume



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad avviso di chi scrive senza togliere alcun merito alla riflessione marxista e le sue rielaborazioni anche in chiave femminista, non si condivide il presupposto teorico di fondo, ovvero che siano i rapporti capitalistici ad assorbire ogni forma di oppressione sociale e dominio, in particolare delle donne, e soprattutto che questi siano risolvibili solo attraverso una equa distribuzione delle risorse e attraverso strumenti retributivi del lavoro di cura ovvero mediante la parità dei salari. Il rischio è quello di rimanere intrappolati in

---

maggiori responsabilità nell'educazione dei figli, nella cura dei familiari anziani o nell'assistenza nelle faccende domestiche non retribuite può richiedere un indennizzo al partner in fase di divorzio.

È interessante questo aspetto ma non bisogna cedere ad entusiasmi.

Polemicamente si può dire che tale riflessione resta interna alla logica secondo cui le donne sono relegate principalmente a queste attività di cura, di cui si chiede solo che venga riconosciuto valore in termini economici-capitalistici, laddove la società dipenda da queste attività (ivi, pp. 24-28).

Bisogna maneggiare con cura la “cura”, allora questo concetto per non cadere nella stessa trappola capitalista che “valorizza” ogni merce – la valorizzazione ad avviso di chi scrive deve essere sul piano simbolico per risignificare rapporti sociali portando al centro del discorso pubblico una delle attività principali per tutta l'esistenza non solo umana. E non una mera declinazione delle forme di lavoro da retribuire.

La retribuzione della cura può aver senso solo in chiave polemica all'interno del sistema – tra strumenti di negoziazione per costruire rapporti più equi, ma è fallace ritenere che questa sia una soluzione al rapporto di dominio anche tra sessi. anzi, il rischio è di giustificare ancor più l'aspettativa sociale riposta nelle donne a che adempiano agli obblighi di cura, ora anche retribuiti.

La riforma dovrebbe essere più ampia e strutturale e pretendere non un maggior, ma un equo coinvolgimento nella cura anche da parte degli uomini (scolarizzarli alla cura) perché siano tutti responsabili della cura domestica, quale prima forma di cura della società. – solo in questi termini si potranno evitare altre degenerazioni capitaliste che si limitano a cercare un nuovo soggetto da sfruttare (come avviene tutt'oggi in Occidente, con strumenti pressoché colonialisti – si registra lo sfruttamento del lavoro precario favorito dalle politiche di immigrazione).

Ad ogni modo la separazione delle sfere produttiva/riproduttiva comunque ha anche una ulteriore funzione, ovvero quella di isolare le pretese costringendole nel campo di applicazione in cui si manifestano – e questo è un altro aspetto che depotenzia la lotta.

Si pensi ad esempio alla lotta per il salario che nella retorica socialista, nella strategia capitalista, assume i termini della lotta per il lavoro fine a sé stesso, per una valorizzazione simbolica del lavoro (e quindi sfrutta il gioco degli onori), anche in una chiave progressista – lavoro funzionale allo “sviluppo della personalità”.

Quando invece dovrebbe essere intesa come lotta per la vita degna, per soddisfare bisogni essenziali – vita degna individuale e familiare.

È un errore quindi quello di separare le due sfere nella lotta al capitalismo.

La rivoluzione dovrebbe infatti partire da questa ricongiunzione, se non anche una inversione dell'ordine delle priorità - dato che la riproduzione sociale è prepolitica.

Sarebbe necessario, rinviando a Levi Strauss, uscire dalla logica del dono (scambio donne-valore) e dall'ideologia della svalutazione della riproduzione (data per scontato) – laddove invece è sempre interconnessa anche alla crisi economica, nei periodi di recessione, l'invito è alla crescita della popolazione con l'aumento delle nascite. Riabilitare la riproduzione vuol dire quindi anche cogliere quanto sia la sua stessa svalutazione, il suo svuotamento a generare crisi nel sistema.

Tali riflessioni, si è detto, comunque deve portare a riqualificare la cura in sé, non la cura offerta dalle donne. La riproduzione sociale non è ad appannaggio esclusivo delle donne, che si limitano alla gestazione, è un fatto plurale e neppure esclusivamente privato, implica, invece, una responsabilità pubblica.

Non basta allargare l'accesso a determinati benefici, per poi abbassare le pretese, così si applica un principio di uguaglianza con effetti negativi per tutti – ovvero accesso a tutti, ma a tutti si darà di meno. Questo non è un vero accesso ai diritti, ma è un'altra forma di ricatto sociale, violenza e molestia, che si risolve sempre a danno delle donne percepite come una minaccia alla stabilità del sistema.

Oggi pur generalizzando, stesso meccanismo si applica spostando il soggetto della dominazione, mantiene il divario tra gruppi etnici dominati e dominanti, esternalizza il lavoro di cura affidandolo a categorie più deboli e sottopagate; e mette tutto a valore. Il paradigma è quello del debito. Imprese-investimenti-privatizzazione dei servizi-lavoro autonomo, meno garantito – si avvale del sostegno di microcrediti, utili per vincolarli; anche la cura entra nel meccanismo della privatizzazione, ad appannaggio però solo di chi se la può permettere.

Lo schema si riproduce a livello nazionale – come debito di stato: è questa la formula del financial capitalism - il controllo finanziario dell'economia pubblica dipende da finanziamenti privati a sostegno alla politica. Questo comporta il dominio dei mercati – che durante le fasi di crisi impone politiche austere – a cui soggiacciono Stati servili soffocati dal “ricatto debitorio”.

Per la conservazione dei diritti, così, saranno necessarie condizioni più precarie – e soprattutto con lo sfruttamento delle categorie ed etnie “dominate” o più deboli.

Occorrono quindi nuove forme di lotta per ripristinare istituzioni di solidarietà pubblica riorganizzando il rapporto tra produzione e riproduzione sociale.



## *Antropologia della vulnerabilità*

letture parziali dell'esistenza non meno pericolose di quelle già in atto, anzi si rischia di rafforzare quelle vigenti. Di questo è consapevole anche Nancy Fraser la quale, come meglio si dirà di seguito, ha saputo tener conto dell'asse bidimensionale dell'ingiustizia tra inique distribuzioni di diritti e libertà e forme arcigne di misconoscimento sociale, ricercando formule più inclusive di democrazia partecipata e giustizia sociale. Il problema delle tesi di Fraser è quello di non aver tematizzato fino in fondo le implicazioni intrapsichiche del "misconoscimento", soffermandosi solo sugli effetti. Per questo tra i due approcci si predilige quello di Judith Butler che tiene insieme aspetti materiali e relazionali (intra-soggettivi)<sup>55</sup>.

Accantonando per ora tali spunti riflessivi su cui si tornerà nella seconda parte del lavoro, ciò che emerge con chiarezza e che in questa sede preme sottolineare, è quanto sia difficile superare determinate "configurazioni" (patriarcali e capitaliste) poiché attengono aspetti fondamentali dell'esistenza.

È altrettanto, chiaro, però che solo queste "configurazioni-arbitrarie" rappresentano una degenerazione della vita politica, e non ciò che ad esse soggiace, che invece attiene lo statuto ontologico della società, che qui si afferma nella prospettiva proprio di (ri)lanciare un'etica della cura.

Per esser più chiari ad essere realmente problematica non è la concezione domestica della politica né la cura (come demonizzato anche da Arendt) ma è solo e soltanto la naturalizzazione di certe configurazioni che irrigidiscono formule del tutto arbitrarie della rappresentazione sociale secondo la struttura che storicamente si è imposta (dominio maschile-patriarcale e capitalista) e sono queste a dover essere de-istituite.

E perché si possa attivare tale de-istituzione occorre valorizzare proprio quelle contraddizioni della realtà sociale verso cui il diritto deve sempre riadattarsi; di fatti, si è visto come quando bisogni fondamentali e rapporti di interdipendenza vengono messi in discussione a loro volta mettono in crisi il sistema imponendogli di cambiare rotta.

Occorre semplicemente ri-significare questi rapporti, favorendo nuove narrazioni.

### **5 Le giustificazioni dell'intelletto: il diritto sacro ed il suo dispositivo - *instrumentum regni***

Se è indubbio che capitalismo e patriarcato attengono aspetti essenziali dell'esistenza, ciò che contribuisce al radicarsi delle loro configurazioni sono le "giustificazioni

---

<sup>55</sup> Si condividono in tal senso le riflessioni di Butler, prendendo posizione in suo favore anche nell'interessante dialogo con Žižek e Laclau sul tema. La critica al sistema capitalista pur fondamentale deve essere integrata da riflessioni di carattere "identitario-riconoscimentale" in quanto sono queste in *primis* a paralizzare la partecipazione democratica alla distribuzione di poteri e risorse – dovendo presupporre un "soggetto universale" cui devono rivolgersi politiche democratiche e di maggior giustizia sociale che sappia estendere il concetto di benessere sociale al di là di aspetti materiali, includendo altre sfere altrettanto importanti dell'esistenza (sul punto cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, cit).



## *Antropologia della vulnerabilità*

dell'intelletto", con cui il diritto si rapporta alla realtà. Ad essere insidioso è il modo con cui si articola la "volontà giuridica" quando si eleva a tecnica protesa a razionalizzare ogni aspetto della vita da asservire allo scopo organizzativo.

A prescindere dal "campo delle apparenze", preso atto del *modus operandi* dello "spirito", rispetto alla cura dell'interesse e la salvaguardia del corpo sociale - verso cui il diritto si rende responsabile - funzionalizzando, giustificando e valorizzando le norme che assecondano lo scopo primario; su questo crinale si insinua il più insidioso dei fraintendimenti: da tecnica funzionale agli scopi sociali, il diritto trasmuta in *instrumentum regni* fino ad elevarsi a dominio della tecnica.

La fallace interpretazione subentra là dove sembra più interessata alle esigenze della società, alla tecnica che si prende "cura", il *pharmakon* contro i morbi della società.

Si è visto come nella configurazione prevalente dei rapporti materiali su aspetti vitali dell'esistenza, l'attenzione si ponga innanzitutto sui corpi, valorizzando in particolare quello della donna deputato alla gestazione e quindi alla riproduzione sociale; tale valorizzazione che esalta la "cura" e la affida alle donne, di fatto si traduce nell'asservimento del corpo femminile. La volontà giuridica giustifica tale rapporto di dominio ponendo il corpo della donna al servizio del bene comune (la cura dell'interesse).

Fuori dalla sfera riproduttiva, la volontà giuridica pone in essere questo schema in ogni ambito, innanzitutto in termini auto-riflessivi: affinché possa (auto)eleggersi strumento privilegiato per dirimere l'agglomerato sociale e giustificare il proprio operato, valorizza il "rapporto di servizio" di cui è parte.

Così come nella configurazione dominante è la donna la prima "serva" della vita (alienata dal corpo), la prima attività a cui si presta persino l'intelletto è proprio il "servizio" (alienato dal fine)<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> Secondo Aristotele è il rapporto di servizio che domina l'amministrazione domestica (*oikos*) – rientra tra le necessità della vita; non si può prescindere dall'uso del corpo per il proprio sostentamento e per la propria felicità (per vivere e vivere bene). Nel rapporto di "servizio" in cui si articola il legame tra servo e padrone allo stesso modo che tra corpo ed anima, passioni ed intelletto, si comprende anche la connessione profonda tra economia e politica. La relazione despótica che ha luogo per l'amministrazione domestica è essenziale, naturale e dignitosa. Aristotele nell'immagine della famiglia, nella sua forma perfetta mette in risalto tale relazione despótica e nomina prima il servo e poi il padrone, ancor prima del rapporto tra moglie e marito, ove la relazione despótica asseconda un rapporto naturale che anche il singolo ha con sé stesso, riprodotto nella sfera sociale – ovvero quello di comandare il corpo. Tutto il resto sono solo artifici, persino il rapporto tra padre e figlio è concepito come "tecnica" (entro una sfera di libertà) e non dispositivo. Rientra, dunque, nella struttura ontologica dell'esistenza.

Nell'interpretazione di Agamben, ad essere in dubbio per Aristotele non è l'umanità dello schiavo, quanto invece l'esistenza del suo corpo come esistenza in natura peculiare per l'uso - da questa, però, deriva una relazione etica più che naturale, dovendo prender atto che in natura ci sono corpi adatti al lavoro e corpi che non lo sono, allo stesso modo di anime che possono governare le passioni ed anime che sono inadatte allo scopo. Questo vuol dire che tanto il corpo che l'anima quando assecondano la propria natura esprimono una qualche forma di giustizia. Il problema è che non sempre ciò si realizza; anche perché se del corpo è più facile comprendere quale sia più adatto o meno allo scopo, non sempre dell'anima ciò è riconoscibile. Ad ogni modo per Aristotele questa non è una buona ragione per negare il dato di fatto ovvero che questa relazione essenziale alla vita – il servo è fondamentale e l'uso del suo corpo è eticamente doveroso fin quando adempie al meglio allo scopo che gli è proprio, quello che fa di lui il primo tra i "suppellettili" della casa – che consente col proprio lavoro il sostentamento della famiglia. In questi termini prescinde dalla "produzione" giacché lo schiavo (pur restando umano) è senza opera – considerato solo per l'uso del suo corpo: è (pura) "energia", indifferente al prodotto del suo operato, e pertanto, proprio in ragione della relazione despótica, considerata etica prima ancora che naturale, prescinde



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tra le molteplici simbologie e ritualità magiche, a dominare la scena è la mistica della tecnica in virtù della quale il diritto trascende il senso dell'uso - come effetto sempre possibile iscritto nel suo stesso utilizzo. Tale alienazione del mezzo ha a che fare con lo statuto ontologico del fenomeno giuridico, il quale come ogni altro arnese più si utilizza e più "logora".

I suoi istituti, infatti, come ha già chiarito Hegel, mantengono il proprio senso solo al tempo e per le circostanze che li hanno giustificati. Esaurita la propria sfera di realizzazione rispetto al dinamismo sociale perdono aderenza, cosicché più appaiono inadeguati e più si irrigidiscono, dovendo aggiornare la propria economia simbolica per persistere e mantenersi saldi - in tal senso basterà aggiungere delle "annotazioni" ai margini (delle pandette).

---

persino da ogni concetto di proprietà (anche in senso giuridico). Il fraintendimento dei moderni rispetto alla concezione antica della schiavitù è proprio quella di ricondurre il lavoro nella sfera della proprietà e quindi assoggettata ad un "libero dominio e godimento" da parte del padrone. È questo che trasmuta l'arnese (relazione despótica) in tecnica (relazione tecnopolitica) ed apre ad ogni forma di "spersonalizzazione" e degenerazione - fino alla "disumanizzazione" del servo in vista dell'umanizzazione del padrone, all'interno però di una "percezione mistica" in cui il servo mantiene la sua essenzialità e si dà ad un libero assoggettamento, facendo del proprio asservimento il proprio scopo - il proprio fine. Cfr. Agamben, *L'uomo senz'opera*, in Id. *L'uso dei corpi*, cit., pp. 22-31.

Salto paradigmatico dal mondo antico alla modernità sulla concezione del rapporto servile in questa "riqualificazione mistica" entro la logica "proprietaria - tra libero dominio e godimento" si registra proprio con Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*.

Ciò è possibile proprio in quanto compare sulla scena il "soggetto-agente" che si auto-percepisce e dispone di sé. Diversamente dal mondo antico in cui l'esistenza è qualificata in virtù del proprio agire, quindi in rapporto alla vita di cui è espressione. Se nel mondo antico viene prima la vita (nuda o buona) e poi il soggetto, per i moderni viene prima il soggetto e poi la vita. Il soggetto giudica la vita (e non viceversa). Lo schiavo, allora, è tanto deplorabile quanto fondamentale poiché il corpo è oggetto di volontà "altrui" - nel consentire la "realizzazione della libertà" è allora qualcosa che attiene alla sfera della proprietà, ma poiché il bene che produce sostanzia la volontà anch'esso entra ad un tempo nella sfera del dovere e del diritto - oggetto di necessità e godimento.

In questi termini persino l'identità del soggetto "dipende" da questo rapporto servile - che si dà nel rapporto tra coscienza ed auto-coscienza e la luttuosa tristezza che l'accompagna, per il desiderio inappagato di conoscere sé stesso che può avvenire sempre e solo in forma mediata dall'intelletto. Di fatti sarà indecidibile una distinzione (autonoma) del Signore dal Servo senza presupporre per l'uno l'esistenza dell'altro. All'appagamento pertanto si sostituisce il godimento - che ha a che fare con l'uso del corpo (in questi termini viene introdotta una rilettura in chiave sado-masochista di tale rapporto connesso al desiderio ed al piacere). Il padrone infatti non può annientare l'altro per affermare sé stesso, può solo lavorarlo; per assecondare il desiderio allora può solo instaurare un legame col servo e goderne (da qui una sessualizzazione del servo). D'altro canto anche se il signore assoggetta il servo (che non vuole morire), la presa di coscienza dell'essenzialità del lavoro affinché il padrone mantenga il suo dominio (ciò che frustra l'appetito), comporterà il momento di rivalsa del servo perché anch'egli ottenga il proprio riconoscimento (ivi, pp. 62-64).

Non ci sarà più allora una relazione despótica, ma etica - tecnopolitica - nella dialettica riconoscimentale in atto, laddove anche il servo senza aver sperimentato l'uso del corpo non avrebbe avuto consapevolezza di sé e si realizza liberamente nel proprio lavoro.

Emerge in tal senso tutta l'ambiguità della concezione aristotelica del "servo" - costruita sulla medesima antropologia dell'uomo libero che informerà anche la modernità - il quale si pone ad un punto limite tra necessità e politica - poiché anche se escluso dalla politica mantiene con essa una relazione speciale, laddove "egli rappresenta una vita non propriamente umana che rende possibile agli altri il *bios politikon*, cioè la vita veramente umana. E se l'umano si definisce per i Greci attraverso una dialettica tra *physis* e *nomos*, *zōè* e *bios*, allora lo schiavo come la nuda vita sta sulla soglia che li separa e congiunge (ivi, p. 43).

Se allora nella cultura Occidentale è qualcosa come un rimosso- il riemergere della figura dello schiavo nel lavoratore moderno si presenta secondo lo schema freudiano come un "ritorno del rimosso" in forma patologica.

La linea è sottile, ma fondamentale per comprendere i termini di un logoramento dell'uso restando dentro la strumentalità - a cui anche il diritto si assoggetta, trasmutando da arnese a tecnica (fine a sé stessa).



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *5.1 L'opera del diritto: la causa strumentale e l'alienazione della tecnica*

Si rinvia ancora alle riflessioni di Martin Heidegger inerenti questa “strumentalità” che non può mai essere compresa fino in fondo al di fuori della relazione con l'elemento tetico che ad essa attribuisce senso. Sulla scorta di tali deduzioni Heidegger riesce a spiegare come sia possibile (poi) innescare i predetti processi di spersonalizzazione connessi allo svuotamento di senso del diritto quando sovrasta e perde contatto con i soggetti da cui viene prodotto ed ai quali si rivolge.

Quel magico “disvelarsi” dell'uso all'agente fa presto a prendere una propria autonoma statura mistica nell'immaginario discorsivo che sorregge la struttura istituzionale. Ed è “mistica” proprio in quanto rimanda a quella “sacralità” del diritto in cui si condensano utilità ed affidabilità (quell'elemento trascendentale implicito in ogni relazione tra enti ed oggetti, declinata nei termini di fede e ragione).

Qualcosa che neanche Aristotele avrebbe potuto immaginare, pur presupponendo una autonomia dell'arnese e della tecnica rispetto all'agente, non reputava possibile una qualche autonomia dello strumento (rispetto al fine). Nel teorizzare le causalità inerenti gli oggetti, ha presupposto infatti una stretta ed immediata relazione tra lo strumento ed il suo prodotto, tenuta insieme dallo scopo, dall'utilità per l'utente-agente.

Come brillantemente ha spiegato ancora Agamben si è assistito alla paradossale scissione dell'uso dalla strumentalità, e con esso la scissione della causalità rispetto al fine a cui doveva tendere - divisa tra causalità prima (trascendete la società – il bene più alto – spesso inaccessibile e conoscibile solo per mezzo dello strumento) e causalità strumentale (del mezzo che serve la causa primaria – che narra e gestisce) – fino a sovvertirne l'ordine.

Bisogna portare la mente al XIII secolo per chiarire questo “valorizzazione” della strumentalità tecnica. Agamben ricorda come i teologi medievali introducono accanto alla causa efficiente una causa *instrumentalis*: ovvero lo strumento accede alla causalità, si eleva come causa autonoma (seppur servente-ancellare la causa prima). Ciò che definisce la causa strumentale è la particolarità della sua azione – prendendo ad esempio la scure nelle mani del falegname: da una parte essa non agisce per virtù propria, ma in virtù dell'agente principale (il falegname), ma dall'altra essa opera secondo la sua natura propria (tagliare). “Essa serve cioè, a un fine altrui, solo nella misura in cui realizza il proprio”. Si registra in tal senso uno sdoppiamento della causa efficiente, che si scinde in causa strumentale e in causa principale, assicurando così allo strumentale uno statuto autonomo<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Il luogo in cui la teologia scolastica svolge la causa strumentale è la dottrina del sacramento; come sostenuto da San Tommaso «la funzione del sacramento è di costruire la grazia e questa non può procedere che da Dio, che ne è la causa principale: il proprio sacramento è, però, che esso produce il suo effetto attraverso un elemento che agisce come causa strumentale (ad esempio nel battesimo, l'acqua). [...] i sacramenti corporei, attraverso l'operazione propria che esercitano sul corpo, che toccano, realizzano per virtù divina l'operazione strumentale sull'anima: così l'acqua del battesimo, lavando il corpo secondo la propria virtù, l'ava l'anima in quanto è strumento della virtù divina. Anima e corpo diventano così una cosa sola» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 102-103).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La causa strumentale che trova il suo campo di elezione nei sacramenti, per San Tommaso trova la sua ragione (autonoma rispetto alla causa principale) quando agisce secondo la propria legge o forma, seppure realizza l'operazione di un altro (in questo si denota una certa contraddittorietà). Ed è in questo senso che viene definita "operazione dispositiva": la causa seconda strumentale non partecipa all'azione principale se non in quanto, in virtù di qualcosa che le appartiene in proprio, agisce in modo dispositivo, agisce come un dispositivo per la realizzazione dell'effetto dell'agente principale. Spiega Agamben: nella trattazione scolastica "Dispositivo è la traduzione latina del termine greco *oikonomia*, che indica il modo in cui attraverso la propria articolazione trinitaria Dio governa il mondo per la salvezza degli uomini. In questa prospettiva che implica un immediato significato teologico, un'operazione dispositiva è una operazione che seguendo la propria legge interna, realizza un piano che sembra trascenderla ma le è in realtà immanente, così come nell'economia della salvezza. Cristo opera *dispositive* – cioè secondo una economia – la redenzione degli uomini"<sup>58</sup>.

Come Tommaso precisa senza mezzi termini: *la passione del Cristo, che riguarda la sua natura umana, è effettivamente causa della nostra redenzione, ma non nel modo di un agente principale, o per autorità, ma nel modo di uno strumento*"<sup>59</sup>. In tal senso chiarisce Agamben: "Cristo, che agisce nei sacramenti come causa principale, è, in quanto si è incarnato in un corpo umano, causa strumentale e non principale della redenzione. Esiste un paradigma teologico della strumentalità e l'economia trinitaria e la dottrina dei sacramenti sono i suoi luoghi eminenti"<sup>60</sup>.

Questa dignità alla causa strumentale (nei suoi elementi mistici e simbolici), elevata ad un rango metafisico-teologico, ha rinnovato la dottrina scientifica e filosofica, che ha inteso tematizzarla secondo un proprio autonomo statuto. Molteplici studi sono seguiti per una teorizzazione dello "strumento" come concetto autonomo attraverso cui poi rapportarsi agli sviluppi della tecnologia in tutti gli ambiti della vita, dalla bardatura dei cavalli allo sviluppo delle macchine tessili, opere d'ingegno per la navigazione o per lo sviluppo industriale, nonché agrario, mercantile, ludico-culturale. Sulla scorta della causa strumentale si è inteso fornire la prima figura concettuale della tecnologia – aprendo nuovi scenari. "Mentre per l'uomo antico, lo strumento si annulla nell'ergon che esso produce, così come il lavoro scompariva nel suo risultato, ora l'operazione dell'arnese si scinde in un fine proprio e in una finalità estrinseca e lascia emergere in questo modo la sfera di una strumentalità che può essere rivolta a qualsiasi fine. Lo spazio della tecnica si apre a questo punto come la dimensione di una modalità e di una disponibilità propriamente

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 103-104.

<sup>59</sup> Cfr. A. M. Roguet (a cura di), *Saint Thomas D'Aquin, Somme theologique. Le sacraments* 34. *Questiones* 60-65. Paris 1999, p. 64 nella trad. italiana in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 104.

<sup>60</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 104.

Come ogni mitologia la ritualità è ciò che crea accordo e condivisione, e la simbologia nutre il senso e le speranze dell'incomprensibile.

I sacramenti non sono altro che ritualizzazione di questo affidamento al divino; ove il pasto messianico dell'ostia e del vino è propizio a cementare il patto sociale; con la transustanziazione dell'ostia e del vino come corpo e sangue di Cristo si nutre lo spirito incorporandolo, si diventa tutt'uno con l'agnello sacrificale, quale unica via per la salvezza (nel Cristo la verità).





## *Antropologia della vulnerabilità*

illimitate, purché, mantenendosi in rapporto con la propria azione, lo strumento si è qui reso autonomo rispetto ad essa e può riferirsi a qualsiasi finalità estrinseca”<sup>61</sup>.

Per Agamben il paradigma originario di questa trasformazione concettuale che porta all’esaltazione dello “strumento tecnico” (in questa declinazione paradossale che trascende il fine che la giustifica), non è legato meramente alla servibilità dello strumento, ma è da ricercarsi (ancora) nella figura dello “schiavo”, di cui semplicemente per gli sviluppi della tecnica è mutato l’uso dei corpi e degli oggetti.

### *5.2 Il paradigma del servo ed il dispositivo tecnico*

Nella causa strumentale vi è una apologia dello schiavo: strumento animato che sebbene usa il suo corpo, in realtà è usato da altri<sup>62</sup>.

È importante sottolineare che il carattere di “causa strumentale” (come si evince nei sacramenti) non attiene solo aspetti materiali, gli oggetti del rito, ma anche colui sempre in una posizione di servizio, li adopera – e quindi ingloba anche il “celebrante”. La figura del Ministro è sempre quella di un “mezzo”, un mezzo al servizio del fine più alto, dotato, però, di una autonomia funzionale. Rispetto al fine più alto si pone come “strumento animato”, che sicuramente si è agito dalla causa principale che dà un senso sacrale alla sua funzione, ma d’altro canto che si muove da sé – per la forma che gli è propria, e potendo muovere le sue membra all’azione per volontà propria.

Strumento animato era proprio il termine che nella Politica veniva usato da Aristotele per indicare lo schiavo. *Minister* significava proprio “servo”. In questa assimilazione del celebrante ad uno schiavo è possibile comprendere l’ulteriore scissione tra l’Ufficio ed il

---

<sup>61</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>62</sup> Per giungere a tale considerazione bisogna chiarire questa “strumentalità causale” assolta dallo strumento animato. Nelle *Questiones disputatae* di Tommaso d’Aquino, sui sacramenti introdotti dalla legge nuova, si interroga se siano causa della grazia. Tommaso nella sua riflessione ritiene che vi sia una scissione dell’operazione implicita nella causa strumentale – spiega che lo strumento ha due operazioni: una che gli compete secondo la propria forma e un’altra che gli compete secondo a ciò che dall’agente è mosso per sé, la quale trascende la virtù della propria forma. La causa strumentale acquista il suo senso proprio in quanto è usata nel contesto di una tecnica. “Ciò che sembra definire la causa strumentale è la sua indifferenza rispetto al fine che si propone la causa principale”. Anche se sembra assolvere il fine posto dall’artefice, se tale fine può essere raggiunto dall’artefice – per mezzo di quello “specifico” strumento - ciò è connesso alla forma propria dello strumento che ha in sé una propria usualità. in tal senso la tecnica assume una sua dimensione autonoma (G. Agamben, *L’uso dei corpi*, cit., p. 106).

“La tecnica è la dimensione che si apre quando l’operazione dello strumento si è resa autonoma e, insieme, viene scissa in due operazioni distinte e collegate. Ciò implica che non soltanto il concetto di strumento, ma anche quello di arte subiscono una trasformazione rispetto al loro statuto antico (ibidem)”,

In questa configurazione offerta dalla Scolastica della causa strumentale non c’è solo una specificazione della causa efficiente, ma la trasformazione della causa finale della funzione propria di un certo ente – strumento – che vengono sostituitivamente e necessariamente sussunte a una causa finale esterna, la quale a sua volta, per realizzarsi dipende necessariamente da esse.

Spiega ancora Agamben: «L’apparizione del dispositivo della causa strumentale coincide in questo senso, con una trasformazione radicale nel modo di concepire l’uso. Questa non è più una relazione di duplice e reciproca affezione, in cui soggetto e oggetto si determinano, ma una relazione gerarchica fra due cause, definita non più dall’uso, ma dalla strumentalità. La causa strumentale (in cui lo strumento – che nel mondo antico sembra fare tutt’uno colla mano di colui che se ne serve – raggiunge la sua piena autonomia) è la prima apparizione nella sfera dell’azione umana di quei concetti di utilità e di strumentalità che determineranno il modo in cui l’uomo moderno intenderà il suo fare nella modernità» (ivi, pp. 106-107).



## *Antropologia della vulnerabilità*

funzionario, in cui proprio quest'ultimo assume senso solo in rapporto all'incarico. Il Ministro però viene concepito come privo di "personalità giuridica" (propria) e di autonoma capacità d'agire, imputando ogni sua azione sempre e solo al "padrone". In tal senso "attraverso il paradigma dello strumento animato, il sacerdozio sacramentale è genealogicamente e non solo terminologicamente connesso alla schiavitù". E di fatti, sempre con riguardo ai sacramenti entro cui si esprime al massimo grado questa causa strumentale e la sua doppia natura, l'efficacia dispositiva è assicurata proprio dai teologi attraverso una ulteriore scissione del sacramento dividendo l'opera operante – *opus operans* – l'azione dell'agente strumentale (il celebrante); e l'opera operata – *opus operatum* – l'effetto sacramentale in sé stesso che si realizza immancabilmente, quale che sia la condizione del celebrante. Ciò in quanto il ministro è lo strumento animato di una operazione il cui agente principale è il Cristo; allorché non è necessario che il ministro abbia la fede e la carità – può essere mosso anche da intenzioni perverse; ciò non toglie validità al sacramento, purché agisca *ex opere operato* e non *ex opere operante*<sup>63</sup>.

Il sacramento diviene un congegno perfetto, uno speciale dispositivo che produce immancabilmente i suoi effetti in quanto "*instrumenta Dei*". In questa scissione dell'opera, si attribuisce al sacramento veste di tecnica superiore, una tecnologia sacra al cui centro sta l'azione specialissima della causa strumentale e l'inesorabile efficacia dell'*opus operatum*<sup>64</sup>.

Non stupisce che secoli dopo dalle delucidazioni della scolastica sulla causa strumentale, il suo paradigma venga spinto all'estremo, fino alla rottura del nesso necessario fra l'operazione propria dello strumento e quella dell'agente principale e alla conseguente affermazione di una illimitata disponibilità obbedienziale dello strumento all'intenzione dell'agente principale.

Per Agamben è legittimo supporre che questa "assoluta strumentalità" costituisca il paradigma delle tecnologie moderne che tendono a produrre dispositivi che hanno incorporato in sé l'operazione dell'agente principale e possono quindi obbedire ai suoi comandi (anche se questi sono in realtà iscritti nel funzionamento del dispositivo, in modo che colui che li usa, premendo dei comandi, obbedisce a sua volta un programma predeterminato). "La tecnica moderna non deriva dal sogno degli alchimisti e dei maghi, ma anche verosimilmente da quella particolare operazione magica che è l'assoluta, perfetta efficacia strumentale della liturgia sacramentale"<sup>65</sup>.

In questi termini si precisa ancor meglio la centralità della figura dello "schiavo" (di cui le macchine ne sono solo espressione evoluta) – in tutta la sua ambiguità (degradata nella sua materialità e sacralizzata dal fine) essa è paradigmatica del modo specifico di realizzazione dell'antropogenesi – per un verso agognante l'uscita dalla condizione

---

<sup>63</sup> Ivi, pp. 107-108.

<sup>64</sup> Ivi, p. 109.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 109-110.



## *Antropologia della vulnerabilità*

animale (stato di necessità) e per altro verso ponendo sé stessi come creatura del proprio artificio, della propria opera – questo per “diventare umani”<sup>66</sup>.

Nella schiavitù così come nella macchina c'è di più di un strumento funzionale a liberare l'uomo dal lavoro, ma si esprime una precipua relazione del soggetto col corpo, un suo uso che assorbe determinate attività umane (che si realizza sia a livello individuale che collettivo). Di questo “uso del corpo” si può ritenere che la schiavitù e le macchine rappresentano in un certo senso la cattura e la realizzazione parodica all'interno delle istituzioni sociali<sup>67</sup>.

Questo ci permette di spiegare in che termini si è affermato il dominio del dispositivo tecnico.

### *5.3 Il despotismo burocratico – l'illusione capitalista: tra funzione ed interesse*

Nell'assumere il diritto come tecnica da questa prospettiva “metafisica” conferita dalla causa strumentale – dispositiva – si comprende come il diritto venga elevato ad *instrumentum regni* prescindente dalle finalità originarie, per rispondere meramente alla sua legge interna (la cui dignità è data certamente dalla causa principale, ma sciolta nella sua logica strumentale – entro una economia della salvezza latente).

L'uso e la cura della società si sciolgono così nella razionalità oggettiva dispositiva della tecnica.

Soggiace il principio di efficienza alla causa strumentale del diritto, che avendo come sua propria legge e forma comporre la contingenza, esercita il suo dispositivo operante con tutta la sua tecnica. In forza di tale principio tecnicistico trovano corrispondenza una serie di processi storici, in cui fattori materialistici vengono esaltati (e non limitati) dal razionalismo tecnico-giuridico (e questo in ogni epoca).

---

<sup>66</sup> Secondo Agamben anche nel mondo classico lo schiavo non si limitava a soddisfare un principio economicistico in virtù del quale non v'era necessità di macchine né di economizzare la mano d'opera, dal momento che “si disponeva di macchine viventi abbondanti e poco costose, diversa tanto dall'uomo che dall'animale”. Ravvisa, invece, nel compito dello schiavo il più alto proposito dell'umanità, la sua più alta espressione ovvero quella di una integrale antropogenesi per “diventare umani” (uscendo dalla natura animale).

Tanto lo schiavo che le macchine assolvono questa funzione primaria – e questo riporta il discorso sul piano del rapporto tra “nuda vita” – *zōè* e piena vita - *bios; physis e nomos*, e nell'uso dei corpi, attraverso l'esclusione inclusiva dello stesso, permette la “vita politica”. la schiavitù sta all'uomo antico come la macchina all'uomo moderno, ed entrambe, come la nuda vita, custodiscono la soglia che consente di accedere alla condizione veramente umana; entrambe si sono mostrate inadeguate allo scopo, la via moderna rivelandosi alla fine non meno disumana dell'antica (ivi, pp. 110-112).

<sup>67</sup> La schiavitù secondo Agamben ha dunque un ruolo centrale nell'antropogenesi. Lo schiavo è da una parte animale-umano e dall'altra uno strumento vivente; costituisce una duplice soglia: la vita animale trapassa la vita umana, il vivo trapassa l'inorganico. L'invenzione della schiavitù come istituto giuridico ha permesso la cattura del vivente e dell'uso del copro nei sistemi produttivi, bloccando temporaneamente lo sviluppo dello strumento tecnologico; la sua abolizione nella modernità ha liberato la possibilità della tecnica, cioè dello strumento vivente. Nello stesso tempo in quanto il suo rapporto con la natura non è più mediato da un altro uomo, ma da un dispositivo, l'uomo si è allontanato dall'animale e dall'organico per avvicinarsi allo strumento e all'inorganico fin quasi a identificarsi con esso (l'uomo - macchina). Per questo – in quanto aveva perduto, insieme all'uso del corpo, la relazione immediata alla propria animalità – l'uomo moderno non ha potuto appropriarsi veramente della liberazione dal lavoro che le macchine avrebbero dovuto procurargli. E se l'ipotesi di un nesso costitutivo fra schiavitù e tecnica è costretta, non stupisce che l'ipertrofia dei dispositivi tecnologici abbia finito col produrre una nuova e inaudita forma di schiavitù (ivi, pp. 112-113).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questi termini anche nella rappresentazione del diritto vivente tanto di Santi Romano che di Paolo Grossi è possibile scorgere come il fatto normativo ordinante, la cui tendenza è quella di implementare e rafforzare il suo apparato istituzionale “pubblico”, non è assolutamente in contraddizione con lo “spirito capitalistico”, seppure espressione di tendenze privatistiche e laburiste. Anzi si può dire l’inverso.

Nella competizione di sfere autonome della società per cui il diritto resta principale mediatore l’antitesi pubblico/privato – Stato/società civile è fuorviante. Come Hegel aveva intesa sono solo partizioni del medesimo movimento di composizione del molteplice e della complessità<sup>68</sup>.

Per questo è fallace pensare la burocrazia in antitesi, nemica, ostacolo, soffocante, rispetto alla libertà civile ed alla fluidità del mercato. Si parla di “*lex mercatoria*” perché anche il mercato per essere efficiente deve strutturarsi. Si potrebbe dire, come la storia ha dimostrato, che la burocrazia invece favorisca il capitalismo. Lo “spirito capitalistico” è semplicemente esaltazione di questo tecnicismo, la sua valorizzazione - assoggettato esso stesso (il capitalismo) ad un principio di efficienza. E poiché esattamente nella gestione del benessere collettivo esso attiene ad aspetti materiali semplicemente concentra l’attenzione sulla amministrazione delle risorse facendo della produttività il suo fine strumentale – e nella tecnica il suo dispositivo di realizzazione. D’altro canto non può prescindere anch’esso da una costruzione amministrativa, e deve soggiacere ad una funzionalizzazione persino dei suoi principi fondativi – come la proprietà privata. Di fatti, se pone come scopo mediale (causa strumentale) l’accrescimento produttivo, anche per la proprietà privata ammette forme e spazi di condivisione e co-gestione della stessa, secondo logiche di efficienza. Come spiega Max Weber, in esso rapporti di forza e di lavoro si attecchiano all’interno di un apparato di dominio e si esplicano nei termini di un complesso meccanico di cui ogni componente costituisce ingranaggio assolvente le funzioni attribuitegli dalla “ragione tecnica”. A prevalere, quindi, è questo razionalismo amministrativo la cui burocrazia investe anche rapporti di produzione in vista del medesimo fine comune – entro cui si articolano e confondono interessi pubblici e privati<sup>69</sup>.

Ed è in questo “decentramento amministrativo”, concepito in senso ampio, che si inserisce la figura del Prefetto con tutte le ambiguità della “causa strumentale” che è chiamato ad assolvere. Tanto nell’apparato burocratico pubblico che nella struttura produttiva capitalistica, è centrale l’asservimento alla causa, e con essa l’alienazione

---

<sup>68</sup> Adottando il punto di vista normativo, nonché realista di Kelsen, riletto da Catania, si registra per un verso l’accentramento formale della validità, e per altro verso la dislocazione e distribuzione di poteri dell’effettività, tale movimento per essere compreso tenendo insieme entrambe le dimensioni, richiede di pensare l’ordinamento nella sua unità, ruolo assolto per Kelsen dalla “norma fondamentale”.

<sup>69</sup> E questa non è esclusiva della società moderna e dell’avvento dei modi di produzione capitalistici, la tendenza all’efficientamento dell’organizzazione pubblica, l’esaltazione della figura del funzionario giuridico e con esso del ceto dei giuristi chiamati ad esercitare la propria competenza per assicurare calcolabilità, certezza, completezza trova come già accennato pensando a Napoleone Bonaparte, trova autorevoli predecessori nell’Antica Roma, quale risposta ragionevole ad una esigenza vitale: amministrare il moltiplicarsi delle province romane e l’ampliamento del mercato e del *commercium*. Oltre ai palazzi, gli uffici e le prefetture, veniva implementato anche l’esercito, irreggimentato e distribuito tra province e regioni, per bilanciare tecnica e forza al fine di mantenere l’unità e la stabilità. Le politiche coloniali degli Stati nazionali non faranno altro che ripetere medesime prassi ordinamentali su scala globale.



## *Antropologia della vulnerabilità*

dell'operaio rispetto all'opera così come del funzionario rispetto all'Ufficio, che si riproduce a tutti i livelli della società<sup>70</sup>.

L'Istituzione genera uno spossessamento del funzionario allo stesso modo della fabbrica con il lavoratore; entrambi non padroneggiando né i mezzi né il prodotto che restano nella sfera di attribuzione dell'Ufficio ovvero del Capitale. Come si è già ricordato con Habermas rispetto alla “specializzazione dei saperi” e la “eterogeneità dei fini”, gli enti-utenti della macchina (pubblica o privata) non hanno più la visione complessiva del prodotto o del fine ultimo del proprio operato – come nel modello fordista – si limitano ad assolvere compiti e incarichi strumentali affidati.

Il funzionario è solo rappresentazione, “agisce per conto – in funzione di”, è mera arteria di un organismo cui è assoggettato – integralmente alienati dal proprio “lavoro”.

In questa rappresentazione potere legislativo e potere carismatico, sebbene sembrano rompere con la tradizione (portando un *novum*), si può presumere che siano invece al suo servizio; o meglio che aspirino ad inaugurare o tradursi in “potere tradizionale” in quanto espressione di stabilità e durata, di ripetuto, sedimentato, obbedito. E questo in base ad una proiezione temporale che accerta la validità dell'ordinamento in forza della sua efficacia duratura. Secondo la lezione di Machiavelli ne *Il Principe* a validare l'ordinamento è la sua efficienza: “è bene ciò che è efficiente” o quanto meno persuade che sia così (resta fondamentale il ruolo dell'argomentazione). La sensazione è che si registrino solo leggere deviazioni ad un *continuum* storico che tende a realizzare l'interesse prevalente “*whatever it takes*”, facendo tutto il necessario<sup>71</sup>.

Esempio concreto, coerente con tale approccio, tra le giustificazioni giudiziarie all'operato del sistema, la risposta giuridica all'invalidità degli atti, la cui nullità laddove appaia inefficiente può spingere a farne salvi gli effetti: “fare come se fosse” stato valido per tutelare il “legittimo interesse” per preservare l'affidamento degli utenti riposto nell'atto<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> In virtù del dispositivo tecnico – per quanto attiene la dimensione statale l'assolvimento dell'incarico funzionale alla causa nazionale (il fine più alto) lo rende strumento del “regno” ed è l'ufficio stesso a conferirgli poteri e competenze. Tale ufficio trascende così il funzionario il cui operato non è imputato a sé stesso ma all'ufficio (di cui è strumento animato) e per mezzo dell'ufficio viene rivestito da un'aurea sacrale: acquista carisma d'ufficio - sintesi di *auctoritas* e *potestas*, tale da ingenerare in lui un affidamento. Tali attribuzioni non sono dell'individuo incaricato, quindi, ma dell'ufficio e del ruolo rivestito accreditato per la funzione chiamato a svolgere (secondo il principio “nomodinamico” della delega rivestita dall'*auctoritas*). In tal senso si parla di “carisma d'ufficio”, per esprimere questa spersonalizzazione del lavoratore-funzionario come mero ingranaggio della macchina che si eleva a “ragione oggettiva” da servire.

<sup>71</sup> «Whatever it takes» (in italiano “Tutto ciò che è necessario” o anche “Costi quel che costi”) è una famosa frase in lingua inglese che il governatore della Banca Centrale Europea Mario Draghi pronunciò il 26 luglio 2012, nell'ambito della crisi del debito sovrano europeo, per indicare che la BCE avrebbe fatto appunto “tutto il necessario” per salvare l'euro da eventuali processi di speculazione (sul punto cfr. «*Whatever it takes*». Storia della frase più famosa di Mario Draghi, pronunciata nel 2012, nel momento peggiore della crisi economica in Europa, in il Post, 4 febbraio 2021, <https://www.ilpost.it/2021/02/04/whatever-it-takes-mario-draghi/>).

<sup>72</sup> Caso celebre fu quello di “Filippo Barbato” ricordato nei *Digesti* da Ulpiano nel III secolo d.c., La vicenda che si svolse tra il 30 e 40 a.C., nell'Impero romano d'oriente sotto il triumvirato, è quella di uno schiavo fuggito che riesce ad accedere all'Ufficio pretorio, affine alla magistratura giudicante, ed in virtù del suo incarico adotta numerosi provvedimenti e decide su molteplici casi giudiziari di sua competenza. Quando però furono disvelate le sue origini si pose la questione sulla validità degli atti adottati da un funzionario eletto illegittimamente. Come ha insegnato anche la Scuola storica di Savigny ciò che premia ed assicura l'ordine è sempre il senso pratico, la pragmaticità, di cui i romani erano maestri; pur di fronte situazioni



## *Antropologia della vulnerabilità*

E questo vale anche per la continuità dell'Ufficio<sup>73</sup>.

Questo si inserisce nell'ordine delle idee, pensando all'ordinamento italiano - incline ad una certa tradizione giuspubblicistica europea, secondo cui la Pubblica amministrazione deve svolgere l'attività diretta alla "cura concreta degli interessi pubblici". Ed in forza di tale principio opera una importante distinzione: mentre quando esercita attività politica per l'autorità conferita si ritiene insindacabile la direzione intrapresa (come per Governi e Ministeri tenuti a fornire indirizzo politico espressione della maggioranza); diversamente quando esercita attività strettamente amministrative il suo operato invece è sempre sindacabile; e questo non per discredito e degradazione dell'ufficio, anzi, proprio perché "misurabile" in ragione delle circostanze che deve fronteggiare. A prevalere infatti deve essere sempre l'*utilitas*, l'interesse (da qui l'importanza del ceto dei giuristi chiamati a rintracciare interessi prevalenti ovvero a bilanciarli).

Il problema si pone quando le due sfere (sempre interconnesse) si confondono, ovvero quando si prendono decisioni e si attribuiscono incarichi politici per regolare e gestire uffici amministrativi, beneficiando dell'insindacabilità politica e del carisma d'ufficio, gli effetti possono essere paradossali.

Quanto più si personalizza l'Ufficio, rivestito di un'aurea regolativa riconosciuta come ad esso intrinseca, tanto più si è portati a credere che la "macchina si muova da sola", fino a ritenere che chiunque, anche una "cuoca"<sup>74</sup> possa gestirla purché si limiti a seguire la ricetta ed abbia a cuore la cura dell'interesse pubblico (è questa presunzione a generare scetticismo e discredito verso i "tecnici" soprattutto in tempi di crisi quando assumono posizioni austere con effetti soffocanti per la società)<sup>75</sup>.

---

eccezionalmente gravi (uno schiavo che decide sui liberi). Allorché considerate le circostanze, il tempo, l'ammontare del lavoro svolto, nel caso di specie far prevalere la nullità dovuta alla condizione di servo, "fare come se non avesse mai operato", dichiarare l'inesistenza (fittizia) degli atti che avevano avuto impatti concreti e diffusi, ma soprattutto su cui avevano fatto affidamento incolpevoli utenti, voleva dire moltiplicare il disagio e tradire il legittimo interesse di tali utenti. Si preferì quindi far salvi gli effetti considerando lo schiavo rispetto agli atti emessi come "fosse stato legittimo prefetto". Si adotta in tal caso una "umana soluzione" ovvero "ragionevole". Essere e fungere in ragione dell'interesse si ricongiungono lasciando prevalere ciò che è efficace su ciò che dovrebbe essere, assicurando stabilità e certezza del diritto. Allo stesso modo delle sorti dei "decreti legge" adottati per far fronte a delle emergenze, per necessità ed urgenza, i quali pur se non convertiti possono veder fatti salvi gli effetti, quando ritenuto più opportuno.

<sup>73</sup> Si pensi all'Imperatore Claudio vissuto nella prima metà del I secolo d.C., ed alle circostanze per cui è stato investito della suprema carica, nonostante fosse figura dall'aspetto gretto, e per questo malvisto dalla nobiltà romana. Successore di Caligola, si narra che quando seppe dell'uccisione dell'Imperatore Caligola (nel 41 d. C.), suo nipote, consapevole di essere uno dei pochi parenti rimasti in vita del sovrano appena defunto, corse a nascondersi nelle sue stanze. In poche ore dalla morte di Caligola sopraggiunsero delle guardie romane presso l'abitazione di Claudio, il quale, intimorito si parò dietro ad una tenda. Una delle guardie scorse la figura celata dietro il drappo e senza esitare si inchinò al nuovo Imperatore. L'esigenza della continuità del regno non lasciava spazio a riflessioni (seppur in contraddizione con valutazioni precedenti sulle menomazioni fisiche di Claudio - ritenute inaccettabili a Roma, ed in virtù delle quali aveva dovuto rinunciare al trono in passato a vantaggio del nipote). L'Ufficio necessitava del funzionario, e poiché la linea di sangue per gli antichi era sufficiente ed accreditata patente per l'esercizio del potere, si poteva sorvolare su ogni altro aspetto e dare immediatamente a Roma un nuovo regnante.

<sup>74</sup> L'allusione è ad una celebre frase di Lenin, leader della "Rivoluzione d'Ottobre", il quale sosteneva che per l'efficienza regolamentare dello Stato comunista, anche una cuoca avrebbe potuto governare".

<sup>75</sup> Se prevale la funzione sull'individuo in rapporto all'interesse prevalente, allora non stupisce ove è l'ufficio a fare l'incaricato, l'eventualità (soprattutto in tempi di crisi) che si possa finire per attribuire (inefficacemente) il carisma (d'ufficio) anche ad individui assolutamente privi di competenze, laddove all'interesse amministrativo (screditato) si sovrapponga quello "politico" - l'uomo del popolo che fa gli interessi del popolo fa della sua leadership requisito "sostanziale" per



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tale dispiegamento degli effetti, d'altro canto, fa sì che tutti siano (e si sentano) partecipi del dinamismo meccanico (governativo e produttivo), e seppure ciascuno è portatore di interessi particolari (anche tra loro in contrapposizione – come tra proletariato e capitalista) trovano in quel complesso apparato il campo di realizzazione, fino ad esserne assorbiti e spersonalizzati una volta che i rapporti si siano stabilizzati e normalizzati.

La contrattazione collettiva veicolata dai sindacati quale momento di compromesso segue tale fenomenica, così come l'appello alle Istituzioni per salvare stabilimenti di grandi colossi industriali pur di preservare essenziali, numerosi, vitali posti di lavoro<sup>76</sup>.

Seguendo l'induzione si comprende il rapporto ambiguo tra capitalismo e democrazia e come, nonostante il susseguirsi di momenti rivoluzionari (di apertura) ed apparente (re)distribuzione diffusa di poteri ed uffici (orizzontale), la controtendenza resti quella di un "accentramento" (verticistico), fino al commissariamento con pieni poteri per assicurare stabilità e regolarità del sistema che tende alla saturazione (proprio per l'accrescimento degli interessi che ingloba, contro-bilanciato da una "gestione emergenziale", fino a proclamare lo "stato di eccezione permanente")<sup>77</sup>.

---

ricoprire incarichi tecnici "validamente" – parabola travisata dello "schiavo liberato". La rivincita dell'uomo qualunque sulla tecnocrazia.

<sup>76</sup> Si pensi alle insurrezioni in Italia del 2018 dei dipendenti della Whirpool per gli stabilimenti in Campania, che a seguito di una riorganizzazione aziendale che ne prevedeva la chiusura, hanno esercitato pressioni sul Governo Lega-M5S ed in particolare sull'allora Ministro del lavoro Luigi Di Maio per trattare con i dirigenti del colosso d'elettronica statunitense. Ad oggi la situazione è ancora in bilico e con la pandemia da covid-sars-19 sta conoscendo una fase di paralisi, con grande disagio generale.

<sup>77</sup> Molto interessante la riflessione di Andrea Caffi in un suo scritto del 1943: *Sul "despotismo burocratico"* intravisto quale principale nemico della democrazia ancor prima del capitalismo (che appare più come "effetto" del processo di razionalizzazione dell'organizzazione sociale), in cui scrive: «Leggo in un giornale l'affermazione categorica: "La burocrazia è il nemico numero uno della democrazia." Non si potrebbe dir meglio e più brevemente. L'affermazione, e i termini coi quali nell'articolo si denuncia l'"apparato centralizzato di uffici onnipotenti che serve a tutti i regimi e li mina tutti", ricordano da vicino l'ultimo articolo che Lenin dettò nell'autunno 1922, prima della ricaduta che doveva portarlo alla tomba, sull'"Ispettorato operaio e contadino", enorme gerarchia di funzionari istituita per controllare, unificare e mantenere nel retto cammino tutti gli ingranaggi dello Stato sovietico. Con un'asprezza che rivelava un'angoscia profonda, il grande capo della rivoluzione da cui quello Stato era uscito accusava il sistema degli uffici di essersi già incrostato nella routine, nella grinta autoritaria, nel formalismo meticoloso e di soffocare le iniziative spontanee delle forze economiche e sociali, scoraggiando le capacità e le competenze e allontanando ogni giorno di più il governo dal popolo.

Da Lenin, il pensiero torna indietro ai suoi legittimi antenati, i Giacobini. Si sa quanto Albert Mathiez ammirasse Robespierre e l'opera dei Giacobini – e la Comune di Parigi. [...] Le necessità della lotta contro gli eserciti stranieri e contro la Vandea all'interno costrinsero i Montagnardi del 1793 a ritornare ai metodi di Richelieu e dei trentasei intendenti di Luigi XIV, così come il blocco della Russia da parte della Francia e dell'Inghilterra, unito all'appoggio dato da queste potenze all'insurrezione dei generali "bianchi" dovevano rendere urgente – secondo la lucida espressione di Trotzki — la sostituzione di un "apparato di governo indipendente dalle masse" ai Soviet.

In ambedue i casi l'operazione si compì rapidamente e quasi senza urti, grazie alla lunga abitudine che aveva la nazione a lasciarsi amministrare passivamente da una burocrazia estremamente centralizzata [...]. In Francia, questa restaurazione del centralismo autoritario si è cristallizzata nella Costituzione dell'Anno VIII, le cui invenzioni fondamentali — prefetture e sottoprefetture, statuto dell'esercito, distinzione fra polizia nazionale (Sûreté) e prefettura di polizia (nella quale si accentrano le funzioni della polizia e quelle della prefettura civile a Parigi), controllo fiscale, statuto dell'Università, Banca di Francia, magistratura asservita all'esecutivo, eccetera — hanno sopravvissuto a tre rivoluzioni, due o tre colpi di Stato, quattro ingressi di truppe nemiche a Parigi, dieci cambiamenti o rimaneggiamenti delle leggi costituzionali. L'immobilità politica della Francia contemporanea, il fallimento finale di ogni tentativo riformatore, sono certo dovuti al peso schiacciante di questa impalcatura essenzialmente dispotica perché essenzialmente fondata sulla potenza imperturbabile dei regolamenti, degli incartamenti e della routine. Né sarebbe giusto tralasciare il fatto che un tale meccanismo, una volta che funzioni regolarmente e con sufficiente imparzialità (o impersonalità), entra nelle abitudini della società e degli individui, i quali collaborano volentieri al suo buon funzionamento pur di ottenere i vantaggi che esso promette.

L'elogio di tale sistema lo si può trovare in più di un passo del Memoriale di Sant'Elena, e particolarmente in questo: "Bisogna anzitutto arrivare all'unità... L'organizzazione delle prefetture, la loro azione, i risultati erano ammirevoli e



## *Antropologia della vulnerabilità*

La tendenza prevalente è quella di una sintesi, applicazione della legge ferrea dell'oligarchia.

A tal proposito è illuminante oltre che di una non trascurabile attualità il pensiero di Simon Weil sulla ragione tecnico-burocratica<sup>78</sup>.

Senza discostarsi dalla teoria marxista e dalla critica al capitalismo Weil si pone in una posizione polemica nei confronti di Marx e Lenin i quali secondo l'autrice francese non hanno colto la struttura profonda del processo di burocratizzazione presente a tutti i livelli della società capitalistica<sup>79</sup>. Con uno sguardo retrospettivo non sarebbe poi così forzato estenderne l'assunto: "a tutti i livelli della società".

---

prodigiosi. Il medesimo impulso veniva dato, nel medesimo istante, a più di trenta milioni di uomini. I prefetti erano essi stessi dei piccoli imperatori... Nel mio pensiero, la maggior parte di questi meccanismi — precisa Napoleone — non erano che degli strumenti di dittatura, delle armi di guerra... Io non potevo mantenermi al potere che con la forza". Queste chiare parole fanno subito venire in mente due osservazioni: la prima è che la grande scoperta dei totalitari di sinistra o di destra era stata già fatta da Napoleone imperatore; la seconda è che, se si tien conto del fatto che il sistema napoleonico, [...] servì d'esempio a tutti praticamente gli Stati europei, salvo l'Inghilterra, e specialmente a quelli delle nazioni "risorte" a vita indipendente, la "crisi della democrazia" di cui tanto si parla non appare più tanto enigmatica, dato che bisogna cominciare col notare che in Europa una democrazia nel senso serio della parola non è ancora esistita. [...] Napoleone riconosce con gallica chiarezza che la sua era una dittatura e non poteva mantenersi altro che con la forza: quando Tolstoj diceva che "il mondo attuale è fondato sull'assassinio", cioè sulla violenza organizzata e illimitata, voleva in sostanza indicare la natura irrevocabilmente violenta dello Stato moderno: a testimonianza di Napoleone, la sua era una diagnosi scientificamente esatta. [...] Quando lo stato di pace, la pressione di costumi umanitari e di un'opinione pubblica non spaurita, il carattere mediocre o indulgente dell'oligarchia che manovrava le "leve di comando" rallentavano l'azione della formidabile macchina fino a ridurla a un dolce disordine, gli amministrati potevano quasi dimenticare che la potenza dell'apparato autoritario non solo non era diminuita, ma al contrario decuplicata grazie alle comunicazioni rapide o rapidissime, al telegrafo, alla radio, alle mitragliatrici, ai carri armati, agli aeroplani, ai gas (perlomeno quelli lacrimogeni, finché la polizia consentiva a rimanere filantropica...) e infine — fatto essenziale — all'assorbimento di una parte sempre più considerevole del reddito nazionale da parte dello Stato. Allora si spingeva l'incoscienza fino a lamentarsi — come le rane della favola — di non avere "un governo che governi".

Questo tuttavia non impediva che a ogni svolta critica — nel 1914 come nel 1938 — i partigiani della reazione autoritaria avessero la piacevole sorpresa di veder confermato il giudizio di un uomo di Stato che se ne intendeva: "Qualsiasi imbecille è capace di governare con lo stato d'assedio." Qualsiasi imbecille, e anche un imbecille mostruoso come Hitler... Ora, la Costituzione dell'Anno VIII, e tutte quelle che la imitarono in seguito, significano lo stato d'assedio permanente; ovvero, per essere più moderati, i poteri autocratici dello stato d'assedio pendono in permanenza sulla testa della nazione. Non è quindi senza sorpresa che, nei vari programmi della Resistenza (come già prima in quelli del Fronte popolare), abbiamo rilevato la mancanza di ogni accenno alla necessità di demolire o, comunque, riformare radicalmente l'imponente e schiacciante insieme d'istituzioni che, dopo l'Anno VIII, ha di fatto reso illusorie le libertà dell'uomo e del cittadino.

Cfr. A. Caffi, *Sul despotismo democratico*, in Id., *Critica della violenza*, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 161-164.

<sup>78</sup> Andrea Caffi, nel suo contributo: *La società tecnico burocratica*, preambolo a due articoli di giornale degli Anni Trenta dell'autrice francese, ne spiega i punti salienti: cfr. A. Caffi, *La società tecno-burocratica*, in M. Zani (a cura di) *Incontri libertari*, élèuthera, Milano 2001, p. 129.130. preambolo ai due articoli di Simon Weil: S. Weil, *Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?* pubblicato in "La Révolution prolétarienne", n. 158 del 25 agosto 1933; Id., *Il problema dell'URSS*, pubblicato su "L'Effort", n. 406 del 2 Dicembre 1933.

Si tratta di due articoli in cui Weil riflette sulla disillusione riguardo ai risultati politici, economici e sociali realizzati dalla Rivoluzione d'Ottobre, prendendo atto della gravissima condizione di illibertà derivante dall'impostazione dell'URSS della dittatura staliniana. Oltre alla inappellabile condanna nei confronti del regime sovietico e lo scetticismo verso quell'idea che superata una fase d'assessamento l'URSS possa davvero restaurare le libertà violate; Weil scava più a fondo rintracciando quelle che per lei sono le debolezze teoriche e culturali del marxismo che in qualche modo aiutano a comprendere perché la classe dirigente bolscevica non si sia resa conto che l'instaurazione della dittatura del proletariato non poteva non comportare un rafforzamento burocratico dell'apparato dello Stato tale da snaturare la presunta natura operaia. Ad essere sottovalutato tanto da Marx che da Lenin è proprio il processo di burocratizzazione che ha informato la società industriale capitalistica soprattutto della fine della prima guerra mondiale e che è in corso nel momento in cui elabora tali riflessioni.

<sup>79</sup> Cfr. A. Caffi, *La società tecno-burocratica*, cit. p. 129.130.

Per Weil secondo Caffi sussiste quindi una tendenza alla burocratizzazione quale espressione di una ragione tecnica sottesa alla società capitalista che investe privato e pubblico. "Sul piano industriale essa si configura come un processo intimamente connesso alla trasformazione dell'organizzazione imprenditoriale legate allo sviluppo delle grandi imprese e che ha favorito l'affermazione di una tecnocrazia aziendale largamente sottratta al controllo degli azionisti e dei proprietari. Questa





## *Antropologia della vulnerabilità*

Il presagio oscuro di Weil dalla disamina dei fatti umani assume medesimi toni gravi di Weber. Se nella storia l'umanità ha conosciuto stabilmente due forme di oppressione: la schiavitù ovvero il servaggio esercitati grazie alla coazione militare; e la ricchezza trasformata in capitale; il timore è che si affacci una terza oppressione, quella della "funzione"<sup>80</sup> (la radicalizzazione del razionalismo intellettuale)<sup>81</sup>.

Dalla genealogia della schiavitù e della funzione dello strumento proposta da Agamben appare chiaro però che ci sia un filo rosso che pone queste tre forme di oppressione come stati del medesimo movimento sull'uso dei corpi e la loro valorizzazione, nel progetto di costruzione dell'umano. Ed il primo sospiro inerisce senza troppi dubbi proprio a questa razionalizzazione del molteplice. Se però l'interesse oggetto di proponimento è il benessere (che valorizza l'agire) non è difficile comprendere anche il capovolgimento di prospettiva a cui ha dato credito Marx soffermandosi proprio sugli aspetti utilitaristici di un "agire produttivo e valorizzato" in base alla sua efficienza avendo come riferimento un sistema di bisogni che esige per necessità propria una gestione delle risorse. Principio economico e principio razionale completano il movimento sotteso alla volontà giuridica sempre interessata alla cura dei bisogni.

L'analisi storico-materialista di Marx sull'asservimento dello Stato alle forze capitaliste, allora, seguendo le riflessioni di Weil, potrebbe essere capovolta e riportata nello spettro della prima intuizione aristotelica-hegeliana sullo "spirito oggettivo" che fa del dispiegamento pubblico forza originante e terminale in un percorso di sintesi del conflitto

---

tecnocrazia rappresenta un corpo sociale che cerca di perpetrare il suo potere cercando di darsi una struttura burocratica di potere che la rende inaccessibile a forze sociali esterne.

Sul piano statale la burocratizzazione deriva invece dal crescente intervento dello Stato nell'economia industriale, circostanza emblematicamente rappresentata dalla Germania nazionalsocialista. Ad avviso di Weil la burocratizzazione coinvolge necessariamente la società industriale sovietica. Ciò appare evidente nel fatto che all'interno del suo apparato produttivo – che ha subito trasformazioni analoghe a quelle avvenute in tutti i settori della produzione capitalistica su larga scala – si è costituita una classe di tecnocrati che mira sostanzialmente a riprodurre il suo potere sotto l'ingannevole copertura di una ideologia apparentemente a carattere populista, ma di fatto apertamente statalista e reazionaria in quanto nega all'individuo qualsiasi autonomiapredicando il suo assoggettamento a presunti interessi collettivi. Questi ultimi coincidono esclusivamente con quelli dell'onnipotente burocrazia che esercita il suo soffocante controllo amministrativo e politico a tutti i livelli della società sovietica" (ivi. P. 130).

Seguendo lo spunto di Caffi, nel primo articolo di Simon Weil proposto: *Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?* pubblicato in "La Revolution prolétarienne", n. 158 del 25 agosto 1933, l'autrice francese, sottolinea come "la struttura monolitica del potere politico sovietico fondato sul principio di un "un partito al potere e tutti gli altri in prigione", cioè sull'esclusione violenta di ogni voce dissidente organizzata in partito, abbia dato contributo sostanziale al rafforzamento della macchina burocratica dello Stato. In assenza di qualsiasi opposizione lo Stato ha infatti potuto potenziare ulteriormente la sua naturale disposizione all'oppressione dei cittadini. Lo Stato sovietico non può dunque essere considerato – come vorrebbe Trockij – come uno Stato operaio rafforzato. E questo per due ragioni. Innanzi tutto una ragione storica. Secondo la Weil, infatti, salvo il caso della Comune di Parigi, nessuna organizzazione statale ha mai potuto assumere una simile configurazione istituzionale dal momento che ai lavoratori è sempre stato sottratto ogni potere di controllo su di essa. In secondo luogo una ragione tecnica. Lo Stato in sé – quale che sia la sua costituzione formale (repubblicano, monarchico, ecc.) – rappresenta in effetti una mastodontica struttura di funzioni la cui operatività richiede un'articolata gerarchia verticale di poteri, una centralizzazione del potere decisionale nelle mani di una ristretta élite posta ai suoi vertici e un depotenziamento di ogni istanza di democratizzazione che provenga dal basso. È pertanto legittimo ritenere che un simile apparato tenda a riprodurre la forma di questa architettura illibertaria di poteri in tutti i campi della sua azione. Allo Stato sovietico non può essere ascritto il significato di "deformazione" storica di un modello ideale di Stato. (...) non è altro che una sorta di prolungamento mascherato dello stato capitalistico ovvero una tragica e sanguinaria caricatura. (...) bisogna abbandonare ogni illusione e ogni speranza di una trasformazione in senso libertario della società e dello Stato sovietici" (ivi pp. 130-131).

<sup>80</sup> S. Weil, *Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?* Pubblicato, in M. Zani (a cura di), *Incontri libertari*, cit. p. 141.

<sup>81</sup> Cfr. M. Weber, *La scienza come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1977.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sociale. Ed allo stesso tempo, per il medesimo principio razionalistico, riportare in auge quale rappresentazione marxista più aderente per spiegare determinati processi storici, a patto che si accolga come configurazione parziale dell'agire che mette in valore il suo stesso principio razionalistico e produttivo inerente aspetti vitali di sostentamento e benessere sociale (secondo logiche incrementalì) e proprio per questo capace di imporsi e sovrapporsi anche alla dimensione istituzionale pubblica (come “governi tecnici”), così come ad ogni altro ambito dell'esistenza che partecipi di tale “accrescimento valoriale” – imponendosi come “modello di efficienza e produttività”<sup>82</sup>.

È indiscutibile, infatti, che tali processi intrinseci alla società, segnati dal despotismo burocratico, veicolano nell'immaginario collettivo diffuso la rappresentazione del sistema di produzione capitalistico come “organicistica” tramutandosi in ciò che Max Weber definisce un “cosmo oggettivo”. D'altro canto Marx è andato oltre nella sua utopia, laddove chiede l'abolizione non solo della proprietà privata, ma anche dello Stato, per liberare la comunità dalla gabbia del sistema che razionalizza e mette in valore la vita.

Se però è la vita sociale ad esigere strutture e giustificazioni, e del lavoro diffuso per reggerle ed assicurare la soddisfazione di bisogni fondamentali - e non è possibile lasciare al “mero arbitrio” la gestione delle risorse, in natura e frutto del lavoro, più che abolire occorre riqualificare queste “strutture”. Per questo lo Stato sociale sembra ancora il migliore dei compromessi.

Nel “disvelamento sociale” a cui contribuisce il diritto, la ragione tecnica (scientifica) applicata al fatto sociale proprio dall'emergenza dei bisogni da soddisfare e dei beni che è chiamata a tutelare e preservare, trova ed assolve la sua funzione <sup>83</sup>.

In questi termini lo spazio giuridico è spazio perennemente aperto di negoziazione sociale, in cui dominano ragioni e bisogni.

---

<sup>82</sup> Il paradosso dei paradossi a cui è stato possibile assistere nel corso della pandemia da covid-sars 19 in applicazione di tale principio di efficienza, economicità e razionalizzazione del sistema orientato nella sua retorica alla salvaguardia del corpo sociale e del benessere collettivo, ha avuto luogo nella gestione della campagna vaccinale.

In primo luogo si è assistito ad un massiccio investimento pubblico nella produzione farmaceutica del vaccino (prevedibile) secondo principi capitalistici e privatistici (inconcepibile) – ovvero sono state dispiegate ingenti risorse economiche pubbliche per finanziare case farmaceutiche private alle quali, però poi, sono stati riconosciuti diritti (e privilegi) sulla produzione e distribuzione per il brevetto acquisito.

Il tutto a discapito anche di vaste aree del globo interessate dalla pandemia che tuttavia non hanno strumenti e forza economica per lo sviluppo autonomo di vaccini né per l'approvvigionamento dello stesso dai Paesi capitalisti.

Non sono mancate interrogazioni parlamentare nell'UE per cercare di capire termini degli accordi tra l'Istituzione continentale e tali industrie, poiché dei contratti parti rilevanti non sono state rese pubbliche, in violazione dei principi di correttezza e trasparenza che dovrebbero informare l'intero sistema. La giustificazione ufficiale è stata quella di preservare il principio di concorrenza, assicurato proprio dal “brevetto” per favorire da parte delle Aziende massima serietà nella ricerca e sviluppo del farmaco occorrente in vista di una campagna vantaggiosa per tutte le parti coinvolte – il miglior prodotto al miglior prezzo (garantito).

In secondo luogo, nella campagna vaccinale, sebbene dovesse privilegiare le categorie più fragili, il sistema ha prioritariamente immunizzato sé stesso al fine di garantire il funzionamento dei suoi uffici per poter assolvere il suo scopo primario (secondo logiche non proprio trasparenti).

<sup>83</sup> P. Grossi, *La cultura del civilista italiano. Un profilo storico*, Giuffrè, Milano 2002, pp. 43-44.



### **6 Lo spazio di imputazione e negoziazione: azioni e relazioni**

Tutte le riflessioni fin qui esposte, dunque, trovano risvolti pratici nell'evoluzione degli ordinamenti ove, soprattutto a partire dalla modernità, in cui si è disvelata con maggior evidenza questa concezione “funzionalista” del normativo, l'individuo pur posto al centro dell'ordinamento assume contorni sfumati, fino ad una sua integrale spersonalizzazione o astrazione.

Nonostante sia concepito come fondatore e destinatario delle norme non è mai colto concretamente come singolo, ma sempre “in relazione”. Come ha chiarito Hegel vige un principio di imputazione della realtà sociale mediante il quale assume rilevanza solo ciò che contribuisce al fine oggetto di proponimento, ovvero assicura il benessere sociale.

Rispetto a questo bisogno di giuridicità intrinseco al sociale, rilevano pertanto solo gli “stati soggettivi”, situazioni e contesti portatori di altrettanti interessi autonomi che attendono risposte giuridiche prescindendo dalle persone fisiche in esse implicate e coinvolte (un diritto che pur promanando dal soggetto lo trascende come singolo ma non nella relazione che è chiamato a “normare”, attribuendo significati normativi)<sup>84</sup>. E ciò non muta neppure quando questa astrazione impatta, si scontra con la concretezza (la realtà più dura), dovendo interfacciarsi con soggetti concreti, per dirla con Roberto Esposito<sup>85</sup>; di fatti nonostante il diritto si trovi ad inseguire la vita, manifestando tutte le sue difficoltà, perdendo via via ogni pretesa di coerenza e completezza (da sempre miraggio utopico-ideologico), è la stessa “vita” a non poter attenuare il suo “bisogno giuridico”. Nonostante fornisca spesso risposte inadeguate è a questo che ci si continua a rivolgere (soprattutto quando in altri ambiti della vita sociale, dalla ricerca scientifica ai rapporti familiari non si ottiene soddisfazione; sarebbe più corretto dire, però, che anche tali ambiti sono intrinsecamente normati, ed al diritto si limitano a chiedere correttivi alla “struttura”).

Al diritto si chiede di tutto anche l'amore e la felicità<sup>86</sup>.

D'altro canto non potrebbe essere altrimenti se si assume che “la volontà è diritto” e che trascende l'individuo è implicito alla sua essenza decidente, che è sempre “oggettuale”.

Massimo grado di astrazione in cui si rende ancor più evidente questa relazionalità - che trascende la persona fisica: il concetto ed istituto della “persona giuridica”, quale autonomo centro di imputazione di interessi – che altro non è “s sofisticato matrimonio disincarnato”. Tale figura giuridica rientra non a caso tra le principali istituzioni su cui

---

<sup>84</sup> Principi di libertà e di uguaglianza ad esempio funzionano di fatti per astrarre i soggetti da stratificazioni sociali che li assoggettavano a poteri eteronomi diffusi. Rispondono a precisi bisogni che servendo la classe di interessi dominante nell'applicazione concreta mostreranno tutta la loro ambiguità. Questo si esprime perfettamente nello status giuridico attribuito agli “uomini” e ai “cittadini” (che merita di essere approfondito e su cui si tornerà di seguito). Per ora basterà dire che tali soggettività usate pressoché come sinonimi nella *Declaration* “rivoluzionaria” del 1789, presuppongono un soggetto astratto coerente con il “diritto uguale”, tuttavia ciò non impedisce che nella realtà si mantenessero differenze economiche, di reddito, sociali; e muovendosi nell'astrazione è sempre quella classe di interessi che si intende preservare ad incanalare la risposta ordinamentale, accettando la contraddizione (L. Pannarale, *Individui, persone e soggetti del diritto*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp. 15-20).

<sup>85</sup> R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, p. 7.

<sup>86</sup> L. Pannarale, *Individui, persone e soggetti del diritto*, cit., p. 20.



## *Antropologia della vulnerabilità*

concepisce ed elabora le proprie tesi Houriou, da cui prenderà spunto lo stesso Santi Romano<sup>87</sup>.

Si può dire che sia massima astrazione di plurime situazioni bisognevoli di disciplina giuridica in cui una pluralità di individui possono essere trattati come unità, colti, però, nel solo fatto dell'aggregarsi per raggiungere fini preclusi ai singoli<sup>88</sup>. La "persona giuridica" come istituzione si stabilizza in forza proprio della dimensione che la cooperazione assume nelle prassi commerciali, per il peso che esse hanno nell'economia e nel mercato<sup>89</sup>. Discorso equivalente poi anche per altre forme di aggregazione come "società di fatto" o associazioni non riconosciute, cui più o meno viene riconosciuta autonomia patrimoniale.

Medesima logica opera nel diritto penale, rinviando alla nomostatica kelseniana (costruita sulla sanzione) che qualifica il giuridico secondo il principio di imputazione; come per le persone giuridiche, l'attenzione non è più sul soggetto destinatario della pena, ma sull'azione che assume rilevanza giuridica in forza della norma che la sussume. Astrazione che ha consentito una evoluzione del diritto penale sganciandolo da equivoci morali (illecito-peccato-punizione) estendendone anche la possibilità di intervento. Il soggetto/reo viene identificato in virtù del legame azione-imputazione<sup>90</sup>.

L'azione, in forza del principio di imputazione, rimanda alla responsabilità, per la quale in ragione della gravità dell'evento prodotto verrà commisurata la pena proporzionata; interroga, però, anche altri soggetti su come debbano o possono comportarsi in relazione

---

<sup>87</sup> Scrive Santi Romano a commento dell'opera dell'autore francese: «(Per Houriou) l'istituzione è un'organizzazione sociale [...]. Si dovrebbero invero distinguere due specie di istituzioni: quelle delle cose inerti [...]; e quelle che invece formano dei corpi sociali, cioè le istituzioni corporative. [...] ma nel sistema giuridico sono da prendersi in considerazione come figura a sé stante soltanto le istituzioni corporative poiché ad esse a differenza delle altre compete una autonomia. Ciò implica che ogni istituzione di questo genere è una vera realtà sociale, un ente chiuso, distinto dagli individui che ne fanno parte, che ha una propria personalità o almeno è candidata alla personificazione. Esso quindi si può considerare sotto due aspetti: dal punto di vista della sua vita di relazione, ed allora viene in rilievo la sua individualità subiettiva, la sua qualità di persona giuridica; e dal punto di vista della sua vita interiore; e allora assume la figura di una individualità obiettiva». Santi Romano muovendo dalle considerazioni dell'istituzionalista francese estenderà l'appunto, fino a trascenderne proprio la dimensione "personale" per restituire giuridicità ad ogni forma di "organizzazione" (ad es. nella nozione di Houriou istituzione copriva le società di persone, difficilmente poteva estendersi a formazioni impersonali come le società per azioni, che invece rientrano nello spettro fornito da Santi Romano). Cfr. S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, cit.

<sup>88</sup> Se in passato le "societas commerciali" così come gruppi familiari venivano impersonificate nel soggetto al comando ovvero che deteneva ogni potestas, quale unico referente (fisico); con la persona giuridica, invece, centro di imputazione è l'effetto della cooperazione che prescinde dalle persone fisiche che ad essa contribuiscono. Una astrazione tale da estraniare la persona giuridica dai suoi membri, considerata entità autonoma. Gli sviluppi normativi relativi alle persone giuridiche saranno addirittura nella direzione di riconoscere stati soggettivi che tendenzialmente si associano alla persona fisica: es. onore, reputazione, proprietà intellettuale, diritti d'autore, donazioni (L. Pannarale, *Individui, persone e soggetti del diritto*, pp. 21-22)

<sup>89</sup> Si pensa alla tutela accordata agli Istituti bancari più volte oggetto di "leggi ad hoc" definite a convenienza: "salva risparmio", assicurando loro anche percorsi agevolati di recupero credito di cui non beneficiano neppure le Agenzie di riscossione tributaria che rispondono ad interessi generali. La lotta all'evasione fiscale appare secondaria rispetto alla speculazione finanziaria. E proprio per tutelare gli Istituti di credito si assiste anche al ribaltamento dell'ordine delle priorità costituzionalmente stabilito: la tutela della persona soccombe alla libertà privata. In ambito di esecuzione immobiliare è ammesso il ricorso al pignoramento per le banche dopo solo 3 rate non pagate, esponendo a gravi rischi per la loro salute ed incolumità interi nuclei familiari anche con minori, che potrebbero perdere la casa per essersi trovati in (temporanea) difficoltà economica. Viene di fatti negata una rinegoziazione del mutuo se non si possono assicurare adeguate garanzie, nonostante l'impegno e la volontà del debitore di pagare. Questo per preservare plurimi interessi e reti di rapporti commerciali entro cui si articola il Financial capitalismo.

<sup>90</sup> R. De Giorgi, *Azione e imputazione*, Milella, Lecce 1984, p. 38.



## *Antropologia della vulnerabilità*

a quella azione (se ad essa connessi). Il concetto di azione, proprio per la complessità di implicazioni di cui si carica, si intreccia con la nozione di “movimento” sviluppatasi soprattutto nel XVIII secolo (cui già si è accennato), in base al quale l’azione non è più (essa stessa) evento, ma produttrice di un evento rispetto al mondo oggettivo.

La concezione individualistica degli ordinamenti, che al principio della modernità venivano costruiti sulla relazione soggetto-azione-ragione, non è più sostenibile. In società sempre più complesse non si può presupporre un ordine fondato sulla sola risposta razionale del singolo, ma si deve tener conto dell’impatto e delle implicazioni dell’agire relazionale. Si parla di sistemi complessi di relazioni di relazioni.

Conoscere l’azione sociale non è più conoscenza delle intenzioni del singolo, il significato di un atto muta in base al contesto, dall’identità sociale acquisita; identità che è funzione del riconoscimento dell’agire presso le cerchie sociali entro cui ci si muove. L’individuo-agente non è sempre identificato allo stesso modo, dipende dalle situazioni e sistemi sociali in cui si colloca, e la sua identificazione può essere divisa anche nello stesso contesto in plurime unità che possono essere diversamente classificate, ricostruite a seconda dei ruoli o atti riferibili all’individuo.

Muta così anche il principio di razionalità che non è più scelta tra due valori, bensì scelta tra molti orientamenti possibili. Non ha senso parlare dell’azione se non entro un sistema di azioni e quindi l’agire presuppone una soggettività sganciata dal soggetto. La sanzione non è più, in forza di una valutazione negativa, risposta ad una violenza volontaria (un processo alle intenzioni) al bene giuridico tutelato, ma per superamento di una soglia di tollerabilità di un ordine sociale ad un certo evento o situazione. La pena è solo espressione controfattuale del diritto nei confronti dell’illecito<sup>91</sup>.

Uscendo dall’ambito penalistico, medesime logiche sottendono all’appello ai diritti umani; la crescente implementazione del suo catalogo nell’alveo dei diritti fondamentali non sfugge a questa funzionalizzazione. Prima il passaggio dallo Stato monoclasse a quello pluriclasse ha incrociato interessi economici con stati soggettivi, scandendo il salto generazionale dei diritti, da quelli civili, a quelli politici, cui si sono aggiunti quelli sociali,

---

<sup>91</sup> In ambito penale si spiega in tal senso, in questa sfera relazionale complessa di comprensione dell’agire, anche l’integrazione delle categorie oggetto di attenzione del potere statale, che detiene monopolio della forza e della costituzione dei beni oggetti di intervento penale, aggiungendo accanto al lecito ed illecito: la liceità condizionata. Integrazione che sorge in ambito amministrativo per non vietare determinate attività ritenute rischiose intervenendo per renderle più onerose o più prudenti (questo, però spesso con effetti controproducenti, estendendo la responsabilità penale a forme oggettive oltre a graduandola in base alla posizione economica e sociale degli individui).

Ulteriori sviluppi nella scienza penalista e nella criminologia (XX secolo), accantonate ma non del tutto tesi lombrosiane (su profili – genetici - del criminale), centrati su questo agire situato nella dimensione sociale, avranno due direttrici guida: le cause della devianza; la proiezione nel futuro dei dispositivi di controllo. Con due effetti importanti, approfondimento contesti e dinamiche sociali che incidono sul piano fenomenologico sull’agire criminale, non circoscrivendolo alla sola logica causa-effetto; la funzionalizzazione della pena per il reinserimento sociale (con effetti importanti: introduzione misure alternative al carcere e nella stessa direzione la c.d. Legge Basaglia, per il reinserimento sociale di persone con disturbi psichici). Tale indirizzo però presto entra in crisi, presumibilmente perché particolarmente dispendioso, si passa da un progressismo criminologico ad uno scetticismo che si traduce nell’innalzamento di ostacoli per ridisegnare lo spazio dell’agire sociale in senso impeditivo: sfiducia nei soggetti (con riferimento soprattutto agli “irrecuperabili” o perché già “pienamente integrati” come per imprenditori che commettono reati ambientali). Coerente con tali politiche penali il ricorso a “recinzioni” / impedimento fisico all’accesso dei luoghi, limitando lo spostamento (L. Pannarale, *Individui, persone e soggetti del diritto*, cit., pp. 26-28).



## *Antropologia della vulnerabilità*

per poi riconoscere quelli di strettissima attualità come ambientali ed addirittura delle generazioni future. Tuttavia alla loro proclamazione si è già detto non è corrisposta sempre una effettiva attuazione, questo perché i diritti, pur accedendo a rimandi metagiuridici, per la loro attuazione non possono prescindere dal positivo intervento del potere politico perché ne assicuri condizioni di possibilità<sup>92</sup>. Per cui anche se i diritti nascono *contro* il potere non possono prescindere da esso per la loro stessa tutela – che in età moderna si annida nella sovranità statale<sup>93</sup>. Sono a rischio proprio quando il potere politico si indebolisce.

Non sorprende allora che nel complicarsi degli interessi globali, pur con la crisi della sovranità statale non venga meno l'appello ai diritti, ma questi cerchino condizioni di realizzazione presso altri centri di potere. Si parla di fatti di poteri e non più di potere.

Questo comporta tra l'altro nella preponderanza del lessico dei diritti uno sganciamento dei diritti soggettivi dal diritto oggettivo. Il contratto sociale non rimanda più allo *ius* della tradizione romana sempre fondata su di un sinallagma tra dare ed avere, diritti e doveri; la libertà "oscuramente" elevata a diritto impone la libera rivendicazione dei diritti fino al loro estremo; ma (a dispetto della retorica) ad accrescere non è la forza dei diritti quanto invece proprio la dimensione della "doverosità". Ciò vale tanto per lo Stato liberale, quanto per lo Stato sociale, ora chiamato solo ad assicurare la condizione minima della convivenza; ora tenuto a fondare condizioni di sussistenza.

Gli istituti prevalenti si basano su pretese unilaterali: Istituzioni tributarie da un lato; Istituzioni previdenziali dall'altro. Diritti e doveri non si incrociano nello stesso rapporto. Se lo Stato sociale verrà smantellato dipenderà soprattutto da ragioni economiche e allocazioni delle risorse; il diritto non farà altro che giustificare tali processi ancora una volta funzionalizzando diritti soggettivi serventi tali politiche liberali (come può essere la libera circolazione delle merci assicurata dal WTO, e di converso la limitata circolazione delle persone provenienti da diversi continenti – con severe politiche di immigrazione). Questo si registra tanto nei rapporti tra singolo e Autorità Statale o altre Autorità autonome (che riescono comunque a rendersi efficaci); quanto nel rapporto tra Stati agenti non più *uti singoli*, ma in cooperazione con altri Stati, costituendo organizzazioni o intese, Carte e Corti internazionali<sup>94</sup>.

Osservando tali fenomeni paradossali – ove nonostante la retorica prevalente di diritti soggettivi e libertà individuali, il soggetto venga scorporato, smaterializzato, totalmente assorbito dagli algoritmi della prassi mercantile; in cui sono i beni, le merci ed il capitale reali portatori di valori ed è indifferente chi sia il portatore fisico – si palesa quanto espresso da Hegel sul determinarsi della volontà giuridica intesa come volontà che nella sua immediatezza è sempre "finita e reale".

---

<sup>92</sup> Cfr. A. Tucci, *Individualità e politica. Le contraddizioni della teoria politica identitaria in epoca tardo moderna*, Esi, Napoli 2002.

<sup>93</sup> E. Resta, *Poteri e diritti*, Giappichelli, Torino 1996, p. 23,

<sup>94</sup> Cfr. N. Luhmann, *La differenziazione del diritto*, trad. it. R. De Giorgi, Il Mulino, Bologna 1990.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Quali saranno gli ulteriori sviluppi delle politiche economiche e sociali, ciò che è certo è che esse non potranno prescindere da una mediazione giuridica che attribuisce rilevanza e media Interessi ed agire sociale, fornendo strumenti di attuazione e trasformazione.

Interessi e relazioni, pratiche e prassi troveranno sempre nel diritto il campo di elezione e struttura per consolidarsi favorendo la costituzione di determinati assetti sociali.

La teoria pluralista di Santi Romano ritrova oggi grande fortuna proprio in quanto “riesce a vedere” dello scenario attuale globalizzato tale complessità, difficilmente sintetizzabile in rappresentazioni monistiche del diritto. È in grado di cogliere il pullulare di poteri diffusi, dislocati, *governance* pubbliche e private, *multilevel* e orizzontali; una pluralità di attori, soggetti ed autorità private autonome che operano trasversalmente agli Stati, con propri giudici ed arbitrati con cui consolidano e rendono effettive prassi commerciali. Il normativismo, formalista e monista kelseniano non appare altrettanto esauriente<sup>95</sup> o comunque non per una lettura troppo polemica delle sue astrazioni.

Il pluralismo istituzionalistico romaniano ad ogni modo offre strumenti molto utili per la comprensione di una *governance* dai confini indeterminati ma certo organizzazionale e decentrata, e per un possibile e urgente ripensamento del diritto. Il contributo di una teoria che fondi su un tipo di razionalità ermeneutico-pratica, non in contrapposizione, ma in dialogo con una razionalità logico-conoscitiva, anche se non gerarchico piramidale – permette di meglio comprendere le dinamiche odierne orizzontali e reticolari<sup>96</sup>.

E questo è un aspetto che assume ancor più importanza laddove, nel riportare la giuridicità ad un livello diffuso della società, espressa nelle prassi collettive, chiama in raccolta la collettività stessa ad una maggiore responsabilità del proprio agire – senza alcuna attesa messianica dello “Stato-ente” come se fosse entità integralmente autonoma e scorporata dalla società.

Romano riconosce alle prassi diffuse capacità di incidere e trasformare la società a dispetto della struttura dominante o delle tradizioni sedimentate, anche solo ponendosi come gocce che scalfiggono la roccia ingaggiando nuove performance sociali, per attivare “nuovi inizi”.

L’istituzionalizzarsi di una prassi collettiva anche autonoma e spontanea che sappia insinuarsi, imporsi, sopravvivere alle contingenze connesse all’affermazione stabile di altri poteri, che sappia convivere con essi e, quando esaltata dalle risposte sociali per i benefici apportati, persino sovrastarle, mostra come la collettività da sempre ed

---

<sup>95</sup> Ne *La Dottrina pura del diritto* Kelsen sicuramente offre straordinari strumenti metodologici di analisi e ci informa su elementi funzionali e strutturali, imprescindibili per una piena comprensione del fenomeno giuridico, come: doverosità, coercizione, imputazione, principio di autorità e delega, entro cui si articolano validità ed efficacia di singole norme ed ordinamenti. Norberto Bobbio si sentirà debitore nei confronti di Kelsen per le sue intuizioni, cui proverà a fornire un taglio più sociologico senza smentirne le premesse. D’altro canto, però, resta intrappolato in una visione parziale che non tiene adeguatamente conto della capacità auto-regolativa della società civile (non sintetizzabili nell’equazione fenomenica della Norma fondamentale).

<sup>96</sup> V. Giordano, A. Tucci, *Razionalità del diritto e poteri emergenti*, cit., p. 36.



## *Antropologia della vulnerabilità*

inevitabilmente fa “uso del diritto” (prima ancora di ogni riconoscimento istituzionale-pubblico).

Nell’agglomerato sociale intrinsecamente normativizzato, in cui però restano indistinte circostanze accidentali e necessarie, come ha ricordato Bourdieu persiste un campo differenziale e molteplice di possibili modi in cui può darsi l’esistenza a cui si può sempre tornare per attribuire diversi significati normativi – a seconda dell’uso.

Qualcosa però manca.

Le tesi di Santi Romano, sebbene hanno il merito di mostrarci dove guardare per complesse dinamiche sociali operanti all’interno delle plurime comunità di cui il diritto è espressione, offrono sempre e solo uno sguardo “postumo”, ancora troppo storicizzato.

Il fatto prevale sul farsi e la stessa dimensione dell’effettività (che esalta) paradossalmente svanisce giacché non ha metro di confronto con alcun “*Sollen*”; si limita a presupporlo.

Non si può contraddire la letteratura prevalente proprio in quanto manca una tematizzazione effettiva del momento dialettico e volitivo, nonostante nell’economia complessiva del pensiero di Romano si possano cogliere i nodi problematici di una filosofia processuale, così come l’ha intesa Mariano Croce, restituendo dinamicità e slancio all’opera dell’autore palermitano.

Sicuramente la premessa ed anche il limite (filosofico) auto-imposto era quello di fotografare l’immagine oggettuale dello “spirito”; tuttavia, pur rivolgendosi ad una società e pensando ordinamenti intrinsecamente politicizzati, tale attributo (politico) resta appellativo non esplorato, non tematizzato adeguatamente (in essa manca tanto la dimensione – tensione - deontica del giuridico, nonché quella etica che lo precede e lo oltrepassa).

Quella di Santi Romano resta una ottima mappa concettuale ed una più che apprezzabile teoria generale del diritto puramente descrittiva dell’essere (che astraendolo, però, finisce per rivestire con i crismi non del *Sollen*, ma addirittura del *Müssen*); per seguire le evoluzioni dello spirito si è visto con Hegel, bisogna scavare più a fondo.

Occorre confrontarsi con l’arbitrio e gli accidenti vitali; come ha operato lo stesso Professore di Jena e Tubinga, sforzarsi di esplorare la “decisione” e la dialettica del suo determinarsi (che non può essere solo presupposta e funzionalizzata).

Per questo pur mantenendo fermi tutti i punti chiave del pensiero giuridico “pluralista e relazionale” di Santi Romano è necessario “sporcarlo”, andando a recuperare proprio quella dimensione volitiva (portatrice di conflitti e contraddizioni, ma anche di compromessi) in cui si atteggia il normativo, le sue funzioni, interessi e scopi che si pone, espressione dei rapporti di forza e agenzie di potere capaci di imporsi. Così come la validità non può disancorarsi dall’effettività, lo stesso può dirsi tra “diritto e politica”.

Occorre esplorare le dinamiche del “potere”.





### **7 Conflitto ed energia politica: Costantino Mortati e Carl Schmitt**

Le tesi di Santi Romano (anche rilette alla luce delle interpretazioni di Paolo Grossi e Mariano Croce), per quanto colgano delle dinamiche giuridiche l'intrinseca relazionalità e vitalità sociale sottesa all'ordine, necessitano di essere integrate intingendo la "grammatica del diritto" nella "sostanza paludosa e magmatica della *doxa*". È necessario addentrarsi nei "luoghi della decisione" e della sua "legittimazione", ove si annida il potere.

In questa direzione si sprecano gli accostamenti tra Carl Schmitt e Costantino Mortati<sup>97</sup> nel segno dell'istituzionalismo romaniano - qui si predilige l'interpretazione di Alfonso Catania su un possibile dialogo tra Santi Romano, Costantino Mortati e Carl Schmitt.

Costantino Mortati che legge ed apprezza Santi Romano, ne condivide le esigenze teoriche e pregia il teorico della "crisi dello Stato moderno" di aver offerto strumenti analitici preziosi rispetto agli stravolgimenti sociali (allora) in corso; ribadisce che grazie alle tesi di Romano è stato possibile descrivere la fisionomia (nuovamente) corporativista degli "Stati amministrativi" e come vengano assorbiti nella dimensione giuridica determinati processi. Tuttavia, non può che muovere dei rimproveri.

Mortati appunta a Romano di proporre un "realismo troppo statico" finendo per tradire i suoi stessi obiettivi teorici, ovvero perseguire una scienza del diritto che non temesse l'impurità dell'agonismo sociale. Suggestisce di intercettare l'ethos comune preesistente e contestuale al giuridico e come in esso confluiscono istanze ideologiche, ma non va oltre.

Ed infatti sfuggono alla sua analisi proprio quelle dinamiche interne alla società di cui teorizza una mediazione pluralista; così non consente di capire come certi processi "omogenizzanti" oppure "disgreganti" possono avere luogo, se non registrarne gli effetti già spiegati. Manca l'idea stessa di "azione politica"<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Interessante confronto tra i due teorici del primo Novecento, Schmitt e Mortati, viene offerto (tra gli altri) da Carlo Galli di cui cfr. G. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996, pp. 606 e ss.; ed ancora da Geminello Preterossi, di cui cfr. G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma Bari 1996, pp. 32 e ss. In questa sede si predilige il contributo offerto da Alfonso Catania di cui cfr. A. Catania, *in Mortati e Schmitt*, in Id. *Effettività e modelli normativi. Studi di filosofia del diritto*, cit.

<sup>98</sup> Mortati spiega come il Partito unico fascista ha potuto polarizzare, mobilitare ed organizzare la società, ottenendo anche un certo consenso, attraverso le ideologie e parole d'ordine; aspetti essenziali che non possono essere liquidati. Cfr. A. Catania, *Santi Romano e Costantino Mortati*, cit., p. 127.

Anche Ernesto Laclau tra i principali teorici del "populismo" esalta proprio la funzione (simbolica) delle "parole d'ordine" operanti in ogni sistema politico per tracciare la frontiera costitutiva del "popolo" (passaggio dalla moltitudine alla comunità). Nel lavoro teorico di Laclau vengono proposte rielaborazioni del concetto di egemonia in Gramsci, tuttavia restano, a differenza delle tesi di Mortati, troppo arroccate entro prospettive decostruzioniste e teorie psico-linguistiche che perdono di vista la dimensione materiale dei rapporti sociali già stratificati e che non possono mobilitarsi solo in forza di "slogan ad effetto". Il popolo non è un "trono vuoto" da riempire a piacimento, bisogna negoziare con i residui di senso di cui sempre si carica, ma questo anche Laclau lo sa, la sua, infatti, resta analisi critica delle dinamiche politiche che tiene conti di aspetti materiali ed aspettative di senso costitutivi dell'ordine (E. Laclau, *La ragione populista*, ed. it. A cura di D. Taricco, Laterza, Roma Bari 2008).

In questo spazio di riflessione sembra più funzionale alla "causa politica" il lavoro di Chantal Mouffe, la quale muovendo dalle intuizioni di Laclau, si addentra nelle congiunture della storia e prova a scendere a compromessi con la realtà sociale



## *Antropologia della vulnerabilità*

Mortati, quindi, chiama in causa un “pluralismo” attivo e mobile, secondo cui la politica è relazione tra pluralità ed ordine, tra conflittualità ed unità. E l’unità complessa (ambita) è obiettivo, movimento, indirizzo sorretto e sostenuto non da un ente essenzialistico ma da una “forza”.

Attrae questi temi nella dimensione giuridica, presupponendo una “costituzionalizzazione” della mediazione (non come agente impersonale amministrativo) ma esplicita in tutta la sua portata politica: da qui la “costituzionalizzazione dei partiti”, quali cinghie di mediazione tra lo Stato e la società, per usare una espressione di Lenin. Nel partito “il punto in cui la consapevolezza della pluralità e dell’agonismo sociale viene ricondotto nell’alveo giuridico costituzionale unitario”<sup>99</sup>.

A prescindere dal ruolo assunto dai partiti (centrale nella “costituzione materiale” di Mortati, un pò meno nella società attuale dominata nel mondo Occidentale dalla *e-democracy* e dai *social media* che hanno trasformato la comunicazione pubblica ed istituzionale)<sup>100</sup>, ciò che rileva in questa sede del pensiero dell’autore calabrese, è che questo esprime la necessità di risalire per la comprensione e l’integrazione del sistema positivo, ad un ordine più semplice e più ampio che lo prenda in considerazione ove però l’ordine che precede e condiziona non è “istituzione”, ma “forza politica”.

La trama di relazioni ed interessi romaniana nelle tesi di Mortati viene rivitalizzata dalla forza e dall’energia politica. In questa forza fondativa, volontaristica e politica che si impone sulle altre, il pensiero di Mortati incrocia quello di Schmitt<sup>101</sup>.

---

manifesta, recuperando tanto il lavoro teorico di Gramsci quanto le tesi costituzionaliste di Mortati (cfr. C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, cit.).

<sup>99</sup> A. Catania, *Santi Romano e Costantino Mortati*, cit., p. 127-128.

<sup>100</sup> La figura dei partiti oggi è assolutamente inattuale, si registra uno svuotamento simbolico ed ideologico, non riuscendo più a porsi come soggetti collettivi di mediazione; hanno perso capacità rappresentazionale della realtà sociale (anch’essa sempre più frammentata, come si è già detto a proposito dell’incisività delle logiche anti-ideologiche neoliberali). Con essi si è interrotto un reale processo di “riconoscimento” su visioni condivise, prevalendo un discorso “particolarista ed individualista” quale unica verità universale spendibile. Il dibattito pubblico di fatti sembra essersi spostato dai luoghi istituzionali alle “piattaforme offerte dai social media”. Sempre più autorevole sta diventando la figura dell’Influencer, capace di rivoluzionare persino il lessico della politica e le modalità di apparizione dei Leader di partito (che si prestano sempre più al gioco mediatico). Più è complessa la realtà sociale, più l’algoritmo semplifica la comunicazione pre-ordinando, attraverso figure facilmente riconoscibili ed influenti, mediaticamente spendibili, temi di discussione e declinazioni argomentative, gettate direttamente in pasto alla pubblica opinione, senza più alcuna mediazione critica, senza filtri, lasciando in altre sedi per nulla trasparente l’elaborazione dei dati raccolti con cui “aggiustare” decisioni istituzionali già assunte (dando luogo ad una democrazia a bassa tensione istituzionale, ma ad elevatissima rappresentazione mediatica). A preoccupare è proprio questa assenza di “mediazione critica” in quanto non costruisce consapevolezza argomentate sulle decisioni pubbliche, ma solo “apparenze”, frustra così l’espressione di un “consenso-dissenso informato”. Si genera solo confusione su cui poi è facile ingenerare influenze. Tornano utili a tal proposito le riflessioni di Adriana Cavarero proprio sulla *e-democracy* e la politica dei selfie, cui già si è accennato; Cavarero, di fatti, cercando di restituire dignità alle intuizioni di Arendt sulla politica si sforza di ritrovare gli elementi strutturali e fonici qualificanti la democrazia perché si possa tornare a dar credito alla “voce della massa” anche laddove si interrompe l’auto-narrazione popolare o la si squalifica nel calderone inquinante del “populismo”. Ogni risposta non può che essere all’interno dell’agglomerato sociale, bisogna solo saperla riconoscere, secondo il “senso comune” che la stessa società contribuisce a fornire. Cfr. A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note al pensiero politico di Hannah Arendt*, cit.

<sup>101</sup> Questo si realizza però nei termini però di un incontro/scontro.

Nelle tesi di Mortati, infatti, prevale l’idea di “unità complessa” di Stato (composita per dirla con Romano, animata da plurime articolazioni interne e costantemente oggetto di mediazione di quelle forze sociali/politiche-istituzionalizzate, parte attiva nel processo costitutivo e di mantenimento dell’unità). Per Schmitt, invece, l’unità è (deve essere) omogenea, assume sembianze di entità esistenziale che precede la costituzione e la fonda, risolvendo il conflitto e non presupponendo articolazioni interne (assume tratti nebulosi ed irrazionali tutta conclusa nell’atto decisionistico espresso). L’emergere dei



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ed è un incontro felice in cui, al di là delle divergenze teoriche, prende forma una congiunzione complessa tra istituzionalismo (romano) e decisionismo, esplorando le trame oscure ed il sottotesto della *Grund norm*: “si deve obbedire al potere costituito”.

Per chi scrive le critiche rivolte alla “norma fondamentale” di Kelsen sono eccessive e fondate su un fraintendimento. Il sospetto è che si perda l'afflato filosofico sovrapponeandone uno troppo “politico”, laddove invece l'unità della “norma fondamentale” si presenta come il “risultato” conoscitivo dell'oggetto posto in partenza – l'ordinamento vigente - di cui il concetto è mera dimostrazione del medesimo.

La Norma fondamentale di Kelsen nell'interpretazione di Catania, infatti, è già carica di un preciso “realismo”, scientifico, misurato. Si può dire che costituisce esercizio empirico che affida al “lessico normativo” il codice di decifrazione di complessi fenomeni sociali, esattamente allo stesso modo di Newton che si esprime con un codice alfa-numerico per tradurre in una equazione la “legge di gravità”; un accostamento tra Newton e Kelsen non così arbitrario se si pensa che proprio alla gravità rinvia Hegel per spiegare il rapporto tra volontà e libertà – secondo cui l'una sta all'altra come la gravità ai corpi.

Formidabile sintassi “gnoseologica” del positivismo come “*approach*”, che ci ricorda di mantenere l'adeguato distacco da ogni pronunciamento sulle forme multiple del diritto, senza cadere in tentazione e cedere alle promesse d'ordine che ciascuna porta. Ciò non toglie che anche in Kelsen l'effettività è *condicio sine qua non* della validità (sufficiente, ma non necessaria, perché sia chiaro che residua uno scarto ed una tensione), solo che qui la doverosità e l'essere servono la conoscenza, non il diritto, né la politica. L'equazione non va risolta, ma solo spiegata.

Fuori dall'astrazione scientifica, che si adotta come punto di vista analitico, si intende restituire ai “significanti normativi” senso e portata, nonché termini entro cui questi possono trovare un nuovo lessico con cui adeguarsi all'evoluzione sociale, e questo può avvenire soltanto riportando l'universo giuridico alla sua dimensione fattuale-immanente, incarnata nella rete di pratiche sociali ed energie politiche che la attraversano (ancor più di quanto non abbia osato Romano).

Terreno di incontro/scontro tra Mortati e Schmitt non può che essere quello della “sovranità”; concetto storicamente denso e che torna nel dibattito politico contemporaneo tra gli accenni sulla crisi della sovranità statale ed una sua invocazione (a tratti ideologizzata)<sup>102</sup>; qui viene intesa come “centro propulsivo della convenzione associativa” in cui si mescolano significati (storici) normativi e politici. Per entrambi gli autori nella sovranità è racchiusa quella “forza politica” capace di imporre il comando,

---

partiti per Schmitt è già significativo di una crisi istituzionale dello Stato (A. Catania, Santi Romano e Costantino Mortati, cit., p.128).

<sup>102</sup> Carlo Galli, che nella sua immensa ed autorevole produzione teorica più volte ha trattato il tema della “sovranità”; sollecitato dal dibattito degli ultimi anni, in risposta ad una politologia (che sa più di mitologia) da “mass-media” altamente fuorviante e fortemente strumentalizzata, ha profuso sforzo critico e narrativo per ricondurla nell'alveo delle categorie politiche (occidentali) chiarendone significati storici e presupposti teorici. Solo per citare il più recente dei contributi Cfr. C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna 2019.



## *Antropologia della vulnerabilità*

pretendere obbedienza e di sostenere il sistema di valori che esprime e contribuisce a produrre<sup>103</sup>.

Per Mortati la sovranità radica, forma, interpreta ed incita il sociale. Una forza di parte che impone la direzione, l'orientamento, lo scopo comune perché ha la forza normativa di farlo – ove comune sta per “imposto a tutti” che è capace di diventare di tutti e di identificare tutti in un solo indirizzo e valore, in un solo progetto<sup>104</sup>.

Schmitt pensa ad essa come fonte primaria, decisione politica fondamentale che crea e presuppone un ordine, ovvero quella sovrastruttura giuridica che assorbe in sé un dato pregiuridico. L'elemento innovativo (*novum*) su cui pone l'accento Schmitt è dato dalla capacità del “gruppo dominante”, che assume una posizione riflessiva su sé stesso, di imporre la propria identità come identità politica comune<sup>105</sup>.

Mortati pur accogliendo il discorso politico di Schmitt tende ad integrarlo in termini istituzionalistici e giuridici, immergendo quella decisione all'interno di una “normazione sociale” espressa sul piano sociologico come campo di forze entro cui si formano e devono negoziare la propria identità anche quei gruppi che riusciranno ad imporsi. L'effettività e la capacità di mantenersi salda e legittima e di proiettarsi nel tempo della decisione politica (sovrana) avrà a che fare con tali dinamiche, “istanze” ed “emergenze”<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> C. Mortati, *La Costituzione in senso materiale*, cit., pp. 121 e ss.

<sup>104</sup> Ivi, pp. 76-77.

<sup>105</sup> C. Schmitt, *Teologia politica. quattro capitoli di dottrina della sovranità (1922)*, in *Id. Le categorie del politico*, cit., pp. 39-40.

Nella decisione politica (che precede ogni norma) per Schmitt il “gruppo” dominante riconosce sé stesso e (pre)tende al riconoscimento della comunità in quella identità (imposta). In tal senso il popolo precede (in parte) e segue (come tutto) la decisione politica (ricalcando il teorema dell'élite di Mosca – ovvero l'impossibilità di superare la scissione tra governanti e governati, retrodatata al momento costitutivo dell'ordine, in una concettualizzazione “psico-politica” identitaria, statica e conservatrice). Tale imposizione identitaria omogenizzante, in Schmitt assume toni drammatici per il carattere esistenziale che assume la decisione. La fondazione del “noi” infatti non può ammettere fratture o contraddizioni interne perché rappresentano una nevrosi, uno squilibrio, perdita di identità; ne va della vita e della morte della “comunità”. Per questo non è ammesso un fuori e la decisione deve assolvere il tutto (omogeneo e stabile). L'identificazione della società presuppone l'annientamento dell'Altro: pura logica riconoscimentale-dialettica (ivi, p. 134).

<sup>106</sup> Della decisione politica di Schmitt di fatti Mortati lamenta proprio la sua indeterminatezza, i suoi sviluppi incerti ed oscuri che si traduce in una contrapposizione della decisione al momento normativo, diviene “subiettività non normativizzata” - perfettamente espressa da uno Stato totale (omogenizzato) in cui è assolutamente assente ogni dimensione temporale; mentre una Costituzione che coniughi politico e giuridico non può prescindere dalla durata, data da uno scopo che legittima l'azione governativa nella sua realizzazione mediandone condizioni di fattibilità con la società da cui promana ed a cui si rivolge. È necessario oltre che un quid teologico, teleologico (sul punto C. Mortati, *Costituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XI, Milano 1962, p. 162; cfr. C. Mortati, *La Costituzione in senso materiale*, cit., pp. 77, 89 e 100).

In Mortati (quindi) la norma-decisione supera l'aurea di indeterminatezza schmittiana nella conversione costituzionale in “norma scopo”, ove la Costituzione (su tutte) non è solo registrazione del fattuale, ma anche basilisco di un “indirizzo politico”: sostanziale e situata, decisa e decisiva, filtro di senso dell'ordine giuridico di cui ne orienta l'interpretazione (e l'evoluzione). Lo scopo (politico) determina la funzione (normativa) che lo Stato amministratore della contingenza è chiamato a realizzare, non distaccandosi e sovra-ordinandosi alla società, ma mediando con le sue articolazioni interne e differenziali, perché convergano in unità politica.

Questo vuol dire anche che da un punto di vista istituzionalistico sottesa all'unità politica si esprime una struttura sociale con un suo ordine intrinseco e giuridico in cui si intersecano e articolano plurimi e complessi sistemi di interessi e valore intorno ai quali il gruppo sociale si cimenta ed unifica, facendo emergere un apparato autoritario e coattivo, da cui deriva una articolata distribuzione di compiti e poteri che riflette i rapporti di forza ad esso sottostanti e si presenta come strumento di rafforzamento del potere sociale già attivo. Dalla società allo Stato attraverso la Costituzione materiale che giuridifica e stabilizza attraverso la norma di scopo una forma di eticizzazione della politica, si esprime una radicale adesione dello Stato alla società stessa, almeno nella tensione del progetto fondamentale, politico e giuridico (A. Catania, Mortati e Schmitt, cit., pp. 113-114).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò che tuttavia è fuori discussione per entrambi è il presupposto della modernità che lega l'ordine al soggetto. Ogni progetto politico rimanda al soggetto.

Pensare giuridicamente la politica significa pensare giuridicamente i soggetti dell'agire sociale e i soggetti sociali che imprimono (a partire da una realtà differenziale e pluralista, dunque conflittuale) una spinta unitaria, una unità progettuale.

Alle spalle dell'unità (dinamica) mai definitivamente compiuta, si esplica la dialettica hegeliana ovvero di una pluralità riconosciuta come tale, come articolazione e differenziazione di gruppi, ceti, classi, in competizione; gruppi antagonisti portatori di interessi diversi, che può risolversi (ma non esaurirsi) solo quando la pluralità si fa unità attraverso rapporto di forza che storicamente è riuscito ad imporsi e istituzionalizzarsi. Si attegge sotto il segno di una più esaustiva significazione l'intrinseca normatività relazionale della società il cui ordine (che esprime) è funzionalizzato agli scopi (politici) prevalenti, determinati da diversi campi di forza e di poteri diffusi.

Quanto teorizzato da Santi Romano, alla luce delle riflessioni tanto di Mortati che Schmitt trova quel "dinamismo" e quel "movimento" che era solo accennato.

### **8 Pluralità contingente ed antropologie (bio)politiche**

Possiamo tornare così allo scenario attuale in cui appare sempre più un miraggio ogni "sintesi" e *reductio ad unum* della società e degli ordinamenti.

Seguendo gli spunti fin qui raccolti, possiamo sottoporre (ancora una volta) il concetto di "pluralismo" – centrale nel pensiero istituzionalista di Santi Romano e che negli ultimi anni sul piano politico è stato trattato come concetto generale e innocuo, ad un (altro) bagno di realtà<sup>107</sup> (giuridica e politica).

Si è detto che sul piano giuridico il pluralismo oggi prende le forme dell'iper-tecnicismo, che esaltato dal mercato e dalla globalizzazione contribuisce al proliferare dei luoghi della decisione. Molteplici sono le "autorità competenti" cui viene delegata la decisione (*rationae materiae*), con conseguente ridimensionarsi del ruolo dello Stato<sup>108</sup>.

Rileva però come il pluralismo assume anche sul piano politico-valoriale un "portato disgregante", non solo dell'unità formale (i luoghi e le procedure della decisione), ma coerente con quell'immanenza complessa disvelata, anche dell'unità sostanziale, di cui la rappresentanza popolare si nutre. Si parla sempre più del "fatto del pluralismo" nei

---

<sup>107</sup> Il pluralismo viene identificato per lo più con la coesistenza in uno spazio comune di diversi partiti, gruppi, con l'abbondanza di opinioni individuali e accessibili e l'autonomia crescente di diversi settori; fino a pensarlo come un ingrediente necessario per qualsiasi società complessa, con cui lo Stato deve confrontarsi e deve contenere. Tuttavia la storia europea ha dimostrato quanto il pluralismo sia rimasto un progetto incompiuto, quasi una utopia se non una eresia, laddove la sua validità è ancora tutta da dimostrare ed il cui esito dipende da una serie di processi che definiscono ciò che per Foucault è il campo della biopolitica. Per un approfondimento cfr. A. De Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit. pp. 203; e M. Walzer, *Che significa essere americani*, trad. it. N. Urbinari, Marsilio, Venezia 2001.

<sup>108</sup> A. Catania, in *Mortati e Schmitt*, cit., p. 100.



## *Antropologia della vulnerabilità*

termini di “multiculturalismo” per il quale è (altrettanto) un fatto che non disponiamo di un singolo criterio né di un unico metro per misurare la distribuzione di beni e di oneri, ma di una pluralità irriducibile di criteri e punti di vista, nonché una varietà di sfere di valori.

Si torna a discutere così di sovranità e responsabilità, delle nuove forme che tali categorie assumono o su come possono essere ripensate portando la riflessione sul nocciolo duro che ruota intorno alla volontà ed alla decisione. E, quindi, sul peso che può assumere l’agire politico “su cui grava ogni possibilità di controllo democratico e di legittimazione”.

Il cruccio della filosofia contemporanea è quello già chiarito con Habermas, ovvero, la necessità per un verso di rintracciare un ethos comune, valori condivisi su cui cementare l’unità politica (in una prospettiva per quanto insidiosa organicistica della comunità); dall’altro lato quello di preservare la differenza, accettare che non tutto può essere condiviso che può esprimersi solo attraverso una “pluralità” che si mantenga aperta<sup>109</sup>.

D’altro canto se questa è la direzione attesa e contesa su cui verte il dibattito filosofico, politico e giuridico, non si deve credere che lo stesso concetto di “pluralismo” sia neutro, immune a significazioni politiche date. E di fatti il pluralismo dello Stato liberale (oggi neo-liberale) o degli ordinamenti internazionali oppure trasversali agli Stati, quello dei mercati e del multiculturalismo, mentre disegna la traiettoria della propria (auto)trascendenza dall’immanenza offre una narrazione illusoria segnata dalla “separazione” tra diritto e politica, portandosi (però) al di sopra di entrambe le sfere, della società concreta e delle sue faccende, come se non ci fosse più nulla da risolvere, niente da decidere. L’unica decisione presa è quella di una “felice coesistenza del molteplice”.

Questo “pluralismo” così concepito tra le “democrazie occidentali” ancora una volta usando una immagine di Grossi, galleggia sulla società, non si immerge. Lo spettro dello Stato amministratore (impersonale ed impolitico) chiamato solo a dirigere il traffico torna prepotentemente nell’ideologia anti-ideologica globale (neoliberale); ma questa è solo una narrazione.

Non bisogna farsi ingannare dalla nebulosità di questo dire “tutto e niente”; la realtà è viva e segnata da contraddizioni e conflitti.

È acclarato il fatto che ci sia un elemento polemico irriducibile, nel senso chiarito da Carl Schmitt, che pur di fronte al “pluralismo democratico” fissa paradigmi identitari in virtù dei quali delineare i confini della cittadinanza, frustrare pretese straniere, rendersi sordo alla voce delle minoranze. In nome della stabilità e della pace sociale sembra irrinunciabile, quale che ne sia l’evento storico originario, l’adozione di una “politica del nemico” fondata su rimproveri, compromessi e concessioni da parte di chi riesce a decidere sullo stato di eccezione ed impartire la norma.

---

<sup>109</sup> A. Catania, Santi Romano e Costantino Mortati, cit., pp. 121-122.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In tal senso Schmitt si mostra diffidente verso concetti di “pluralismo ed universalismo” (e ne denuncia la tirannia dei valori).

Per essere più chiari, come lucidamente analizzato da De Carolis, per Schmitt il pluralismo mira a rievocare quella scissione orizzontale tra Stato e società civile a vantaggio di una unione verticale tra diversi raggruppamenti sociali, cosicché lo Stato viene posto sullo stesso piano di altri gruppi (in cui ciascuno è portatore di una propria “verità sostanziale”), non sovraordinato, bensì “accanto” ad altre sfere. L’errore secondo Schmitt sta nel credere che l’unità politica demandata allo Stato abbia un suo contenuto proprio accanto a quello culturale o religioso, ma la verità è che quella unità politica che esprime non ha alcuna sostanza propria; semplicemente marca il grado di intensità dell’uno o dell’altra di queste unioni o disunioni (culturali/religiose, economiche), e prende la forma estrema della distinzione tra amico e nemico<sup>110</sup>. E proprio perché priva di contenuto che l’istituzione statale può decidere sull’effettiva unità sostanziale del popolo.

Decisione da cui non ci si può sottrarre e che è insita anche nelle Costituzioni pluraliste i cui valori positivizzati, rintracciati nella società, sono il prodotto di una scelta ed una esclusione, a partire dalla quale fondare “l’identità del popolo”. “Unità-identità” che non è mai data (una volta e per tutte), bensì è sempre frutto di un arbitrio, una decisione che la modernità ha demandato allo Stato, ma che prescinde da esso proprio in ragione di quella “necessità ordinatrice” che attraversa la società.

Ciò vorrà dire che anche nel revocare lo Stato non ci si può aspettare che venga meno questa “spinta organizzativa” e tanto meno può risolverla il pluralismo che anzi nell’exasperare la pluralità dei centri di potere potrebbe veicolare degenerazioni d’ogni sorta (lasciar credere a ciascun gruppo e centro di potere di detenere l’unica sostanza è esattamente ciò che ha portato alle guerre civili e di religione)<sup>111</sup>. Di fatti è proprio in forza della politicità di questa decisione (avendone consapevolezza) che è possibile preservare la società da ogni forma di assolutismo.

Ad ogni modo non si sfugge dalla decisione sugli amici ed i nemici, su ciò che l’unità include e ciò che deve restare fuori; e questo vale anche per il pluralismo che è tutt’altro che concetto univoco, e non a caso assume forme e declinazioni eterogenee a seconda dei contesti di riferimento, legati proprio alle istanze identitarie predominanti; o meglio

---

<sup>110</sup> A. De Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit. pp. 203-204.

<sup>111</sup> Ai teorici del pluralismo pertanto tocca comunque scegliere, appellandosi al criterio universalista da far giocare contro le singole comunità o appartenenze: inglobare la pluralità dell’appartenenza generale alla società o all’umanità. Un concetto universale, però, sottolinea Schmitt è di per sé già negazione del pluralismo, perché esprime solo una incapacità di decidere, che non risolve la divisione e le differenze ed al massimo contribuirà alla divisione del potere tra vari gruppi. Proprio per tali ragioni Schmitt entra in polemica con la Seconda Internazionale che propone una pluralità di centri di potere organizzati (sindacati), ma non di culture; e contesta il pluralismo culturale sponsorizzato dal modello degli Stati Uniti, laddove entrambe le proposte non assicuravano alcuna unità politica, che potrebbe aversi solo mediante una “omogeneità sostanziale del popolo”, ovvero quando il popolo decide sulla propria identità. Cfr. C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in Id., *Positionen und Begriffe*, Duncker u. Humboldt Berlin, Berlino 1994, (trad. it in A. Caracciolo (a cura di), *Posizioni e concetti*, Giuffrè, Milano 2007), pp. 154-165.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sarebbe più corretto affermare: diverse concezioni antropologiche<sup>112</sup>. È questo il primo momento costituente l'ordine sociale.

C'è sempre ed innanzitutto una decisione sul soggetto sotteso alla norma.

L'uomo costruttore del proprio mondo è in primis costruttore (concettuale) di sé stesso, è il suo primo artefatto con cui riconduce ad unità espressioni corporee e sensoriali, ed è il prodotto sofisticato del costante sforzo di giustificare la "figura"; il prodotto antropogenetico del suo razionalismo giuridico - la prima sostanza di ogni sua volontà.

Significati pre-giuridici e decisione politica si confondono innanzitutto nell'opera di mediazione/definizione della "umanità" sottesa ad ogni ordine sociale.

In tal senso diritto e politica presuppongono e determinano una concezione antropologica dell'agire sociale, ora da assecondare ora da sviluppare. Quando Schmitt afferma che non è possibile porre come "referente universale" (cui devono rimandare ordinamenti pluralisti) il genere umano o la società planetaria in senso generale e omnicomprensivo, ha in mente proprio tale costruttività (decisionale) "antropologica".

Sicuramente la "*socialitas*" dell'uomo sottesa da Santi Romano nel principio di necessità organizzativa espressa col (solo) lessico della "fattualità" assorbe tali contenuti antropologici (che però non esplora); mentre la filosofia politica da sempre muove le proprie riflessioni dal soggetto a cui l'ordine sociale è chiamato a rivolgersi. D'altra parte, però, tale accezione antropologica, non è mai neutrale, puro esercizio logico o astrazione concettuale, ma promana anch'essa dallo "*humus sociale*" da cui si estraggono i concetti; dall'osservazione di dinamiche sociali stabilizzatesi nel tempo e chi si fanno "tradizione"; prassi ripetute, sedimentate e innovate da agenti sociali che se ne appropriano e le (ri)significano.

La nozione antropologica (prevalente) risente ad un tempo di rapporti di forza (contingenti) e questioni identitarie (da decidere) latenti. Per cui è bene tenere insieme i

---

<sup>112</sup> Schmitt riflettendo sulla necessità politica della decisione identitaria insita anche all'interno di "democrazie pluraliste", arriverà addirittura a dichiarare che persino la democrazia esige l'omogeneità e l'annientamento dell'eterogeneità. Dichiarazione figlia sicuramente del posizionamento assunto rispetto all'avanzata nazista.

Uscendo però dalle inclinazioni del momento, sul piano più strettamente teorico comunque Schmitt trae le sue conclusioni da due premesse connesse al contesto in cui vive e dalla cultura occidentale europea in cui è immerso: la prima inerente l'omogeneità culturale a fondamento dell'unità del popolo rimanda alla tradizione democratica inaugurata da Rousseau; la seconda è data dall'equilibrio tra gli Stati nazione europei fondato proprio sul minimo comune denominatore che reggeva lo *Jus publicum europeum*: questo presupponeva, infatti, un certo grado di omogeneità tra i vari Stati che garantiva tra loro reciproco riconoscimento e si basava su standard democratici, un certo grado di organizzazione e cultura comune.

In virtù di tali requisiti, in un graduale processo di neutralizzazione della giustizia e della guerra, sussistendo solo lo *justus hostis* individuato sulla base dei criteri suddetti, era possibile contenere la polemicità conflittuale tra Stati egualmente sovrani chiamati ad interagire nello spazio comune condiviso, rinunciando a pretese assolutistiche, limitati nel loro operare da convenienze politiche e congiunture storiche (cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra. Nel diritto internazionale dello Jus publicum europeum*, cit.).

Solo uscendo dall'Europa è possibile allora confrontarsi con diversa concezione della politica in cui democrazia e pluralismo prospettino una diversa economia tra la particolarità dell'appartenenza culturale e l'universalismo dei diritti; un senso più generale tra il limite e l'illimitato; dovendo immediatamente chiarire che tale differenza non riflette solo un diverso modo di concepire la politica, ma proprio una diversa concezione antropologica in cui ne va della costruzione dell'umano in generale (A. De Carolis, *Antropologia del pluralismo politico*, cit., pp. 205-206).





## *Antropologia della vulnerabilità*

due piani: essere e dover essere per non cadere ora in approcci troppo conservatori ora del tutto arbitrari.

Ciò che è certo, chiudendo il cerchio, volendo comprendere cosa strutturi la società, cosa la sorregga e la scomponga, assodata per un verso l'intrinseca normatività della società e per altro verso l'intrinseca socialità del diritto - una teoria politica e giuridica che possa dirsi esaustiva non può prescindere dal confronto con il soggetto ed il senso della sua umanità (in tutto il suo dinamismo concettuale). Per restituire la tecnica giuridica alla strumentalità ed al suo uso e con esso restituirla ai suoi utenti, alla luce di tutte le astrazioni e configurazioni materiali della vita, serve una teoria innanzitutto soggettiva. Non c'è uso del diritto che non abbia a che fare col modo di significare i corpi, di usarli, di qualificarli astraendoli in una concezione più ampia della vita in cui l'umano è protagonista e da cui non si può prescindere. Mutano i modi di declinare questa umanità - la cui antropogenesi è sempre fallibile - ma non muta il modo di riprodursi di formule antropologiche anche all'interno delle più sofisticate frammentazioni dell'agire. Ecco perché il discorso universale non può perdersi la particolarità di certe dinamiche sociali in cui a reggere la materia della storia sono figure servili, clandestine, obliterate, perché in superficie, alla luce, nell'immaginario collettivo prevalga il soggetto universale che attrae per sé ogni riconoscimento.

La domanda da porsi, allora, non è "chi è" ma "come può essere ed essere azionato" questo "soggetto universale" che assurge ogni giustificazione dell'intelletto e media la dialettica sociale - al solo scopo però di svestirlo dell'habitus comodo indossato, allargando il campo visivo al mondo che si cela dietro la sua figura. C'è sempre un soggetto della norma, che la usa ed a partire da essa si orienta, trasforma, difende il proprio interesse; ma poi ci sono plurimi soggetti dietro la norma forse ancor più rilevanti e performanti l'agire sociale, occorre solo imparare a riconoscerne ogni manifestazione.

Diritto e genere/sexo/sexualità, diritto e schiavitù non sono distorsioni della norma, attengono al modo peculiare di determinarsi della volontà giuridica, da sempre in cerca della sua identità soggettiva così come della dimensione corporea (più appropriata) - ponendosi come ente agente di sé stessa nel configurare la realtà corporea e sociale entro cui si atteggia. Le complicazioni dell'identità nella definizione antropologica prevalente come razza ed etnia servono il medesimo scopo identitario e le sue aspettative di senso. È per questo che il diritto e la politica non possono prescindere da una teoria del soggetto da intendersi però nella sua veste incarnata e non astratta - per questo Hegel serve, ma non basta. Solo recuperando entrambi i lati della norma (ciò che incide e ciò che taglia) e l'universo soggettivo incarnato che la compone si potrà comprendere perché dietro Dio e le ossa c'è sempre e solo l'umanità, tutta da riscoprire.

Bisogna fare ancora un passo avanti.



### Capitolo 4

#### **ANTROPOGENESI BIO-POLITICA: L'*HOMO SACER***

*“Voglio farti una domanda. Perché non ho riconosciuto mia madre? ‘Avevi dato la risposta sbagliata, disse la Sfinge. (...) tu rispondesti l’Uomo. Delle donne non facesti menzione’. ‘Quando si dice l’Uomo’, disse Edipo, ‘si includono anche le donne. Questo lo sanno tutti’. ‘Questo lo pensi tu’, disse la Sfinge”.*

Muriel Rukeyser - *Myth*<sup>1</sup>

Avendo posto come obiettivo in premessa soprattutto per questa prima parte del lavoro l’analisi del rapporto inferenziale tra norme-soggetto e potere, ci siamo preoccupati fin qui di porre la questione ontica e deontica del diritto nelle sue declinazioni giusnaturalistiche e giuspositivistiche, soffermandoci sulle modalità di astrazione e qualificazione giuridica della realtà sociale, secondo due principi fondamentali con cui la volontà giuridica si determina: principio di trascendenza e principio di immanenza (universale-particolare).

Strutture sociali e condizione umana, unitamente alla strategia dell’agire individuale e collettivo, sono stati considerati solo ed esclusivamente per come oggettivati dall’imputazione e valorizzazione giuridica, che ne definisce il “campo d’apparizione ed apparenza”.

Si è adottato principalmente il punto di vista dell’ordinamento e delle norme, funzionalizzati allo scopo sociale atteso; scopo sociale che come si è detto non è arbitrario ma trova la sua dimensione dispositiva in relazione agli effetti sociali prodotti tesi ad assicurare ordine e benessere.

Nell’obiettivo sociale posto si sostanzia la norma fondamentale: unità dell’ordinamento nei termini di validità ed efficacia. In virtù di esso sono state comprese le “forme mute del diritto (no-verbalizzate)” – nei loro risvolti materiali e simbolici.

Il tutto per provare a capire sia il riprodursi di medesimi rapporti di forza sia processi di spersonalizzazione dell’ordine costituito, assorbiti dall’amministrazione complessiva delle dinamiche sociali (fino ad esser percepito come “cosmo oggettivo”).

Anche il momento più specificamente politico è stato rappresentato da questa prospettiva “organizzazionale-istituzionalista”, rintracciando nelle dinamiche sociali una predisposizione normativa protesa alla sintesi (dialettica) della molteplicità d’interessi in

---

<sup>1</sup> M. Rukeyser, *Myth*, in *The Collected Poems*, McGraw-Hill, New York 1978, p. 498; tradotto da Adriana Cavarero in Id., *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, cit., p. 67.



## *Antropologia della vulnerabilità*

essa confliggenti e da ricomporre. Sintesi giuridico-politica di tali processi: la decisione sovrana costituente sul piano formale e materiale l'ordine giuridico. In questi termini il soggetto collettivo nella decisione sovrana e costituente non è che auto-rappresentazione ed immanente auto-trascendenza (dinamica) dell'insieme di pratiche e strutture sociali consolidate (poteri diffusi) attratti nel campo d'apparenze giuridico-politiche secondo la presupposizione soggettiva (antropologica) prevalente entro cui quelle stesse strutture si presume e si pretende si riconoscano (congiunzione ontica e deontica).

Per comprendere, però, fino in fondo il funzionamento dell'ordine giuridico e la possibilità di determinarne gli esiti, pur muovendo dalle medesime considerazioni, occorre analizzare anche l'altro versante del rapporto "inferenziale"; adottare il punto di vista non più (solo) del diritto, ma della società, per come questa usa il diritto. Solo completando il quadro è possibile davvero immaginare e presupporre giuridicamente una trasformazione sociale.

### **1 Archeologia dell'ontologia**

Al fine di accedere ad un livello successivo di consapevolezza, per Agamben, seguendo la lezione di Foucault, il "passo avanti" da compiere non è altro che un passo indietro - l'unica direzione possibile per la filosofia, la quale non può che essere "ontologia dell'attualità o archeologia del presente"<sup>2</sup>.

La filosofia si illude se prova a predire il futuro (come auspicato da Kant intento alla ricerca di quella morale predittiva dell'agire umano), laddove il futuro è solo il necessario-immanente dispiegarsi della storia e che assume sempre traiettorie imprevedibili. Questo vuol dire come ricorda Agamben che la filosofia non può che essere "lettera morta", ma non muta, e se può permettersi di "riconciliarsi" col presente lo può fare solo "presentandosi all'appuntamento col passato" (come direbbe Benjamin ne *Il dramma barocco*). La filosofia che deve limitarsi a comprendere il presente, può farlo solo scavando nel passato, dando credito ad una storiografia dei concetti che ci informano sul modo di intenderci sulle cose che ci riguardano ed oggi ci sono più prossime.

Per questo la filosofia non può che essere una "archeologia"<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Michel Foucault nella sua straordinaria opera di decostruzione dei discorsi legittimanti il potere propone ciò che può definirsi una "archeologia del presente" o ontologia dell'attualità, ovvero scandaglio storiografico al di sotto dell'autorappresentazione contemporanea dei suoi apparati dottrinali ed ideologici, per far emergere i mobili rapporti di forza, meccanismi strategici plurimi, le pratiche disciplinari, le genealogie addomesticate sottese al potere come codice di sapere verticale (G. Preterossi, *Potere*, cit., p. 174).

<sup>3</sup> Agamben si riferisce alla concezione della "filosofia prima" che definisce come una ontologia che non si esaurisce in una dottrina, ovvero un insieme di formule concettuali date e finite, ma, invece, inerisce ad una attività del pensiero che "apre e definisce ogni volta lo spazio dell'agire e del sapere umano, di ciò che l'uomo può fare e di ciò che egli può conoscere e dire. L'ontologia è gravida del destino storico dell'Occidente non già perché all'essere compete un'inspiegabile e metastorico potere magico, ma proprio al contrario perché l'ontologia è luogo originario dell'articolazione storica fra linguaggio e mondo, che conosceva in sé la memoria dell'antropogenesi, del momento in cui si è prodotta quell'articolazione. A ogni mutamento dell'ontologia corrisponde pertanto un mutamento non già del destino, ma del plesso di possibilità che l'articolazione tra linguaggio e mondo ha dischiuso come "storia" ai viventi della specie *Homo sapiens*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Se l'obiettivo resta quello di comprendere il funzionamento del diritto e della politica perché possano essere proficuamente orientati ad una trasformazione radicale della società, in una prospettiva più inclusiva, bisogna prenderne sul serio le "forme" e gli andamenti dei suoi dispositivi, senza però perdere di vista ciò che davvero origina ogni possibilità.

È proprio in quell'origine in cui trova consistenza ogni mistica e mistificazione della "legge" che si aprono le porte all'immaginazione. Se l'esito ultimo di ogni "ordine giuridico e sociale" è l'istituzionalizzazione del campo d'esistenza ad esso assoggettato, composto da strutture rigide ed apparati amministrativi il cui funzionamento appare sempre più spersonalizzato ed oggettivo; accettare a piene mani questa immanente apparenza è il primo gesto sovversivo - è visionaria eresia che rompe la "trascendenza" per riscoprirne la sua "auto" espressione. D'altro canto si è detto che quelle stesse istituzioni sono valide ed efficaci pienamente solo per il tempo circostanziale e contingentato d'elezione; il loro persistere nel tempo è continua giustificazione dell'intelletto, adattamento interpretativo rispetto ad una verità che è assoluta solo nella sua impossibilità di conoscersi. In questa aporia prevale certamente la forza (per mantenersi salda), ma la sua applicazione, ricorda Santi Romano, è già "contraddizione", il primo momento della de-istituzione (sempre attivabile).

Il passo indietro da compiere allora ci porta ancora sulla soglia della modernità.

La modernità ha tra le sue categorie concettuali innumerevoli risorse di senso, avendo saputo invertire ogni paradigma e indicando il punto esatto del potenziale differenziale e dell'indifferente istituzionalizzarsi dell'esistenza (da intendere secondo un "nichilismo critico", non assoluta volontà di potenza). Fuori da ogni equivoco, il salto paradigmatico della modernità che sa di disvelamento (recupero archeologico) è proprio il soggetto ed il suo obiettivo costante (immutato), la sua emancipazione (liberazione) da poteri eteronomi.

---

L'antropogenesi, il divenire umano dell'uomo non è infatti un evento che si è compiuto una volta per tutte nel passato: esso è, piuttosto, un evento che non cessa di avvenire, un processo tutt'ora in corso in cui l'uomo è sempre in atto di divenire umano e di restare (o divenire) inumano. La filosofia prima è la memoria e la ripetizione di questo evento. Essa custodisce, in quanto senso, l'a-priori storico che l'indagine archeologica cerca ogni volta di risalire (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 151). «Si può definire l'archeologia filosofica come il tentativo di portare alla luce gli a-priori storici che condizionano la storia dell'umanità e ne definiscono le epoche» (ivi, p. 152).

Per questa filosofia dell'a-priori si devono ringraziare figure come Foucault, e prima ancora Nietzsche, Heidegger, Benjamin, ma anche autori diversi come il linguista Benveniste, che hanno superato quell'aggancio trascendentale kantiano. E lo hanno fatto "spostando all'indietro l'a-priori storico dalla conoscenza al linguaggio, e in questo, non attenendosi al piano delle proposizioni significanti, ma isolando ogni volta una dimensione che metteva in questione il puro fatto del linguaggio, il puro darsi degli enunciati, prima o la di là del loro contenuto semantico. Il parlare o il locutore si è così sostituito al soggetto trascendentale di Kant, la lingua ha preso il posto dell'essere come a priori storico" (ivi, p. 153).

Per Agamben il problema è che nell'età contemporanea questa ontologia del linguaggio sembra giunta al suo compimento, il linguaggio non funziona più come un a-priori storico, che restando impensato determina e condiziona le possibilità storiche degli uomini parlanti. Identificandosi integralmente con l'essere esso si pone ora come un'effettività neutrale storica o post storica, che non condiziona più alcun ravvisabile senso del divenire storico né alcuna articolazione epocale. Per questo serve un'archeologia dell'ontologia o genealogia del dispositivo ontologico che ha funzionato per due millenni a priori dell'occidente; per capire poi se questo sentiero interrotto sia ancora percorribile oppure vada abbandonato (ivi, pp. 153-154).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La vera domanda qui però non è chi o cosa è il soggetto, ma come si articola e cosa presuppone questa “emancipazione”.

Della modernità si accoglie il gesto di rottura dato alla storia (mitica), della post-modernità la fuga dal fraintendimento sull'emancipazione (tetica). Senza tradire il soggetto moderno (a cui sempre si torna), la prima emancipazione non è propriamente del soggetto, ma “dal” soggetto, in quanto in esso è racchiuso il primo fondamento ontologico di ogni ontologia dell'esistenza - perenne interrogazione. È in questa prospettiva che si deve leggere la “questione del soggetto”, laddove è la sua ontologia all'origine di ogni differenza ontologica dell'esistenza nelle sue molteplici forme.

È il “soggetto” il dispositivo ontologico fondazionale che ogni ordinamento imprescindibilmente assume. E questo “soggetto-dispositivo” è fin dall'origine della sua presupposizione “scissione” tra esistenza ed essere<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Per Agamben un'archeologia della filosofia prima deve cominciare dal dispositivo di scissione dell'essere che definisce l'ontologia aristotelica. Spiega: «Questo dispositivo – che divide e, insieme, articola l'essere ed è, in ultima istanza, all'origine di ogni differenza ontologica – ha il suo locus nelle Categorie. Qui Aristotele distingue *ousia*, una entità o essenza, ‘che si dice più propriamente, in primo luogo e soprattutto’ [...] dalle essenze seconde (*ousaii deuterai*). La prima è definita: ‘quella che non si dice di un soggetto (*hypokeimenon*, ciò che giace sotto, *sub-iectum*) né è in un soggetto’ ed è esemplificata attraverso la singolarità, il nome proprio e la deissi (questo certo uomo, Socrate, questo certo cavallo); le seconde sono ‘quelle nelle cui specie le essenze dette prime sono presenti, e inoltre i generi di queste specie – ad esempio, ‘questo certo uomo’ appartiene alla specie ‘uomo’ e il genere di questa specie è ‘animale’» (sul punto cfr. Aristotele, *Categorie*, 2a 10-15, in G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit. p. 155).

Agamben segue nella spiegazione: «Qualunque siano i termini in cui la divisione si articola nel corso della sua storia [...] deciso è che nella tradizione della filosofia occidentale, l'essere come la vita, sarà interrogato sempre a partire dalla scissione che lo attraversa» (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, p. 155).

A tal proposito Agamben precisa che il termine *hypokeimenon* può essere tradotto con soggetto – *sub-iectum* che significa esattamente “ciò che giace sotto o al fondo” ed è proprio questa accezione aristotelica di soggetto che accederà al vocabolario della filosofia occidentale moderna sebbene con diverse articolazioni – di cui per Agamben è ancora Heidegger a fornire la declinazione più vicina a quella che effettivamente sarà la “differenza ontologica” recepita e messa in gioco dalla metafisica occidentale, che ha come base proprio questa scissione dell'essere.

Nella trattazione aristotelica ad ogni modo ciò che colpisce per Agamben è come ad essere in discussione prima ancora delle categorie stesse, è quale fosse effettivamente l'oggetto del trattato. Di fatti con “categorie o predicazioni” (che titola l'opera) espresse col termine greco *kategoriai* che appartiene al linguaggio giuridico, si indicano “imputazioni-accuse”. Per tale ragione l'opera veniva catalogata tra quelle sulla logica, ma senza troppi dubbi la trattazione sembra aver carattere ontologico. Da questa prospettiva ci si chiede pertanto se oggetto d'imputazione fossero: le parole, le cose o i concetti; il dubbio sorge proprio in quanto nel riferirsi all'oggetto le parole significano le cose articolando concetti ed in tal senso si interrompe ogni deduzione. Da qui l'impossibilità di distinguere logica o ontologia. Gli enti, le cose trattate da Aristotele sono significate dal linguaggio e si tratta il linguaggio stesso in quanto si riferisce alle cose.

L'ontologia per Agamben sta nel fatto che Aristotele nel condurre il discorso non smette di ripetere che “l'essere si dice”, è già sempre nel linguaggio. «L'ambiguità fra logico ed ontologico è così consustanziale al trattato che, nella storia della filosofia occidentale, le categorie si presenteranno tanto come generi della predicazione che generi dell'essere» (ivi, pp. 156-157).

Provando ad essere più chiari, perché si evidenzia questa insofferenza terminologica, Agamben riporta come sia lo stesso Aristotele a precisare questa implicazione onto-logica fra essere e linguaggio nella forma di una classificazione degli enti secondo la struttura della soggettivazione o presupposizione.

Ciò che rileva nella classificazione proposta per come articolata da Aristotele è proprio l'uso di “dire” ed “essere”. Spiega Agamben: «La distinzione dire (dire di un soggetto) e essere (essere in un soggetto) non corrisponde tanto all'opposizione fra linguaggio e essere, linguistico e non linguistico, quanto alla promiscuità fra i due significati del verbo ‘essere’ (*einai*), quello esistenziale e quello predicativo. La struttura della soggettivazione/presupposizione resta nei due casi la stessa: l'articolazione operata dal linguaggio pre-sup-pone sempre una relazione di predicazione (generale/particolare) o di inerenza (sostanza/accidente) rispetto a un soggetto, un esistente che giace-sotto-e-al-fondo. *Legein*, ‘dire’ significa in greco ‘raccontare e articolare gli enti attraverso le parole’: come onto-logia. Ma, in questo modo, la distinzione tra dire e essere resta ininterrogata ed è questa opacità della loro relazione che sarà trasmessa da Aristotele alla filosofia occidentale, che l'accoglierà senza beneficio d'inventario» (ivi, pp. 157-158).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questo punto la filosofia occidentale senza beneficio d'inventario raccoglie l'eredità di Aristotele e messa in tema da Hobbes. Il problema è che viene indicato uno "scarto", l'aporia tra dire ed essere, ma bisogna attendere riflessioni più critiche perché fosse interrogata ed articolata questa relazione onto-logica – dire dell'esistenza (di cui qui si assume prevalentemente quella hegeliana e heideggeriana sulla relazione tra ente-essente). E sono queste riflessioni a cui si intende far riferimento, in quanto non presuppongono alcun superamento, solo una più articolata elaborazione di categorie interne al pensiero moderno ed ancora proficuamente attuali ed utilizzabili<sup>5</sup>.

---

A tal proposito risultano interessanti le riflessioni linguistiche di Benveniste proprio sul "verbo essere" per il significato duplice assunto nelle lingue indo-europee, affinché emerga con maggior chiarezza l'implicazione linguistica della soggettivazione della sostanza. Benveniste spiega come il verbo essere assume una funzione lessicale per indicare una esistenza o realtà, ma anche una funzione grammaticale per esprimere identità tra due termini. Tra le due accezioni del verbo essere, ora come sostanza, ora come "copula" non v'è alcun rapporto né di natura, né di necessità. Ciò che solleva perplessità di questa promiscuità semantica è come può esistere un verbo essere che dà espressione verbale e consistenza lessicale a una relazione logica in un enunciato assertivo. Questa promiscuità è ciò che sta alla base di molte aporie e difficoltà della storia dell'ontologia occidentale, per come si è costituita, come una macchina doppia volta a distinguere e nello stesso tempo ad articolare insieme in una gerarchia o in una coincidenza le due nozioni (ivi, pp. 158-159).

È ancora Aristotele però ad offrire spunti significativi sul rapporto tra sostanze seconde e sostanze prime, nelle *Categorie*, in cui ciò che è presupposto (la sostanza prima) perché sia predicato non può che soggiacere al nome ed alla definizione.

Agamben chiarisce: «La soggettivazione dell'essere, la presupposizione di un giacere sotto è dunque inseparabile dalla predicazione linguistica, è parte della struttura stessa del linguaggio e del mondo che esso articola e interpreta. In quanto, nelle categorie, l'essere è considerato dal punto di vista della predicazione linguistica, dal suo essere 'accusato' [...] dal linguaggio, esso si presenta 'più propriamente, in primo luogo e soprattutto' nella forma della soggettivazione. L'accusa la chiamata in giudizio che il linguaggio rivolge all'essere lo soggettiva, lo presuppone nella forma di un *hypokeimenon*, di un'esistente singolare che giace-sotto-e-al-fondo. L'*ousia* prima è ciò che non si dice sulla presupposizione di un soggetto né è in un soggetto, perché è essa stessa il soggetto che pre-sup-posto – in quanto puramente esistente – come ciò che giace sotto ogni predicazione» (ivi, p. 159).

Da queste considerazioni Agamben mette in evidenza le implicazioni considerevoli con è la stessa capacità immaginativa della realtà a confondersi nelle sue configurazioni linguistiche: «La relazione presupponente è, in questo senso, la potenza specifica del linguaggio umano. non appena vi è linguaggio la cosa nominata viene presupposta come il non-linguistico o l'irrelato con cui il linguaggio ha stabilito la sua relazione. Questo potere presupponente è così forte che noi immaginiamo il non linguistico come qualcosa di indicibile e di irrelato che cerchiamo in qualche modo di afferrare come tale, senza accorgerci che ciò che in questo modo cerchiamo di afferrare non è che l'ombra del linguaggio. Il non-linguistico, l'indicibile è, come dovrebbe essere evidente, una categoria genuinamente linguistica: essa è, anzi, la 'categoria' per eccellenza – l'accusa, cioè la chiamata in causa operata dal linguaggio umano, che nessun vivente non parlante potrebbe mai concepire. La relazione onto-logica corre, cioè, tra l'ente presupposto dal linguaggio e il suo essere nel linguaggio. Irrelata è, come tale, innanzitutto la relazione linguistica» (ivi, pp. 159-160).

Agamben precisa ancora: «l'essere è ciò che è presupposto al linguaggio che lo manifesta, ciò sulla cui presupposizione si dice ciò che si dice. (È questa struttura presupponente del linguaggio che Hegel – di qui il suo successo e il suo limite – cercherà di catturare e liquidare attraverso la dialettica; Schelling, per parte sua tenterà invece di afferrarla sospendendo il pensiero, in attonimento e stupore. Ma anche in questo caso, ciò che la mente quasi attonita contempla senza riuscire a neutralizzarla è la struttura stessa della presupposizione)» (ivi, pp. 160-161).

Aristotele questo lo aveva già colto, aveva piena consapevolezza di questo intreccio ontologico tra essere e dire: "per sé si dice l'essere secondo quanto significano le figure delle categorie: secondo il modo in cui si dice, così l'essere significa".

Nella *Metafisica* Aristotele è ancor più preciso nel cogliere questa ambiguità: «L'essere si dice in molti modi... significa infatti da un lato il che cos'è e il questo, dall'altro il quale e il quanto e ciascuna delle altre cose che si predicano in questo modo». L'essere è costitutivamente qualcosa che si dice e significa (ivi, p. 161).

Emerge chiaramente allora che l'*ousia* – sostanza prima – altro non è che il punto limite della soggettivazione, dell'esser nel linguaggio, quello oltre il quale "non si può più nominare, predicare o significare, ma solo indicare".

Non è un caso allora che questo "resto di senso" trovi nella filosofia occidentale come termine prevalente quello di sostanza la cui essenza può apparire solo come "ciò che giace sotto" dal punto di vista del linguaggio – implicitamente affermando il primato della determinazione soggettiva e quindi della sua predicazione (ivi, pp. 161-162).

<sup>5</sup> Nell'ambito delle attività seminariali sul tema *Biopolitica, bioeconomia, processi di soggettivazione*, presso l'Università degli studi di Salerno del 27-28 settembre 2007, Elena Acuti si sofferma sulle difficoltà teoriche legate alla crisi della modernità o tarda modernità, interrogandosi sul rapporto tra biopotere, identità e resistenza. Prendendo spunto da alcune riflessioni di Marco Ravelli, dal suo panel *Democrazia radicale e sfera pubblica*, si chiede se rispetto alla crisi della modernità politica fossero ancora utilizzabili categorie classiche del pensiero politico moderno come la sua specificità dell'agire politico e la nozione di rappresentanza o se fosse necessario abbandonare integralmente il paradigma. Ad avviso dell'autrice, nonostante la



Ad ogni modo centrale è questa scissione che è necessario assumere e provare a tematizzare se si intende comprendere fino in fondo tanto le aporie della modernità, le fratture e la sua crisi, a cui soggiace in primis una crisi delle ideologie e della soggettività nell'immaginario collettivo (e con essa della democrazia fin dalla sua postulazione liberale e sociale); quanto i benefici e le speranze per l'umanità che porta con sé e nutre il disvelamento e il disincanto della civiltà (a cui la democrazia ancora aspira in vista di una "giustizia sociale").

Soprattutto però ci permette di capire il passaggio più importante sul modo di articolarsi della volontà giuridica dialetticamente intesa nel riferirsi alla società, agli individui e di converso come siano gli stessi individui e la società a venir fuori, astrarsi ed universalizzarsi mediante il diritto, il linguaggio giuridico. Ci conduce alle "radici del

---

tradizione politica moderna sembra perdere la propria compattezza paradigmatica queste stesse categorie si aprono a diverse prospettive concettuali ed acquisiscono nuove connotazioni semantiche.

In questa direzione Acuti evidenzia innanzitutto "il rovesciamento delle funzioni principali di potere politico, nella misura in cui esso non sembra più agire 'per sottrazione', ovvero attraverso una serie di limitazioni poste ad un soggetto, inteso come un'unità auto-cosciente che persiste ad un contesto sociale, bensì come potere relazionale che costituisce il soggetto stesso individualizzante dunque, esercitato non più tradizionalmente, sui soli soggetti giuridici, ma vivente in senso lato". Seguendo ancora il ragionamento di Ravelli, alla nuova concezione del potere, si aggiunge la messa in questione della categoria di rappresentanza, nella sua duplice accezione: di mandato popolare nei confronti del sovrano (in senso giuridico-politico); di rappresentazione (in senso di raffigurazione, messa in scena).

Due accezioni che divergono anche per le implicazioni ad esse connesse – la prima presuppone la presenza fisica di un corpo che esercita un potere per conto di altri viventi; la seconda è proiezione immateriale del corpo sostituito dal sovrano. considerata la complessità sociale, il moltiplicarsi ed il continuo dislocarsi dei centri di potere, l'avvento con l'era della tecnica capitalistica in cui tutto si aliena, spersonalizza e diventa riproducibile – processo amplificato dai mass media e la digitalizzazione dell'immagine, quindi la riproducibilità immateriale visiva di persone, fenomeni, eventi- tutto traslato 'per immagini' (una duplicazione immaginaria dell'immaginario simbolico); ha comportato che oggi delle due accezioni di rappresentanza prevalga quella di "rappresentazione". Si può parlare per Ravelli di 'governo dell'immaginale' che sembra arrivare ad insidiare la stessa concezione di rappresentazione con lo svuotamento di ogni apparato simbolico.

Restando all'interno delle categorie concettuali della modernità analizzandone la crisi, Ravelli rintraccia tre coppie dicotomiche, ove il primo termine rimanda ad una peculiare connotazione della modernità mentre il secondo termine "opposto" rappresenta il requisito per la costruzione di un'unione sociale fondata su basi alternative: "violenza/non violenza"; "autoreferenzialità/reciprocità"; "illimitato/limitato".

L'opposizione tra i due termini rimanda in sintesi alla dialettica tra antropologia hobbesiana (negativa e fondata sulla necessità del monopolio della forza in mano al sovrano) e antropologia rousseauiana (positiva e basata sul razionale accordarsi della società mediante poteri non coercitivi come il contratto).

Il dubbio di Acuti è come sia possibile pensare un discorso alternativo a quello moderno senza dotarsi anche di un diverso ed alternativo apparato concettuale e lessicale?

Questa prospettiva di una conservazione - andando oltre, tuttavia è possibile, se in quella stessa dicotomia non si leggono due termini contrari ove il secondo allude al superamento del primo; bensì se si comprende l'articolazione e l'implicazione reciproca tra i due termini per favorirne una risemantizzazione non del singolo concetto, ma della relazione. In questo senso la violenza propria dello stato di natura è ciò su cui si fonda il potere sovrano che ha come primo compito la sua neutralizzazione. L'autoreferenzialità dell'individualismo moderno (liberale) è sempre pensato in uno spazio di relazioni, è connesso quindi alla dimensione dell'agire sociale – e quindi all'interno di dinamiche relazionali intrinseche alla natura (condizione) umana – che non esclude rapporti di solidarietà e reciprocità (oltre a rapporti conflittuali). Sulla dicotomia illimitato/limitato ovvero il dogma dello sviluppo ad oltranza connesso alle potenzialità della tecnica (dell'agire libero) anche concepito secondo teorie evoluzioniste assecondando il sogno di una "sorta di perfettibilità umana" muove dalla consapevolezza che la stessa condizione umana sia finita, limitata, imperfetta – da qui concezioni escatologiche, religiose sul peccato originario e il mistero della Grazia per il riscatto sociale. Se è possibile allora muoversi all'interno del paradigma antropologico moderno, il problema è come innescare tali processi "alternativi" nel contesto dato e partendo ancora dall'assunto faoucaultiano che dispositivi biopolitici connessi a poteri diffusi nella società contribuiscono a processi di soggettivazione ed assoggettamento, qualificando essi stessi l'antropologia dominante, con forti condizionamenti sociali, innanzitutto individuali. Quali identità azionare e come resistere? È esattamente la domanda che si pone questo lavoro di ricerca, ritenendo che sia Judith Butler a fornire con la sua teoria *queer* la risposta più convincente (E. Acuti, *Modelli antropologici e biopolitici?*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp.355-362).



## *Antropologia della vulnerabilità*

normativo” che avevamo lasciato con Habermas per affrontarle questa volta con un bagaglio più ampio ed una cassetta degli attrezzi più pronta.

Punto nevralgico di questo lavoro di ricerca, in cui si chiarisce l’esigenza teorica protesa alla definizione di una “ontologia dell’umano” soggiacente ad ogni teoria del diritto e politica, è racchiuso in questa “barra”. Nella scissione dispositiva del soggetto si dà ciò che è stato posto in premessa, ovvero il rapporto inferenziale tra norma e individui, ribadendo una volta in più come siano poteri diffusi nell’agglomerato sociale e le sue dinamiche intra-psichiche a costituire soggetti tanto singolari quanto collettivi. Perché è qui che ha luogo la violenza della *doxa*, con cui dispone i termini della “riproduzione” e l’uso “servile” dei corpi, per il piacere desiderato ed accordato di cui la “volontà incarnata” (finita e determinata) intende godere (la donna ed il servo sono gli eroi tragici della storia dominante).

Ciò che si intende dimostrare, però, è che se non si sfugge da questa relazione ciò non vuol dire che non si possa “condurre” (le configurazioni dominanti sono solo accidentali, non necessarie) e se c’è sempre un campo differenziale in cui hanno origine tutte le scissioni, ad esso si può sempre tornare, bisogna solo capire come articolare ed organizzare questo “ritorno”.

L’emancipazione soggettiva non è che un ritorno, il cui progredire ed evolversi consente di ri-trovare e ciò avviene a partire dall’altro con cui si intrattiene ogni relazione. Non c’è soggetto che fin dalla nascita non dipenda dall’altro e perché si emancipi necessita che sia accaduto e preparato all’emancipazione. Alla fine della storia emancipativa non c’è un uno, ma ancora una relazione (diversamente qualificata); a mutare è solo il modo di esprimerla e sentirla, non più come violenta costrizione, ma più prossima e familiare, accogliente e comprensiva. Emanciparsi è ri-conoscersi nel proprio agire in uno spazio di apparenza entro cui distinguersi, ma anche “restituire” la cura. Si lascia la casa solo per poter tornare a casa (anche se altrove o ancora da costruire o pensare; persino quando è stata distrutta, bruciata); un ritorno in cui, però, non si è mai uguali, il processo soggettivo è continuo e arricchito di nuove storie ed esperienze di vita da condividere.

Ciò che mette in relazione l’emancipazione personale al potere politico e giuridico è cosa comporta e richiede questo percorso e questo ritorno; non si sfugge in nessun caso da rapporti di inter-dipendenza. Perché ci sia un “sentiero” ed una casa da lasciare o da trovare, a cui tornare, non si può prescindere dallo spazio pubblico, il campo delle apparenze – che non è mai fine a sé stesso, ma anch’esso in relazione; pensato come luogo sicuro dove abitare, in cui la casa costruita o ancora da costruire possa non solo essere assicurata, ma possa anche prosperare. Per questo l’emancipazione è privata e pubblica e l’ordine politico, in tutte le sue articolazioni (civili ed istituzionali), ne è responsabile.

È questa “scissione” e le relazioni che apre, dunque, che va interrogata per “recuperare il rimosso”, ciò che l’essere perde dell’esistenza, fornendo ad essa nuove veste e dignità.

E ciò è possibile solo accettando l’implicazione con cui ogni vita è in relazione giacché è solo per questo che – ricorda Agamben - ogni vita è “salvabile”. Il “soggetto *queer*”, eletto





## Antropologia della vulnerabilità

eroe tragico di questa narrazione destabilizzante, altro non è che esaltazione semantica di questa “scissione”, poiché è in essa che risiede l’occasione di comprendere fino in fondo, al di là di ogni astrazione, cosa resta di fondamentale dell’esistenza, da agire e mettere in forma. Si intende valorizzare il “processo continuo” con cui ogni soggettività si manifesta con la consapevolezza che la nuda vita è dolce, ma non basta, ed ogni vita è degna di lutto, ma dignitosa solo quando è vivibile<sup>6</sup>. E questa possibilità della vita e la sua qualità è ad un tempo particolare ed universale, riguarda tutti e ciascuno.

Prima di poter introdurre l’ontologia dell’umano insita nella teoria *queer* di Judith Butler è necessario sciogliere l’ultimo nodo intorno al dispositivo ontologico che tiene insieme la matassa critica, a cui fornire più che sostanza, una speranza.

Questo nodo ha a che fare ancora col modo di atteggiarsi dell’universale e del particolare entro cui il diritto astrae i corpi e li qualifica, li dispone, li istruisce, li nomina e li riconosce. Il gesto archeologico però, preso atto di questa genealogia giuridica del soggetto sarà quello di svestirlo fino all’ultimo strato, per riportare il discorso là dove per Hegel diventa impossibile ogni definizione, potendo solo indicare “l’ingiusto nella sua nudità”.

Di questa “nuda ingiustizia” Adriana Cavarero ne fornisce una evocativa rappresentazione: ricorda come in una celebre antica pittura vascolare sia raffigurato il

---

<sup>6</sup> Nel diverso modo di qualificare la vita si comprende il salto paradigmatico tra mondo antico e moderno e come la modernità non sia che un ritorno alla “sostanza prima”. Filo comune la “verità” (al di là di ogni comprensione) della vita e la “necessità” di salvarla. L’agire umano non è che continua qualificazione, predicazione della vita. In tal senso, come spiega brillantemente Agamben, in apertura del suo *Homo sacer*, si comprende per un verso la difficoltà terminologica di “afferrarla” da parte dei Greci (avendo esigenza di moltiplicarne i termini con cui riferirsi ad essa) e per altro verso il gesto di semplificazione del concetto di vita per la modernità a beneficio però della comparsa del “soggetto” compiutamente liberato dal corpo, oggetto precipuo della politica e del governo pubblico, nelle sue fattezze bio-organiche, per astrarne e valorizzarne le potenzialità razionali dell’agire (privato).

Di fatti i Greci in particolare adottavano la dicotomia *bios/zōē*. Come specifica Aristotele si usava il termine *zōē* per indicare il semplice fatto di vivere (organico), comune a tutti gli esseri viventi – animali, uomini, dèi; *bios*, invece, per indicare la forma o maniera di vivere – di un singolo o gruppo. Altri termini venivano utilizzati per specificare ulteriormente certi modi di vivere (vita operosa, contemplativa, ec.). Interessante l’uso di un termine proprio per riferirsi a Dio: *zōē artidtr cai aidios*, per sottolineare il fatto non banale che anche Dio fosse un “vivente”. Si esclude categoricamente un qualche concezione di *zōē politikon* (una politicizzazione della nuda vita non aveva senso). Questo non perché non fosse considerata una bene – anzi, anche nell’attaccamento alla nuda vita riconosce una qualche “dolcezza” (poiché pur quando segnata da grandi patimenti o condizioni alienanti, costrittive, sopravvivere mantiene in sé una qualche “serenità”- forse una speranza); semplicemente non si ravvisava nulla di “politico” nella mera vita riproduttiva, afferente all’*oikon* domestico ed al campo delle necessità; mentre il fine della politica da realizzare nella comunità è quello di “vivere bene”. L’uomo, pertanto, era scisso come animale-vivente e capace di esistenza politica.

Diversamente con la modernità, come sottolineato da Foucault, si registra una animalizzazione politica dell’uomo, ovvero ove l’uomo è un animale nella cui politica è in questione la sua vita di essere vivente – di cui si prende cura con le più sofisticate tecniche, sempre, però dalla prospettiva della comunità che ha posto come proprio dogma “proteggere la vita” – non solo lasciando nell’indifferenza/abbandono la vita di chi si pone fuori dalla regola comune.

In entrambi i casi la vita resta sacra, ove la sacralità racchiude in sé tutte le ambiguità (di un senso che sfugge); e resta fondamentale “come” si vive, la forma del vivere (G. Agamben, *Introduzione*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 3-6).

A parere di chi scrive ciò che manca tanto del discorso antico che moderno, invece, è la congiunzione, l’interdipendenza tra anima e corpo con cui la vita, il vivente si dà ove non c’è nulla da significare se non si postulano condizioni essenziali di (nuda)vita e che queste condizioni sono fatto un plurale (presuppongono di ri-qualificare ancor prima della vita del singolo, la “vita di relazione”), nel senso che per la “vita di relazione” conta ogni vita del singolo (non perché sia addomesticato, ma emancipato). È l’esposizione della nuda vita di fronte alla nuda vita altrui ed il modo di articolare questo legame a costruire il “*bios*” che si prende cura della propria e comune *zōē*. Esattamente ciò che si metterà in risalto con la teoria *queer* di Judith Butler.



## *Antropologia della vulnerabilità*

momento in cui Edipo per risolvere l'enigma della Sfinge indica sé stesso; nel gesto la sua particolarità presa nell'universale che la contiene ed a cui si riferisce. La raffigurazione è precisa perché muta, ma nel dramma sofocleo Edipo risponde e dice "io" per dire l'Uomo: il nome dell'universale usato dai filosofi per indicare l'umanità. In questo gesto si cela l'inganno dell'episteme, che se è propizio per chi non ha piena consapevolezza di sé come singolare, perché la sua unicità trova conforto nell'universale; d'altro canto lascia in sospeso la questione di fondo: come definire l'umanità? Fino a che punto l'umanità trova piena corrispondenza in una definizione ed ancor più di genere; come presupporre l'universale in questa particolarità quando ogni senso sulla natura umana sfugge?

La parola ha tradito l'intenzione, questa la sua colpa<sup>7</sup>, ma poiché il punto di vista prevalente è quello della "parola" che imputa e predice, la colpa è sempre del soggetto che la pronuncia. L'enigma è tale perché trattiene nel non-detto l'ambiguità senza contraddizione, provocatorio, induce in errore con domande banali per risposte complesse<sup>8</sup>.

Ecco perché con lo stesso gesto che - muto - si limita ad indicare, si intende riportare il discorso alla prima "regola" del corpo, quella che si fonda sull'eccedenza (bio-etica) in cui è labile ogni confine tra vita e morte, sacro e profano, in cui ogni giudizio è sospeso - perché sia portato alla luce dove ha luogo l'abbandono e come si rende possibile un recupero. Sulla soglia ad attenderci c'è l'*homo sacer*, il suo limbo e la sua condanna,

---

<sup>7</sup> Spiega Cavarero che il lato micidiale dell'enigma non era l'innocua definizione con cui gioca la Sfinge nel porre l'indovinello su quella cosa che prima "ha tre gambe, poi due ed infine tre". Ciò che decide chi deve vivere o morire è invece la risposta, ossia l'Uomo. «da Sfinge già la conosce, il suo sapere è completo. Indovinando la risposta e completandola con la domanda, Edipo si appropria precisamente di tale sapere. Nel passaggio dal segreto del mostro alla parola umana, esso non perde il suo effetto micidiale. Sembra dunque che ci sia qualcosa di costitutivamente mostruoso nel sapere sull'Uomo. Quasi che fosse l'attribuzione stessa dell'Universalità a fare dell'Uomo un mostro. Il lascito della Sfida è pesante. [...] Eppure la definizione più che un problema [...] – non è che una sorta di scherzo da bambini, un gioco di formule variamente assemblabili, fino al limite del ridicolo [...]. Piuttosto nell'Uomo sta il vero marchio del mostro, come Edipo ha avuto modo di imparare. L'Uomo appunto un universale che è tutti proprio perché non è nessuno: che si disincarna dalla viva singolarità di ognuno pretendendo di sostanziarla; che è allo stesso tempo maschile e neutro, una ibrida creatura generata dal pensiero, un universale fantastico prodotto dal mente; che è invisibile ed intangibile, pur dichiarandosi il solo dicibile dal discorso vero che vive della sua assolutezza noetica, pur non lasciandosi dietro alcuna storia di vita; che ingombra il linguaggio da millenni con tutta la filosofica progenia della sua astratta concezione. Se l'enigma della sfinge custodiva un mostro filosofico, sembra che Edipo abbia avuto l'occasione di intravederne il volto» (A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, cit., pp. 17-18),

<sup>8</sup> Come altrettanto complessa è la colpa di Edipo che ignora mentre indicandosi senza saperlo ha risposto ad un altro mistero a cui lui stesso cercava risposta: "chi avesse ucciso Re Laio?". Una doppia condanna attende il re di Tebe afflitto dal dilemma, incapace di riconoscere tanto l'universale che il particolare, racchiuso in sé stesso. L'ingiustizia sarà messa a nudo senza dirla, solo indicando le sue azioni che per la sua sola "nascita" hanno un peso specifico ed ancor più orribile tanto da accecarsi per non vedersi più in quel corpo, sempre lo stesso e divenuto diverso.

Edipo in gioventù senza saperlo ha ucciso Re Laio per poi prenderne anni dopo il posto; e senza saperlo si è unito carnalmente con la propria madre ed ha generato figli che sono ad un tempo anche suoi fratelli. L'ambiguità delle relazioni parentali imputano a quegli stessi corpi il morbo dell'incesto: nulla ha più lo stesso senso. Ed è Tiresia, l'indovino cieco – poiché chi vede il futuro non ha bisogno di guardare il presente, a gettar luce sul passato di Edipo gettandolo nella collera e nella disperazione, ancora una volta senza nominarlo, solo circostanziando la presenza nel luogo in cui l'ha rilevata con giudizio: «Vado, ma prima voglio dire perché sono venuto, senza timore della tua faccia: tu non puoi farmi del male. E allora ti dico: l'uomo che cerchi da tempo, lanciando minacce e proclami per la morte di Laio, quell'uomo è qui: uno straniero, in apparenza, un immigrato; ma poi verrà alla luce che è nato a Tebe; né avrà da rallegrarsi della scoperta. Vede, e sarà cieco; è ricco, e sarà mendicante. Vagherà in terra straniera brancolando col bastone. E si scoprirà che è fratello e padre dei figli con i quali vive, figlio e sposo della donna da cui è nato, assassino del padre con cui ha seminato lo stesso solco. Adesso rientra in casa e rifletti. Se troverai che ho mentito, di pure che dell'arte profetica io non so nulla» (Sofocle, *Edipo Re*, in F. Ferrari (a cura di), Sofocle. *Antigone. Edipo Re. Edipo a colono*, Bur Rizzoli, Milano 2019, p. 177).



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'eccezione sovrana di Schmitt accolta da Agamben, deputato a consegnare il testimone a chi non accetta la fine e si mette all'opera per scrivere la stessa storia, ma un'altra storia: la parodia del dramma proposta da Butler, che non è più tragedia, è una commedia.

In questa direzione bisogna ancora interrogare il linguaggio ed il diritto, due modi di dire e predicare l'essere umano, la continua soggettivazione ed assoggettamento al *logos* che conducono; il cui punto limite non è che la materia del corpo nelle sue manifestazioni più essenziali, fino a risultare indicibili, inafferrabili, pur persistenti, reali, fondamentali. In questo scarto il mistero dell'umanità, la sua sacralità e il principio di ogni cominciamento. La condizione umana è in questa scissione, in questo artificio ed in questa sostanza.

L'ontologia dell'umano non è che attesa di questo disvelamento.

### **2 *Habitus e nomos del dispositivo ontologico***

Una ontologia dell'umano richiede una filosofia della complessità, la stessa con cui spiegare il fenomeno giuridico nel suo immanente dispiegarsi. Se si intende giungere alle radici del normativo non si può fare altro che ritornare sui propri passi, tenendo bene a mente quanto appreso.

Si deve partire ancora dalle forme mute del diritto, poiché queste sono le forme con cui l'umano disegna la propria immagine, cercando nel proprio volto quello di Dio e nelle proprie ossa il senso del tempo e dello spazio in cui è calato. La condizione umana è il corpo caduto ed attratto dalla forza gravitazionale, che sente il peso di tutte le aspettative del mondo, e sempre imminente la propria fine. Il diritto si atteggia in questo fare ed agire dell'umano; scandisce il senso della storia e su ogni corpo appone i propri segni allo stesso modo con cui il sarto prende le misure. Puntella e veste l'*habitus* sociale. Seguendo la lezione hegeliana la volontà giuridica è positiva, posta, e pone come oggetto di proponimento il "benessere sociale", e con premura si sente di esso responsabile; trova in esso la sua sostanza e pertanto se ne cura. Al corpo nudo della moltitudine offre una veste, trasmutandolo in società.

Questa però è solo la tendenza con cui si affatica l'intelletto per giustificare il proprio "movimento", il *modus* peculiare con cui la società dialetticamente e speculativamente si riconosce per mezzo del diritto. Al diritto che astrae la realtà, la qualifica e giudica e la valorizza, soggiace un principio d'immanenza, lo stesso con cui in base alla "produttività effettuale" misura il benessere e rileva tra le molteplici circostanze quelle meritevoli di nota. E questo principio d'immanenza, che è sempre volontà finita e libertà realizzata, che ha un bene (interesse) come sua propria sostanza ha sempre come suo primo referente e termine ultimo la società. Questo principio d'immanenza non può che essere imprescindibilmente soggettivo e relazionale.

La voce della "volontà" tanto di chi condanna che di chi la subisce, in una imprescindibile scissione di sé – soggetto/oggetto della determinazione, è sempre "personale" –



## *Antropologia della vulnerabilità*

dall'astrazione del diritto si torna sempre ad una realtà concreta, quella della persona incarnata (che ha un *quid pluris* di senso rispetto all'individuo, perché ha preso familiarità di sé, dei suoi bisogni, nel processo di identificazione e differenziazione per mezzo della società entro cui si esprime ed a partire dalla quale si definisce); si "diventa" persone. La persona unisce presso di sé anima e corpo, un'altra parvenza di sé, mediata dall'intelletto. Ciononostante quel principio personalistico è ad un tempo ciò che è catturato dal diritto e ciò che vi resiste; un resto. Per questo quale che sia l'astrazione proposta, il diritto prima d'ogni altra cosa esprime un principio soggettivo. Perché il diritto mantenga la sua funzione deve sempre riferirsi a chi di esso ne fa uso, nelle sue implicazioni morali e materiali. È questo principio personalistico è ciò che lo precede e la sua destinazione.

La domanda da porre in questa sede è: come si determina ed articola l'antropologia giuridica e rispetto ad essa che forma assume l'emancipazione?

Possiamo giungere al cuore della questione – il luogo in cui immergersi per provare a rispondere non può che essere quello in cui si realizza ogni libertà, il punto di svolta in cui la necessità si confonde con l'arbitrio, in cui ogni giudizio è sospeso eppure tutto pare già deciso: la società civile.

Ed è ancora Hegel a venirci in soccorso.

### *2.1 La società civile e l'antropogenesi dello Stato*

Il testimone "metafisico" della filosofia occidentale si può dire che sia stato già consegnato da Aristotele ad Hobbes, le cui elaborazioni e rielaborazioni sono il saldo presidio del pensiero moderno; è senza dubbio Hegel però il ponte di congiunzione tra modernità e post-modernità nel rielaborare dinamicamente il dispositivo ontologico differenziale implicito ad ogni ordinamento giuridico. Hegel affronta le parvenze dello stato di natura e senza pregiudizio coniuga il principio laburistico-proprietario di Locke (pensiero liberale) con la passione civile e democratica di Rousseau (pensiero sociale), per qualificare una immagine quanto più familiare della società civile.

Al suo interno si decide la nazione che sarà il prodotto di uno sforzo collettivo, frutto del contributo di tutti e di ciascuno per raggiungere il compromesso etico in cui l'identità nazionale non è che l'universale in cui ogni particolarità si rispecchia e trova (materiale) soddisfazione.

Per Hegel infatti lo Stato è sintesi morale e materiale di tutte le configurazioni e composizioni che si agitano nell'agglomerato sociale. Quale che sia la prospettiva, monista o pluralista del diritto, Stato qui non è altro che l'ordine costituito, soggetto collettivo universale che non è persona totalmente altra e distinta dalla società che governa (la persona dello Stato); piuttosto è la rappresentazione leviatanica del pullulare di particolarità soggettive (nel loro rapporto inferenziale col mondo) ed il *quid pluris* (ontico-deontico) che lo tiene insieme: amministra le membra singolari ed i suoi apparati



## *Antropologia della vulnerabilità*

(intermedi), che si esprimono in un unico corpo di riferimento (le cui membra in esso sono autonome e legate).

Nel movimento dello spirito, si è detto la famiglia è il luogo delle necessità soggettive, personificazione nella differenziazione (anche sessuata e di genere in cui il soggetto nasce e si riproduce) e l'istituto matrimoniale (nella finzione istituzionale – arbitraria - prescelta da Hegel) è rituale accordarsi con cui si cementa il primo patto (domestico e pre-politico) che precede e rende possibile ogni altro “contratto”. Il luogo deputato alla realizzazione d'ogni libertà individuale ed il campo d'apparenza d'ogni interesse – il mondo dell'apparenza nell'ambito dell'*ethos* – è, invece, la società civile.

Nella società civile il principio personalistico e soggettivo trova la sua massima espressione.

È nella dialettica della società civile, nelle pratiche e prassi in essa attuate, ripetute e consolidate, che si determina l'oggetto di proponimento del diritto: “il benessere” atteso e perseguito. In essa si manifesta e definisce lo stato dei bisogni; entrano in gioco parvenze di sé, con le loro infinite particolarità desiderose di rispecchiarsi nell'universale, portatrici tutte di materia e umori<sup>9</sup>. L'*homo faber*, faccendiere della modernità non è che questo produttore di senso e costruttore di mondo, mai solo, bensì sempre invischiato nella relazione sociale con cui si costituisce e differenzia, nega ed afferma, taglia e conserva se stesso in un continuo processo identificativo a partire dall'altro e per mezzo dell'altro; questo *homo faber* è “accordo”, non potendo essere null'altro fuori dal rapporto etico a cui partecipa, assunto come coscienza morale soggettiva e collettiva, ove il (proprio) benessere è particolare e universale<sup>10</sup>.

È nella società civile, quale stato esterno – stato di necessità e dell'intelletto - che ha luogo l'origine d'ogni diritto: si dà come sistema di dipendenze omnilaterale, in cui il fine egoistico nella sua realizzazione è condizionato dall'universalità. Tale sistema si fonda sulla sussistenza ed il benessere del singolo ed il suo esserci giuridico intrecciato con la sussistenza, il benessere e diritto di tutti; solo in questa relazione tale sussistenza e benessere (singolare e plurale) è reale ed assicurato.

Arbitrio e necessità si esprimono in questo sistema ove la particolarità ed il suo diritto potrebbero muoversi in tutti i lati ma realizzarsi solo per mezzo dell'universalità (diritto astratto), in ciò si mantiene saldo il rapporto etico che conferisce realtà all'interesse personale. In questa apparenza esterna si esprime una totalità relativa e la necessità interna<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Hegel, *Passaggio dalla famiglia alla società civile*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 181, p. 154.

<sup>10</sup> Hegel, *La società civile*, in Id. *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 182, p. 155.

Scrivono Hegel: «La persona concreta, la quale come persona particolare a sé fine, intesa come una totalità di bisogni e una mescolanza di necessità e arbitrio, è l'uno dei principi della società civile – ma la persona particolare siccome essenzialmente in relazione ad altrettante particolarità, così che ciascuna si fa valere e si appaga tramite l'altra e in pari tempo semplicemente soltanto siccome mediata dalla forma dell'universalità, l'altro principio» (*ibidem*).

<sup>11</sup> Ivi, § 184, pp. 155-156.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nel campo di apparenza che ha luogo nella società civile in cui ogni particolarità può trovare soddisfazione solo per mezzo dell'universalità, come più volte ribadito, si confondono necessità ed accidenti e non è escluso che il principio personalistico ponga sé stesso come totalità dando credito anche ad ogni forma di dissolutezza, ponendosi come verità assoluta, in sé e per sé. Tuttavia non può essere altrimenti, poiché ogni particolarità solo nel diritto positivo (astratto) può trovare realtà. Questo il punto di unità della scissione tra universale e particolare che non corrisponde ancora al rapporto etico, ma esprime solo una necessità<sup>12</sup>.

Se però avrà luogo questo rapporto etico questo sarà possibile solo in virtù della mediazione intellettuale di questa necessità, per come verrà rappresentata. Di fatti nelle astrazioni dell'intelletto ricadono tanto i bisogni che i mezzi per appagarli i quali vengono assunti dalla volontà solo quando pervengono allo stato di coscienza. Solo in questo stato coscienti e nelle sue "rappresentazioni" essi assumono realtà – come oggettivo esserci – e poiché questa realtà è percepita solo per mediazione dell'intelletto: da un lato i bisogni, seppur esprimono necessità naturali (bisogni semplici), nella loro immediatezza e singolarità, vengono posti come fini (assoluti) propri per come conosciuti (quindi configurati); dall'altro lato la civiltà, seppur è essa stessa a mediare le determinazioni di tali interessi, poiché conosciuta solo come cosa esteriore, viene percepita ed assunta come mezzo (disponibile) per l'appagamento dei propri fini. Lo spirito solo in questi termini assume tanto i bisogni quanto la civiltà, poiché giustifica (per sé) solo ciò che produce, frutto del lavoro del proprio intelletto, e solo su di questo si accorda. Nel pensiero si adotta in sé e per sé la forma dell'universalità della propria particolarità. Afferma Hegel: "La civiltà nella sua determinazione assoluta è liberazione e il lavoro della superiore liberazione, cioè l'assoluto punto di passaggio alla sostanzialità non più immediata naturale, dell'eticità, bensì spirituale, infinitamente soggettiva, in pari tempi innalzata alla figura dell'universalità"<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> D'altro quanto è proprio questa stessa necessità a veicolare la costituzione del rapporto etico dal momento che gli individui come cittadini dello stato sono persone private che hanno il loro proprio interesse per loro fine e nell'apprendere che solo per mezzo dell'universale possono soddisfare il proprio interesse, si pongono da sé come anelli di una connessione tra particolare e universale. E questo sebbene il loro stesso interesse sia mediato nella sua determinazione dall'universale senza che ne abbiano piena consapevolezza. Come già spiegato a proposito dell'intellegimento nella giustificazione dell'agire, ciò vale in primis nell'esprimersi di questo principio personalistico. In buona sostanza accade che nella sfera di astrazione della realtà, si prende coscienza anche del proprio interesse solo una volta che la volontà si sia determinata e quindi esternata - anche se nell'interesse restano confusi elementi accidentali e necessari (indistinti). L'intelletto conserva solo ciò che ha conosciuto imputandolo come proprio, unisce volontà e sapere. In tal senso pone quell'interesse sorto come un proprio fine e "vuole" e adotta per sé l'universale (che gli appare un mezzo - disponibile) per poterlo perseguire.

L'interesse (nell'idea) è quindi il «processo di innalzare la singolarità e naturalità (dei membri della società civile) ad opera della necessità naturale altrettanto che ad opera dell'arbitrio dei bisogni, alla libertà formale e all'universalità formale del sapere e volere, di formare la soggettività nella loro particolarità» (ivi, §§ 186-187, p. 157).

<sup>13</sup> Hegel precisa: «Questa liberazione è nel soggetto il duro lavoro contro la mera soggettività del comportamento, contro l'immediatezza del desiderio, così come contro la vanità soggettiva del sentimento e l'arbitrio del libito. Che essa sia questo duro lavoro costituisce quella parte del disvalore, la quale cade su di essa. Ma è grazie a questo lavoro della civiltà, che la volontà soggettiva stessa acquista entro di sé l'oggettività nella quale essa, da parte sua, unicamente è degna e capace di essere la realtà dell'idea. – Parimenti questa forma dell'universalità, alla quale la particolarità si è elaborata e maturata – l'intellettività -, nello stesso tempo che fa sì che la particolarità divenga verace essere per sé dell'individualità, e giacché essa dà all'universalità il contenuto che la riempie e la di lei infinita autodeterminazione, essa stessa è nell'eticità come soggettività infinitamente essente per sé, libera. Questo è il punto di vista che rileva la -civiltà come immanente momento dell'assoluto, e il valore infinito di essa» (ivi, § 187, pp. 157-158).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In virtù di questo lavoro dello spirito ed il modo con cui rappresenta i bisogni e concepisce la connessione tra propri fini e la civiltà si comprendono i tre momenti racchiusi nella dialettica interna alla società civile con cui si perviene alla costituzione dello Stato etico:

- a) la mediazione dei bisogni e l'appagamento del singolo grazie al suo lavoro e grazie al lavoro e appagamento dei bisogni di tutti gli altri – con cui si definisce il sistema dei bisogni;
- b) la realtà dell'universale ivi contenuto della libertà, quindi la protezione della proprietà ad opera dell'amministrazione della giustizia;
- c) la previdenza contro l'accidentalità restante in quei sistemi e la cura dell'interesse particolare come di un che di comune, ad opera della polizia e della corporazione<sup>14</sup>.

Si evidenzia fin da ora come la “cura”, anche nello schema hegeliano - sia la premessa e la formula definitiva nel processo di liberazione “soggettiva” mediante rapporti di interdipendenza: presupposto fondamentale dell'emancipazione come lavoro singolare e collettivo.

Accantonando per un attimo questo aspetto, qui rileva che se gli ultimi due momenti attengono al *modus* con cui assicurare e preservare il sistema dei bisogni singoli e comuni - le condizioni di appagamento - è nel primo momento, però, che si manifesta in tutta la sua complessità il principio personalistico. È nella definizione del sistema dei bisogni per come astratto, rappresentato e realizzato nell'intellezione dialettica che l'essere umano trova predicazione nel diritto, prodotto del lavoro di mediazione e processo di liberazione che ha luogo nella e per mezzo della società civile. È qui che si esprime la scissione tra realtà oggettiva e soggettiva, ricondotta ad unità nella volontà giuridica - nelle forme della libertà che essa determina.

Schematicamente: si ribadisce ancora che la particolarità si esprime nella volontà come bisogno soggettivo che assume realtà oggettiva perché si possa conseguire (appagare) solo per mezzo di cose esterne – proprietà o altri bisogni e volontà; nonché grazie ad attività ed al lavoro. Questa attività e questo lavoro (l'opera dell'intelletto) media tra particolarità (del bisogno singolare) e l'universalità (la relazione oggettiva necessaria per l'appagamento). L'economia politica altro non è che la scienza attraverso cui l'intelletto concilia le due sfere (particolare e universale dei bisogni) nel rintracciare i principi (razionali) semplici della cosa muovendo dalla molteplicità di fatti singoli innanzi ad esso, perché il diritto (astratto) possa governarli. Il problema è che da strumento di mediazione l'economia politica è divenuta essa stessa il fine del diritto, poiché è il modo peculiare con cui si esterna l'organizzazione dei bisogni. Si è già detto che questa è uno dei grandi fraintendimenti della storia.

---

<sup>14</sup> Ivi, § 188, p. 159.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tornando al ragionamento posto, ebbene è all'interno di questa intellesione rappresentativa tanto dei bisogni (il loro differenziarsi) che dei principi "razionali" con cui si intende governarli che si delinea l'antropologia giuridica sottesa all'ordinamento.

L'uomo, infatti, compare nella "storia" nel suo differenziarsi dalla "essenzialità" della natura animale – che ha una limitata cerchia di mezzi e modi di appagamento dei suoi bisogni in pari modo limitati. E questa differenza sta proprio nella capacità intellettuale in cui si esprime la scissione anche nella determinazione dei bisogni stessi, laddove pur sussistendo quella dipendenza da bisogni fondamentali essenziali (parimenti al mondo animale), riesce ad andare oltre, moltiplicando tanto i bisogni che i mezzi di appagamento, anche attraverso la scomposizione e differenziazione del bisogno concreto e delle sue singole parti. Questi singoli lati o parti del medesimo bisogno vengono astratti come diversi bisogni particolarizzati (oggetto di differenziazione e raffinazione). Tutti assunti come propri sempre in ragione delle valutazioni sulla loro adeguatezza.

Se nel diritto l'oggetto è la persona, nel punto di vista morale il soggetto, nella famiglia il membro della famiglia, nella società civile il cittadino, precisa Hegel: dal punto di vista dei bisogni è l'uomo il concreto della rappresentazione.

In questi termini si astrae l'antropologia giuridica, che coniuga entro di sé questa "particolarizzazione personale dei bisogni" e "la loro oggettivazione per mezzo del lavoro (dell'intelletto) come universalità", laddove l'esserci avente realtà dei bisogni soggettivi è sempre un essere per altri e non può che trovare appagamento che all'interno di questa relazione, ove tanto i bisogni che i mezzi per soddisfarli sono reciprocamente condizionati<sup>15</sup>.

Nello stato "universale" dunque al culmine di questa mediazione dialettica insita nella società civile confluisce tale sistema dei bisogni e la rappresentazione dell'antropologia, in virtù della quale l'individuo scisso tra particolare ed universale per un verso oggettiva quelli che sono stati soggettivi che condizionano tale determinazione dei bisogni come

---

<sup>15</sup> Hegel precisa: «L'astrazione infatti diviene qualità dei bisogni e dei mezzi e diviene anche una determinazione della relazione reciproca degli individui gli uni verso gli altri; questa universalità intesa come esser riconosciuti è il momento che li rende nella loro riduzione a singoli e nella loro astrazione bisogni, mezzi e modi di appagamento concreti in quanto sociali» (ivi, § 191, pp. 160-161).

Tale momento implica anche immediatamente l'esigenza dell'uguaglianza con gli altri in questo campo. Un bisogno generale di uguaglianza (in virtù di questa reciprocità) come universalità e di rendersi uguali (in per imitazione – in virtù dell'esigenza sempre sottesa di differenziarsi) come particolarità. Se c'è un corto-circuito in questo movimento dell'intelletto è il fatto che sebbene nel sistema di bisogni confluiscono anche necessità naturali, poiché esse accedono alla realtà solo come rappresentazione dei bisogni, per mezzo del lavoro dell'intellessione e quindi come prodotto di una volontà e di un sapere proprio – nell'astrazione perdono i connotati di necessità per porsi come oggetto di opinione e quindi di disponibilità: prima come bisogni particolari, ancor più come bisogni sociali (oggetto di esplicita mediazione). Questo rischia di compromettere la soddisfazione di bisogni fondamentali nell'ambito della negoziazione sociale. e questa falsa rappresentazione si estende anche alla stessa concezione dell'uomo e della sua libertà. Si crede infatti che se a moltiplicare i bisogni ed i mezzi della loro soddisfazione è l'opera dell'intelletto, allo stato naturale l'uomo sarebbe assolutamente libero in quanto troverebbe soddisfazione a bisogni elementari da sé trovando immediatamente quanto occorre in natura. È una falsa idea, poiché anche per quei bisogni minimali la soddisfazione è sempre frutto di un lavoro e dipende dalla relazione sociale tanto nella specificazione di questi bisogni (sempre oggetto di rappresentazione spirituale) quanto dei mezzi (dovendo sempre rapportarsi alle medesime esigenze altrui). Non c'è nessuna libertà immediata, ma solo liberazioni dai bisogni per mezzo del lavoro che implica una questione sociale (movimento dialettico nella determinazione dei fini, del sistema dei bisogni e delle condizioni per soddisfarlo; questo con riguardo anche ai termini occupazionali/divisione del lavoro; e gestione delle risorse/patrimonio privato e comune (ivi, §§ 192-200, pp.161-164).





## *Antropologia della vulnerabilità*

nascita ed altre circostanze (accidentali); e per altro verso li assume come il prodotto di una propria opinione e di un proprio arbitrio. È questa implicazione relazionale a render complicata una resistenza al sistema anche quando non propriamente soddisfacente, in quanto la necessità dell'astrazione universale giuridica che oggettivizza i bisogni ed il movimento dell'intelletto in virtù del quale l'individuo si riconosce in quel sistema, lo pongono di fronte ad esso nella disposizione d'animo etica con cui il soggetto si sente onorato d'essere parte del "proprio" stato universale.

Questo "attaccamento" non va inteso però solo in senso negativo, anche se solo per mezzo di una "finzione" l'individuo significa sé stesso e si riconosce nel "proprio" operato, pur non comprendendo fino in fondo quanto sia mediato dall'intelletto e quanto necessario o contingentato da circostanze oggettive. È proprio in virtù di ciò che il soggetto in qualche modo è ancora libero di resistere ed auto-determinarsi, non restando impigliato in modo assoluto e passivo nella struttura data (neppure dell'identità percepita – quale punto personale di equilibrio), potendo aprirsi a nuove configurazioni (questo è il passaggio essenziale su cui si intende "tornare" per convertire ogni discorso, aprendo la strada alla "formulazione *queer* dell'esistenza"; per ora si lascia come punto in sospeso).

Ciò che qui è importante ribadire è che l'opinione del soggetto conta.

Per questo non è mai sufficiente il solo "foro esterno", dovendo da sempre valorizzare anche il "foro interno" per la cura della società. In virtù di tale "foro interno" assume importanza centrale anche nella costruzione della nazione la pedagogia e la scolarizzazione. Hobbes questo lo ha affermato nitidamente. La cultura libera dall'impotenza verso ciò che si ignora, fa del sapere e di ciò che si comprende il metro di ogni azione. Scolarizzare non vuol dire indottrinare ma sviluppare, coltivare il pensiero critico perché sia elastico e si adegui ad ogni circostanza, rendendo ciascuno e tutti liberi di cambiare idea di fronte a prospettive più promettenti "per sé" e "per ciascuno".

L'unico limite è dato dalla materialità dei bisogni là dove non sono più interpretabili.

Si esprime la paradossale connessione tra interdipendenza ed emancipazione soggettiva a partire dal sistema dei bisogni con cui si qualifica ogni antropologia giuridica (tra immanenza e trascendenza della realtà fisica e sociale entro cui il soggetto si scinde e definisce). I diritti soggettivi e la loro universalizzazione (persino nella retorica dei diritti umani) non son che il prodotto d'una astrazione e di una presa in carico, di una cura dell'interesse, del benessere, del vivente; poiché è solo in questa "cura sociale" che l'emancipazione è possibile.

Antropologia (soggettivazione/assoggettamento) ed emancipazione non sono in contraddizione, la prima è solo il modo con cui si definiscono le condizioni di realizzazione della seconda: il rapporto tra l'individuo ed i suoi bisogni (psico-fisici) ed i termini per averne cura.

Ecco perché paradigmatico per esprimere tali processi è sicuramente il concetto di "cittadinanza" ed importante assumere tale categorie concettuale per poter finalmente sovvertire ogni prospettiva.



## *Antropologia della vulnerabilità*

È attraverso tale categoria concettuale, infatti, che si può rileggere tutto il movimento dell'intelletto in concreto rovesciando il punto di vista, non più dal versante astratto ed incombente del diritto, ma da quello dell'immanenza della società che si auto-determina secondo il principio personalistico; e questo senza perdere di vista la funzionalizzazione delle norme in rapporto al sistema di bisogni, sintesi di interessi soggettivi e collettivi, privati e pubblici, particolari ed universali.

Nel concetto di cittadinanza si coniuga il dispositivo ontologico differenziale attratto nell'orbita giuridica, con cui si dà l'evoluzione antropologica ed ordinamentale della storia occidentale, nel germogliare della civiltà. Tuttavia se conferma tutte le implicazioni oggettivanti implicite al rapporto inferenziale tra diritto e società, nel mutare delle sue configurazioni semantiche si evince anche la persistenza di quel resto di senso assolutamente soggettivo. Rimanda a ciò che "giace-sotto" ma che non si limita a subire la volontà giuridica, non si limita a percepire il diritto in senso costrittivo quale stabilizzatore della struttura dominante; bensì sa usarlo in modo sovversivo e trasformativo inaugurando nuove progettualità civili e sociali. Nella storia della "cittadinanza" non c'è solo una resa alla predicazione, ma determinazione e valorizzazione di nuove formule di convivenza, in un processo continuo di "liberazione".

Da questo punto di vista capovolto ci permette di rintracciare i punti chiave di una fenomenologia dello spirito in cui il progresso e l'emancipazione "soggettiva" moderna non è altro che un ritorno alla "sostanza prima", quella che muove l'interesse e fissa l'agenda dei bisogni.

### **3 Cittadinanza d'interessi ed antropologia giuridica: modello inclusivo-esclusivo**

Volendo tematizzare questo concetto di cittadinanza, ed il mutare del suo "significato normativo e simbolico", a tal proposito si ritiene efficace l'analisi di Pietro Costa<sup>16</sup>.

La cittadinanza tra gli armamentari dello storico elevato a metalinguaggio e microscopio permette di osservare e comprendere determinati fenomeni della realtà: ovvero come le società nella storia hanno impostato il rapporto tra individuo ed ordinamento politico-giuridico<sup>17</sup>.

Il discorso della cittadinanza si pone come obiettivo quello di tematizzare oneri e vantaggi che contraddistinguono la condizione dell'individuo. In questa prospettiva i diritti emergono come strumenti di cui una cultura si serve attribuire ai soggetti l'una o l'altra prerogativa. Tale discorso per Pietro Costa provvede ad attribuire diritti ai soggetti

---

<sup>16</sup> Per un approfondimento cfr. P. Costa, *Cittadinanza*, Editore Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>17</sup> L'analisi può procedere da diverse angolazioni, dal globale al particolare ovvero con scopi diversi, meramente sociologico-descrittivo o per comprendere la strumentalizzazione del rapporto individuo-ordinamento anche sul piano narrativo sul "discorso pubblico" che si fa della cittadinanza, i cui risultati possono mutare a seconda delle società considerate (ivi, pp. 4-5).



## *Antropologia della vulnerabilità*

secondo strategie retoriche tanto variabili quanto sono diverse le società e le culture prese in considerazione<sup>18</sup>.

D'altro canto emerge ad ogni passaggio tra una conformazione sociale e l'altra, da Aristotele ad Hobbes e discorrendo, come la narrazione giuridica sia tenuta ad adattarsi alle esigenze sociali – la giustificazione dell'intelletto – che però recuperata dal punto di vista soggettivo e non più strettamente giuridico, mette in luce come al moltiplicarsi e raffinarsi degli interessi, e con esso il moltiplicarsi delle conoscenze e delle tecniche, paradossalmente non corrisponde il moltiplicarsi e raffinarsi della formula trascendentale, bensì il suo "impoverimento".

L'habitus socio-giuridico attratto dalla "costituzione formale e materiale" mentre si dota di una miriade di accessori (codici e leggi speciali, pubblici e privati – in ogni ambito), è sempre più sottile. Man mano si complica la società più sottile è la veste – il rapporto è inversamente proporzionale. E questo vale tanto nel processo commutativo dalla mitologia alla teologia, fino al punto zero "secolarizzato" della modernità; sia nel processo trasformativo che dalla teologia secolarizzata conduce alle nuove mitologie laiche (che eleggono il primato della scienza – economica: es. *lex mercatoria*).

L'andamento è circolare e ciò che resta, a cui sempre si ritorna, che tiene in ballo ogni discorso, non è il soggetto, ma la "vita" di chi "giace-sotto".

È interessante seguire l'andamento narrativo della cittadinanza dalla bella immagine offerta da Aristotele della polis, fino alle soglie della modernità – per comprendere per un verso l'atteggiarsi di questo modello esclusivo-inclusivo dell'antropologia giuridica storicamente dominante; ma anche come muta in rapporto alle dinamiche sociali e nuove consapevolezze culturali con cui la società si struttura, spogliandosi dalla visione astratta urbana per concepirsi come corpo sociale (auto-referenziale). A valorizzare la trasformazione di questo paradigma esaltato poi dalla modernità il diverso modo di qualificarsi della democrazia, non più degradazione della polis, ma sostrato fondazionale politico d'ogni ordinamento, proteso all'emancipazione soggettiva. Di questo percorso si offre un lungo approfondimento in nota<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Come spiega Costa mutano, a seconda dei contesti, tanto i soggetti cui il discorso della cittadinanza attribuisce prerogative quanto il fondamento che essa invoca a sostegno della sua attribuzione (ora può essere la natura, ora la tradizione, ora la legge dello Stato, ora la decisione sovrana). Non c'è quindi identificazione tra discorso sulla cittadinanza e i diritti di cittadinanza che sono solo un *modus* di articolarsi del discorso rinviando ora all'appartenenza alla civitas ora ad un diritto naturale sganciato dalla politica, secondo la rappresentazione del cittadino offerta dal discorso (ivi, p. 5-6).

E che il discorso si plasmò a seconda dei contesti fino però ad attrarli nella propria narrazione si palesa anche solo da una inflessione linguistica sul termine "cittadinanza" che rimanda non allo Stato, ma alla città, che nel tempo si è adattato al mutare dell'organizzazione sociale caricandosi di diverse aspettative (ivi, pp. 7-8).

<sup>19</sup> Seguendo l'evoluzione del concetto di cittadinanza, Pietro Costa mette in luce come nel mondo antico e medievale la città dominava la scena ponendosi come "ideale tipico" di organizzazione sociale, questo secondo l'accezione aristotelica, capace di proiettarsi sia nel mondo orientale che occidentale (a patto di tenere in debita considerazione differenze culturali e sociali con cui si presentavano ed atteggiavano sul piano storico) (ivi, p. 8).

Per Aristotele la città è "un microcosmo economicamente omogeneo ed autosufficiente" entro cui gli individui esercitano le virtù e per mezzo di essa raggiungono la pienezza umana, laddove solo un Dio o un animale può fare a meno della dimensione "politica". Nella *politeia* per Aristotele gli individui partecipano "alla funzione di giudice e alle cariche", esercitano le virtù e perseguono la "vita buona", tutto secondo un principio di uguaglianza naturale tra gli esseri umani – secondo un principio di uguaglianza (Aristotele, *Politica*, cit., p. 72; 237)



## Antropologia della vulnerabilità

Alla bella immagine della polis offerta da Aristotele, però, la dura realtà dei fatti oppone un quadro diverso che rompe l'omogeneità. Questa universalità dell'uguaglianza si incrocia con una fitta rete di disuguaglianze; si potrebbe dire che naturali erano proprio le disuguaglianze – la collocazione del soggetto avviene entro una rete di poteri che lo definiscono e lo consegnano ad un ruolo specifico. Alla dicotomia che oppone il libero allo schiavo si aggiunge la gerarchia della famiglia che assegna a ciascuna delle sue componenti un ruolo specifico (marito, moglie, schiavo), una posizione specifica nell'organigramma del potere. È cittadino per un verso solo l'individuo maschio e adulto, al vertice del microcosmo familiare e per altro verso solo l'individuo che può esercitare le virtù e occuparsi, in condizioni di uguaglianza con altri cittadini, della cosa pubblica, proprio perché libero da preoccupazioni economiche e da attività servili (concezione che sarà ripresa anche da Rousseau, il quale affida l'espressione della volontà generale solo ad individui liberi ed emancipati, con criteri de facto etuali). Ad ogni modo è la funzione sociale ed economica attribuita ai soggetti presupposto della differenziazione verticale (gerarchica), cui si aggiunge ulteriore *discrimen* spaziale e orizzontale (P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 9-10).

La polis segnata dalle “differenze interne” si ricompatta e si presenta come unitaria quando si rivolge all'eterno. Si registra una doppia faccia della polis: inclusiva-esclusiva che si articola su più piani. C'è un esterno alla polis composto dai membri di altre città, che appartengono al medesimo mondo ellenico; e poi c'è il totalmente Altro, un esterno dell'esterno cui appartiene il mondo orientale dei barbari che evoca un conflitto non politico, bensì tra “forme di civiltà” (ivi, pp. 10-11).

L'ambivalenza era generata dalla *stasis* dovuta alla potenziale litigiosità dello straniero, dovendo valutare se tale bellicosità potesse tradursi in un “conflitto regolato” per comune accordo degli interlocutori e quindi compatibile con l'ordine dato, oppure se il dualismo era assolutamente insopportabile e minaccia concreta alla sopravvivenza dell'ordine. Il metro è proprio questa stabilità sociale cui l'ordinamento tende e che preserva anche quando ammette stravolgimenti al suo interno (ivi, p. 11).

Al di là delle ricezioni moderne della “vita buona” della polis nei suoi archetipi più che nella sua realizzazione *de facto*, ci permette di comprendere lo sviluppo delle società tanto nel mondo antico che protomoderno, a patto però di integrarne la rappresentazione con altri modelli di città che pur inserendosi in quel solco narrativo hanno assunto percorsi e forme peculiari: come la “*civitas romana*”. Si può parlare di due universi culturali – greco e romano, non dovendo cadere nell'anacronismo di ritenere Roma una “polis”, cui si son fatti latore tanto Polibio che Cicerone (ivi, p. 12).

Con tali ammonimenti si può apprendere della ricostruzione della *civitas* di Cicerone la predilezione di concetti di *utilitas*, libertà soggettiva, partecipazione alla “res-pubblica”, differenziando il soggetto sui *ius* dotato della *potestas* familiare dallo schiavo o da altri soggetti non ancora emancipati, ricalcando lo schema ellenico (cfr. Cicerone, *De republica*, a cura di L. Ferrero, Zorzetti, Utet, Torino 1974, I, 25; 39 (sgg.), pp. 199 sgg; II, 33, 57; p. 279).

E non si può non notare come anche in questo caso ci sia una connessione tra l'attribuzione della *potestas* per il ruolo rivestito nel microcosmo familiare ed il conseguente rapporto con la comunità a cui accede, partecipandovi pienamente, in forza di tale collocazione: integrazione (non separazione) di domestico e pubblico.

Non sorprende allora che anche il mondo medievale (e non solo) finisca per far proprie quelle stesse “costruzioni socio-giuridiche” al punto di elevare a *Jus commune* il *Corpus Iuris gustiniano* (come più volte ricordato). Ciò che è interessante sottolineare, però, è l'applicazione ermeneutica di tali “frammenti”, la cui esegesi servirà gli interessi emergenti dalla nuova struttura sociale, adattandoli. E tale applicazione non può dirsi un “tradimento” del testo, si può pensare, anzi, come assolutamente fedele allo scopo espresso dall'apparato normativo, assecondandone la ragione pratica. Ciò che resta immutato è lo schema di fondo che assume nella sua rappresentazione l'ontologica differenziazione degli esseri e della loro naturale, necessaria disposizione gerarchica: la *reductio ad unum*, nel cosmo come nell'ordine giuridico-politico, è resa possibile dal rapporto tra un *principans* e un *subiectus*. Come nel singolo l'anima è superiore al corpo e lo governa, così nell'ordine politico il reggitore è al vertice di una gerarchia iscritta nella natura delle cose (P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp.13-14).

Per Costa: «è l'assioma della disuguaglianza che presiede alla comprensione dell'ordine non meno della rappresentazione dell'individuo» (ivi, p. 14).

Nel mondo Antico e medievale più che il soggetto di diritti moderno cui sono riconosciuti uguali diritti e libertà, in forza di tale differenziazione dei soggetti e gerarchia delle parti, rileva lo “status”, e quindi non ci sono soggetti, ma ceti, professioni, clericali, governanti, guerrieri, servi, rustici. A tenere insieme questa moltitudine ed assicurare stabilità a tale organizzazione differenziale e gerarchica è il rapporto dell'individuo con la *civitas*, presa nella sua complessità orizzontale e verticale, unificata nella figura del “principe reggente” cui tutti indistintamente sono assoggettati. Nel principe hegelianamente inteso si realizza la sintesi dell'universale col particolare che trova massima espressione nella “metafora del corpo sociale” che il sovrano incarna (ivi, p. 15).

La comunità politica si pensa quindi come corpo vivente, metafora che sarà ripresa nel mondo moderno ma già diffusa presso gli Antichi. Questa metafora è efficace non tanto per giustificare le differenze interne alla società racchiuse in unico corpo, ma più di tutto perché chiama in causa un interesse comune affinché l'organismo sopravviva, e perché ciò avvenga è necessaria la collaborazione ed armonia di tutte le sue parti e componenti (da qui una responsabilizzazione collettiva e solidale).

Se la *civitas* è un corpo non è importante solo il rapporto gerarchico tra dominio-obbedienza (cervello-corpo), ma anche la forza di attrazione di inclusione che essa esercita sui suoi membri – esalta il rapporto appartenenza dell'individuo alla società. In questi termini si chiarisce la naturale vocazione politica dell'uomo, ove l'individuo non può essere pensato se non nella propria identità giuridica asservita, sacrificata, devota al bene comune della *civitas* cui appartiene (ivi, pp. 15-16).

Spiega Costa, nella concezione antica/proto-medievale «la città è un corpo che vive del differenziato apparato delle sue componenti e ne determina l'identità» (che difende dagli estranei). Segue: «La città è uno spazio di appartenenza, identità e protezione di cui le mura ne sono la traduzione fisica e il simbolo visibile» (ivi, pp. 17-18).



## Antropologia della vulnerabilità

La città è libera perché resasi autonoma ed autosufficiente e questa libertà si riverbera per principio transitivo sui suoi componenti, quindi sugli individui per la loro inclusione nel corpo politico.

Se la città vive nella collaborazione delle sue parti il conflitto è qualcosa di patologico, intollerabile, che quindi, una volta sedato, rende necessaria l'espulsione degli sconfitti. Il corpo non viene protetto solo dall'*hostis* esterno, ma anche da minacce interne; questo comporta per la protezione del corpo l'estromissione, l'espulsione, la messa al bando di chiunque minaccia la salute del corpo sociale.

Ciò che occorre sottolineare però è che non viene condannata la persona incarnata, rileva invece solo lo "status" ovvero il complesso di prerogative, le uniche rilevanti per il funzionamento vitale della *civitas* di cui è solo conseguenza logica l'espulsione anche fisica "dell'agente patogeno" (ivi, p. 18).

Per Giorgio Agamben questo aspetto è cruciale ed informa su un aspetto essenziale dell'ordine politico-giuridico, ovvero la concezione del soggetto preso in una aurea mistica, sacrale "uccidibile senza essere ucciso". Agamben lo definisce *homo sacer* (su cui si tornerà di seguito). Qui rileva solo ed esclusivamente per comprendere il campo di estrazione di senso della norma dal fatto. Prevale il principio di sussunzione della fattispecie concreta in quella astratta e quindi solo come "rappresentazione" – come "soggetto" che è allegoria dell'individuo" allo stesso modo del "corpo del sovrano che è allegoria del corpo sociale a cui si appartiene e si deve obbedienza". Fuori dalla norma l'individuo non esiste, è figura spettrale che si agita nella società. a prevalere sempre è la cura del corpo sociale.

Nella cura del corpo sociale al quale si appartiene si soddisfano due esigenze: la sicurezza ed il riconoscimento identitario, che possono ispirare tanto sentimenti amorosi, come l'amor patrio cittadino; quanto l'amor proprio e l'*utilitas* individuale realizzabile solo preservando la pace sociale. È la metafora del corpo a veicolare tale apparato di senso intorno all'organigramma istituzionale, e che sia intriso da una naturale socialità o da atavico egoismo, è indifferente, serve il medesimo scopo: la tenuta della *civitas*.

Anche per Machiavelli, più pessimista, l'autoaffermazione mondana del soggetto si realizza nella *civitas* entro cui, nell'artificio retorico, si coniugano due grandezze tra loro complementari: l'individuo e la comunità, ove il primo non può realizzarsi ed essere libero senza l'altra, mentre la seconda non è separabile dalle parti che lo compongono (cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in Id. *Opere*, a cura di R. Rinaldi, Utet, Torino 1999, p. 467).

Si spiega allora perché la tradizione moderna inaugurata nel Cinquecento di cui si autoproclama iniziatore Bodin non si discosta troppo dal cosmo degli antichi nonostante le diverse attribuzioni che verranno date al concetto di sovranità e di cittadino. Lo schema è pressoché lo stesso: l'ordine politico è iscritto nella società umana e il sovrano è il culmine dell'esistente ordinamento dei poteri e della comunità.

Si registra però una raffineria dell'identità politico-giuridica dell'individuo, per il quale non basta l'appartenenza alla città; glissando sulle stratificazioni sociali che persistono – percepite sempre meno come naturali, l'attenzione si focalizza sul rapporto tra individuo e sovrano (P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 22-24).

Senza rinunciare alla metafora del corpo, che anzi viene amplificata, sarà il rapporto d'obbedienza al sovrano a neutralizzare il conflitto: il cittadino sarà quindi "il suddito libero che dipende dalla sovranità altrui" (J. Bodin, *I sei libri dello Stato* (1576), a cura di M. Isnardi Parente, Utet, Torino 1964, p. 265).

È qui che si realizza il capovolgimento di prospettiva ed una svolta, che però appare sempre più per dirla con Grossi, come un disvelamento; a primeggiare è l'ordine vivificato dal sovrano che ingloba in sé i corpi e la città. La città pur mantenendo una sua "dignità" oltre che riferimento ancora importante per lo statuto giuridico del soggetto non coincide più con l'ordine, ma ne è solo una sua componente, "periferica". L'unico asse su cui ruota l'ordine quindi è il rapporto di obbedienza del suddito al sovrano, ove però è il primo termine che giustifica il secondo (P. Costa, *Cittadinanza*, cit., p. 24-25).

In Bodin primeggia il rapporto dominio-obbedienza di cui sovrano è sigillo dell'ordine ed al suo interno si articolano le disuguaglianze e gerarchie, come parti di un tutto. Se però la rappresentazione di Bodin fotografa una concezione dell'ordine staticamente considerato, che ha già i tratti pittorici del Levatano di Hobbes, l'immagine del regnante con in mano la croce e lo scettro, e nel ventre l'articolarsi della società; appare più proficua la lettura di Althusius il quale invece si sofferma non sul risultato finale, ma sul fattore agente del "mettere in comune". Nell'operosa interazione dei membri del corpo sociale, il potere supremo del sovrano o dell'ordine costituito è solo il culmine di un processo che muove dalle comunità di raggio minore per giungere fino alla *consociatio* massima, incardinando il pensiero verso l'apollineo simposio della *civitas maxima* (cfr. J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata* (1603), *Herbornae Nassoviorum, editio tertia*, 1614, [rist. anast. *Scientia*, Alen 1961], I, 3-4; I 7-10).

Costa è puntuale nel sottolineare le differenze tra i due autori, la cui concezione dell'ordine è legata al contesto di appartenenza, da un lato l'accentramento assolutistico francese, dall'altro una comunità policentrica tedesca.

D'altro canto non si può non constatare come la visione di Althusius sia quella che forse riesce ad essere più coerente tanto col mondo antico che con quello post-moderno (attuale), che può dirsi interrotto come già chiarito con Paolo Grossi, da una breve parentesi offerta dalla prima modernità occidentale.

Nel soffermarsi sull'azione ordinatrice si comprende, di fatti, la tensione espansionistica volta a travalicare i confini della città, pretendendo una regolazione dei rapporti tra tutte le comunità (per l'annientamento del conflitto ed una totale pacificazione – fino ad escludere un esterno da sé, non assoggettato); e con essa anche la tendenza ad inglobare nel suo incedere molteplici poteri che mirano comunque ad un compromesso ovvero ad una sintesi regolativa dei rapporti (sul piano pubblico e privato, fino a confondersi).

I limiti delle rappresentazioni tanto di Bodin che di Althusius sono legati all'epoca a cui appartengono, in cui prevale una concezione armoniosa del cosmo e dell'individuo come parte del corpo sociale; concezione che paradossalmente sarà stravolta proprio dall'avvento giusnaturalismo moderno; il quale pur introducendo un modello di ordine vicino a quello di Bodin, ne stravolge i presupposti. Il giusnaturalismo seicentesco di fatti è lontano dal mondo antico in quanto nell'ancorarsi



## Antropologia della vulnerabilità

Con la “modernità”, nel vuoto di Dio, si innerva un salto di qualità in primis politico in cui la vita umana viene esplicitamente messa in discussione, innanzitutto nella sua qualificazione – anche bio-etica, per poi essere posta come obiettivo socio-giuridico.<sup>20</sup>

---

alla fictio dello “stato natura” porta la dimensione dell’ordine nel campo dell’artificio, come seconda natura, presupponendo un individuo non parte del corpo sociale, ma libero e sovrano di sé, chiamato a costruire insieme agli altri individui quel “corpo collettivo”. Per quanto lo Stato moderno assuma i connotati gerarchici delineati da Bodin di fondo non c’è nessuna naturalità politica e gerarchica della società, solo “artifici” (P. Costa, *Cittadinanza*, cit., pp. 26-27).

Una cesura netta dalla tradizione potrà aversi, quindi, solo con Hobbes il quale restituisce al cosmo giuridico la dimensione politica, volontaristica, decisionistica che sarà paradigmaticamente espressa nel patto di sudditanza.

Soprattutto, però, Hobbes marca l’elemento funzionale dell’ordine, la funzione ordinante del sovrano il quale non è al vertice di una piramide, bensì un funzionario posto dalla società per ordinarsi. Viene introdotto il concetto di “rappresentanza”, ovvero il sovrano-attore che mette in scena, rappresenta il “popolo” ovvero l’insieme dei suoi “autori”. Tuttavia solo nel momento in cui si realizza tale rappresentazione, con la decisione ordinante del sovrano, la società viene trasformata in una entità politica che non potrebbe sussistere senza il suo tramite: giustificando in tal senso rapporto di dominio-obbedienza costituito mediante il patto di sudditanza. Non c’è ordine prima della decisione sovrana.

Sicuramente nell’immaginario hobbesiano il sovrano che è produttore d’ordine che prima del suo avvento non si dava ha le sembianze umane del regnante ovvero di una “persona” fuori dall’ordine e che anzi lo produce - rappresentazione attenuata dagli sviluppi successivi della teoria generale del diritto; Hobbes, tuttavia, coglie ed esplicita il dinamismo trasformativo, produttore del giuridico originato da una decisione politica. Mette in risalto l’apporto tecnico-funzionale dell’ordine per la mediazione sociale. Oltre il fatto e la struttura ordinante esplicita la funzione del diritto che precede o segue a seconda dei punti di vista la decisione politica.

Seguendo tale induzione, non bisogna lasciarsi confondere dagli sviluppi successivi di una tradizione contrattualistica-libertaria del diritto, il cui principio democratico-libertario, quale sostrato ontologico della politica *tout court*, per dirla con Arendt riletta da Cavarero, pare inoculato proprio dalle tesi Hobbes; per quest’ultimo “l’accordo sociale” si limita al “fatto costitutivo” della delega. Il cittadino come già indicato da Bodin, nel momento in cui si assoggetta all’ordine sovrano resta suddito secondo lo schema gerarchico dominio-obbedienza (Ivi, pp. 27-30).

In questo senso la libertà in Hobbes più che un principio è un fatto (e non è neppure un diritto), da nominalista rileva l’assoluta potenza del soggetto e la sovranità di questo su tutte le cose; ciò che esige la costituzione di un ordine è il solo fatto che l’individuo sia calato nella dimensione sociale, il potere assoluto di ciascun soggetto è condizione problematica, laddove ogni individuo deve difendersi dalla libertà e potenza altrui. Lo stato di natura “potenzialmente conflittuale” giustifica la delega al sovrano.

Ciò che va preservata però non è la libertà, che anzi va contenuta; nell’accezione minimale dell’ordine come ricorda Hart ad essere assicurata è la protezione della vita.

Il contenuto minimo del diritto è garantire la sicurezza della vita che infatti quando è messa in pericolo dal sovrano il soggetto sarà “libero di disobbedire” perché è venuto meno il patto securitario (ivi, pp. 30-31).

Questo è il vero aspetto centrale con cui il pensiero moderno stravolge il senso della politica e del diritto - in quanto mentre astrae la funzione normativa prevaricante sugli individui che assoggetta, ove i soggetti assumono rilevanza politico-giuridica solo nella dimensione dell’ordine posto, avendo come scopo primario: stabilità e pace sociale per far salva la vita; dall’altra parte esalta in modo assoluto il soggetto.

L’idea introdotta da Hobbes di un ordine artificiale-politico per contenere una moltitudine di soggetti indisciplinata, posto in essere da un Sovrano il quale però è investito dagli stessi soggetti che deve dominare, pone proprio questi ultimi come protagonisti indiscussi-assoluti della scena – ecco perché l’ordine perde la sua risolutezza ed assume contorni problematici: un costante lotta titanica tra il *Beelmont* ed il *Leviatano*.

Si comprende allora la tendenza ambivalente dell’ordine sociale che si apre alla contingenza assecondando un principio-fattuale (non valoriale) libertario, per poi riorganizzarsi continuamente in preda alla primigenia tendenza alla *reductio ad unum*, che segue il principio biologico (organicistico) di un ordine che “fa salva la vita” – e da qui non si torna più indietro..

<sup>20</sup> A tal proposito sono interessanti le riflessioni di Lorenzo Bernini sul tema. Bernini ricorda che se è vero che la questione dell’umano è stata da sempre al centro della riflessione filosofica politica occidentale; il pensiero moderno a partire dallo stesso Hobbes – al di là della sua concezione antropologica limitata - fa qualcosa di più: mentre per Aristotele l’umano era solo oggetto di studio della filosofia politica; per Hobbes, invece, è anche l’oggetto della decisione del potere politico. Nel suo *De cive* Hobbes riflettendo sul rapporto tra diritto e fatto, si chiede: che cos’è un uomo? Provando a rispondere, pone l’ipotesi in cui una donna partorisce prole dalla forma insolita interrogandosi se tale prole possa essere oggetto di tutela da parte dello Stato che sancisce la legge che vieta di uccidere un uomo. la questione dunque è in base a cosa sia possibile stabilire se quella prole dalla forma insolita possa considerarsi un uomo. per Hobbes non v’è dubbio che l’unica entità che può sciogliere ogni dubbio a riguardo sia lo Stato – solo lo stato può giudicare questa cosa, senza che intervenga a sostegno alcun razionalismo (laddove neppure Cristo ha detto nulla o insegnato qualcosa a riguardo). Ciò che è certo è che “i singoli cittadini obbediscono alle leggi e alle sentenze dello Stato”. Cfr. T. Hobbes, *De cive, Lettera dedicataria*, riproposto in L. Bernini, *La questione dell’umano, tra biopolitica e “metafisica”*, cit., p. 142.

Per Hobbes il potere politico nella sua forma sovrana decide sull’umanità dei propri sudditi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In secondo luogo il pensiero moderno comporta una rivoluzione sul piano epistemologico e questo con l'affermarsi di una nuova razionalità biologistica sollecitata continuamente da un principio termo-dinamico libertario, che ridetermina la geometria e geografia globale. A mutare è stato proprio l'approccio antropologico al paradigma della vita, che ha avuto luogo con la modernità inaugurata da Hobbes. Il processo di razionalizzazione ha investito ogni ambito dell'esistenza funzionale a preservare l'individuo vulnerabile per assicurarne la vita, tanto individuale che del corpo sociale, soprattutto ove non avevano più impatto "collanti sociali comuni", passando dalle antiche comunità alle nuove società (progressivamente di massa)<sup>21</sup>. In questi termini si è assistito ad una semplificazione, uno "svestimento" e "rinvenimento archeologico" dell'essenza vitale – sostrato primo della condizione umana.

La nuova concezione dell'uomo e della vita introdotta dalla modernità appare molto più di un paradigma che segna o segue un'epoca di sviluppo in ogni campo del sapere e che ha accantonato (parzialmente) "l'universo teologico", del quale, perdendo il "senso della vita" a cui l'individuo non osa più dare risposte univoche, per inerzia inizia a fare i conti con la propria finitezza e precarietà. La sensazione è quella di un "ricordo" che affiora; una nostalgia. Sembra aggiungere quella tessera mancante del puzzle che era finita in una vecchia scatola. Un'altra "inventio", forse la più essenziale.

---

Questo in quanto si assume la consapevolezza che la questione umana da sempre è stato oggetto di controversia e per certi versi persino motivo di guerra tra le comunità. Sul punto Bernini ricorda le riflessioni di Schmitt nella celebre nota ne *Le categorie del politico*, in cui precisa in che termini si articola tale polemica sociale. Più precisamente nella nota n. 53 aggiunta all'opera la cui prima stesura era del 1927, nel 1963, Schmitt riassume la filosofia politica di Hobbes nel celebre schema del cristallo, che poi commenta con queste parole: "Questo cristallo di Hobbes (...) contiene manifestamente una neutralizzazione dei contrasti propri della guerra religiosa tra cristiani. Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, al di là della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio – in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande -, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza, oppure, l'uomo è buono". Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, trad. it. G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2005, p. 131. Riproposta in L. Bernini, *La questione dell'umano, tra biopolitica e "metafisica"*, cit., p. 143.

Hobbes in ogni caso, proprio in ragione di tale conflittualità, ha ribadito che sicuramente sta alle scienze naturali, alla filosofia, alle discipline giuridiche indagare la natura umana, ma in caso di controversia politica, spetta al sovrano decidere chi sia pienamente umano e chi no.

Come ricorda Bernini questo è un tema ancora di strettissima attualità pensando alle questioni bioetiche contemporanee (sulla concezione dell'embrione, l'interruzione volontaria della gravidanza, l'eutanasia). Senza interrogare la bioetica, la questione resta ad esempio rispetto al condannato a morte ed alle implicazioni giuridiche che la sua uccisione comportano al suo boia – il condannato a morte può dirsi ancora umano? ed il boia potrà ritenersi un assassino? O ancora in guerra l'uccisione del soldato nemico – si può considerare umano nonostante la sua uccidibilità? Cfr. *Ibidem*.

<sup>21</sup> Interessanti a tal proposito le riflessioni di Ferdinand Tönnies, il quale osservando gli stravolgimenti politici e sociali che hanno segnato la fine del XIX secolo, si interroga sulla "questione sociale" sostenuta dai movimenti operai. Riteneva tali tensioni conseguenza logica di un processo già interno alla modernità come concepita da Hobbes con l'avvento della tecnica e la secolarizzazione.

Tra i principali effetti il passaggio dalla Comunità alla Società, ovvero da un modello che prevede un nucleo omogeneo di persone in cui l'interesse personale coincide con la volontà generale – che si esprime come volontà essenziale, ad un modello in cui, invece, prevale una volontà arbitraria che non unisce, ma separa. In assenza di un collante sociale, prevalgono inevitabilmente rapporti di forza e dominio illegittimi (residui dello stato di natura) per i quali è necessario l'intervento di "correttivi razionali": il dominio della ragione. Tönnies predilige le scienze sociali quali strumenti di supporto alla politica perché questa orienti in base alle esigenze emergenti della società, esprimendosi nei termini di un "diritto naturale" per conciliare istanze non razionali (sempre resistenti – il vuoto di senso) con tecniche razionali affinché l'opinione pubblica possa sentirsi rappresentata dal governo. Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società* (1887); e Id. *Lo spirito della modernità* (1935) cui rinvia C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2011, pp.28-30.



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'attenzione si è concentrata sul tratto comune di uguaglianza: il corpo vulnerabile, e di fronte la comune minaccia della violenza, la regolazione della condotta osservando tanto l'agire razionale che irrazionale. La vita passa da una dimensione più eterea e spirituale, che nella narrazione dell'agire retto o scorretto ne misurava la salvezza, spostandola in altra dimensione metaforica o metafisica; per calarsi invece nelle trame del corpo non più *bios*, ma ridotto a *zoé* (sostanza biologica).

Il passo avanti non è che un balzo indietro.

Da questo “rischiamento” emerge la tendenza ordinante a porre norme funzionalizzate a preservare la vita, tanto nella sua accezione statica quanto dinamica: ovvero preservare il presupposto dell'esistenza (vita come corpo, sopravvivenza organica) e regolare il modo non predeterminato in cui essa può esprimersi (libertà come spirito-respiromovimento); colta nel suo atteggiarsi rispetto al mondo (che offre spazio e risorse) ed alla società (ovvero la necessaria dimensione relazione in cui si è calati). Con essa assume un senso specifico tutta la tradizione contrattualistica-democratica successiva, che pur prendendo strade diverse nella concettualizzazione politico-giuridica del soggetto e del suo agire sociale, conserva per quanto problematico, il nucleo essenziale della modernità (non è forse per questo che è considerata “un eterno presente”, di una fine che mai finisce?).

Per Foucault è proprio a partire dalla modernità che viene introdotta una nuova tecnica di regolamentazione sociale nei termini “biopolitici”, con cui verrà trasmutato (non superato) il paradigma della sovranità per essere integrato dall'avvento di nuove tecnologie di controllo sociale nelle mani di poteri diffusi (pubblici e privati), che avrà luogo proprio grazie allo sviluppo di nuove scienze sociali. Foucault parla di “ortopedia securitaria” esercitata mediante tecniche di “governamentalità della vita”<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Foucault, dal canto suo ha messo in risalto, proprio postulando il dispositivo biopolitico, come in quella decisione che è interna ed eccede il dogma sovrano sulla vita umana, questa sia oggetto anche di qualificazione prescrittiva che descrive come deve essere; discipline e biopoteri mettono in forma la vita umana, la plasmano secondo i criteri di normalità forniti dalle scienze umane, biomediche, psicologiche o economiche.

Una buona sintesi del pensiero di Foucault sul salto epistemologico introdotto dalla modernità e l'avvento della razionalità biopolitica, si rinvia ad un contributo di Renata Badii in Id., *La lettura foucaultiana della biopolitica e politica della tarda modernità*. G. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di) *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, cit., pp.41-52.

Spiega Badii, per Foucault la razionalità scientifica moderna inaugurata da Hobbes ha comportato uno stravolgimento “epistemologico” nel modo stesso di pensare la politica - la “politizzazione della vita” secondo una razionalità “biologica”.

La vita viene pensata in termini biologici, dalla prospettiva scientifica che ha come oggetto la materia vivente, tanto da poter affermare che l'avvento della biologia – come scienza del vivente - abbia comportato una “svolta epocale”. Proprio lo sviluppo delle scienze sociali a partire dalla biologia comportano una ulteriore cesura tra prima e seconda modernità in quanto se con Hobbes tale “politizzazione della vita” si limita ad essere concepita secondo il paradigma politico-giuridico della “sovranità” ovvero del potere di vita e di morte del sovrano sui sudditi (il monopolio della forza in mano al sovrano per garantire la pace sociale e quindi mettere al sicuro la vita dei sudditi); a partire dal XVII e XVIII secolo, invece, pur persistendo il paradigma securitario (preservare la vita) inizia ad insinuarsi una diversa idea del “diritto pubblico” – secondo la suddetta “razionalità politica”, nei termini di governamentalità. Si assiste ad un rovesciamento del diritto della sovranità sulla relazione tra l'esercizio del potere e la vita e la morte degli individui: non più concepito nei termini di un poter di far morire e lasciar vivere, ma si installa un diritto che si esercita sugli individui come potere di far vivere e di lasciar morire. Lo spostamento dell'esercizio del potere dalla morte alla vita degli individui, si accompagna, secondo Foucault, alla comparsa di nuove tecniche di potere che non considerano più gli individui principalmente come soggetti giuridici, secondo la logica della rappresentazione, ma cominciano a considerarli propriamente come corpi viventi (sul punto cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere*, cit., p. 80).





## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad ogni modo ciò che si intende evidenziare al culmine della ricostruzione proposta da Pietro Costa, anche alla luce delle tesi biopolitiche di Foucault, è come la cittadinanza mette in forma e valorizza il vivente, a prescindere dalle diverse significazioni assunte; e dispositivo dominante è ancora la “cura”. La cura della vita è il punto di congiunzione tra immanenza e trascendenza, tra materia e simbolo, tra sacro e profano. La vita è ciò che si vuole trascendere e ciò che si vuole conservare, ma anche ciò che l’umano intende valorizzare, qualificare, arricchire, far prosperare. È ciò che viene messa in forma e ciò che mette in forma chi la governa. La vita è Dio e le ossa.

Pietro Costa pur sottolineando il modello inclusivo-esclusivo racchiuso nel concetto di cittadinanza, ha evidenziato come l’adattamento della narrazione sociale dalla città allo Stato – per poi estendere le medesime categorie a prospettive *multi-level* e trasversali, a cui ha dato luogo la municipalizzazione reticolare, globale - non ha fatto altro che seguire e sostenere il vivente ed il suo (illimitato) potenziamento a partire da una condizione data (limitata). È il soggetto implicato nel fascio di relazioni in cui è calato a funzionalizzare gli *status* di volta in volta riconosciuti per le aspettative di senso e materiali che essi nutrono; il tutto prendendo sul serio il proprio corpo, i propri bisogni, ma anche le proprie capacità. Come ha saputo spiegare Stefano Rodotà nel suo *Il diritto di avere diritti*, dalla Rivoluzione dell’uguaglianza a quella della libertà, la “costituzionalizzazione della persona e della sua dignità” è storia di “cittadinanza”, capace di trascendere persino la dimensione statale per adottare il linguaggio dei diritti universali<sup>23</sup>.

---

Da questo momento le relazioni di potere si strutturano progressivamente come un governo della vita, come potenziamento, cura, controllo e regolamentazione dell’esistenza biologica, attraverso un percorso che è scandito da due diverse tecnologie. In primo luogo la tecnologia disciplinare, un sistema di pratiche che si focalizza sul corpo del singolo suddito con l’obiettivo di creare individui normalizzati, perfettamente inseriti nell’ordine in cui si trovano a vivere, addestrati a svolgere precise funzioni di lavoro e dunque socialmente ed economicamente produttivi. Dalla fine del XVIII secolo appare la seconda modalità di esercizio del potere che si perfezionerà nel secolo successivo, quando la biologia darwiniana sostituirà il concetto di specie a quello di corpo come fondamento della rappresentazione scientifica del vivente. Al contrario della disciplina, dove, il potere sul corpo si esercita mediante individualizzazione, siamo di fronte ad una tecnologia massificante, perché il potere non riveste tanto l’uomo-corpo, ma piuttosto l’uomo che vive, l’uomo in quanto essere vivente, l’uomo-specie (sul punto cfr. M. Foucault, *Course du 17 mars 1976*, in Id., *Il faut défendre la société, Course au Collège de France, 1973-1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997, p. 216).

È il concetto di popolazione e non già quelli di individuo e società che permette di cogliere il vero spazio di azione di questa nuova forma di esercizio del potere, il cui obiettivo consiste nella regolamentazione dei processi che sono specifici della vita di un’intera popolazione: la natalità, la riproduzione, la mortalità attraverso il controllo della nascita e dei decessi e successivamente la malattia, con la creazione di una medicina sociale che studia la popolazione, diffonde presso di essa un programma di igiene pubblica e ne promuove la progressiva medicalizzazione. In questa “statalizzazione del biologico” Foucault legge una trasformazione interna alla politica moderna, un passaggio dalla logica della sovranità, che individuava il fine della politica nella neutralizzazione della conflittualità connaturale agli individui moderni per garantire la convivenza pacifica, ad una logica governamentale, dove la politica diviene essenzialmente gestione della vita in vista di una securizzazione e di un suo potenziamento in termini biologici. Foucault si precisa non crede in un integrale superamento della teoria classica della sovranità, piuttosto crede nell’introduzione di elementi nuovi, ovvero l’innesto di tecniche di esercizio del potere eterogenee rispetto a quelle dell’originario modello del sovrano.

Se per Foucault si tratta di una mera “tecnologia di controllo sociale”, in realtà la biopolitica sembra esprimere la vera cifra della modernità (e non solo) di pensare e strutturare la dimensione politica dell’esistenza umana; laddove la specie umana diventa la posta in gioco della politica – una politica che serve la vita e proprio per questo la assume come oggetto del proprio agire.

<sup>23</sup> Medesimi meccanismi interconnessi alla “cittadinanza” come detto si ritrovano anche con riguardo allo Stato moderno, cui non fa eccezione neppure la *Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo e del cittadino*, sulla base della quale verranno introdotte le prime carte e statuti costituzionali nazionali.

Come ha saputo mettere in evidenza Pietro Costa anche in quelle Carte e in quei Codici, tra cui *Déclaration* si registra un’antropologia giuridica che si muove proprio sull’universalità dell’uomo, promessa di uguaglianza nei diritti, in opposizione alle tradizioni clericali-feudali, contro la situazionalità del cittadino, il cui statuto è circoscritto ai *diktat* delle



## *Antropologia della vulnerabilità*

Cittadinanza non è quindi un concetto statico che si limita a fotografare la struttura sociale, ma dinamico, funzionalizzato per assicurare su diritti e doveri (la certezza del diritto), ma anche per responsabilizzare la collettività nella sua duplice implicazione soggettiva ed oggettiva. In questo senso si può dire che l'umanità è cittadina del mondo.

La vita è il punto limite di ogni discorso e sono le sue regole ed eccezioni che semplicemente per il loro essere azionate dal “vivente” a rendere ogni vita unica. Il pensiero moderno non è che questo rinvenimento archeologico o disvelamento della “vita” colta nella sua nudità.

Dalla prospettiva del soggetto, per come messo in gioco dalla “cittadinanza d'interessi”, si può reinterpretare in una accezione meno disturbante persino la concezione governamentale della vita tematizzata in primis da Michel Foucault - che conduce lo

---

sovrano statale. La dialettica si consuma tra chi intravede nei diritti (civili e politici) del cittadino, i diritti naturali formalmente riconosciuti e chi, invece, vede una “trasmutazione di una umanità indistinta in una cittadinanza situata”. Sono quindi le classi emergenti a dettare le regole e nell'illusione dell'universalità mitizzata, positivizzano nelle loro leggi una “società omogenea”. Storia antica e moderna. Lo Stato liberale gioca dunque su tali ambivalenze: universale-particolare; tutti-alcuni. Il primo costituzionalismo si traduce così nella costruzione di uno Stato monoclasse, che ha come “soggetto di diritto” sottinteso: maschio-bianco-borghese-proprietario, coerente con una “società degli uguali nella libertà e nei diritti”, le cui qualità si misurano nei beni acquisiti. Una narrazione tutta conclusa nel solipsismo borghese e che esclude dal godimento di quei diritti universali una vasta gamma della società concreta: poveri, donne, schiavi (è solo un fuoco di paglia, frutto dell'opportunismo borghese la rivoluzione di Haiti che porterà al temporaneo abolizionismo della schiavitù).

D'altro canto però dalla “Rivoluzione dell'uguaglianza” alla “Rivoluzione della dignità”, dall'età dei Codici a quella delle Costituzioni nazionali, per usare espressioni proprie di Rodotà - fermo restando il ruolo della Costituzione, quale limite all'arbitrio del potere - già all'interno di quella controversa Dichiarazione “borghese”, non c'è solo una antropologia giuridica come modello inclusivo-esclusivo. Viene presupposto, invece, un “soggetto di diritti” che rinvia ad una storia ed un lungo percorso, ed apre a nuovi scenari nell'immaginazione collettiva. In quella Dichiarazione, che illuminerà tutto la storia moderna fino a quella contemporanea, il linguaggio disvelato rimembra e narra storie di antiche rivendicazioni, di consapevolezza gradualmente acquisite e diffuse. Sono i diritti, metro e misura delle ingiustizie, a muovere le file del discorso; i diritti infatti si rendono presto fruibili anche a quella massa di esclusi (donne, indigenti e persino agli schiavi), rendendosi fonte di ispirazione e mobilitazione sociale. Le grandi mobilitazioni ottocentesche per i diritti, sociali e delle donne, l'attivismo sindacale, partiti ed associazioni, seguono una storia di emancipazione soggettiva, come regola di convivenza, i cui effetti più tragici ed illuminati irradieranno il Novecento.

Cfr. P. Costa, *Diritti di 'tutti' e diritti di 'alcuni': le ambivalenze del costituzionalismo (dal secondo Settecento a oggi)*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *Vivere la Costituzione*, ciclo di seminari organizzati dall'IISF di Napoli, dal 12 febbraio - 29 maggio 2018; in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli “Suor Orsola Benincasa”, a cura di Geminello Preterossi, Giulia Labriola e Vincenzo Omaggio.

Alla luce di tali considerazioni è possibile apprezzare, dopo le aberrazioni della Prima e Seconda guerra mondiale, l'avvento del costituzionalismo post-bellico che accoglie la sfida dello Stato liberal-democratico, lanciata da Böckenförde, raggiunge un felice compromesso.

Nel Novecento allora “si riscopre la società in tutta la sua complessità, non più piattaforme inerme da calpestare. Le vecchie carte dei diritti galleggiavano sulla società civile; non erano principi giuridici, il legislatore allora era l'unico demiurgo. La costituzione nuova cambia angolo di osservazione. Vuole leggere in basso, non vuole restare in alto, non si rivolge ai salotti, all'élite parigina. Nasce dal basso per il basso, per rendersi conto di quei valori che sono diffusi e condivisi”. Cfr. P. Grossi, *La Costituzione vivente*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *Vivere la Costituzione*, cit.

Pensando in particolare alla Costituzione Italiana essa manifesta, come più volte ha ricordato Lorenza Carlassare, il desiderio di intraprendere un'altra “rivoluzione”, di rompere con la politica vecchia e formare attraverso la politica un nuovo progetto di società. Una rivoluzione pacifica, mossa da quell'elemento unificante, quel valore sconosciuto nello Stato autoritario, il valore della persona e della sua dignità. Cfr. L. Carlassare, *Una Costituzione sociale*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *Vivere la Costituzione*, cit.

Un valore che tornerà in tutta la Costituzione e che proprio alla luce della dignità, andrà a risignificare i tre principi della Rivoluzione francese, di libertà uguaglianza e fraternità. *Dall'homo hierarchicus* a quello *aequalis*, nel tragitto tracciato ci si allunga fino all'homo *dignus*.

Cfr. S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, cit., p. 15

L'homo *dignus* non a caso sarà il principale referente dell'organizzazione politica Occidentale, nazionale ed internazionale - ma è la qualità della vita (le condizioni di sussistenza e prosperità) a definire la dignità delle persone. L'antropologia è storia di vita.



## *Antropologia della vulnerabilità*

stesso autore a ripensare i termini della “cura di sé” proprio in questa chiave relazionale (aperta). Anzi si può ritenere che la “cittadinanza” – come categoria meta-concettuale – racchiude in sé il paradigma antropologico “biopolitico” ed il suo dispositivo. In questa direzione, come ha saputo fare Agamben, si può estendere la dimensione biopolitica – non ristretta al campo delle tecniche di controllo della società – per intenderla come il modo di darsi e manifestarsi dell’esistenza socio-giuridica.

Entrando nel merito dei rapporti di forza e poteri diffusi che trascendono gli apparati pubblici-governativi, attraverso questa diversa concezione soggettiva della biopolitica, si può restituire alla società il proprio interesse per la vita e per il vivente, unitamente alla sua cura, a prescindere dalle identità invocate, prendendo sul serio il corpo in tutte le sue implicazioni psico-fisiche e dinamiche relazionali.

### **4 Il governo della vita: tra *homo sacer* e ortopedia securitaria**

Nel paradigma antropologico e bio-politico inaugurato dalla modernità è possibile ricomporre la matassa critica – (de)onto-logica – sottesa al rapporto inferenziale tra norma e soggetto, tenendo insieme entrambi i punti di vista: giuridico e soggettivo.

Nel modo di assumere la concezione (istituzionalista) del “diritto vivente” e il “governo delle vite” (le sue tecnologie - biopolitiche), espressi entrambi nei termini di norme funzionali-soggettivizzanti, legate a dinamiche del potere (dei poteri), abbiamo acquisito una rappresentazione più complicata della realtà sociale intrecciata al diritto, ove il piano dell’essere sussume una doverosità situata e manifesta in molti luoghi e molti modi. In tal senso, coerentemente anche con lo spettro fenomenologico ordinamentale romaniano, centrale nel pensiero di Foucault è proprio il potere (inteso come bio-potere), il quale non si identifica (esclusivamente) con la sovranità statale, l’istituzione o la regola e non raggruppa, unifica o semplifica né si riproduce nella durata; queste sono solo possibili “forme” che produce; sono solo gli “effetti” del potere già manifesto; e non sono frutto di un’unica fonte di potere. Non c’è un potere che cade dall’alto, esso proviene dal basso, è immanente ai plurimi campi di forza interagenti<sup>24</sup>. Il potere è ovunque e circola.

Questa commistione tra norme e potere entro cui si manifesta la configurazione dell’*habitus* socio-giuridico e del “fenomeno politico” rende sempre più comprensibile il funzionamento degli ordinamenti per come recepiti ed utilizzati dai con-sociati/enti-utenti (in generale); inoltre risulta utile per leggere le complesse ed attuali dinamiche sociali (in particolare), nel rapporto tra fenomeni socio-giuridici e poteri diffusi

---

<sup>24</sup> Più precisamente afferma Foucault: «con il termine potere mi sembra che si debba intendere innanzitutto la molteplicità di rapporti di forza immanenti al campo in cui si esercitano e costitutivi della loro organizzazione; il gioco che attraverso le lotte e scontri incessanti li trasforma, li rafforza, li inverte; gli appoggi che questi rapporti di forza trovano gli uni negli altri, in modo da formare una catena o un sistema, o al contrario le differenze, le contraddizioni che li isolano gli uni dagli altri; le strategie infine in cui si realizzano i loro effetti, ed il cui disegno generale o la cui cristallizzazione istituzionale prendono corpo negli apparati statali, nella formulazione della legge nelle egemonie sociali» (M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, a cura di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984, p. 81).



## *Antropologia della vulnerabilità*

(storicamente dati), alla luce dello sviluppo tecnologico, scientifico, con cui costantemente si aggiornano i termini di definizione dell'umano.

Ci permette di seguire le metamorfosi del diritto nel disvelamento di questa pluralità e complessità di cui il lessico della legge è povero di adeguati “significanti” per afferrare le implicazioni della tecnica applicata alla vita. Non a caso, pur restando all'interno di riflessioni più strettamente tecnico-giuridiche, per Catania è proprio “dispositivo”<sup>25</sup> il termine che meglio assolve il compito ingrato di raccogliere nel proprio spettro tanto l'atto e/o il fatto di rilevanza giuridica quanto il significato normativo estratto ermeneuticamente. In esso confluiscono senza troppa fatica le “prassi” che lo determinano e le attese che racchiude, con una geometria che non fa della piramide esclusivo campo d'estrazione, ma lascia al “rizoma”<sup>26</sup> ed al reticolare (pluricentrico) l'immagine più fedele.

Ci sono ancora però delle questioni in sospeso e che occorre chiarire inerenti al modo peculiare di concepire questo “governo della vita” bio-politico, perché possa essere assunto come chiave di lettura privilegiata per interpretare l'agire sociale: tra processi di soggettivazione/assoggettamento mediati da norme e poteri diffusi, agenzie e tecniche di controllo/regolamentazione sociale; e questo senza perdere di vista il punto di equilibrio

---

<sup>25</sup> A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008. Riflessione generale. Catania, riferendosi al contesto attuale iper-globalizzato, di fronte ad una crisi delle sovranità nazionali, alla costruzione di un ordinamento *multi-level*, al moltiplicarsi delle forme di diritto transnazionale, delle *auctoritas* private, attribuisce una nuova denominazione alla “norma” che possa racchiudere questa complessità, individuandola nel termine: dispositivo.

<sup>26</sup> Il rizoma è un particolare tipo di radice che ha la specificità di penetrare il terreno lungo un movimento di estensione orizzontale, a differenza del più usuale tipo di radice a fittone, che penetra in senso verticale sino a radicarsi in profondità. Il filosofo Gilles Deleuze e lo psicanalista Félix Guattari introducono la figura del rizoma all'interno di un progetto comune, *Mille plateaux*, per significare, a partire da essa, un intero diagramma di posizione e movimento di pensiero. Infatti uno degli intenti è quello di delineare una modalità di pensare la superficie che si ponga in maniera alternativa rispetto alla metafisica del fondo. “Un rizoma non incomincia e non finisce, è sempre nel mezzo tra le cose, inter-essere, intermezzo (...) muoversi tra le cose, rovesciare l'ontologia, destituire il fondamento, annullare inizio e fine” (cfr. G. Deleuze, F. Guattari, *Rizoma*, Éditions de Minuit nel 1976 e poi ripubblicato come primo capitolo *Introduzione di Millepiani*, pp. 35-35). L'orizzontalità rizomatica è giocata simbolicamente contro l'immagine filosofica di una conoscenza “verticale” (l'albero della conoscenza, dalla Bibbia a Descartes a Varela e Maturana), e alla quale Deleuze e Guattari attribuiscono intrinseca valenza (bio)politica, ovviamente repressiva. Deleuze e Guattari affermano: “è curioso come l'albero abbia dominato la realtà occidentale e tutto il pensiero occidentale, dalla botanica alla biologia, l'anatomia, ma anche la gnoseologia, la teologia, l'ontologia, tutta la filosofia” (ivi, p. 27).

Il rizoma è il movimento stesso del desiderio, per i due intellettuali francesi costituisce un pensiero assolutamente anti-epidico, che si sviluppa nelle “molteplicità”.

Le molteplici si oppongono all'unità e anche all'Uno dell'onto-teologia occidentale. Tuttavia per avere delle molteplicità non è sufficiente aggiungere delle dimensioni: occorre invece sottrarre l'uno che darebbe unità al molteplice (sul punto cfr. S. Vaccaro, *Rizomatica*, Doppiozero, <http://www.doppiozero.com/dossier/anniottanta/rizoma>).

Deleuze specifica: «Quando un rizoma è tappato, arborificato, è finita, non passa più nulla del desiderio; perché è sempre per rizoma che il desiderio si muove e produce» (G. Deleuze, F. Guattari, *Rizoma*, cit. p.22).

Un buon esempio di produzione di molteplice è dato dal pianismo iper-virtuosistico di Glenn Gould: l'accelerazione che egli impone alla musica fa proliferare l'insieme, trasforma i punti musicali in linee. E in un rizoma non ci sono punti o posizioni come “in una struttura, un albero, una radice. Non ci sono nient'altro che linee” (Ivi, *Introduzione*, p.10).

In questi termini, la rizomatica, per Deleuze, è estranea a quel tipo di pensiero istituzionalizzato, la cui impalcatura poggia su un elemento perenne, che non muta (come quello statale), è, invece, protesa ad un divenire irriverente ed anarchico. Nella rizomatica queste linee di fuga fanno sì che le molecole del pensiero si muovono turbolentemente e precipitano in pieghe di articolazione con cui si esprimono le differenze di qualità e di grado, ma sempre oscillanti in un moto di de-territorializzazione permanente.

Sul punto cfr. E. Acotto, *Rizoma*, [http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/rizomatica\\_b.htm](http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/rizomatica_b.htm).

Per Deleuze: «La linea di fuga è come una tangente ai cerchi di significanza e al centro del significante» (G. Deleuze, F. Guattari, *Rizoma*, cit. p. 168).



## *Antropologia della vulnerabilità*

tra arbitrio e necessità (fattori condizionati e condizionanti), con cui si dà la volontà giuridica - che si è detto: è sempre “libertà realizzata”.

La domanda guida è ancora la stessa: come a dispetto di tali fattori e processi possa “pensarsi” l’emancipazione soggettiva, nell’ambito di una “etica” della “cura sociale”?

Questo vuol dire poter immaginare ed organizzare la resistenza e con essa rapporti di inter-dipendenza, e per farlo si deve immediatamente abbandonare l’illusione del “cosmo oggettivo ed impersonale” in cui il soggetto sembra intrappolato e predisposto, preda del suo stesso dispositivo ontologico di scissione interna/esterna.

Si deve invece valorizzare dal punto di vista dell’intellezione soggettiva e personale (hegeliana) cosa può voler dire pensarsi come cittadini (agire questa opera raffinata dell’intelletto) e pensare al diritto come strumento di cura e benessere sociale (finalizzare lo strumento alla soddisfazione dei bisogni), riportando il discorso al suo momento costituente per eccellenza: “salvare” la vita.

In questa prospettiva si predilige l’interpretazione di Agamben del dispositivo biopolitico in quanto mantiene intrecciato discorso di potere e tecnico-giuridico - a differenza di Foucault che come si è detto si limita a considerarla una (nuova) “tecnologia” di governo (sciolta in poteri diffusi e reticolari), disancorata dal concetto di “sovranità”, che sembra essere attratto solo dal diritto pubblico (nella logica della rappresentanza, sovrano-consociati).

Al di là delle divergenze semantiche e tecniche sul potere e sulla sovranità, l’immagine prevalente (comune ad entrambi gli autori Foucault ed Agamben) è quella in cui il potere è tutto dispiegato nei rapporti di forza in conflitto, nella società plurale e composita (in cui ci possono essere maggiori o minori concentrazioni di forze) entro cui si esplica il vivente, che tende a stabilizzare; una società attraversata da energia politica, polemica e dialettica, esattamente come presupposto da Mortati e solo accennato da Santi Romano, a che in ogni caso tende ad istituzionalizzarsi<sup>27</sup>. Si evidenzia in entrambi gli approcci di Agamben e Foucault la tendenza all’omogeneizzazione, normalizzazione, stabilizzazione di una certa formazione sociale.

Il problema nell’interpretazione di Foucault di tali dinamiche è che nel disarcionare il potere (sociale) dalla sovranità (in senso giuridico), non si comprende poi in che termini il potere entra in contatto con la dimensione giuridica e come – quando, invece, è proprio

---

<sup>27</sup> Non a caso Santi Romano che può ritenersi “Padre del diritto pubblico italiano”, teorizza la necessità di un decentramento amministrativo degli apparati pubblici, una municipalizzazione, perché il governo centrale dello Stato rispetto a società sempre più estese ed esigenti si sarebbe trovato a concorrere con altri poteri sociali pronti ad emergere e diffondersi. E l’effetto di una saturazione delle prefetture avrebbe comportato una mediazione e poi una liberalizzazione di “servizi generali” (anche di interesse pubblico) a *partners* privati, fino al capovolgimento dei ruoli.

Se il discorso di Romano resta su di un piano più formale-istituzionale (descrittivo degli effetti ordinativi); Mortati rintraccia nella mediazione politica il piano discorsivo della “legittimazione” (dal liberismo al socialismo, ed oggi al neo-liberismo). L’organizzazione sociale non cambia le sue pretese ma solo le sue articolazioni interne ed i suoi discorsi legittimanti. Persiste da un lato la tendenza unificante e dall’altro la continua mediazione e compromesso del potere nelle sue articolazioni di poteri immanenti ai campi di forza che coesistono e tra loro interagiscono.



## *Antropologia della vulnerabilità*

la società ad esercitare tali poteri azionandoli o predicandoli giuridicamente (per l'intrinseca normatività sociale).

Agamben, di fatti, pur conservando tutta la riflessione “governamentale” presuppone ancora un momento costituente, decidente, fondativo, dell'ordine politico, giuridico, sociale, avendo proprio Schmitt come principale riferimento, del quale si limita ad estenderne la portata della sovranità. Intende la sovranità hegelianamente antecedente e finale al dispiegamento dialettico – che mira sempre, però, ad una *reductio ad unum* – seguendo lo schema inclusivo/esclusivo. Forzando all'estremo i concetti potrebbe intendersi una sovranità del potere non più racchiusa nelle mani del solo sovrano ma estesa, ontologicamente, alla “totalità” sociale (tra Bourdieu ed Heidegger intesa come campo di potenzialità – quello della scena iniziale dell'ente – sospeso tra esistenza ed essere).

Solo in questi termini la norma concepita nei termini “funzionali-organizzativi” seguendo le logiche del potere, è coesistente all'ordine da raggiungere, il quale però è sempre effetto innanzitutto di “un *decisum* sull'essere del vivente” sul “modello di vita istituzionalizzato”. Si potrebbe dire che dal campo potenziale del “governo del vivente” una volta che si dispiegano gli effetti del potere è già “governo della vita”. La prospettiva, però, è ancora dinamica, processuale, ma soprattutto soggettiva-decidente.

Per rileggere il paradigma biopolitico da una prospettiva “soggettiva” diversa e che valorizzi la “sovranità”, per reinterpretare in modo più produttivo le logiche del potere, appaiono dunque, proficue le tesi di Agamben sul tema nella sua splendida opera *Homo sacer*.

Tesi che si assumono preliminarmente ad una dissertazione sulle “forme biopolitiche” perché si rendano più evidenti distorsioni, false narrazioni, punti problematici sulla mistificazione e dislocazione delle responsabilità, occultate dalla distopia dispotica e rizomatica del potere.

### *4.1 Homo sacer: la nuda vita e l'eccezione sovrana*

Nel primo volume di *Homo sacer* Agamben chiarisce la sua posizione sul rapporto tra potere sovrano (in senso giuridico) e bio-politica; precisa gli aspetti più ambigui ed inquietanti della sovranità e gli effetti nefasti a cui può condurre facendo leva sulle incertezze della condizione umana; e rintraccia nel “campo di concentramento” il paradigma biopolitico per eccellenza.

Agamben prova a rispondere ad una domanda lasciata in sospeso da Arendt ne *Le banalità del male*, in cui la stessa autrice si è detto interroga la storia ed i popoli e teme il ripetersi degli abomini della Seconda guerra mondiale, laddove non si elaborasse davvero il “lutto della coscienza”. Arendt però più di spiegare il funzionamento dei regimi totalitari ed imbarazzarsi della logistica della morte, non mette in relazione “il campo” con la



## *Antropologia della vulnerabilità*

“condizione umana”; in *Vita activa* non tematizza in alcun modo la “politicizzazione della nuda vita” che anzi ritiene sia il principio di ogni decadenza<sup>28</sup>.

D’altro canto lo stesso Foucault pur ponendosi in una posizione speculare rispetto ad Arendt, pur riflettendo sulle istituzioni totalizzanti, l’ingabbiamento e la spazialità nel confinamento dei “popoli” (secondo logiche di auto-difesa ed immunizzazione del gregge), e tematizzando la “politicizzazione della nuda vita” non entra nel merito della Shoah, non mette a tema né il “campo” né i regimi totalitari. E per Agamben proprio questa scelta di Foucault, pur riconoscendogli tutti i meriti teorici nell’elaborazione delle tesi governamentali biopolitiche, lascia troppi punti in sospeso<sup>29</sup>.

Provando a spiegarsi meglio Agamben, insistendo su questo punto ritenuto paradigmatico, ribadisce l’evento epocale che ha rappresentato l’ingresso della *zoé* nella politica, per poi chiarire immediatamente che tutte le questioni irrisolte della modernità sono il frutto di una mancata elaborazione di questo momento fondativo della modernità stessa. Come ha mostrato Foucault tutti gli “enigmi” del Novecento e della società contemporanea, potranno essere “sciolti” solo dove sono stati annodati ovvero sul terreno bio-politico<sup>30</sup>. È solo su questo versante che si potrà “decidere” “se le categorie sulla cui opposizione si è fondata la politica moderna (destra/sinistra; pubblico/privato, assolutismo /democrazia, ecc.) andate progressivamente sfumando [...] dovranno essere definitivamente abbandonate o potranno ritrovare il significato che appunto in quell’orizzonte avevano smarrito”. Solo riportando alla luce quel rapporto tra politica e nuda vita che governa nascostamente le ideologie della modernità (apparentemente lontane tra loro) si potrà far uscire il politico dal suo occultamento e restituire il pensiero alla sua “vocazione pratica”<sup>31</sup>.

Foucault, però, pur avendo lui stesso indicato la strada, ha perso di vista “l’atto fondativo in sé”, scegliendo di non tematizzare il potere dal punto di vista giuridico-istituzionale, soffermandosi, invece, sull’agire del potere sui corpi e come esso penetra nei corpi; ha quindi abbandonato ogni indagine sulla sovranità e lo stato, per dedicarsi, invece, per un verso alle tecniche politiche (come la scienza della polizia) con cui lo Stato assume e integra al suo interno la cura della vita naturale degli individui; e per altro verso alle tecnologie del sé, attraverso le quali si attua il processo di soggettivazione che porta l’individuo a vincolarsi alla propria identità e alla propria coscienza, e insieme, a un potere di controllo esterno<sup>32</sup>. Sottolinea Agamben, è evidente che le due linee si “incontrano e incrociano” e rimandano ad un centro comune. Foucault non a caso in uno dei suoi ultimi scritti ha affermato che la società occidentale “ha adottato in una misura senza precedenti tecniche di individualizzazione soggettive e procedure di totalizzazione oggettive e parla di un vero e proprio ‘doppio legame politico’ costituito dall’individualizzazione e dalla simultanea totalizzazione delle strutture del potere

---

<sup>28</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 6.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 7

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 7-8.



## *Antropologia della vulnerabilità*

moderno”<sup>33</sup>. Foucault, dunque, senza dubbio alcuno li pone in connessione, ma ciononostante si rifiuta di indagare questo punto di contatto, si è ritenuto anche che abbia volutamente rifiutato di formulare una teoria unitaria del potere, tanto da suggerire di “liberarsi del privilegio teorico della sovranità”, perché l’analitica del potere non restasse impigliata in modelli e codici giuridici.

Agamben allora si domanda di fronte a questa presa di posizione: dove è «la zona d’indifferenza (o almeno il punto d’intersezione) in cui tecniche di individualizzazione e procedure totalizzanti si toccano? E, più in generale, vi è un centro unitario in cui il ‘doppio legame’ politico trova la sua ragion d’essere? Che vi sia un aspetto soggettivo nella genesi del potere era già implicito nel concetto di *servitude volontarie* in La Boétie; ma qual è il punto in cui la servitù volontaria dei singoli comunica col potere oggettivo?»<sup>34</sup>.

Agamben si stupisce che su un punto così decisivo Foucault si concentra su indagini e spiegazioni psicologiche, con suggestive tesi di un parallelismo tra le due sfere soggetto-potere oggettivo, al rapporto tra nevrosi esterne e nevrosi interne; e non comprende come sia possibile anche di fronte alla prepotenza del potere mediatico-spettacolare che ha invaso oggi lo spazio politico pensare davvero di tenere separate e distinte tecnologie soggettive e tecniche politiche. Si è detto Foucault dà per scontato il rapporto, ma quella connessione non venendo approfondita resta un “punto cieco nel campo visivo”<sup>35</sup>. Provando a gettare luce proprio su quel punto, riporta il discorso all’origine recuperando ciò che Foucault ha abbandonato e dunque proprio il punto di vista giuridico-istituzionale con cui integrare l’analisi biopolitica del potere. Questo in quanto ritiene che le due analisi assolutamente non possono essere separate, poiché proprio l’attrazione della nuda vita nella sfera politica costituisce il nucleo originario – anche se occulto – del potere sovrano. «Si può dire anzi che la produzione di un corpo biopolitico sia la prestazione originale del potere sovrano. La biopolitica è antica almeno quanto la sovranità. Lo Stato moderno mettendo al centro del suo programma di governo la vita biologica, non ha fatto altro che riportare alla luce il vincolo segreto che unisce il potere alla nuda vita, riannodando così [...] col più immemorabile degli *arcana imperii*»<sup>36</sup>.

Tematizzare la sovranità in relazione alla politicizzazione della nuda vita ci permette di capire, riannodando il nastro da Hobbes ad Aristotele, perché oltre all’esigenza da sempre manifesta di “qualificare” la vita (ricercando i termini del “vivere bene”) che accomunano tanto il mondo classico, quanto quello moderno, entrambi attrezzati con categorie concettuali e tecnologie di potere per fornire il *télos* della politica rispetto alle modalità di vivere; la nuda vita viene assunta solo per essere abbandonata<sup>37</sup>.

---

<sup>33</sup> M. Foucault, *Dits et écrits, Vol. IV*, pp. 229-232, secondo la trad. it. di G. Agamben in G. Id. *Homo sacer. Il poter sovrano e la nuda vita*, p. 8.

<sup>34</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il poter sovrano e la nuda vita*, p. 8-9.

<sup>35</sup> Ivi, p. 9.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Ivi, p. 10.





## *Antropologia della vulnerabilità*

La politica anche nel “politicizzare la nuda vita”, la assume solo per abbandonarla, e ciò si traduce sempre in decisione sull’umano e il disumano. La politicizzazione della nuda vita è il compito metafisico per eccellenza, in cui si decide dell’umanità del vivente.

Per Agamben la questione fondamentale è proprio chiarire come si articola questo rapporto inclusivo-esclusivo tra politica e nuda vita – ove la prima si determina in vista del “vivere”, preservare l’esistenza in vista del vivere bene, passando, però attraverso l’esclusione inclusiva dello *zoé* (presa come eccezione). Nella politica moderna il privilegio della nuda vita è solo quello di entrare nello spazio di apparenza, ma solo per il tempo di fondare la città a partire dalla sua esclusione<sup>38</sup>. La coppia categoriale fondamentale della politica occidentale allora non è tanto amico-nemico (che è solo il modo di articolarsi in concreto); all’origine è nuda vita-esistenza politica (*zoé-bios*), esclusione inclusione. «Vi è politica perché l’uomo è il vivente che, nel linguaggio, separa e oppone a sé la propria nuda vita e, insieme, si mantiene in rapporto con essa in un’esclusione inclusiv»<sup>39</sup>.

Agamben del gesto fondativo, poiché non si sfugge dalla presupposizione di una antropologia giuridica, recupera il volto del “rimosso”; ovvero configura l’inconfigurabile, nel profilo dell’*homo sacer*. Si tratta di una antica ed oscura figura del diritto romano arcaico (che resisterà anche nel tardo medioevo e prima modernità), di cui già si è accennato a proposito della cittadinanza.

Veniva considerato *homo sacer* colui che aveva commesso determinati crimini ritenuti non solo intollerabili ma incomprensibili per la comunità, al punto da turbarla; veniva quindi bandito e posto in una condizione in cui la sua nuda vita (vita biologica) potesse essere uccisa per mano di chiunque senza che chi compiesse il gesto potesse essere considerato un assassino. Si pone come figura limita tra *ius divinum e ius humanum*, caricando su di sé tutte le ambiguità della concezione sacrale, in cui si mescolano timore e soggezione (per l’incomprensibile), ma anche rispetto (per le imprevedibili capacità assoluta ed indistinta di far bene o male)<sup>40</sup> – qualcosa di eccezionale rispetto alla Comunità.

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 10-11.

<sup>39</sup> Ivi, p. 11.

<sup>40</sup> Spiega Agamben, l’*homo sacer* è “un concetto-limite dell’ordinamento sociale romano, come tale, può essere difficilmente spiegato in modo soddisfacente finché si resta all’interno dello *ius divinum* e dello *ius humanum*, ma che può, forse, permettere di far luce sui loro reciproci limiti”. Per tale ragione piuttosto che risolverne la specificità che inevitabilmente rimanda all’ambiguità del sacro, i suoi tabù, è preferibile concentrarsi proprio sulla *sacratio* quale figura autonoma entro cui è assorbita anche la figura dell’*homo sacer*, al fine di gettare luce sulla struttura politica originaria, che ha il suo luogo in una zona che precede la distinzione tra sacro e profano, fra religioso e giuridico (ivi. p. 82).

In questa direzione Agamben entra nel merito partendo proprio dall’ambiguità dell’attributo “*sacer*”. Diverse sono le teorie su tale qualificazione (teorie dell’ambiguità del sacro, sviluppate in epoca tardo vittoriana in ambito antropologico e sociologico), su cui si sofferma anche Agamben al fine di sgomberare il campo da equivoci semantici. In particolare rinvia al lavoro di Bataille sulla sovranità, le tesi socio-linguistiche di Benveniste, Totem e tabù di Freud e Durkheim, solo per citarne alcuni; quelli che hanno contribuito ad una più sistematica concettualizzazione del termine e del tema (G. Agamben, *L’ambivalenza del sacro*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit. pp. 83-96).

Rispetto alla figura considerata dell’*homo sacer*, essa sta ad indicare l’aurea mistica di questo “corpo vivente” attribuibile a chi si pone “fuori dalla comunità” - nell’accezione aristotelica abbiamo ricordato l’individuo che non agisce per il bene e contro la polis è un individuo che agisce come se fosse solo e pertanto o è una bestia che vive di impulsi primari o è un Dio che tutto può. Un agire che ad un tempo non a caso suscita timore ma anche un qualche rispetto, sentimenti ambivalenti anche



## *Antropologia della vulnerabilità*

Al di là di quali siano state le molteplici interpretazioni sul senso del “sacro”, qui si intende rimarcare e confermare proprio questa ambiguità; a partire dalla quale si comprende anche la condizione indotta dell’*homo sacer*, in cui la sua indubbia vita umana è inclusa nell’ordinamento solo nella forma della sua esclusione, come assoluta uccidibilità – soggetto così ad un doppio sovrano (non solo funzionari, ma anche la comunità nel suo complesso – potendo chiunque ucciderlo; una condizione ferina per intenderci, che rimanda appunto allo stato di natura hobbesiano)<sup>41</sup>.

Essa rappresenta la chiave (interpretativa) grazie alla quale i testi sacri della sovranità, e i codici stessi del potere politico, possono svelare i loro arcani<sup>42</sup>. Nell’enigma posto da questa figura oscura si ritrovano gli elementi teologici della sovranità, prima ancora però il paradigma dello spazio politico occidentale.

Tornano utili, pertanto, nella riflessione di Agamben proprio le tesi di Carl Schmitt sul paradosso della sovranità<sup>43</sup>.

---

di fronte al male (essere capaci di farlo) crea sempre una soggezione allo stesso modo in cui si ha timore di Dio (di cui non conoscendone le intenzioni tanto può essere capace di bene quanto di male). Si mescolano nella semantica della sacralità puro/impuro, disgusto/piacere, paura/rispetto, il timore della contaminazione che chiede una distanza assoluta. E questa ambiguità viene attribuita anche al condannato, il quale si presenta ibrido: era “*homo*” – e pertanto uccidibile, e “*sacer*” in quanto “mistico-incerto”; e per tale condizione ibrida era “insacrificabile” laddove il sacrificio è in favore degli déi di qualcosa di “terreno”. Ne deriva che non si può sacrificare qualcosa di “incerto”. Così come non si può punire di omicidio qualcuno che ha ucciso una entità, un corpo, di cui non si ha coscienza se fosse pienamente un uomo. Si spiega in tal senso anche perché non fosse stato possibile infliggere neppure la pena capitale.

Nella concezione arcaica infatti la “pena capitale” aveva una funzione catartica per il condannato e per la comunità (estirpare il male), che però poteva aver luogo solo per mezzo del rituale in cui l’uccisione del condannato era un sacrificio agli Dei. Cfr. G. Agamben, *La vita sacra*, in Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 90-91.

La decisione di “bandirlo” esponendolo alla morte senza però alcun rituale sacrificale, voleva dire in qualche modo disumanizzarlo, apporlo nel limbo, del tutto eccezionale, una terra grigia dell’indifferenza, in cui non era considerato né pienamente vivo, né pienamente morto (piuttosto un moribondo).

Si esprime in questi termini l’accostamento di questo concetto-limite a quello di sovranità – potere di far vivere e lasciar morire.

“Sovrana è la sfera in cui si può uccidere senza commettere omicidio e senza celebrare un sacrificio e sacra, cioè uccidibile e insacrificabile, è la vita che è stata catturata in questa sfera” (ivi, p. 91).

Ciò che è catturato nel bando sovrano è una vita umana uccidibile e insacrificabile – questa vita sacra o nuda vita è il contenuto specifico del potere sovrano. cfr. *Ibidem*.

<sup>41</sup> G. Agamben, *Il bando e il lupo*, in Id., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 116-123

<sup>42</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 12.

<sup>43</sup> G. Agamben, *Il paradosso della sovranità*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 19-36.

Agamben per spiegare lo stato di sospensione in cui si dà il potere sovrano, postula il paradosso della sovranità: «il sovrano è nello stesso tempo fuori e dentro l’ordinamento giuridico» (ivi, p. 19).

Ciò vuol dire che è fuori ma appartiene ad esso, tanto che spetta a lui decidere se sospendere la costituzione senza che venga meno l’ordine costituito racchiuso nel potere del sovrano che lo esprime. Si può quindi anche riformulare che la “Legge è fuori di sé stessa”: io il sovrano che sono fuori legge dichiaro che non c’è un fuori della legge. la sovranità pertanto segna il limite della fine e del principio. Cfr. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, cit., p. 34.



## Antropologia della vulnerabilità

Assumono un ruolo centrale nell'analisi di Agamben i concetti-limite: sull'eccezione sovrana<sup>44</sup> e sulla spazialità del *nomos* (spazio inclusivo-escludente)<sup>45</sup>; nonché il *nomos basileus*<sup>46</sup>; ma anche, alla luce di questi concetti fondativi-limite dell'ordine costituito,

---

<sup>44</sup> Schmitt nel chiarire i termini del paradosso della sovranità – fine e principio dell'ordinamento giuridico – spiega questa struttura come “eccezione”. “L'eccezione è ciò che non è riconducibile: essa si sottrae all'ipotesi generale ma nello stesso tempo rende palese con assoluta purezza un elemento formale specificamente giuridico: la decisione. Nella sua forma assoluta, il caso d'eccezione si verifica solo allorché si deve creare la situazione nella quale possono avere efficacia norme giuridiche. Ogni norma richiede una strutturazione normale dei rapporti di vita, sui quali essa di fatto deve trovare applicazione e che essa sottometta alla propria regolamentazione normativa. La norma ha bisogno di una situazione media omogenea [...]. Non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos. Prima deve essere stabilito l'ordine, solo allora ha senso l'ordinamento giuridico. Occorre creare una situazione normale e sovrano è colui che decide in modo definitivo se questo stato di normalità regna davvero. [...] Egli ha il monopolio della decisione ultima. In ciò sta l'essenza della sovranità [...]. Il caso d'eccezione rende palese in modo più chiaro l'essenza della autorità statale. Qui la decisione si distingue dalla norma giuridica [...] L'autorità dimostra di non aver bisogno del diritto per creare diritto. L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola; la regola stessa vive solo dell'eccezione. [...] L'eccezione spiega il generale e sé stessa. [...] Essa porta alla luce molto più chiaramente del generale stesso. Alla lunga si rimarrà disgustati dall'eterno luogo comune del generale, vi sono eccezioni. Se non si possono spiegare, neppure il generale può essere spiegato. Abituamente non ci si accorge della difficoltà, perché si pensa al generale non con passione, ma con tranquilla superficialità. L'eccezione al contrario pensa il generale con energica passionalità” (ivi, pp. 39-41).

<sup>45</sup> Sempre con riguardo all'eccezionalità del potere sovrano, nel pensiero dell'autore è centrale un'altra categoria che sempre si lega alla decisione: il *nomos* - la dimensione spaziale della “decisione”; essa è ciò con cui è stato stabilito un dentro ed un fuori dall'ordine (di cui il potere sovrano si pone al limite). *Nomos* non rimanda, quindi, solo alla presa della terra, ma ancora una volta al modo peculiare in cui si estrinseca l'atto fondativo e la configurazione che assume – è innanzitutto la “presa di un fuori”.

Spiega Agamben, parafrasando il testo di Schmitt, *Il nomos della terra*: «Poiché non esiste nessuna norma che sia applicabile al caos questo deve essere prima incluso nell'ordinamento attraverso la creazione di una zona d'indifferenza fra esterno e interno, caos e situazione normale: lo stato d'eccezione. Per riferirsi a qualcosa la norma deve, infatti, presupporre ciò che è fuori dalla relazione (l'irrelato) e, nondimeno, stabilire in questo modo una relazione con esso. La relazione di eccezione esprime così semplicemente la struttura formale originaria della relazione giuridica. [...] la struttura politico-giuridico originaria a partire dalla quale ciò che è incluso nell'ordinamento e ciò che è escluso da esso acquista il loro senso. Nella sua forma archetipica, lo stato d'eccezione è, dunque, il principio di ogni localizzazione giuridica, poiché esso soltanto apre lo spazio in cui la fissazione di un certo ordinamento e di un determinato territorio diventa per la prima volta possibile. Come tale, però, è esso stesso illocalizzabile» (G. Agamben, *Il paradosso della sovranità*, cit., pp. 24-25).

Proprio su questo punto, uscendo dal testo di Schmitt ma restando ancorati alle parole dell'autore, si denota una concettualizzazione del *nomos* molto più complessa e ambigua. Il *nomos* contiene entro di sé questa ambiguità e presuppone nel suo determinarsi localizzato, prima di tutto l'eccezionalità dell'illocalizzabile, quindi lo stato d'eccezione che pone fuori da sé ed assoggetta ad un “principio di dislocazione infinita”.

È a partire da tale riflessione che si postula la teoria del “campo” quale spazio che corrisponde a questa struttura originaria del *nomos*. E che non può essere assorbita nel diritto carcerario il quale è istituzione interna all'ordine, qualificata; il campo con cui si dà il *nomos* è, invece, lo spazio assoluto d'eccezione.

I problemi sorti nel Novecento e che gettano ancora ombre sulle dinamiche geopolitiche attuali, sono connessi proprio alle logiche del “campo” e dello stato d'eccezione che incorpora. Di fatti poiché esso non è altro che lo spazio sospeso in attesa della fondazione del *nomos*, nel momento in cui viene portato alla luce e fatto coincidere con lo spazio pubblico, lasciando indistinto *nomos* ed eccezione, ha trovato la massima espressione nel campo di concentramento, quale stato d'eccezione permanente.

Schmitt individua questo momento di “rottura”, con cui è stato spezzato il nesso tra localizzazione e ordinamento quando dal *nomos* della terra si è passato a quello del mare. La conquista del nuovo mondo, oltre le linee di amicizia, ha ripristinato lo “stato di natura” come stato d'eccezione permanente (ivi, p. 25).

<sup>46</sup> G. Agamben, *Nomos basileus*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit. pp. 36-45.

Agamben soffermandosi ancora sul potere costituente, inteso come dispiegamento di una forza manifesta, muove le proprie riflessioni sul tema dal frammento di Eracle: «Il *nomos* di tutti sovrano/ dei mortali e degli immortali/ conduce con mano più forte, giustificando il più violento» (ivi, p. 36).

Si presenta come una sorta di enigma laddove accosta una coppia concettuale, violenza e giustizia concepita come “opposti”. Sembra evoca proprio il mondo ferino – che come è noto in Hobbes rappresenta non una scena storica, ma un principio. L'enigma può essere risolto non come giustificazione della violenza in sé, quanto invece della mano più forte per farvi fronte (ivi, pp. 36-37).

Si tratta quindi di quel principio conflittuale – lo stato di natura – che sopravvive al sovrano. lo stato di natura è incorporato dall'ordine per abbandonarlo. L'evocazione di quella scena spettrale di violenza potenziale assoluta fonda legittima la costituzione dell'ordine. Lo stato di natura non è che il momento di sospensione in cui tutti sono esposti alla violenza, serve una contro-violenza forte per contenerla ed espellerla dalla sfera d'ordine *costituenda* (ivi, pp. 41-42).



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'attenzione sul corpo del sovrano, che è sempre immagine di sé trasfigurata, rappresentativo del “popolo” (che con la costituzione dell'ordine abbandona l'immagine di sé come moltitudine)<sup>47</sup>.

L'*homo sacer* è evocativo di tali concetti ponendosi come “raffigurazione di sé”, immagine oscura del proprio corpo, irricognoscibile. È una riserva di senso: il trono vuoto, l'attesa del giudizio; è il corpo dell'eccezione, illocalizzabile, perennemente dislocato ed esposto con tutto il proprio corpo ad ogni violenza normativa – è nient'altro che “nuda vita”.

Sicuramente Schmitt in ragione del dominio sulla scena storica del suo tempo degli Stati-nazione (così come Marx con approccio critico sovvertendo l'ordine delle priorità) ha mantenuto ed ha plasmato le sue categorie concettuali tra cui la sovranità entro la teoria dello stato, tuttavia, secondo Agamben ciò non vuol dire che il discorso portato avanti da Schmitt non possa essere esteso ad una concezione più ampia della politica e degli ordinamenti, proprio in quanto ha colto il nucleo essenziale, o meglio, il punto limite della sovranità, il limbo tra eccezione e regola che può essere superato solo con la decisione che fugna ogni incertezza – ove ciò che sta sotto e prima non è che la nuda vita.

La decisione sovrana riconnessa alla politicizzazione inclusiva-escludente della nuda vita non è che la sua “messa al bando”. L'abbandono della nuda esistenza per costituire l'essere, la parola, il logos del soggetto. E il soggetto non è che l'oggetto di questa decisione sull'esistenza, imputandola, predicandola, qualificandola<sup>48</sup>.

Assumono senso in questa direzione le riflessioni di Walter Benjamin sul diritto (nel solco lasciato dal *nomos basileus*), il quale porta in seno sempre una “violenza” (la decisione che taglia ed abbandona). Secondo Benjamin sussiste una violenza originaria con cui il diritto al pari del linguaggio “predice” l'essere dell'esistenza, su ogni cosa, su ogni vita e quindi anche nell'imputazione del soggetto<sup>49</sup>.

---

Il *nomos* della terra non è altro che delimitazione spaziale del potere presupponendo un fuori che si lascia all'indifferenza; la decisione costitutiva dell'ordine pone fuori da sé l'eccezione a partire dalla quale delimita il proprio campo, abbandonandola (ivi, pp. 43-45).

<sup>47</sup> G. Agamben, *Corpo sovrano e corpo sacro*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 102-115.

Sul tema Agamben rinvia in particolare alle tesi di Ernst Kantorowicz nel suo *The King's two bodies. A study in medioeval Political Theology*, nel quale si sofferma sulla nozione del corpo mistico o politico del sovrano, molto utile per comprendere le tappe evolutive dello Stato moderno. Aspetto centrale che riconduce alla sacralità mistificatrice del corpo, la “natura perpetua della sovranità” che trova esaltazione nella teologia politica cristiana, in virtù della quale la dignitas regale sopravvive alla persona fisica del suo portatore – secondo una analogia del corpo mistico del Cristo (sepolcro vuoto).

<sup>48</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 15-16.

<sup>49</sup> Proprio il pensiero di Walter Benjamin a riguardo merita menzione particolare non solo nell'economia della riflessione di Agamben ma anche per chiarire un aspetto fondamentale di questa indagine ontologica del diritto.

Di fatti per il suo pensiero tormentato ed inquieto, tra i vari autori che orbitano nel pensiero dialettico è quello, al pari di Heidegger, che ci permette di conservare tutta la problematizzazione e speculazione dell'esistenza e del dritto di Hegel, per superarlo, abbandonando letture messianiche della storia, per abbracciare l'esistenza in tutte le contraddizioni e possibili costellazioni.

Nessuna lezione edulcorata sulla vita, nessuna speranza altrove, la condizione umana che la modernità ha disvelato in tutti i suoi artifici è “resa incondizionata” all'immanenza nelle sue apparenze, nelle sue allegorie, finzioni. Nessuna intrinseca razionalità delle cose ma razionale inteliezione delle stesse. La vita è cattura della nuda vita nell'intelletto.

In questi termini Benjamin nel suo *Sul concetto della storia* ripensa la storia in chiave mitica, campo di battaglia permanente e si pone di fronte all'eterno presente messo in forma dalla modernità; la modernità non è che specchio della Storia che non



## Antropologia della vulnerabilità

ha nulla da disvelare; una storia che è sempre racconto, Simbolo, e quindi pensiero sugli accadimenti, e pertanto non può che essere “luttuosa” – infelice coscienza dell’essere.

Così Benjamin: «Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l’allegoria mostra agli occhi dell’osservatore la facies hippocrita della storia come irrigidito paesaggio originario. La storia in tutto quanto ha, fin dall’inizio, di immaturo, di sofferente, di mancato, si esprime in un volto - anzi: nel teschio di un morto» (W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, p. 141).

Grazie all’allegoria la storia diventa quindi “via crucismondana” e non viene più occultata nelle sue parti non razionali, ma, al contrario, compresa partendo da queste (*Ibidem*).

Il compito della filosofia che per Benjamin è “commentario e critica”, ma soprattutto “linguaggio”, rispetto all’inafferrabile ed indicibile (la verità del reale) è quello di catturare nella propria parola i frammenti dell’esistenza, che nella loro moltitudine, si dispiegano dialetticamente, e che può sempre e solo interpretare, mai conoscere, per offrire ad essi una “costellazione di senso”.

Scrivendo Benjamin nella *Premessa gnoseologica*: Le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle. [...] Le idee sono costellazioni eterne, e se gli elementi vengono concepiti come punti di tali costellazioni, i fenomeni si troveranno ad essere, nello stesso tempo, analizzati e salvati. E va detto altresì che questi elementi, la cui estrapolazione dai fenomeni è compito del concetto, vengono in luce con la massima precisione negli estremi (ivi, p. 10).

Non c’è allora nessuna verità da svelare, neppure la storia ne fornisce una più inclusiva, poiché anche del dispiegamento dei fatti, della vita, tutto è Scrittura sulla vita, interpretazione, imputazione, qualificazione, quindi anche dei fatti della storia è sempre racconto, allegoria; la verità fattuale nella sua immanenza non è che la sua allegoria, artificio. Questo vuol dire allora che non c’è una salvezza altrove, solo condanne (ivi, p. 11).

La condanna alla finitezza dell’essere e caducità dell’esistenza. È questo il dramma barocco.

Allo stesso modo il diritto che è anche esso linguaggio (sostenuto con la forza), non è altro che imputazione, giudizio, ed in quanto tale non può che essere “violento” – come ogni decisione sulle cose, sulla vita, sull’esistenza, taglia l’eccedenza, il resto di senso, lo abbandona, ponendolo fuori dall’ordine, dal significato normativo assunto.

Proprio come decisione sull’essere dell’esistenza mostra tutto il tratto irrazionale e truce della norma, l’apposizione della stigma per la non corrispondenza dell’eccezione alla regola – la colpevolizzazione dell’esistenza che sfugge all’essere (qualcosa che ha conosciuto in primis; inseguito dalla “potenza nazista” non per il suo fare, ma per le colpe del suo “essere” - la stigma ebraica, non naturale ma imposta dalla Legge).

Se la sovranità sottesa al diritto, alla sua norma, è continua dimostrazione, giustificazione della sua autorità, effetto, il diritto in ogni aspetto ontico e deontico non può che essere violento. Il diritto è sempre violenza, trae dalla violenza il suo potere per raggiungere il proprio scopo: la pace sociale (iscritta nella norma). Così come l’ordine muove dal conflitto che intende sedare o mediare, il diritto si risolve sempre in violenza (potenziale) che istituzionalizza.

Ogni violenza è, come mezzo, potere che pone o che conserva il diritto. Se non pretende a nessuno di questi attributi rinuncia da sé ad ogni validità (W. Benjamin, *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, p. 16).

Benjamin in tal senso si pone in contrapposizione a Rousseau, il quale chiede qualcosa in più al diritto soprattutto nei presupposti fondativi. Si impegna perché la pace sociale non sia il solo fine, ma pre-condizione, perché l’ordine (pensato democraticamente) possa mantenere la promessa di libertà, non bastando all’individuo raziocinante la sola preservazione della vita. Rousseau ci dice: in fondo si sta “sicuri anche nelle carceri”; chiede più di un patto di sudditanza, predilige l’idea del contratto ove prevale l’autonomia sulla minaccia. Il problema però è che anche il contratto ha il suo sinallagma ed il suo prezzo (e soprattutto distribuisce poteri).

Benjamin spiega che lo stesso contratto sociale senza che sia prevista una qualche forma di sanzione o forza costringente, quindi violenta, non avrebbe modo di farsi rispettare. Non rileva se di fondo ci sia una volontà comune, il contratto non si traduce in negozio unilaterale (di fatto) solo quando si equilibrano i poteri contrattuali. Il contratto pertanto è sempre rappresentanza di “rapporti di forza”.

Un regolamento di conflitti privo di violenza non può mai sfociare in un contratto giuridico. Poiché questo per quanto sia stato concluso pacificamente dai contraenti conduce sempre in ultima istanza a una possibile violenza. Poiché esso conferisce ad ogni parte il diritto di ricorrere in qualche forma alla violenza contro l’altra nel caso che questa dovesse violare il contratto. E non solo con il risultato anche l’origine del contratto rinvia alla violenza. Anche se non è necessario che essa sia immediatamente presente nel contratto come violenza creatrice di diritto, vi è tuttavia pur sempre rappresentata, il quanto il potere che garantisce il contratto è a sua volta di origine violenta, quando non è insediato giuridicamente con la violenza in quello stesso contratto. Se vien meno la consapevolezza della presenza latente della violenza in un istituto giuridico esso decade. Cfr. W. Benjamin, *Angelus Novus*, cit. pp. 16-17.

Non è un caso che quando viene obliterata la violenza dal giuridico questo scivoli in forme decadenti.

Anche per un ordine di “pacifisti” la guerra rientra sempre nello spettro delle potenzialità, per quanto relegata quale extrema ratio. Ciò che la “offusca” dalla narrazione sociale è il potere.

Il potere è quindi il convertitore necessario tra violenza e diritto, il luogo-limite in cui queste due sfere distinte ma reciprocamente dipendenti si toccano e confondono passando l’una all’altra. E infatti creazione di diritto è automaticamente creazione di potere. Il potere, che è sempre discorso sul potere, fa presto a piegare il dire ed il fare alle sue esigenze primordiali, fino ad invertire il fine col mezzo: “controllare il soggetto, per salvare la vita” e quindi “conservare il potere”. Questo con effetti paradossali soprattutto quando applicato al “diritto pubblico”.

Non può essere più chiaro Benjamin: “Giustizia è il principio di ogni diritto finalità divina, potere il principio di ogni diritto. Questo principio ha un’applicazione estremamente grave di conseguenze nel diritto pubblico, nell’ambito del quale la fissazione dei confini, come è attuata dalla “pace” di tutte le guerre dell’età mitica, è l’archetipo della violenza creatrice di



## *Antropologia della vulnerabilità*

La violenza è chiusa nel dispositivo ontologico differenziale che pone l'esistenza scissa dall'essere, che si impone su di essa; questo il "dramma barocco" in cui ogni corpo è catturato dalla parola: allegoria, artificio dietro cui si cela la nuda verità delle cose. Non si sfugge da questa morsa.

Nel chiarire i termini di questo stretto connubio tra diritto e violenza, nel manifestarsi di un potere assoluto della Legge, si mostra con ogni evidenza come l'esistenza non può dirsi altro che abbandonata a sé stessa, perché appaia l'essere della legge detta, in questa relazione tra esistenza ed essere in cui è caduta ogni eccedenza. In questa relazione il potere sovrano si determina per mantenere salda la Legge posta, con la forza. In questa connessione ontologica tra diritto e violenza con cui si manifesta il potere sovrano, la violenza così è duplice, in quanto "pone" e "conserva"<sup>50</sup>. Ed è totale proprio perché come detto investe ogni cosa ed ogni soggetto, catturato e reificato dalla Legge, preda della sua violenza.

Tuttavia per Benjamin è possibile pensare una terza figura ambigua e mistica di cui spiega gli effetti (per il superamento di ogni violenza del diritto), ma che "non dice": la violenza divina.

Questo "concetto" di violenza divina non pone e non conserva il diritto; mantiene in sé il diritto solo sospendendolo. In questi termini, sebbene non offra un richiamo esplicito al concetto di stato d'eccezione, Benjamin sembra rinviare proprio a quella formulazione – al momento originario, fondativo dell'ordine, in cui tutto è ancora sospeso; solo in quella sospensione di senso intravede la "salvezza" giacché racchiude in sé tutte le possibilità ancora inesprese e può avere effetti rivoluzionari: apre la porta del "qui ed ora" del sovrano che mantiene in sé indistinti legge e natura e la possibilità di deciderli nella misura in cui li confonde<sup>51</sup>.

---

diritto. In essa appare nel modo più chiaro che è il potere (più del guadagno anche più ingente di possesso) che deve essere garantito dalla violenza creatrice di diritto. Dove si stabiliscono i confini, l'avversario non viene semplicemente distrutto: anzi anche se il vincitore dispone della massima superiorità gli vengono riconosciuti certi diritti. E cioè in modo denominatamente ambiguo, pari diritti; è la stessa linea che non deve essere separata dai cui contraenti. Dove appare nella sua forma più temibile e originaria, la stessa mitica ambiguità delle leggi che non possono essere trasgredite, e di cui Anatole France dice satiricamente che è vietato al pari ai ricchi e ai poveri di pernottare sotto i ponti. E sembra che Sorel sfiori una verità non solo storico-culturale, ma metafisica, quando avanza l'ipotesi che, agli inizi, ogni diritto sia stato privilegio dei re o dei grandi, in una parola dei potenti. E questo esso resterà, mutati smutandi finché sussiste, perché dal punto di vista della violenza, che sola può garantire il diritto, non c'è uguaglianza, ma nella migliore delle ipotesi, poteri egualmente garantiti" (ibidem).

<sup>50</sup> G. Agamben, *Soglia*, in *Id Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 72-73.

<sup>51</sup> Si dischiude nella "violenza divina" di Benjamin una parvenza di salvezza, l'unica possibile.

Ed in qualche modo anche per essa non è che un gesto archeologico, l'appuntamento del presente col passato, abbraccia tutta la caducità, finitezza, esposizione alla violenza di cui è preda la vita ed il vivente; ed accoglierne l'indicibilità. Ed ancor il filosofo a fornirla (come ha mostrato Platone) tornando nel luogo delle apparenze dopo aver avuto la sua rivelazione; tornare criticamente sugli accadimenti per renderli comprensibili. La rivelazione non è che l'assunzione piena di questa "relazione" costitutiva ed ontologica dell'essere con l'esistenza, l'imprescindibile relazione tra la parola ed i fatti; – mostrando l'allegoria – assolvendo al proprio compito: fornire alla moltitudine di frammenti dell'esistenza una "costellazione di senso". Ed in questo gesto mostrare come quella che appare una condanna, invece, è pura liberazione; liberazione dall'insostenibile peso della verità per accettare la vita nella sua immediatezza, poiché è tutto ciò che abbiamo. Si tratta solo di elaborare il lutto, accettare la perdita (deponendo ogni significato più alto), e guardare oltre (conservando la consapevolezza).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si comprende che non c'è alcun superamento effettivo della violenza, né viene spezzato il legame dialettico tra violenza che pone e che conserva. Semplicemente lo stato d'eccezione è il momento ed il medio del passaggio tra l'una e l'altra, quel nesso tra diritto e violenza in qualche modo è mantenuto. Nel portare il discorso però a quel momento di indifferenza tra dentro e fuori, la violenza divina si può dire che non pone o conserva il diritto, ma lo depone (depone il diritto, quindi, non la violenza – che resta contenuto precipuo di ogni ordine). In questa configurazione, nello stato di eccezione, stabilisce e mantiene saldo il nesso essenziale tra violenza (giuridica) e vita.

Ed è qui che entra in gioco la “colpa”, la colpevolezza della nuda vita<sup>52</sup>.

Mentre sembra che la modernità sancisca la sacralità della vita, proprio l'ambiguità di senso che si porta dietro la sacralità, non sembra altro che un rimando al pensiero mitico, secondo cui portatore destinato alla colpa è il corpo nella sua nuda vita; e pertanto quasi che corra una segreta complicità tra sacralità della vita e potere del diritto, questo non fosse altro che la messa al bando della nuda vita, in favore di un senso qualificato (racchiuso nel significato posto dalla Legge) quale surrogato di una sacralità che da sempre è un senso perduto. La colpa della nuda vita è quella della non intellegibilità, della sua indicibilità (ha un debito di senso).

In questi termini Agamben rispetto all'eccezionalità ed ambiguità dell'*homo sacer*, sulla scorta delle considerazioni di Benjamin, mette in evidenza come, sebbene la condanna inflitta sia all'azione, in qualche modo quello stesso agire qualifica il “soggetto”. La “colpa” attribuita in qualche modo mette in discussione la natura dell'uomo, incarna una riserva di senso “sacrale” che resta incompresa, la colpa è proprio in questa ambiguità. Uscendo dalle categorie del diritto penale e riportando la questione sul potere costituente, l'eccezione si carica di una colpa che prescinde dalla consapevolezza della Legge (del non ancora) – quella porta aperta, spalancata kafkiana che evoca un “significante vuoto” e che pone tutti in costante attesa - e senza potersi appellare a tale inconsapevolezza (*ignorantia legis non exusat*), subisce la condanna del potere sovrano che tutto può<sup>53</sup>. Di converso il potere costituente si colloca ad un tempo dentro e fuori dall'ordine (dalla prospettiva opposta); il cui giudizio è sempre successivo rispetto ad una fattualità già

---

La liberazione sarà quella di accettare questo eterno presente, l'artificio e le sue produzioni, la tragedia dell'incomprensibile e dell'impotenza con cui la vita si dà rispetto all'inevitabile, per riportare il discorso al momento originario, all'indicibile, all'illocalizzabile, in cui ogni “relazione” tra le parole e le cose, così come tra la legge e la vita, è ancora possibile.

Allo stesso modo di fronte alla violenza del diritto, riportare il discorso sulla soglia, allo stato in cui ancora resta indistinta legge e natura; al momento del “non detto ancora”, all'indifferenza dell'ordine, depono per richiamare a sé il potere sovrano, rimettendosi in gioco nello stato d'eccezione.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 73-74.

Dalla formulazione di Benjamin, per Agamben emerge che: «Non soltanto il dominio del diritto sul vivente è coestensivo alla nuda vita e cessa con questa, ma anche lo scioglimento della violenza giuridica [...] risale alla colpevolezza della nuda vita naturale, la quale consegna al vivente, innocente e infelice, alla pena, che espia [...] la sua colpa e purifica anche il colpevole, non però da una colpa, bensì dal diritto» (ivi. p. 75).

<sup>53</sup> *L'homo sacer* è l'immagine del limbo, è il Cristo sulla soglia del Sinedrio, la cui colpa è per il suo “essere” e l'imputazione la *Lesus Meastà* - per essersi presentato come figlio di Dio e quindi al di sopra della Legge, fuori dalla comunità; ed è il Cristo innanzi alla folla con alle spalle Ponzio Pilato, il Prefetto indifferente al giudizio della comunità; è l'attimo prima della crocifissione; è il Cristo che si prende tutte le colpe e nel suo abbandono al giudizio espresso del potere sovrano, fonda l'umanità.



## *Antropologia della vulnerabilità*

dispiegata e manifesta<sup>54</sup>. La stigma della colpa è il potente catalizzatore di senso che rimette il soggetto di fronte alle sue incertezze ontologiche ed in questo senso che la prima colpa è iscritta nella qualificazione della nuda vita<sup>55</sup>.

Alla luce di tali considerazioni, si può dire che il salto paradigmatico della modernità è aver mostrato ciò che stava ai margini dell'ordine politico, ovvero l'eccezione, che è il tutto, costitutiva della regola, secondo il principio di negazione-rovesciato, messo in forma nella doppia negazione: si afferma l'eccezione per negarla, e nell'affermarla il potere costituente, che decide sullo stato d'eccezione, la nega affermando la regola.

Solo in virtù di questo “rapporto inclusivo-escludente” si spiega la degenerazione della politica nel momento in cui il principio resta disapplicato o meglio parzialmente applicato, fermandosi al primo movimento: all'inclusione (politicizzazione della nuda vita) non si fa seguire l'abbandono. Se era implicita in ogni epoca la politicizzazione della nuda vita al solo scopo di escluderla in vista di una forma di vita qualificata su cui fondare l'umano; nel momento in cui quella politicizzazione ha comportato la coincidenza della nuda vita con l'intero spazio politico, si sono aperti scenari immondi – perché si afferma solo il versante “disumano”<sup>56</sup>.

Ciò che è interessante sottolineare però è che quando si realizza questo stato d'indistinzione la resistenza a questa “messa in discussione della qualità di un uomo” cui ha dato luogo il nazismo mettendo in forma ed organizzato “la disumanizzazione”, la rivendicazione non vada nella direzione di una vita “più” qualificata, ma nel senso

---

<sup>54</sup> Ricorda Agamben, ciò che più si avvicina a questo *modus operandi* del potere costituente è il sistema giuridico del Commonwealth ed alla funzione dei Giudici chiamati a risolvere la querelle su vicende già compiute per le quali non c'è ancora una legge che sarà data, sciolta la riserva sulla valutazione del fatto, e che sarà nient'altro che qualificazione dell'eccezione (esclusione dell'illecito) per stabilire la regola a partire da ciò che “non si vuole più” – ad esso seguirà l'attribuzione di una colpa (per la pretesa ingiustificata) e di una sanzione (anche nel senso minimale del mancato riconoscimento del diritto tra interessi in contesa, nel caso concreto posto).

<sup>55</sup> In questione più che l'uomo o la sua sacralità è proprio cosa sia questa “vita” presa in questo corpo vivente. Come si può pensare l'umano se non nella condizione prima in cui ciascun individuo si trova col proprio corpo ad essere uccidibile da chiunque per la sua costitutiva vulnerabilità, e tale condizione di vulnerabilità è sempre relazionale, ovvero è data dal fatto di vivere in un contesto plurale; ed ogni azione assume senso in uno spazio di apparenza in cui nessuno è totalmente padrone di sé ma sempre esposto anche alla sovranità altrui e del potere costituito? La colpa dell'individuo è nella potenzialità racchiusa in sé di poter non-essere umano, il cui agire è incompreso come la sua natura, quando non assume un senso per la comunità e che pertanto lo abbandona.

<sup>56</sup> Quando si registra la totale indistinzione tra diritto e fatto questa apre uno “stato d'eccezione permanente” che presuppone l'inclusione nell'ordinamento come oggetto e soggetto la vita e la libera nella città e nell'ordinamento in tutta la sua conflittualità – fa di ogni uomo, nuda vita, potenziale nemico interno alla comunità – giustificando (nell'incertezza) un potere illimitato su di essa da parte del “sovrano”. Tali scenari, tra cui anche il sodalizio inquieto tra democrazia e totalitarismo, ed il prodotto del potere sulla nuda vita più orribile come “i campi di concentramento” non possono essere compresi fino in fondo se non si tiene conto dell'ontologica scissione dispositiva tra essere ed esistere, la decisione sovrana sullo stato d'eccezione ed i termini di articolare l'abbandono della nuda vita (come inclusione esclusiva), a beneficio di una vita qualificata. E solo a partire da questa “assunzione” si comprende perché i “campi” non sono un ricordo passato, e per essi non esiste un “mai-più” assoluto, potendo anche negli scenari contemporanei trovare forme di indistinzione, indifferenza istituzionalizzata – si pensi ai campi profughi Siria; ai confini della Bulgaria; i lager libici, solo per citarne alcuni; senza dimenticare lo stato di totale assoggettamento infrastrutturale della Palestina allo Stato d'Israele.

L'argomento merita trattazione a parte che qui si sceglie di non approfondire oltre, anche perché muove nella direzione opposta, ovvero alle configurazioni progettuali della nuda vita messa in forma dal potere; l'indagine ontologica posta in premessa, invece, è quella di restituire alla collettività connaturale potere sovrano, cercando di rompere la bolla spersonalizzata, oggettivale, distopica e scongiurando tali scenari orribili. Il campo di concentramento, infatti, per Agamben è la forma estetica estrema delle tecnologie biopolitiche, non la sostanza prima.





## *Antropologia della vulnerabilità*

opposto: la rivendicazione si innerva su aspetti basilari quasi biologici della vita, nei termini di una più comune appartenenza alla “specie umana”<sup>57</sup>.

Nel sottolineare questo aspetto Agamben non sta in alcun modo presupponendo una naturale solidarietà dell’uomo, sta solo rimarcando l’aporia di senso che la nuda vita si porta dietro, e che in qualche modo anche quando nell’immaginario collettivo il corpo organico non è altro che il luogo dell’impurità, quello stesso corpo sa trovare nel suo persistere e mantenersi vitale una qualche dolcezza.

Si pone allora la questione più intrigante: si può ed in che modo politicizzare questa “dolcezza” dello *zoé*? O forse, proprio in virtù di quell’aporia ontologica, non abbia alcun bisogno di essa politicizzata, in quanto la politica in sé è già da sempre “politicizzazione della nuda vita” e trova esattamente in essa il suo contenuto minimo, il suo nucleo più prezioso?<sup>58</sup>

*Homo sacer* cerca di rispondere a questa domanda e conservando tutti i dubbi sollevati dalla modernità, alla fine della sua lunga riflessione non fornisce una soluzione, ma accetta dell’esistenza il suo continuo interrogarci. In tal senso abbandona ogni tentativo di politicizzare la nuda vita (non si arroga questo privilegio), ma non l’impegno, invece, necessario ad un confronto con la biopolitica in tutte le sue implicazioni più controverse.

Avendo dunque gettato luce sul “punto cieco” lasciato in sospeso da Foucault sul rapporto tra sovranità e bio-politica e chiarito che sostrato ontologico della politica (costitutivo di ogni potere sovrano) è già di per sé “presa e cura della nuda vita” (bio-politica); si comprende con maggior chiarezza in che termini possano aver avuto luogo le distorsioni e degenerazioni della “politica modernità”, quando nel gesto disperato di secolarizzazione ha “sacralizzato la vita”, con tutte le sue ambigue conseguenze.

È questa “sacralizzazione” che ha portato alla “politicizzazione della nuda vita” ed alla dotazione di molteplici tecnologie governamentali, dispositivi securatari per “gestirla”; è questo gesto in cui il privato si sovrappone al pubblico integralmente e porta nel campo d’apparenza, in uno stato d’indistinzione, “dentro e fuori” dell’ordine costituito ad aprire la strada allo stato d’eccezione permanente e totale, il cui dispositivo estremo è proprio il campo di concentramento – è guerra totale.

La questione allora non è la biopolitica ed il suo governo complesso della vita, l’organizzazione del vivente, la sua continua significazione antropologica, la messa in forma della vita e le sue arti e strategie per prendersene cura, non sono che il modo con

---

<sup>57</sup> G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., pp. 13-14.

<sup>58</sup> Ivi, pp. 14-15.

Riflettendo sulle intuizioni di Agamben tornano le parole di Arendt in *Vita attiva* e come l’uomo arriva sempre a realizzare ciò che può immaginare; e se certi scenari a cui ha saputo dare forma, strutture, luoghi di totale annichilimento dell’esistenza umana non siano che le proiezioni di quelle inquietudini ontologiche - evocative del “dispositivo differenziale del soggetto”, la sua scissione; la possibilità della disumanizzazione. Ma anche questa “possibilità” e questo scenario “distopico” perché acceda alla realtà – per superare quello stato di incertezza, bisogna sempre “deciderlo”. La degenerazione, come ha detto Arendt, inizia proprio quando alla politica si sostituisce l’assoluto della tecnica, si nega la parola, il linguaggio con cui significare e comprendere, ed anche escludere le cose, lasciando ad impersonali algoritmi e formule naturalizzate ogni regolazione (mistificando che dietro quegli algoritmi non ci sia invece sempre e comunque una decisione sovrana e politica). Non è la tecnica il problema, ma l’uso politico e la narrazione che di essa si fa; ed implica sempre una decisione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

cui si manifesta, si realizza nel “campo delle apparenze” la struttura sociale e la sua intrinseca normatività (dialettica e violenta). Ad essere problematiche sono le “configurazioni distorte” del paradigma biopolitico, e con esse le tecnologie biopolitiche governamentali al servizio di questa fallace politicizzazione, medicalizzazione, naturalizzazione, razionalizzazione della nuda vita oggetto di una “potere sovrano epistemologicamente illuminato”. Queste sono solo sovrastrutture, forme su forme, per quanto invasive e disturbanti. Ciò vuol dire che le sue configurazioni possano essere variabili e più confacenti alle esigenze della società.

Perché si possa uscire dal “pregiudizio” lo stesso Foucault ci chiede di adottare gli occhiali del filosofo che “commenta e critica” per decostruire ogni allegoria della società, ogni illusione prodotta dal potere e dalle sue strutture. Portarsi ancora su quella soglia in cui tutto è ancora possibile. Come ha chiarito Agamben, però, la decostruzione non basta se poi su quella soglia non viene fornito alcuno strumento per “dirimere il potere”. Per questo occorre rimettere nelle mani della società il potere di decidere sul vivente, con ogni forza. Solo conservando l'importanza vitale, basilare, della sovranità - mantenuta nella sua significazione concettuale “giuridica” (concepita si è detto nella concezione più ampia del diritto come volontà giuridica intrinseca al dinamismo sociale) ed il modo in cui essa si applica alla fenomenica dell'esistenza, è possibile preservare “il movimento dialettico dell'intelletto” fin qui dedotto (anche nelle sue conseguenze più inquietanti). Si deve rimarcare il ruolo decisivo della “sovranità” perché sia possibile rompere l'illusione di “predeterminazione” distopica a cui sembra pervenire l'investimento disciplinare oggettivizzato perché tale “governo della vita e cura della società” sia sempre frutto, opera, di una decisione collettiva. Tornare a responsabilizzare la società tutta.

L'ambizione è trasformare questa distopia indotta (narrativa di immanenti strutture oggettivate) in utopia (visione progettuale di benessere): fare di essa il sogno di emancipazione (politica) nell'uso dei corpi, attraverso l'agire di “identità mobili” e “riconoscimenti stabili”, a partire dal governo della vita e della cura sociale.

Dobbiamo allora ancora farci qualche domanda: come si configura ed agisce questa “distopia” e dove/come intervenire per mettere in moto la “conversione”?

### *4.2 L'ortopedia securitaria: norme e normalizzazione*

L'analisi biopolitica di Foucault si può dire ci porta al culmine dell'estetica dell'esistenza per come si dà nel campo di apparenze, ma ci permette anche di fare il suddetto passo indietro, laddove si cala nella scissione ontologica e differenziale del “dispositivo soggettivo” e cerca di ricomporlo in superficie nell'agire della società civile.

Per non cadere nella fallacia distopica a cui sembra condurre (che si è detto solo fallace narrazione), l'unico modo di leggerne le logiche del potere ed il disciplinamento dei corpi, dispositivi securitari e di normalizzazione con cui conduce la trattazione, preservando tanto il punto di vista giuridico che quello soggettivo (che valorizza intellettivamente il proprio agire), è quello di mantenere salda la funzione critica dichiarata. Riconoscere lo



## *Antropologia della vulnerabilità*

sforzo epistemologico, l'astrazione gnoseologica, teorica, quindi la lezione metodologica, per comprendere ancora il dispiegarsi della "norma fondamentale" di cui indaga il contenuto in tutte le sue "contraddizioni".

Con tali premesse, al fine di comprendere a pieno il *modus operandi* del dispositivo biopolitico è necessario innanzitutto precisare il concetto di "norma" per il "governo del vivente" come tendenza alla "normalizzazione" – nella prospettiva data della cura (preservazione del corpo sociale).

Nel rapporto inferenziale tra ordine e società, per come è stato fin qui considerato, la norma è certamente interna alla tensione ordinante (immanente al vivente) e presuppone – seppur come effetto di plurime forze in contesa – un modello da costituire e mantenere<sup>59</sup>. Per Foucault quindi è consustanziale alla norma il suo essere ad un tempo descrittivo e prescrittivo. Rinviene la propria costitutività nel tessuto autonormativo del sociale, in una dialettica di soggettivazione e assoggettamento che caratterizza i dispositivi di strutturazione della soggettività<sup>60</sup>.

Per Canguilhem di cui Foucault condivide il pensiero, le norme non esistono, non rappresentano alcuna misura già data, ma «esistono solo in quanto normalizzano, diventano reali solo nel processo attraverso cui si affermano e aggirano o regolano gli ostacoli cui si oppongono. Non esiste una norma, potremmo dire, ma solo la forza della norma: è il vivente a presentare una intrinseca normatività e sono le tecnologie di potere a produrre norme stesse che assicurano il loro esercizio»<sup>61</sup>. Nelle pratiche sociali sottese alla norma si sovrappongono normatività, normalità e normalizzazione, ovvero la produzione normativa determina il normale e l'anormale<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Ciò vuol dire per un verso che non può essere concepita solo ed esclusivamente in termini negativi: vieta, respinge, impedisce (presa nell'atto di conservare); ha invece anche e soprattutto natura positiva-trasformativa – tende a realizzare un "progetto normativo" che sottende Per altro verso non può essere pensata (solo) come dispositivo disciplinare attribuibile ad un referente esterno all'oggetto da ordinare, come richiamo all'ordine operato da una norma esterna; prevale, invece, l'idea di un dispositivo securitario, ovvero, che normalizza.

Cfr. M. Foucault, *Gli anormali*, corso di College de France (1974-1975), Feltrinelli, Milano 2000, p. 53; G. Canguilhem, *Il normale e il patologico* (1966), Einaudi, Torino 1998.

Più precisamente la norma non si configura come esteriore al suo campo di applicazione, ma è essa stessa a produrlo e si produce essa stessa nel produrlo, "ciò che fa da norma alla norma è la sua stessa azione". La norma non sta dentro un rapporto di separazione tra chi la emette e il destinatario, ma suppone simultaneità, coincidenza, presenza reciproca, perciò non viene prima della realtà cui essa stessa si riferisce, "agisce precisamente nei suoi effetti" (P. Macherey, *Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme* (2009), Edizioni ETS, Pisa 2011, pp. 86-88).

<sup>60</sup> Si potrebbe altrimenti dire che da un punto di vista nomostatico (secondo Kelsen), il dinamismo normativo intrinseco al sociale si esprime in forza di un principio di imputazione "ad efficacia rafforzata" (ovvero che tende a stabilizzarsi – in una prospettiva di durata) di qualificazione politica del giuridico inteso come "diritto vivente". Provando ad essere più chiari in ragione dei rapporti di forza che sottende ed esprime come "modello di vita" da produrre e riprodurre nell'organizzazione sociale, la norma opera secondo un principio di imputazione attraverso il quale stabilisce ed attribuisce ruoli e status soggettivi e opera attivamente all'assoggettamento dei suoi destinatari al sistema, di cui è parte ad un tempo immanente e transuente del processo costitutivo.

<sup>61</sup> Sul punto cfr. V. Fiorino, P. Savoia, *Introduzione a P. Macherey, Da Canguilhem a Foucault. La forza delle norme*, cit., p. VII. Riassumendo, potendo superare la carica imperativistica e trascendente delle norme iscritta nello schema della legge, per Foucault la norma si eleva dal piano della "Natura" per essere ricollocata sul piano "politico", espressa nelle formazioni storico-sociali. Tornano quindi le chiavi di lettura di Santi Romano e Paolo Grossi: il "diritto è più applicazione che norma" e può essere colto solo come "storia del diritto".

<sup>62</sup> Come chiarito anche da Macherey, la norma agisce non su soggetto dato in anticipo che interdice o reprime e che potrebbe liberarsi o essere liberato dal controllo, bensì contribuisce essa stessa alla produzione del soggetto, normalizzando il suo stato. È quanto a lungo si è assistito osservando "la storia della follia", pratiche penitenziarie o della sessualità, ove la



## *Antropologia della vulnerabilità*

Addentrandoci nell'immanenza della norma possiamo constatare come il potere che tende alla normalizzazione (per non dover scadere in azioni omicidiarie aventi effetti autodistruttivi), preferisce allo schema disciplinare (che resta latente), quello dei dispositivi securitari funzionali proprio all'addomesticamento dei corpi, ovvero mirano ad assicurare la docilità dei corpi agenti ed agiti nelle varie istituzioni sociali in cui vengono inseriti. Modello paradigmatico nonostante rappresentazioni più ireniche del potere, resta il "carcere", presupponendo sempre una qualche forma di "ingabbiamento"<sup>63</sup> (repressivo-produttivo di processi di soggettivazione ed assoggettamento – nelle strutture sociali, economiche e politiche).

Si parla, infatti, di "anatomia politica" che si presenta come un insieme di tecniche ed armi per lo studio ed il controllo dei corpi umani, mediante una intrinseca relazione tra potere e sapere<sup>64</sup>. Le logiche del potere affidano all'ideologia solo il momento narrativo ed alla sovranità dello Stato una delle forme di esercizio tecnico, ma l'azione del potere si esplica attraverso molteplici e complesse strutture ed istituzioni frutto di relazioni di poteri e saperi che investono la quotidianità: scuola, ospedali, fabbriche, carceri. Spiega Galli, per Foucault la politica, che è sempre "guerra ma continuata con altri mezzi" non si esaurisce nello schema della sovranità e del consenso (obbligato), ma si esplica secondi i modi della dominazione e dell'assoggettamento (condotta con diverse strategie, mai neutrale), nella connessione tra sapere e potere entro cui il soggetto può essere pensato. In tal senso il potere "produce" soggetti. In questo scenario, però, anche la "conquista del potere" non può mai essere pensata nei termini di una "rivoluzione", solo della "resistenza" o meglio delle "resistenze"<sup>65</sup>. Come già ribadito da Hannah Arendt, infatti, il potere si chiama in causa quando si "relaziona" e accresce entrando in relazione con altri poteri. Il potere, quindi, cerca esso stesso la resistenza per alimentarsi. Pertanto è istantaneo ovvero può essere pensato solo negli intervalli temporali del qui e ora, quindi sempre sfuggente, in quanto si mantiene nella tensione finché si genera il campo di resistenza. Dove c'è potere c'è resistenza che quindi non è esterna, ma interna; non gli sfugge perché non si dà un'esteriorità assoluta rispetto ad esso<sup>66</sup>.

---

liberazione non sopprime l'azione della norma, anzi spesso la rafforza (P. Macherey, *Da Canguilehem a Foucault. La forza delle norme* (2009), cit., pp. 84-88).

Foucault, di fatti, sviluppa le sue tesi sui processi di soggettivazione ed assoggettamento proprio soffermandosi a lungo sull'analisi delle istituzioni totalizzanti, come centri psichiatrici o gli stessi istituti penitenziari in cui è posto con forza ed attraverso un pervasivo disciplinamento dei corpi, spesso violento, il limite tra ragione e follia, tra lecito ed illecito. È la tecnica capitalistica a mettere in valore la loro esistenza, sfogando su tali soggetti segnati dalla stigma applicata dalla norma, la violenza repressiva frustrata nel discorso pubblico, producendo e rafforzando l'emarginato, il fuori dalla norma su cui anche gli strumenti del potere possono svincolarsi dalla norma, cui prestano obbedienza, per avvalersi dello stato eccezionale. Processo di "ingabbiamento" che tende a produrre effetti anche fuori dalla morsa dell'Istituto penalizzante. Cfr. M. Foucault, *La Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 1992.

<sup>63</sup> Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1974.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l'età globale*, a cura di C. Galli, Il Mulino, Bologna 2011, 214-215.

<sup>66</sup> L'immagine è quella di un campo di battaglia in cui ci sono plurime forze schierate e la storia la conduce chi prevale, occupa gli spazi e assoggetta le altre forze che gli resistono. Il potere, però, è dispiegato su tutto il campo.

«Non c'è un centro da cui si irradia, la condizione di possibilità del potere o il punto di vista che permette di renderne intellegibile il suo esercizio, fin nei suoi effetti periferici e che permette di utilizzare i suoi meccanismi come griglia d'intellegibilità del campo sociale, non bisogna cercarla nel nell'esistenza originaria di un punto centrale, in un centro unico di sovranità dal quale si irradierebbero delle forme derivate e discendenti; è la base mobile dei rapporti di forza che inducono



## *Antropologia della vulnerabilità*

Resistenza è parte costitutiva del potere e di cui non può farne a meno, ciò vuol dire che deve sempre essere possibile, fino ad ammettere allentamenti della morsa istituzionale solo per riorganizzarsi in forme più stabili di controllo. E tali resistenze sono cercate dal potere che anzi le incoraggia proprio per conoscere ancora meglio l'individuo e le risposte sociali, al fine di perfezionare i propri strumenti di controllo. Di fatti il potere per preservare e accrescere il proprio controllo sull'oggetto d'interesse deve osservarlo, studiarlo, analizzarlo e per farlo si avvale di altri poteri, per acquisire sempre maggiori informazioni<sup>67</sup>. Il dominio del corpo, quindi, dipenderà dalle possibilità che vengono riconosciute con la sua conoscenza; allorché calare il corpo in una realtà data, conoscerne il funzionamento offre importanti strumenti di condizionamento e controllo; per questo i saperi, l'accumulo di informazioni, acquisiscono grande valore per chi detiene il potere (sociale e politico); costituiscono essi stesso potere. In tal senso entrano in gioco tutti i luoghi dell'istituzionalizzazione disciplinare – in vista della costituzione di “corpi docili-utili”<sup>68</sup>.

Se, tuttavia, l'obiettivo del potere è preservare il vivente che trascende il soggetto, il corpo sociale da “addomesticare” non è tanto quello dell'individuo ma della società entro cui si esplica il vivente. Adottando il punto di vista del “corpo sociale” ponendo la popolazione come soggetto collettivo da preservare, si spiegano forme di soggettivazione ed assoggettamento funzionalizzate allo scopo, messe in atto con differenti tecniche disciplinari e securitarie, per favorire processi di normalizzazione (fin qui soltanto accennate).

Entrando nel merito, tali tecniche sono esercitate in concreto differenziandosi a seconda del modo di concepire il corpo che può essere inteso secondo la coppia concettuale: corpo-individuale/corpo-specie<sup>69</sup>. Il primo polo concepisce il corpo dell'individuo come

---

senza posa, per la loro disparità, situazioni di potere, ma sempre locali ed instabili. Onnipresenza del potere non perché avrebbe il privilegio di raggruppare tutto sotto la sua invincibile unità, ma perché si produce in ogni istante, in ogni punto, o piuttosto in ogni relazione fra un punto ed un altro. Il potere è dappertutto, non perché inglobi tutto, ma perché viene da ogni dove. E il potere per quel che ha di permanente, di ripetitivo, d'inerte, di autoriproduttore, non è che l'effetto di insieme che si delinea a partire da tutte queste mobilità, la concatenazione che si appoggia su ciascuna di esse e cerca a sua volta di fissarle» (M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, cit., p. 81).

<sup>67</sup> È questa la biopolitica. La sussistenza di un biopotere che viene esercitato sul corpo, partendo dall'assunto che questo sia separato dall'interpretazione che di esso viene data. Per Foucault, infatti, il corpo non si può dire che sia immediatamente disponibile, ma occorre ritrovarlo, riappropriarsene; occorre che di esso si prende coscienza e in questo processo conoscitivo diviene incorporazione di possibilità; il corpo sarà, non una entità fissa, plasmata, ma il continuo processo di incorporazione (J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, cit., pag. 33).

<sup>68</sup> In forza di tale binomio: sapere e potere - funzionale all'ordine sociale, ove il potere accrescere con l'accrescere dei saperi di cui dispone – nel tempo si è assistito ad uno sviluppo ed un accrescimento delle agenzie di sapere. In passato sfruttando le Istituzioni religiose (chiamate a riconoscere segni della natura e del divino), ma anche e soprattutto la famiglia e le sue tradizioni (primo luogo di formazione del singolo).

Con la modernità ed il progresso scientifico si è già detto il dominio della conoscenza si è espanso in diversi ambiti: dall'educazione scolastica, alle conoscenze anatomiche, neurologiche, mediche e sanitarie, pratiche igieniche ed alimentari, studi psichiatrici e psicoanalitici, ricerche antropologiche, sociologiche, biologiche, ma anche delle tecniche professionalizzate nella sfera giudiziaria, politica ed economica.

Ciò che è rimasto inalterata è la “volontà di sapere”. Non a caso strumento privilegiato tanto dell'Istituzione ecclesiastica che della psico-analisi è “confessione” (funzione ambivalente: catartica – per l'individuo, inquirente – per l'Istituzione).

<sup>69</sup> Si precisa, Foucault si rapporta a tali tecnologie “storicizzandole” tenuto conto dello sviluppo dei “saperi”, delle stesse tecnologie, e del moltiplicarsi delle agenzie di controllo sociale.

In questa sede non si discute la periodizzazione nel raffinamento di queste tecnologie di “governo” (per il primo polo interconnesse alla “modernità classica” del XVII secolo; per il secondo polo alla “seconda modernità” tra XVIII e XIX secolo); ma si intende evidenziare che il modo di rapportarsi del potere ai corpi, prediligendo una concezione biopolitica



## *Antropologia della vulnerabilità*

una macchina e su di esso si esercita il c.d. *dressage*, potenziamento delle sue attitudini, l'estorsione delle sue forze, la crescita parallela della sua utilità e della sua docilità, la sua integrazione a sistemi di controllo efficaci ed economici – tutto ciò avviene mediante diverse discipline, in tal senso si parla di anatomo-politica del corpo umano. Il secondo polo si focalizza sul corpo attraversato dalla meccanica del vivente e che serve da supporto ai processi biologici: la proliferazione, la nascita e la mortalità, il livello di salute, la durata di vita, la longevità con tutte le condizioni che possono farla variare; la loro assunzione si opera attraverso tutta una serie di interventi ed i controlli regolatori: si parla di biopolitica della popolazione<sup>70</sup>.

Si registra una vera e propria “medicalizzazione della politica” che investe interamente la vita e produce l'umano<sup>71</sup>. In questa prospettiva si adottano logiche di “prevenzione” per immunizzare la società e l'organizzazione che esprime. Insistendo nell'analogia medica (più che teologica – sebbene entrambe votate alla “salvaguardia della vita”), poiché il vaccino porta dentro di sé tracce del virus (sempre eruttibile) l'intervento normativo non può limitarsi alla somministrazione, implica, invece un costante controllo-monitoraggio valoriale del “degente”<sup>72</sup>. Non potrà esserci un agire spontaneo quando si è costantemente osservati, si realizza invece una assuefazione alle “misure condizionali”.

E questo proprio in virtù di quel controllo minuzioso delle operazioni del corpo, di ogni operazione del corpo (inserito all'interno della macchina sociale che agisce mediante plurime articolazioni disciplinari - totalizzanti) – controllo talmente invasivo da assorbire ogni dimensione spazio-temporale in cui è calato<sup>73</sup>. Esattamente come se si fosse reclusi

---

come statuto ontologico sotteso ad ogni ordine sociale, può ritenersi valida in ogni epoca – laddove la politica ha ad oggetto il corpo sociale e lo concepisce ad un tempo come moltitudine di singoli individui e come soggetti incarnati, viventi.

<sup>70</sup> Cfr. S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009, pp. 123.

Sandro Luce precisa: «la disciplina tenta di regolare e governare la molteplicità degli uomini in quanto tale molteplicità può e deve risolversi in corpi individuali, da sorvegliare, addestrare, da utilizzare, eventualmente da punire» (*ibidem*).

Sul punto cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società (1977)*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 209. Sul tema cfr. L. Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazione*, Mimesis, Milano 2013, pp. 7-22.

<sup>71</sup> La norma contribuisce a definire e stabilizzare l'ordine sociale, contenendo gli agenti patogeni di squilibrio non contrastandoli direttamente, ma inoculando il proprio vaccino (pharmakon che è ad un tempo veleno e cura) finalizzato alla produzione spontanea di “anti-corpi” sociali nel segno posto. In tal modo assicura un certo spazio di libertà d'agire ed allo stesso tempo contiene disordini (con lo spettro di una sanzione che resta sottintesa). Si procede in *primis* attraverso la selezione del giudicabile (marcatori del virus) di ciò che nel processo di soggettivazione deve essere sottoposto alla “ortopedia sociale governamentale”, per poi procedere col trattamento delle persone (marcate col vaccino).

<sup>72</sup> La norma, pertanto, crea la malattia, il paziente e la cura; e l'individuo non può che affidarsi, identificandosi nel paziente, assumendo coscienza delle tracce del male e comprendendo la necessità della cura a cui si presta. È esattamente il meccanismo del “peccato originario” e della via della fede, per la vita eterna.

<sup>73</sup> Perché abbiano impatto tali dispositivi funzionalizzati alla creazione di corpi docili (secondo però la logica fordista “incrementale”: docilità-utilità), favorendo processi di normalizzazione (apponendo la cesura tra normalità/anormalità) molto importante è anche il rapporto tra soggetto e spazio. Le suddette discipline lavorano “lo spazio in maniera assai duttile e sottile”. Gli interventi spaziali vengono posti in atto secondo il principio della localizzazione elementare o *quadrillage*. A. Tucci, *Dispositivi della normatività*, cit., pp. 18-19.

«Ad ogni individuo il suo spazio, il suo posto ed in ogni posto il suo individuo [...] la disciplina – in definitiva – organizza uno spazio analitico» (M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 155).

Non si tratta di uno spazio di dominio (confini territoriali di sovranità dello Stato); Foucault parla piuttosto di rango, in quanto espresso come ambito di interazione di forze, in cui i corpi vengono individualizzati mediante localizzazioni, che li inseriscono in una serie di relazioni.

Il *dressage* non può essere completo, però, se non tiene in considerazione anche il tempo - l'impiego del tempo. Foucault spiega come tali discipline implicano anche una anatomo-cronologia del comportamento, tesa a «serializzare e scomporre i passaggi graduali successivi l'imposizione di esercizi e assicurare così la continuità di una applicazione, di una trasformazione



## Antropologia della vulnerabilità

all'interno di un carcere costruito secondo lo schema circolare del *Panopticon*, con rimandi orwelliani, ove per la disposizione e la trasparenza di alcune parti della cella ciascun detenuto è sempre soggetto al possibile sguardo della vedetta in cima alla torre, e sebbene non conosce né cosa fanno gli altri detenuti e né se la guardia stia effettivamente controllando si sentirà lo stesso continuamente in soggezione, giudicato e spinto a seguire la norma senza la minaccia costante della “polizia”<sup>74</sup>.

Questa però è la scena profonda dell'angoscia, del male eruttabile ed improvviso del potere, ove il potere si cela, è segreto e non si rende visibile (come un vulcano silente) e pure agisce sul soggetto esposto, che attende, impotente, l'imprevedibile ed inevitabile. Ed anzi il soggetto quasi chiama a sé la punizione pur di giustificare quell'ansia e quell'angoscia e magari porgli fine<sup>75</sup>.

---

delle attitudini individuali» (G. Campesi, *Soggetto, disciplina, governo*. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne, Mimesis, Milano 2011, p. 104).

<sup>74</sup> *Panopticon* è il modello di prigione elaborato da Jeremy Bentham ripreso da Foucault, ritenuto efficace per spiegare il dispositivo di funzionamento delle discipline di separazione del normale dall'anormale e dunque di addestramento dei corpi: “alla periferia una costruzione ad anello; al centro una torre tagliata da larghe finestre che si aprono verso la faccia interna dell'anello; la costruzione periferica è divisa in celle, che occupano ciascuna tutto lo spessore della costruzione; esse hanno delle finestre verso l'interno corrispondente alla finestra della torre; l'altra verso l'esterno, permette alla luce di attraversare la cella da parte a parte. Basta allora mettere un sorvegliante nella torre centrale, ed in ogni cella rinchiudere un pazzo, un ammalato, un condannato, un operaio o uno scolaro. Per effetto del contro luce, si possono cogliere dalla torre, stagliantisi esattamente, le piccole *silhouettes* prigioniere nelle celle della periferia. Tante gabbie, altrettanti piccoli teatri, in cui ogni attore è solo, perfettamente individualizzato e costantemente visibile. Il dispositivo *panoptico* predisponi unità spaziali che permettono di vedere senza interruzione e di riconoscere immediatamente. Insomma il principio della segretezza viene rovesciato; o piuttosto delle sue tre funzioni – rinchiudere, privare della luce, nascondere – non si mantiene che la prima e si sopprimono le altre due. La piena luce e lo sguardo di un sorvegliante captano più di quanto facesse l'ombra, che, alla fine, proteggeva. La visibilità è una trappola”. Cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 210.

<sup>75</sup> Elias Canetti chiarisce il punto: «Buona parte dell'autorità di cui godono le dittature deriva dal fatto che si accorda loro la forza concentrata del segreto, ripartita su molti e rarefatta nelle democrazie. Si afferma con scherno che le democrazie sono parolaie. Ciascuno chiacchiera di tutto, ciascuno si immischia in tutto, non succede nulla senza che già prima tutti lo sappiano. Sembra che ci si lamenti per la mancanza di energia; in realtà si è delusi per la mancanza di segretezza. Gli uomini sono pronti a sopportare molte cose, se sono loro imposte con energia e in segreto. Sembra che una vera e propria volontà di essere schiavi spinga, giacché di per sé stessi non vi è nulla, a finire entro un ventre possente. Non si sa ciò che veramente accade, né quando accade; altri possono avere la precedenza nel mostro. Si attende devoti, si trema, e si spera d'essere la vittima prescelta. In questo comportamento è lecito riconoscere un'apoteosi del segreto. Tutto è subordinato alla sua glorificazione. Non importa ciò che accade con la rovente fulmineità di un'eruzione, inattesa e irresistibile.

Ma tutti i segreti sono destinati ad essere infine fatali: non solo per chi li detiene – cosa che di per sé non sarebbe molto rilevante – ma anche per chi ne è colpito – e ciò è estremamente importante. Ogni segreto è esplosivo e la sua temperatura interna cresce di continuo. Il giuramento che parrebbe la chiusura, è proprio il punto in cui esso torna ad aprirsi» (E. Canetti, *Massa e potere*, cit., pp. 357-358)

Negli ordini professionali come per i funzionari di Stato, per la tecnica che custodiscono e dominano è sempre previsto il giuramento alla presa di servizio. Svolgere l'incarico guidando l'arte conosciuta e che si domina per il bene e nell'interesse di chi ad essa si affida. Residua il mistero sulla bontà dell'utilizzo e maggiormente accresca l'arte ed il segreto del suo possibile esercizio, tanto più si custodisce un potere che può esplodere in qualsiasi direzione, senza avvertimenti.

E infatti, seguendo ancora la riflessione di Canetti (che ha in mente gli effetti devastanti della tecnica nelle pratiche belliche, con l'avvento della bomba atomica): «Solo oggi si riesce a comprendere interamente quanto il segreto possa divenire pericoloso. Esso si è caricato di un segreto sempre maggiore in sfere diverse, visibili solo separate l'una dall'altra. Il vero e proprio dittatore, contro il quale il mondo si riunì in guerra era appena morto – ed ecco risorgere il potere del segreto nella forma della bomba atomica, più pericolosa di prima, e in rapida crescita tra le mani dei successori.

Si può dire concentrazione del segreto il apporto fra il numero di coloro che esso colpisce e il numero di coloro che lo custodiscono. In base a questa definizione è facile comprendere che i nostri moderni segreti tecnici sono i più concentrati e i più pericolosi. Essi colpiscono tutti, ma solo un numero esiguo di persone ne è a conoscenza, e da cinque o dieci uomini dipende il loro impiego» (*ibidem*).

Ad esser piegato è ogni senso etico quando la “glorificazione del segreto” si abbina alla velocità di una “imminenza”. Il potere si fa assoluto soprattutto per chi subisce il segreto fino a giustificare ogni reazione.

Nell'alveo della “concentrazione del segreto” si pensi alle “*time bomb situation*”, in virtù delle quali il criminale o terrorista che possiede informazioni utili per sventare la strage impedendo l'esplosione, ma si rifiuta di fornirle può essere oggetto di



## *Antropologia della vulnerabilità*

Il giogo del potere non può reggersi su questo labile equilibrio pronto a degenerare in eccessi di follia o ribellioni (auto-etero dirette). Si è detto che il potere deve sempre legittimarsi deve fornire una giustificazione a quell'angoscia. Per questo il potere forma ed informa il soggetto, gli spiega ciò che è necessario e che ciò che compie è nell'interesse del soggetto; fa ciò di cui ha bisogno. Il potere comanda perché si prende cura, nutre, protegge e mantiene in vita. Soprattutto informa il soggetto che anche se lui non può capire, non ha le dovute conoscenze, perché limitato, non ha da preoccuparsi perché ciò che dice è vero. Tutto ciò che può fare il soggetto è fidarsi. Il potere sta dalla parte di chi detiene la conoscenza (e domina il segreto), e si rendere meritevole di fiducia (e non di sospetto).

In entrambi i discorsi legittimanti il potere c'è una "gestione fisiologica della patologia" che si traduce in un monitoraggio costante del soggetto, continuamente osservato, consigliato, incoraggiato, raccomandato, spronato a seguire la "dieta" della norma. Ed è un assoggettamento a cui ci si presta per la consapevolezza di avere quelle tracce del male (la colpa originaria) da espellere/espiare<sup>76</sup>.

---

tortura da chi lo ha catturato e intende spingerlo a parlare per salvare altre vite. Dei fatti del 2001, una delle giustificazioni per l'intervento in Medio Oriente degli USA era la minaccia che le cellule terroristiche fedeli a Bin Laden avessero "ordigni atomici" e nella stessa logica Guantanamo Bay fu luogo di detenzione e tortura di affiliati del regime talebano, per estorcere informazioni su possibili nuovi attacchi terroristici.

Velocità e discorso del potere e della concentrazione del segreto si ritrova nelle dinamiche del mercato globale e strategie politiche.

La rincorsa al nucleare e la regolamentazione nella produzione e sviluppo di ordigni atomici è uno dei principali termometri politici attuali. Il controllo di tali conoscenze scientifiche e risorse, materiali e tecniche, può determinare stravolgimenti nelle influenze ed egemonie, tanto sul piano strategico di soggiogazione bellica territoriale, quanto economico, investendo il "detentore" di tali conoscenze a interlocutore credibile. Esempio di strettissima attualità l'ascesa della Corea del sud, che in violazione di protocolli internazionali ha sviluppato una propria tecnologia nucleare, pretendendo poi maggiore influenza sul mercato globale, fino a scomodare gli Stati Uniti d'America guidati da Trump (nel 2019) per smorzarne gli entusiasmi. Se nel caso prospettato da Canetti lo scenario è quello di una eruzione esplosiva del segreto e del potere (la "bomba atomica"), Hannah Arendt riporta il discorso sul piano fisio-patologico del potere come concentrazione del segreto, di cui sono visibili solo gli effetti nello spazio di apparenza.

Arendt spiega come il regime nazista ha potuto costruire, macchinare, attivare la purga nei campi di concentramento, proprio mantenendo tali pratiche assolutamente segrete, come gli esperimenti al suo interno. Tutto parte di una ingegneria della "mortificazione vivente" col sacrificio di una parte della società (portatrice della colpa) per la salvezza della "popolazione riconosciuta" – "riconoscente" (gli eletti).

Nel racconto del regime tra molte forme di resistenza al suo interno, sempre attive e articolate in diversi modi, larghe fasce della popolazione o all'oscuro o più interessate alla "propria salvezza" (qualunque ne fosse il prezzo) divenivano complici del progetto – tra segreto e banalità del male: visibili erano solo le fucilazioni dei trasgressori (la sanzione) e le deportazioni dei civili (spostamento di persone – portate fuori dallo spazio di apparenza). Ciò rendeva tutto più accettabile e tollerabile (H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, cit., pp. 146-149).

Ad ogni modo coerente col discorso di Canetti è lo stato di tensione perenne che tale concentrazione del segreto genera, segnando con esattezza i luoghi del potere (e della decisione).

<sup>76</sup> La pandemia globale da covid-sars-19 si può dire ha palesato con ogni evidenza il funzionamento di tali dispositivi biopolitici, mediante un "governo della vita fortemente medicalizzato"; espressione massima della "cura" del corpo sociale con ogni strumento e tecnologia, dalle strategie di comunicazione di massa, alle forme di refolementazione disciplinare e preventiva; fino al confinamento domestico. Nella duplice dimensione: isolamento individuale e dressage (dieta e pratiche igieniche raccomandate); indottrinamento sul vivente e sanzioni bio-sociali connesse al fine di mantenere integra la salute pubblica. Da non sottovalutare quindi anche il rapporto tra spazio e soggetto, sia nei termini apaprizione e occultamento; si come governo del territorio, zonizzazione, che prevede allocazione e confinamento dei corpi in relazione alle esposizioni di rischio ed esigenze di controllo.

La pandemia mondiale da covid-sars-19 ha messo in luce molteplici meccanismi interni al potere, l'esercizio tecnico dei saperi ed i processi di normalizzazione sociale, nella gestione e nel contingentamento del virus (di un male invisibile). Si assiste al più autentico governo della vita portato al suo estremo.

La narrazione governativa in Italia, come altrove (che ha reclamato lo stato di eccezione permanente), ha delegato la selezione delle misure da adottare ai Comitati scientifici e degli esperti (la concentrazione del segreto); le misure sono state





## *Antropologia della vulnerabilità*

adottate con il DPCM strumento governativo con cui il Parlamento è stato totalmente scavalcato dal (piccolo) gruppo dirigenziale scelto dal Presidente del Consiglio (la decisione politica in mano a 5 massimo 10 persone). Il Governo ha poi fatto divulgazione scientifica; ha informato la popolazione delle caratteristiche di questo virus invisibile, letale, molto contagioso ed invasivo, delle capacità e le modalità del virus di espandersi; ha chiarito come questo strettamente dipenda dalle azioni e scelte individuali; quindi ha fornito il decalogo delle condotte da adottare opportune e fortemente raccomandabili (la *doxa* rivestita dall'*episteme*); la minaccia di altre sanzioni solo per accrescere l'allarme sociale.

Così senza incontrare troppo dissenso, ha imposto l'isolamento e la reclusione nello spazio domestico (prediligendo al contatto fisico, interazioni mediate, fredde e digitali); ha responsabilizzato ed auto-responsabilizzato la società civile (auto-certificazioni per gli spostamenti; e possibilità di denuncia dei trasgressori); ha denunciato l'asintomatico (marchiato, seppur abile, ritenuto agente patogeno pericolosissimo) esposto in caso di trasgressione prima che alla sanzione alla gogna pubblica. Il Governo (de-responsabilizzato, impotente come tutti verso un male così "assoluto") si è limitato alla gestione di mere faccende procedurali e di vigilanza, registrando una certa collaborazione da parte della popolazione; in attesa del vaccino (che è sempre una salvezza tutta da verificare e che si proietta nel tempo).

Interessante in Italia la duplicazione della retorica tra discorso nazionale (ufficioso-impatto relativo) e discorso regionale/continentale (ufficiale-impatto maggiore).

Il Governo dal canto suo si è limitato a porre misure standard "limite", che non avendo forza di applicarle in concreto, perché distante dalle realtà locali, municipali, ha veicolato attraverso il lessico delle raccomandazioni.

Diversamente i Governatori regionali, a seconda degli interessi prevalenti sul territorio ora tendevano a sminuire l'impatto del virus ora invece ad ingigantirlo; ed avendo strumenti normativi del federalismo regionale per attuare misure corrispondenti alle politiche locali – in ogni caso il lessico è stato quello del "diktat", quando non dello "aut-aut" (ora rivolta al Governo ora direttamente alla popolazione). Esempi concreti: Lombardia e Campania.

In Lombardia in cui la paralisi economica appariva il vero spettro da evitare, dato che vantavano un sistema sanitario di primo ordine si premeva perché restassero quanto più possibili aperti diversi settori industriali e commerciali ritenuti essenziali per il Paese; purtroppo però i numeri delle vittime avrebbero richiesto un diverso approccio.

In Campania, invece, la consapevolezza di carenze strutturali e di personale medico-sanitario, ha spinto al maggior rigore aggredendo verbalmente la popolazione "incosciente", pur quando il contagio e i decessi erano minimi, finendo per creare senza moderazioni forti disagi economici in un territorio già provato dalla crisi.

Il Governo centrale oltre al decentramento verso il basso ha dovuto tener conto anche del decentramento in alto, ricevendo ulteriori disposizioni e restrizioni dall'Unione Europea e dall'OMS. Il Governo, pertanto, si è detto obbligato a non poter adottare o ad adottare solo parzialmente determinate misure di prevenzione e sostegno della popolazione, che prevedevano l'esborso di somme importanti, misure che sono state pubblicamente negoziate con le Istituzioni dell'UE, ribadendo (falsi) problemi di bilancio e vincoli di pareggio tra entrate e spesa pubblica (notoriamente derogabili in caso di "catastrofi" anche secondo il *Fiscal compact* del 2012); con l'effetto di sgrovare l'attenzione sulla decisione politica del Governo centrale lasciandola anch'essa al decentramento amministrativo di cui non aveva pieno controllo.

Ad ogni modo nella narrazione pubblica divulgata il Governo centrale ha adottato per tutto il tempo atteggiamento comprensivo, aperto, disponibile e tollerante, lasciando agli agenti-tiranni ora lontanissimi ora vicinissimi alla popolazione il lavoro sporco, sulle macerie di un virus devastante.

La popolazione non ha potuto far altro che affidarsi ai dispositivi *multilevel*, confluiti nel "Decreto cura Italia".

Quanto stiamo tutt'oggi assistendo tuttavia non è qualcosa di nuovo, anzi può ritenersi il corto-circuito di processi già in atto da tempo ed iscritti nella logica/ideologica neo-liberale dominante, "l'elogio dell'io" neo-liberale e la sua fabbrica dei sogni.

Questo sedicente paradigma, infatti, si nutre delle nostre aspirazioni e frustrazioni; si veste di promesse new age sulla piena realizzazione del sé, di trovare se stessi e la propria strada senza dover dire grazie a nessuno; e par farlo ci incita di credere in noi stessi, ci rassicura che volere è potere, ci raccomanda di accumulare esperienze, crediti formativi, di metterci in forma e restare in salute, di accumulare capitali per accedere ai benefit ed agli standard di benessere che scegliamo; ove tutto ha valore ed il tempo da dedicare bisogna guadagnarselo. Persi nel mercato delle possibilità in competizione, siamo monadi, isolati nel nostro focolare domestico, condannati alla libertà del proprio agire singolare, unici responsabili di successi e fallimenti (con buona pace delle Istituzioni sociali).

Percezione comune, infatti, riflettendo sulla gestione della crisi pandemica, è stata l'inquietudine tanto legata al contagio della "malattia" virale quanto all'esasperarsi di questa antropologia giuridica – *dell'homo economicus* – che nell'ultimo trentennio "inglorioso" (financial e turbo-capitalista) ha illuso e relegato un emisfero alla solitudine dei numeri primi.

E infatti l'esperienza che stiamo vivendo rappresenta solo un potente acceleratore di processi in atto da tempo.

Sono crollati modelli esistenziali sponsorizzati dall'ideologia neo-liberista: il manager ed il turista, risultati portatori "insani" del contagio estero-filo, tanto che non è apparso paradossale che il virus abbia aggredito principalmente il centro senza troppo scalfire la periferia. Ad ogni modo, poche incertezze, in un bilanciamento di interessi non adeguatamente ponderato nelle prime ore di diffusione "rizomatica" del virus, hanno evidenziato l'inclemenza del morbo nel vulnerare una globalizzazione infinitamente localizzata.

Il contagio, così, che ha seguito "le vie della seta", ha messo in ginocchio le metropoli del mondo occidentale, senza per questo ribaltare gli equilibri geopolitici ed economici, che anzi si irrigidiscono (si pensi ancora alla BCE ed il dibattito sul MES e i corona-bond), dando, invece, la spinta per l'isolamento domestico dei Governi nazionali (Brexit docet) da riprodurre, poi, su scala urbana (dov'è finito il "progetto di solidarietà" continentale?).



## *Antropologia della vulnerabilità*

A tener banco dunque è ancora e sempre il discorso di verità adottato dal potere.

Non basta che sia imposta, perché non la rifiuti, il soggetto deve trovare quella verità (posta dal potere) dentro di sé, deve convincersi del vero (da qui l'intreccio delle tesi di Foucault con rimandi cristiani e neo-platonici). Il discorso del potere allora deve toccare corde più profonde. Si giustifica in tal senso l'implementazione di tecnologie e dispositivi disciplinari, il moltiplicarsi e raffinarsi dei saperi in virtù dei quali sono state configurate nuove professionalità ed agenzie di "indottrinamento" cui corrispondono altrettanti "poteri" ed altrettante forme di governamentalità, soggettivazione/assoggettamento. L'individuo in questa struttura reticolare si può dire che sia immerso in una realtà creata dai poteri esterni, e come tale, la realtà non è naturale, ma è costruzione instabile.<sup>77</sup>

Si delinea con ogni evidenza, in tutta la sua potenza lo "scenario distopico" prefigurato dalla paradigmatica rappresentazione bio-politica delle dinamiche sociali.

### *4.3 Distopia dispotica: fitness e benessere della società neo-liberale*

Lo scenario distopico prospettato dalla raffineria tecno-logica biopolitica con ogni ragione difficilmente si riesce a contenere entro una astrazione concettuale; soprattutto quando la storia geo-politica non solo Occidentale e lo sviluppo delle forme di potere e delle tecniche di controllo sociale, ne mostra effetti tangibili, l'indiscutibile impatto e la ricaduta che quei dispositivi hanno nella realtà.

Corpo e mente sono totalmente presi, ingabbiati, dalla struttura sociale e fuorviati da immagini ingannevoli che continuamente alterano la percezione delle cose e condizionano ogni strategia (che è sempre illusoria, mai pienamente autonoma) ed ogni riconoscimento sull'imputabilità della propria condotta. Una rappresentazione senza speranza, senza "rivoluzioni" all'orizzonte. Come metterla in discussione?

Dubbi sussistono a maggior ragione di fronte agli scenari contemporanei – che portano fuori dalla narrazione pubblica social-mediaticamente spendibile "la violenza dura del campo"; considerando che lo spazio geo-politico dello stato d'eccezione si è globalizzato, mentre la concertazione del potere è geo-localizzata nei governi e sulla base delle

---

Questo virus ci spinge a riflettere ed a ripensare i legami, rifuggendo dalla trappola neo-liberale che tende a reprimere i sentimenti, a razionalizzarli o veicolarli nel marketing delle convenienze, impedendoci di cogliere i mali di una società disaggregata.

Perché ciò sia possibile, però, occorre diffidare dalle mistificazioni. Di fatti, coerente con questa retorica dell'autentico, della messa in valore e della veridicizzazione anche dei sentimenti, Bauman parla di una relazionalità sentimentale fondata sull'amore "liquido", cfr. Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, trad. it.. S. Minucci, Laterza, Roma 2006. Ad ogni modo si assiste ad un esercizio empirico dei "sentimenti" che chiede continue messe alla prova, con gli ornamenti e i simboli della "promessa", è il culto del debito e della colpa per il quale persino l'amore deve pagare il prezzo, quando viene presentato il conto della "troppa libertà".

<sup>77</sup> J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, cit., pag. 50. Rinvia alle tesi presenti in M. Foucault, *Histoire de la sexualité: vol I. La Volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976, secondo cui il potere non parte da un punto per irradiarsi verso la periferia, ma ha una struttura reticolare. Inoltre, l'oggetto del potere è il corpo, ma esiste una sostanziale differenza fra corpi e soggetti, ed il corpo non equivale al soggetto; le teorie politiche moderne (Hobbes, per esempio) hanno creato, di fronte al potere, un soggetto, cosciente e razionale, capace di calcolare il proprio interesse e di stipulare patti. Per Foucault, questa teoria (giuridica), è stata superata dalla realtà postmoderna, dove il potere costruisce il reale. Egli ha coniato, in proposito, il termine biopotere, ad indicare il potere esercitato sui corpi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

economie del Primo mondo. E di quest'unica narrazione possibile (mentre intere zone del mondo anche in estrema povertà sono gettate nell'indifferenza della solidarietà internazionale, totalmente disumanizzate), le tecnologie biopolitiche sono sempre più rarefatte nella società che non comunica, proietta immagini su immagini, l'illusione della libertà è assoluta mentre degli effetti della libertà "nessuno" è responsabile. Questi dispositivi sono ovunque eppure sono invisibili, irricognoscibili.

Questa distopia allora è davvero difficile metterla in discussione. Trova corrispondenza non solo nella narrativa fanta-scientifica (Laura Bazzicalupo per spiegare tali meccanismi dispositivi rinvia alla celebre opera cinematografica dei fratelli Wachowski, nella loro principale opera cinematografica: *Matrix*<sup>78</sup>); ma soprattutto nella attuale società iper-tecnologica, globalizzata, neo-liberale (tralasciando l'attuale frangente pandemico – che coglie del modello biopolitico il punto di esasperazione "medicalizzato"). Proprio con il rinvio a *Matrix*, Bazzicalupo intende esprimere il disagio della società globalizzata, iper-informatizzata in cui la libertà liberale, tradottasi in iper-permissivismo e iper-consumismo, con sempre più sofisticati e telematici mezzi di relazione, comporta una perdita del corpo, attraverso la costruzione di soggettività telematiche, di cui bisogni e desideri sono indotti e incanalati da poteri esterni; con promesse di liberare gli individui da ogni ansia o mancanza<sup>79</sup>.

L'era globalizzata del neo-capitalismo non si discosta troppo da queste rappresentazioni, in un tempo in cui vige il "dispositivo" delle agenzie economiche (in mano a *lobby* private), alle quali fanno affidamento le stesse istituzioni pubbliche, ove ogni cittadino è costantemente osservato. Se da una parte la libertà viene ribadita e sponsorizzata in ogni contesto; ove libertà diventa possibilità d'acquisto, possesso, accesso gratuito ad un servizio, che sia di istruzione, medico-sanitario, sportivo, che sia la stessa navigazione in

---

<sup>78</sup> Fratelli Wachowski, *Matrix*; film USA, 1999. Viene narrata la sussistenza di una intelligenza artificiale, che attinge energia dagli esseri umani generati in apposite incubatrici; costretti ad uno stato comatoso in cui la loro mente è collegata nella realtà artificiale appositamente costruita per contenere il disagio di un'esistenza oppressa, qualora si verificasse un imprevisto risveglio. Si realizza in modo drastico la separazione della mente dal corpo, ove la mente diventa terreno fertile per costruire qualsiasi soggettività; ove il racconto personale costituisce solo la sintesi di una molteplicità di informazioni raccolte in un unico data base (la matrice); escludendo la possibilità di uno "spontaneo e naturale relazionarsi viene".

*Matrix* riesce a cogliere il senso delle principali tematizzazioni di Foucault, portate, però, alle loro estreme conseguenze (una evocazione dell'utopia negativa di Houxly, nella sua opera: *Il Mondo nuovo*).

*Matrix* evidenzia questa realtà costruita artificialmente in cui vengono inghiottiti gli uomini, in preda ad un bio-potere che ne controlla mente e corpo; rappresenta il dominio della biopolitica, in cui non ci può essere alcuna conflittualità, alcuna dialettica, poiché esiste l'unica verità presentata dal potere esterno riconosciuta come propria e che pertanto impedisce consapevoli ribellioni?

Nel racconto dei fratelli Wachosky, Morpheus, il capitano di un piccolo gruppo di uomini che sembrano intenzionati a sovvertire il sistema, nell'incontro mentale, all'interno del contesto artificiale, rivolgendosi a Neo, un hacker che da sempre avverte una sensazione di disagio, e che si lascia incuriosire dai segnali lasciati dall'interlocutore, gli offre la verità: "siamo burattini nelle mani di Matrix". Morpheus sentenzierà: «Matrix è ovunque. È intorno a noi. Anche adesso nella stanza in cui siamo. È quello che vedi quando ti affacci alla finestra, o quando accendi il televisore. L'avverti quando vai a lavoro, quando vai in chiesa, quando paghi le tasse. È il mondo che ti è stato messo davanti agli occhi per nasconderti la verità. [...] che tu sei uno schiavo (...) sei nato in catene, sei nato in una prigione che non ha sbarre, che non ha mura, che non ha odore. Una prigione per la tua mente»

<sup>79</sup> L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit.

Nella rappresentazione offerta da *Matrix* dunque la libertà è solo un'illusione, "il despota" (intesa come verità sovrapposta) è ovunque, e la sua verità è un sistema di credenze, di controllo cerebrale che imprigionava gli individui e produceva per loro i desideri, tanto da indurre gli uomini a vivere in questa realtà senza accorgersi affatto della propria condizione di schiavitù cfr. *ivi*, p. 121.



## *Antropologia della vulnerabilità*

rete (grazie al wi-fi sempre più urbanizzato); dall'altra parte resta una libertà condizionata e un prezzo è sempre presente, e si paga con le informazioni<sup>80</sup>.

Come ha sottolineato Stefano Rodotà la rivoluzione elettronica e digitale ha trasformato la nozione stessa di sfera privata, che diventa sempre più intensamente luogo di scambi, di condivisione di dati personali, di informazioni la cui circolazione non riguarda solo quelle in uscita, di cui gli altri possono appropriarsi o venire a conoscenza; interessa anche quelle in entrata, con le quali altri invadono quella sfera, in forme sempre più massicce e la modificano continuamente, la plasmano, cercando di canalizzare il desiderio originariamente manifestato, su oggetti del desiderio sofisticatamente scelti per ognuno in base alla nuova identità attribuita.<sup>81</sup> È questa la nuova legge degli “*status simbol*” per ammaliati consumatori; la biopolitica che si avvale dell'interpellazione, che colloca i corpi in un certo posto, affida un determinato ruolo, attribuisce una specifica identità; spinge verso i canoni della verità sociale, per rendere tutto prevedibile, soggiogabile<sup>82</sup>.

Concentrandosi sul contesto Neo-liberale, sono in atto, quindi, poteri e saperi capaci di rovesciare i presupposti della Modernità fondata su di “una libertà” negativa, affidata a strumenti mortiferi di diretta coercizione e limitazione, che facevano del confine visibile, il segno tangibile del consentito e dell'eccesso; comprimendo ogni anomalia, attuando un “programma trasparente di normalità” sulla base di “rappresentazioni identitarie” proposte come modello generale; per mettere in atto, invece, strategie di governamentalità delle vite, che di fronte alle derive della globalizzazione, alla saturazione del *Welfare*, all'apertura mercantile ad un flusso trasversale di merci, capitali e persone, costringe in uno spazio ampio all'eterogeneo<sup>83</sup>.

Come sottolineato ancora da Laura Bazzicalupo, sussiste una compresenza dell'eterogeneo, delle contraddizioni che diventano dati strutturali del sistema, che in questa metamorfosi politica e sociale, rende impossibile imporre dall'alto identità statiche. In questa compresenza e compatibilità delle “diversità”, dei particolarismi (così come premonito da Tocqueville), pertanto, viene ingenerata l'illusione dell'auto-governo, potendo muoversi secondo le proprie pulsioni desideranti e capacità produttive, avendo come unico canale di relazione e intrattenimento, quello della contrattazione<sup>84</sup>. Come si è detto, però, è solo illusoria questa libertà, laddove la governamentalità resta in atto, esercitando una normatività biopolitica ancora più invasiva, in quanto, non agendo direttamente sulle soggettività, si avvale di saperi e informazioni, perché vengano diffusi modelli di condotta che appaiano più opportuni rispetto alle problematiche emergenti,

---

<sup>80</sup> Un sistema ben articolato che permette ad ogni spostamento fisico, monetario, in rete di essere tracciati; dalla carta di credito, alla tessera sanitaria, ai motori di ricerca disponibili su internet, la persona diventa docile oggetto di poteri altrui, i quali, in base ai frammenti di sé lasciati ad ogni acquisto o istanza per l'erogazione di un servizio, costruiscono profili e identità, ritagliano dalla persona quel che interessa al mercato; guardandoli come potenziali consumatori, strumentalizzano quelle informazioni acquisite a scopo promozionale, per finalità economiche.

<sup>81</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. pp. 394-398. In particolare in *Dimensioni della vita privata*, rispetto alla costruzione di un corpo elettronico relativo a persone divenute sempre più entità disincarnate; invita alla lettura di D. Lyon, *La società sorvegliata*, trad. it. di A. Zanini, Feltrinelli, Milano 2002; in cui si invoca accanto all'*habeas corpus*, anche un *habeas data*, per una migliore tutela della libertà personale in ragione della sua nuova dimensione.

<sup>82</sup> L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit. pp.137-139.

<sup>83</sup> A. Tucci, *Disaggregazioni*, Maltemi, Milano 2013.

<sup>84</sup> L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, saggio in A. Tucci, *Disaggregazioni*, cit., p. 30



## *Antropologia della vulnerabilità*

facendo sì che la scelta adottata dagli individui, sia una scelta tanto libera quanto necessaria.

A maggior ragione nella società contemporanea, intorno al mito dello Stato di benessere e previdenziale, che in qualche modo non viene meno nell'era neo-liberale, ma realizzato diversamente attraverso una *de-regulation* e minor burocratizzazione delle offerte statali, la fattualità della biopolitica, che rifugge da fondamenti trascendentali, riesce ad ottenere la medesima indiscutibilità nel proporre la “*fitness*”, ossia quel comportamento adeguato che si ricava dalla regolarità dell'esistente. *Fitness* è la «condotta adeguata alla sopravvivenza e al potenziamento della vitalità di un organismo in un ambiente dato»<sup>85</sup>.

Questa biopolitica, quindi, pone norme sociali che indicano sequenze e coordinate ottimali per meglio orientarsi nell'ambiente, ed il soggetto è chiamato a dedurla autonomamente, facendo sì che la norma si renda operativa, naturalizzandosi sotto il segno di una “normalità” disvelata dalla vita. Se il dispositivo in atto non giudica, ma si limita a pubblicizzare l'utilità di determinati strumenti rispetto a problematiche emergenti, sono queste problematiche, questi aspetti della vita l'oggetto d'attenzione delle *governance*, allorché non si punterà a creare uomini uguali, ma solo a rintracciare le diverse problematiche e riconoscere, in base ad esse, gruppi differenti connessi a quell'interesse, e con problemi simili.

Verrà posto in essere un gioco di “normalità differenziali”, differenti distribuzioni della normalità<sup>86</sup>, in cui verrà valorizzata l'idea di una capacità autoregolativa di gruppi o individui, che divengono responsabili del loro maggiore o minore adattamento all'ambiente, a seconda se abbiano saputo cogliere le soluzioni comportamentali suggerite dai dispositivi di sapere e potere agenti della società. Allora nessuno si esclude per principio, ma ciascuno, anche colui appartenente alla “razza padrona”, sarà posto in una situazione di instabilità, di possibile marginalizzazione e declassamento. I poteri fissano le mete e indicano la strada, la selezione sarà naturale<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, cit., p. 33.

Persiste la *doxa* darwiniana di fondo: se la prima norma sarebbe data dall'ambiente che chiede specifici comportamenti e caratteristiche per muoversi e svilupparsi, non sarà necessario individuare un modello naturale biologico razzista, si assiste ad uno spontaneo omologarsi ad un modello di vita, ad un bios ben definito. Resta così implicita la definizione di una norma superiore, la quale però non viene palesata direttamente, ma lascia che si manifesti posteriormente e statisticamente; inoculando procedure e norme di vita dietologiche, urbanistiche, territoriali, in grado di avere una ricaduta positiva sul soggetto che ne viene formato, mediante dispositivi securitari indefiniti, ma che sono continuamente integrati da nuovi elementi: psicologici, morali, economici, commerciali, produttivi che hanno origine esterna rispetto all'azione biopolitica, la quale, però, li coordina, finalizza e ne recupera l'effettività, senza operare un giudizio, il quale sarà dato dalla fattuale realtà. La biopolitica, come sostenuto da Foucault, così, “fa vivere e respinge nella morte”.

<sup>86</sup> L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, cit., p. 35.

Bazzicalupo con questa espressione si riferisce alle tesi di Canguilhem il quale elabora una tesi di continuità tra normale e anormale, in cui vengono relativizzati i confini tra normale e patologico, laddove fenomeni patologici, all'interno di un organismo non sono che variazioni quantitative di fenomeni fisiologici corrispondenti; escludendo quindi la purezza degli estremi, mettendo in luce un segmento continuo di piccole variazioni (sul punto cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998, p. 98).

<sup>87</sup> Il paradosso della globalizzazione e del Turbocapitalismo è proprio questa dimensione bivalente di totale apertura e inclusività, capace di tenere insieme gli opposti; attraverso, però, l'inaugurazione di una nuova era del “secondo natura”, che isola, costringe, delimita il campo di movimento di ciascuno attraverso nuove forme di classificazione; ove ciascuno apparterrà ad una determinata classe di individui in base alle capacità e rischi che manifesta di possedere e che sollevano nei suoi riguardi aspettative circa l'assunzione di una condotta responsabile rispetto alle potenzialità riconosciute alla classe di



## *Antropologia della vulnerabilità*

Non un quadro rassicurante.

A questo punto diventa complicato accettare di buon grado la parabola della sovranità di Agamben, che si è speso perché la società tornasse padrona di sé, quando sembra totalmente dispersa, vivisezionata al microscopio, in cui ogni particella è incanalata in percorsi prestabiliti di successo e fallimento; tra arresti domiciliari e libertà condizionate, in una realtà sociale disaggregata e che ha smesso di comunicare criticamente - ammutoliti dalla tecnocrazia ed i suoi dispositivi economici.

Come pensarla e articolarla quella sovranità, che sembra sempre più rarefatta e smaterializzata secondo flussi finanziari illocalizzabili? Quali spazi di autonomia e decisione politica sono configurabili dove tutto sembra programmato secondo formule indiscutibili e organizzato perché tali formule siano applicate senza possibilità di replica, opinione che non sia isolata e mediaticamente messa al bando, alla gogna mediatica più severa della censura? Il dubbio è lecito, di fronte a questa distopica, despotica, dispotica governamentalità della vita, come è possibile ed in quali termini immaginare una resistenza? Quale emancipazione è possibile da questo “dispositivo soggettivo” che ha politicizzato la sua ontologica differenzialità, rendendosi irriconoscibile? Da cosa esattamente ci si dovrebbe emancipare? Il soggetto che emerge dall’assoggettamento ai codici sociali vigenti appare totalmente preso, sussunto in modo inconsapevole o e per certi versi volontario all’interno di un sistema di interdipendenze economiche giuridiche, politiche, culturali, linguistiche non simmetriche né neutrali, orientate, in modo non omogeneo, alla soggettivazione.

Come pensare un fuori da questa “gabbia mentale”? Come pensare l’utopia?

Di fronte a questi scenari appare insufficiente limitarsi a “decostruire”. Come riportarsi su quella soglia “eccezionale” indicata da Agamben?

Nonostante questa angoscia e sensazione di impotenza, la salvezza è ancora nella filosofia, pronta a fornire una “costellazione di senso” per elaborare questo lutto, ma anche “conforto”, ovvero le parole più opportune per valorizzare il dolore, dargli forza, restituirgli passioni, dargli corpo là dove domina l’astrazione – ricostruire la casa che brucia

---

riferimento. È proprio questa accomunanza delle difficoltà in virtù del quale verrebbero differenziati i gruppi, a spiegare come facendo leva sul timore del disadattamento, si ritorni a fondamentalismi identitari ancora più efferati, indotti dallo spaesamento e dalla ricerca di punti di riferimento stabili e rassicuranti. E come più volte ribadito i toni regressivi assunti dai movimenti populistici di fronte alla crisi economica e politica in atto ne sono la conferma.



### **5 Organizzare la resistenza: eccezionali passioni**

In ballo allora è ancora la questione del soggetto da porre sotto il microscopio ed il telescopio della critica; e non può essere diversamente poiché è nella sua “scissione ontologica” che si apre il varco atteso e che ci porta proprio dall’altra parte della soglia, quella in cui dal potere non si sfugge, ma può essere agito, parodiato e messo in discussione, e con ciò destabilizzarlo per riorganizzarne le trame.

È ancora Laura Bazzicalupo a traghettarci nelle trame biopolitiche e provando a rispondere alle questioni poste trova proprio in Judith Butler la strada più promettente da percorrere per ripensare l’umano. Per tale ragione Bazzicalupo ci permette di specificare ancora meglio le esigenze teoriche di questo lavoro, delimitando più precisamente il campo di lotta, gli strumenti, le intenzioni, ma soprattutto l’animo da assumere. Una predisposizione d’animo dell’intelletto a mettersi in ascolto, dove il corpo chiama, senza dire, si fa sentire.

Entrando nel merito Bazzicalupo muove le sue considerazioni dal problema politico per eccellenza: l’identità.

C’è un soggetto universale all’orizzonte o si può rinunciare ad esso?

Si chiede: quale è oggi lo spazio per la politica in questa sussunzione, non coerente, dei singoli in sistemi di codici e di verificazioni che ne strutturano la soggettività? Esiste una possibilità di azione politica al di fuori della biopolitica governamentale? Quanto possiamo fare a meno di queste “soggettivazioni”?<sup>88</sup>

Si tratta di questioni complesse e tuttavia l’enigma che si portano dentro non chiede in alcun modo di essere risolto. Ogni enigma ha in sé già tutte le risposte (l’universale) e concede tutte le possibili interpretazioni (particolari). L’unica certezza perché l’enigma abbia senso è che ci sia qualcuno ad ascoltarlo. Edipo è ancora davanti alla Sfinge a chiedersi dove ha sbagliato quando ha indicato sé stesso per dire l’Uomo; certamente è fallace la “parola” o il gesto di rimando, ma in fondo cosa avrebbe potuto dire altrimenti? L’enigma chiede un soggetto, ma non lo dice (non svela cosa giace-sotto), così l’enigma resta saldo e tiene ancora sotto scacco ciò che giace sotto e con esso il soggetto.

Se dall’enigma non c’è fuga, non c’è fuga neppure dal soggetto. Allo stesso modo nello spazio d’apparenza l’unico in cui può aver luogo ogni “decisione ed azione politica sensata” non si può prescindere da un soggetto di riferimento. Si è detto che le “soggettivazioni” hanno un ruolo fondamentale nella scena politica, con il loro situarsi e rendersi riconoscibili, favoriscono risposte semplici e situazioni complesse; riducono la complessità. Ed anzi è proprio la “smaterializzazione” delle soggettività a cui si sta assistendo che genera incertezze. Si tratta certamente di un problema strutturale della politica in rapporto alla realtà sociale sempre più complessa ed eterogena - da un lato deve rispondere a tali esigenze di identificazione, dall’altro alla strutturale eteronomia

---

<sup>88</sup> L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall’eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, cit. p. 225.



## *Antropologia della vulnerabilità*

che vi è implicita (per veicolare tale identificazione). Il punto è proprio come rimetterle in gioco? Come dare la corona ad Edipo pur avendo fornendo una risposta parziale?

Bazzicalupo ci ricorda che Foucault nel decostruire tutto l'armamentario sovrastrutturale della tecnologia biopolitica e del campo d'apparenza prodotto, aveva già tentato di saggiarne i limiti, cercando un oltre, al di fuori del discorso dominante e del linguaggio con cui si articola, calandosi nel non dicibile<sup>89</sup>.

Foucault nell'esplorare i confini della "deterinazione", si focalizza non a caso sui dispositivi della sessualità, in quanto concerne un aspetto esistenziale fuori dal *range* dei saperi, che si incardina invece nella prassi vitale (e mette in moto il desiderio ed i piaceri). Porta dunque l'attenzione sul soggetto quale effetto di strategie di potere, per poi focalizzarsi sulla prassi, sull'agire e sul fare e come questa incida su tali processi di soggettivazione e assoggettamento. Tematizzare tali processi di soggettivazione tra dispositivi e prassi, però, non ha come obiettivo recuperare termini di un agire autonomo, quanto invece capire proprio fino a che punto è possibile una capacità di autoriflessione del soggetto comunque formato entro tali processi che lo spingono a prendere una direzione piuttosto che un'altra. Si vuole inserire all'interno di quello "iato", quella distanza tra il discorso determinato sull'agire e le possibili differenziazioni specifiche che può assumere. Da questa capacità riflessiva, indagare poi come poteri e saperi possano sul piano pratico essere usati dai soggetti per forgiare la propria vita. Foucault quindi nonostante la contingenza – poteri e dispositivi eteronomi e tali processi di soggettivazione sempre operanti - nell'esplorare le diverse possibilità dell'agire, ritiene che è possibile operare delle trasformazioni, mutamenti e resistenze al sistema, semplicemente appropriandosi di quei codici<sup>90</sup>.

Per farlo dunque procede innanzitutto mediante lo svuotamento delle definizioni, ricordando che non hanno alcun fondamento ontologico. Predilige come approccio quello della problematizzazione dei processi di soggettivazione eteronoma al fine di rintracciare spazi intermedi, degli intervalli entro cui inserirsi attivamente, che già solo la problematizzazione favorisce nell'atto stesso del loro dislocamento. "Sono questi movimenti ad avere rilievo per la politica più che il loro fondamento di un soggetto ontologico o naturale"<sup>91</sup>.

Per Bazzicalupo l'approccio di Foucault sembra corrispondere alla definizione di processo democratico di Rancière: l'azione di soggetti che lavorando sull'intervallo tra identità, riconfigurano la distribuzione del pubblico e del privato, dell'universale e del particolare<sup>92</sup>. L'azione politica in antitesi con l'omogeneità, poliziesca ovvero governamentale sta nel disaccordo che crea nell'universale, nella sua rimessa in gioco polemica, nell'invenzione di forme di soggettivazione che spostano continuamente i limiti del pubblico e del privato e del sociale, interrompendo la corrente governamentale.

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 226.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 226-227.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 228

<sup>92</sup> J. Rancière, *L'odio per la democrazia*, Cronopio, Napoli 2007, p. 75.





## *Antropologia della vulnerabilità*

«Politica discontinua e precaria che rende discontinua e un po' più precaria la governamentalità»<sup>93</sup>.

Poiché nelle indeterminatezze dei codici linguistici e delle tecniche istituzionali si aprono ad ambiguità; fare politica potrebbe essere proprio questa azione di sdoppiamento che si opera nel codice di biopotere. Bazzicalupo ammonisce dal non credere che tale gioco destabilizzante sia frutto di libertà e uguaglianza ontologica naturale, né il ritorno ad una verità più vera, questo sebbene Foucault parli di discontinuità nelle storie di verità. Ciò che intende mostrare Foucault è solo la possibilità, negli stessi termini posti da Hegel sulla “determinazione del sistema di bisogni” che segue sempre un principio personalistico in cui si confondono accidenti e necessità, unitamente ai condizionamenti sociali; un principio secondo cui l'individuo per un verso mantiene un resto di senso e per altro ha un minimo di autonomia interpretativa sulle sue azioni e sulle circostanze date. È nella sua inteliezione che avviene la soggettivazione e l'assoggettamento, allora rileva solo capire, sondare la struttura e la tenuta del nodo soggettivazione/assoggettamento.

La ragion pratica può ancora dire qualcosa, inserendosi proprio nei varchi aperti della struttura che produce sempre “identità instabili”; varchi aperti quindi alla costruzione ulteriore e trasformazione del sé, si tratta solo di attivarsi, mettere in atto l'appropriazione dei regimi di discorso. Attraverso proprio la problematizzazione. Per sfuggire dalla morsa della biopolitica e passare alla cura di sé, per Foucault occorre dunque costituirsi come centro di resistenza (una prospettiva non propriamente politica, ma più solipsistica)<sup>94</sup>.

Per calarsi in quell'intervallo serve lo sguardo critico della filosofia. Nel movimento dell'intelletto la filosofia è “stile di vita”, estetica dell'esistenza che si rivolge al presente perché il sé possa sempre costruire e ricostruire il proprio vivere come la propria “opera” (una volta liberata l'esistenza dalle sovrastrutture culturali). Foucault in tal senso chiama in causa la “cura di sé” a cui contribuisce la filosofia, che nel problematizzare il soggetto ne chiama in causa il suo modo di esistere come processo di cui è in parte artefice ed in parte prodotto: opera perennemente incompiuta del suo stesso essere “potere costituente”<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, cit., p. 228.

<sup>94</sup> Ivi, p. 229.

<sup>95</sup> Agamben ne *L'uso dei corpi*, si sofferma sul pensiero di Foucault sulla filosofia come “cura di sé”, e prova a chiarire cosa intende per “sé” cui la filosofia fornisce una “cura”. Agamben parte dalla posizione critica di Hodot il quale pur apprezzando la definizione del teorico biopolitico, non la condivide in modo integrale. Per Foucault la filosofia che si pone di lato rispetto alla questione del bene e del male presuppone un sé critico capace di svestirsi dalle sovrastrutture culturale per rendersi autore della propria vita, che fa della vita la propria opera d'arte. Questa idea però non è applicabile al mondo antico. Il sé, infatti, non è presente nella filosofia dei Greci, laddove anche aspetti estetici della vita come la bellezza (*kalon, kalos*), hanno a che fare con valori, quindi con qualcosa che sempre trascende il singolo individuo. È improprio parlare di cultura del sé, ma di trasfigurazione, trasformazione, superamento di sé. Per descrivere questo stato dice Hadot non si può non richiamare il concetto di “saggezza”. (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp.133-134).

Scrivono Hadot: «certamente Foucault che pur rende giustizia alla concezione della filosofia come terapeutica, non sembra accorgersi che questa terapeutica è innanzitutto destinata a procurare la pace dell'anima (...) nel platonismo, ma anche nell'epicureismo e nello stoicismo, la liberazione dell'angoscia si ottiene attraverso un movimento che ci fa passare dalla soggettività individuale e appassionata all'oggettività di una prospettiva universale. Si tratta non della costruzione di un sé, ma al contrario di un superamento dell'io, o quanto meno di un esercizio attraverso il quale l'io si situa nella totalità e fa esperienza di sé come parte di questa totalità». (P. Hodot, *Un dialogo interrotto con M. Foucault, in Esercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albi Michel 2002, pp. 231-232).



## Antropologia della vulnerabilità

Questi dubbi, tuttavia, sono condivisibili se si intende quel sé come entità integra e finita, liberata da ogni sovrastruttura culturale, e quindi un mero risultato definito al termine di un processo, cui la filosofia contribuisce; ma non è ciò che ha in mente Foucault.

Il soggetto di Foucault è esso stesso inteso come processo (aperto-contingente). Anzi Foucault a partire da una problematizzazione del soggetto attribuisce alla filosofia il compito di disvelare aspetti dell'esistenza che generalmente sono poco considerati, tra cui gli aspetti comunemente ritenuti più scandalosi, come la sessualità, riabilitandoli (sul punto cfr. M. Foucault, *Historire de la sexualité vol. 2. L'usage de plaisirs*, Paris, Gallimard 1984 – trad.it. Id. *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 331 e 737).

Indaga criticamente le ragioni e le modalità di certe forme di assoggettamento istituzionale ed etico che mostrino particolare attenzione e intendano controllare certi aspetti dell'esistenza, come la stessa sessualità (si ricorda a riguardo l'ingerenza ecclesiastica) – contribuendo esse stesse alla costituzione del soggetto - moralizzato (ivi, pp. 15-17).

Foucault chiede alla filosofia di liberare le soggettività senza restituirci un soggetto definito più vero, ed anzi si può dire che soggetti costituenti e soggetti costituiti sono indistinti o indistinguibile – soggetto interno a processi di soggettivazione ed assoggettamento.

Solo in tal senso Foucault pensa alla filosofia come la via per rendere la propria vita come un'opera d'arte e si meraviglia di come l'arte col tempo, figlia della società della tecnica e riproducibilità, finisca per concentrarsi sugli oggetti e non più sugli individui quando la stessa opera d'arte mostra una proiezione dell'individuo, del suo vivere, nel mostrarci una sua verità che altro non è il suo stesso artificio (sul punto cfr. M. Foucault, *Dits et écrits (1954.1988)*, t. IV, 1986-1988, cit., p. 392).

Verità e vita nell'artificio artistico rimettono al centro questa potenzialità creatrice, che la filosofia riporta alla luce, disvelandone anche il suo momento etico (sul punto cfr. M. Foucault, *Le courage de la vérité*, Paris, Gallimard – Seuil, 2009, p. 226).

Il cinismo assume un ruolo chiave – laddove riporta alla sua radicalità il tema della vita filosofica, cerca la verità dell'essere umano non in una dottrina, ma in una certa forma di vita, che sovvertendo i modelli correnti nella società, fa del *bios philosophikos* una sfida e uno scandalo (ivi, p. 243) – ed il rinvio non può che essere al militarismo rivoluzionario della sua generazione – alle nuove soggettività e forme di resistenza insorte negli Anni Settanta.

Diventa più chiara allora anche l'analogia tra “cura del sé” intesa come soggetto che per il suo statuto ontologico si costituisce attraverso la pratica di sé e la coppia concettuale giuridico-politica: potere costituente-potere costituito. L'aporia della teoria giuridico-politica cui si accennava – con riguardo a Santi Romano ed il suo proponimento di una scienza autonoma - filosofica - anche del diritto amministrativo, nasce dall'aver scisso i due momenti del potere – costituente e costituito. La concezione tradizionale di fatti pone il potere costituente come antecedente che separa fuori di sé il potere costituito (G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit. pp. 142-143).

Per Foucault il vero potere costituente non è quello che produce un potere costituito da sé separato, che poi rimanda al potere costituente come un suo fondamento. Costituente è solo quel potere capace di costituire sé come costituente. “La pratica di sé è questa operazione in cui il soggetto si adegua alla propria relazione costitutiva, resta immanente ad essa: il soggetto mette in gioco sé stesso nel prendersi cura di sé” (M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, Paris, Gallimard-Seuil 2001, p. 504).

Il soggetto è cioè la posta in gioco nella cura di sé e questa cura non è che il processo attraverso cui il soggetto costituisce sé stesso. Ed Etica non è l'esperienza in cui un soggetto si tiene dentro, sopra o sotto la propria vita., ma quella il cui soggetto si costituisce e trasforma in indissolubile relazione immanente alla sua vita vivendo la sua vita (cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit. 143).

“Ma cosa significa costruire sé?” Agamben cerca di spiegare questo concetto complesso rinviando al concetto di “passeggiarsi” di Spinoza sulla causa immanente. L'identità tra attivo e passivo corrisponde all'ontologia dell'immanenza, al movimento dell'autocoscienza e dell'autopresentazione dell'essere, in cui non soltanto viene meno ogni possibilità di distinguere fra agente e paziente, soggetto e oggetto, costituente e costituito, ma in cui anche mezzo e fine, potenza e atto, opera e inoperosità si indeterminano. La pratica di sé, il soggetto etico foucaultiano è questa immanenza: l'esser soggetto come passeggiar-sé (*ibidem*).

Più procede in questa genealogia della cura di sé, più si moltiplicano le aporie che però non assumono tanto le vesti di vuoti teorici quanto invece aspetti consustanziali alla stessa ontologia del soggetto e la sua costruttività, non risolvibile – una aporia ontologica – che si riflette, pertanto, anche nel “paradosso delle democrazie liberali” laddove quell'elemento di trascendenza nell'immanenza, questo essere sempre altro da sé implica sempre un prendersi cura dell'altro, rendendo impossibile fin dal presupposto costitutivo del “soggetto libero astratto” del pensiero liberale – la piena ed esclusiva sovranità di sé – laddove è sempre implicita questa relazione e questo dominio a cui si è assoggettati anche nella forma dell'autoassoggettamento (ivi, p. 144-145).

Il grande limite di Foucault che Agamben mette bene in luce anche avvalendosi del pensiero di Heidegger e che questa radicale dicotomia soggettivazione-assoggettamento portata all'estremo, sebbene ci restituisce un soggetto sempre impigliato in un artificio che costantemente lo definisce e lo eccede, non lascia spazio in alcun modo ad una qualche libertà – se persino la ribellione viene attratta nel campo di sfogo fornito dalle relazioni di potere con cui negozia la propria esistenza e forma di vita. quale iniziativa libera e creatrice può avere questo soggetto? e di converso questa “cura” fino a che punto può essere opera liberamente creatrice e costituente senza presupporre alcuna – anche solo minima - sostanza? Manca esattamente quell'irriducibile, Ingovernabile, fuori da ogni gioco strategico che torna, ritualmente, spettro con cui sempre fa i conti la coscienza del potere (ivi, pp. 146-148).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Presuppone come detto un ripiegamento su sé stessi – da realizzare mediante un potenziamento della sensibilità e del corpo, ciò vorrà dire che non sfugge alla biopolitica, ma anzi restando interna al suo gioco assume la manifestazione politica del disaccordo, assume la piega resistenziale: manifesta, quindi, non una volontà di potenza, o una euforia, bensì una capacità di ritirarsi, sottrarsi, rinunciare. Resta da capire però da cosa prenda le mosse il gesto del ripiegamento; sui margini di possibili cambiamenti e soprattutto sulla padronanza di sé, sul potere su di sé in grado di avere un effetto di disidentificazione dai ruoli dell'assoggettamento e in quali modalità si genera la costituzione di nuove posizioni<sup>96</sup>.

Questa sembra essere la grande aporia del discorso di Foucault che non mette a tema né il momento della “presa di coscienza”, né gli strumenti (giuridici) perché la volontà diventi potere sovrano.

Per Laura Bazzicalupo forse bisogna utilizzare Foucault oltre Foucault<sup>97</sup>.

In una società soggetta all'ideologia anti-identitaria neo-liberale che pone come proprio paradigma la frammentazione sociale, l'individualismo puro, e valorizza all'estremo la differenziazione; incoraggia identità mobili e delocalizza ogni centro di potere, da riposizionare secondo interessi dominanti, sembra un gesto privo di un significativo valore di rottura la solo “dis-identificazione” pur volendola collocare in quello iato tra politica e democrazia. In questa società omologata sulla massimizzazione della libertà, non c'è più antagonismo; tutto è in tal senso spolicizzato. In questo spazio aperto si agglutinano tutti gli individui ed interessi gli uni accanto agli altri, privi di dimensione politica. Hanno tutti ragione e nessuno torto; rilevano solo le conoscenze, le informazioni attraverso cui ripartire nomi ed attributi, ed attraverso cui vengono ridefiniti spazi del potere<sup>98</sup>.

Ecco perché non basta la disidentificazione se questa resta nei termini avallati dal mercato e codici bioeconomici; serve invece una modalità diversa disidentificazione che recuperi dimensione agonistica e conflittuale. Ma non ci si può aspettare che ciò avvenga restando dentro quei dispositivi con atteggiamento passivo; serve, invece, operare una auto-trasformazione modale: ovvero assumere la soggettivazione ricevuta per spostarla e politicizzarla (mettendola in discussione); serve focalizzarsi sulle possibilità di una mobilitazione di quelle soggettivazioni, occorre mobilitarla antagonisticamente. Se la soggettivazione avviene attraverso processi che agiscono il soggetto, è la

---

<sup>96</sup> Interrogazione ancora più ambigua oggi: in una società che delega il governo delle vite a forme di auto-responsabilizzazione; in una società bioeconomica la cui logica organizzativa di distribuzione di posti e funzioni fa sì che si autorappresenta come emersa spontaneamente da traiettorie multiple e sociali che non presentano un progetto unitario di dominio se non quello del codice del mercato – e quindi non svuota concetti di autonomia e libertà, ma ne piega la portata disordinante e politica alla funzionalità dello scambio. Il problema politico allora si sdoppia, da un lato persiste il problema dell'eteronomia strutturale e la dipendenza da dispositivi che creano soggettivazione e dall'altra parte lo svuotamento del portato emancipativo, disordinante, delle scelte dei soggetti rispetto all'ordine vigente perché questo disordine e svuotamento è funzionale al sistema stessa (L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, cit., pp. 229-230).

<sup>97</sup> Ivi, p. 230.

<sup>98</sup> Ivi, p. 231.



## *Antropologia della vulnerabilità*

mobilitazione che può veicolare anche la sua trasformazione. Lo spostamento quindi va ricercato nella prassi.

Portando allora l'attenzione sulla mobilitazione nella prassi, si può tracciare una genealogia dei dispositivi di dipendenza che ogni identificazione mobilita (come indicato da Lacan); oppure sottolineare la carica affettiva e dunque abusabile nella scena dell'attaccamento primario (come indicato da Butler); e proprio la posizione di Judith Butler appare molto utile per capire la pervasività e reiterazione delle forme di governo biopolitico<sup>99</sup>.

Se è chiaro che serve in primis un gesto auto-riflessivo e lo stesso Foucault lo ha sempre incoraggiato, continua a non spiegare cosa consenta questo gesto di riflessione e problematizzazione – ed anzi lo imbriglia ancora alle dinamiche di potere che spronano resistenze per implementare il proprio dominio; crea discontinuità per accresce e alimentarsi. Come rompere il circolo vizioso?

La risposta più diffusa è quella di un ritorno alla falda biologica, nella ricerca dei tratti di una natura umana, libera ed eccedente, che il sistema non riesce mai a catturare integralmente. Questa però è anch'essa una strada fallace perché cade nel naturalismo il quale è sempre soggetto al paradigma biopolitico selettivo<sup>100</sup>. Per questo così come non si deve cadere nell'enigma della “sostanza prima” ma giocare all'interno dello spazio semantico disponibile, allo stesso modo bisogna lasciarsi alle spalle naturalismi biologici.

Per questo sembra convincente e percorribile il tentativo di Deleuze, per il quale quel “fuori” è possibile ed accede ad un piano dell'immanenza del desiderio come spinoziana potenza, secondo cui lascia che una impersonale corrente energetica desiderante – di un corpo senza origine – irrompa a sconvolgere le significazioni del potere. E tale energia, non è data da un mero gesto o stile critico alla Foucault, tutto interno al sistema; bensì si “muove ai margini”, è mossa da qualcosa di più radicale e profondo, non catturabile, ovvero la volontà persistente ostinata di vivere liberamente – mossa da una anarchica pulsione vitale. Che quindi entra in rottura col governo disconoscendolo. Il presupposto metafisico, quindi, è la vita, nient'altro che la vita, che resiste e resistendo produce potere<sup>101</sup>.

«Deleuze rompe così il circolo vizioso di un potere produttivo di libertà e di ordine. Il potere non è il trascendentale che produce ordine, ma effetto di un movimento che limita, segmenta e forse impedisce, ma non dipende. C'è un fuori, un movimento aperto in cui *poi* si inserisce il governo: questa è l'ipotesi naturalista»<sup>102</sup>. Questo *quid* energetico, vita, è in Canguilhem vita non assoggettata, in Butler vulnerabilità che rivela una naturale energia di vita, un desiderio originario di vivere che fonda, normativamente, la resistenza. Sfonda il cerchio e cerca accesso ad un indefinito *bios*, non padroneggiato<sup>103</sup>.

---

<sup>99</sup> Ivi, pp.231-232.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 232-233.

<sup>101</sup> Ivi, p. 233.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Bazzicalupo questa rappresenta una strada fertile da percorrere anche per spiegare l'attaccamento alla dipendenza del biopotere: "preservare la vita"; oltre che per "agirla". D'altro canto impone di prestare attenzione alle contraddizioni in cui è preso il soggetto tra desiderio soggettivante e passione desoggettivante, ed altresì alle tracce di "perdita" che accompagna la tensione identificante, riassorbendola e destituendola incessantemente<sup>104</sup>.

È quindi l'accesso al desiderio che consente il rovesciamento.

Al "sarai un soggetto" Deleuze oppone il nomadismo<sup>105</sup> – Corpo senza origine – quindi desiderio non organizzato – anarchico. Per questo pensa ai migranti come segno della schizofrenia dell'ordine neoliberale. Tuttavia la sua non è una totale negazione del soggetto, questa perdita non deve tradursi in falsi miti o allucinazioni spettrali; bisogna conservare anche solo «piccole riserve di significanza e di interpretazione, magari per opporle al sistema, qualora le circostanze lo esigano [...]; e bisogna conservare piccole razioni di soggettività, in quantità sufficiente per rispondere alla realtà dominante. Mimate gli strati»<sup>106</sup>. Per Deleuze occorre usare strategicamente le soggettivazioni per

---

<sup>104</sup> Questo significa dover prendere coscienza che ciò che si cerca si dà (si rende riconoscibile) solo dopo averlo provato e potrà essere detto solo attraverso regimi linguistici a disposizione, quindi attraverso una sua oggettivizzazione. Condizioni da cui non si sfugge; tuttavia come più volte ribadito già solo avere questa coscienza riabilita la politica, potendo presupporre questo fuori e aprire dei varchi nel sistema – attraverso questo rovesciamento decostruttivo.

Non si sfugge all'identificazione "eteronoma" ma la soggettivazione politica può avere luogo nel rovesciamento/distanziamento, mostrando la fragilità della soggettivazione naturalizzata posta in essere dal governo biopolitico (ivi, pp. 235-236).

<sup>105</sup> G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003, p. 253.

<sup>106</sup> Ivi, p. 251.

Deleuze sa che fuori dagli strati non ci sono più forme né sostanze, per cui sarebbe puro e semplice caos. Quindi è assolutamente consapevole della necessità di una relazione infra-sistemica di poteri da gestire. Liberare il desiderio ha funzione precipua quella di sottrarsi al sistema, aprire un varco e quindi non è fine a sé stessa, devono restare potenza negativa e non declinata in positivo, altrimenti il rischio è di produrre mobilitazioni plurime di moltitudini informi. Il soggetto politico dunque deve esser inteso come evento, come contingente di trasformazione, non dato né dotato di norme autonome, espresso solo nell'azione, di rottura, fuori dal territorio della deduzione.

In tal senso senza sfuggire alle logiche dell'assoggettamento e soggettivazione, è possibile una idea di politica come agire, entro la rete eteronoma, aprendo diverse forme di riposizionamento.

Azioni precarie, non naturali, che si inseriscono nei varchi, che consentono di rivendicare diritti e poteri e quindi di fare politica. cosicché sebbene persiste un assoggettamento eteronomo, possono presupporre spazi di autonomia.

L'assoggettamento si dà attraverso l'interiorizzazione di forze eteronome, che ci identificano e danno forma ai desideri, ci fanno apprendere chi siamo e ce lo fanno dichiarare, confessare. Eteronomo e auto-assoggettato è il soggetto che si sa, che ha una identità o è una persona. Ma la soggettivazione è anche autonomia e, nella dipendenza, esterna pratica. Di fatti, quando si è assoggettati ad una identificazione si è presi nel nesso sapere e potere, in cui il soggetto subisce la formazione datagli da chi è più esperto; tuttavia il soggetto può avere consapevolezza di essere differente da ciò con cui viene identificato e prova resistenza proprio nel percepire una non coincidenza. Così nel sistema neoliberale, che fa tutti imprenditori di sé stessi, che incoraggia una personalizzazione esasperata, si determina una potente genericità e omologazione delle scelte che è possibile soddisfare, dei godimenti facili da attuare in modo mercantile.

La soggettivazione è politica allora se si sottrarre alla spinta uniformante, se mantiene una sua articolazione contingente, lottata dislocata antagonisticamente. Potrà innescare una soggettivazione autopoietica, falsando i processi di veridicità del sistema biopolitico che colloca soggetti nello spazio secondo diversi modelli, secondo linee da accettare passivamente, opponendo una resistenza. Inserendosi nella porosità dei confini tra normale e anormale, giusto ed ingiusto. D'altro canto il sistema biopolitico deve presupporre il fallimento, quindi confini porosi, per giustificare dispositivi di sicurezza, polizia. Ma quanto più sono gridati, tanto più sono labili; mentre quanto più sono silenti, tanto più sono subdoli e resistenti.

Appare utile decostruire concetti di soggetto, individuo e persona usati per pratiche divisorie, laddove tali concetti assunti con pratiche che li naturalizzano dividono in soggetti e non soggetti; l'esito è la naturalizzazione dell'umano. Ciò vorrà dire anche che proprio attraverso questa divisione non si rednerebbe possibile neppure la resistenza, dato che ogni comportamento fuori dallo schema è percepito come anomalia. Si rende quindi necessaria una idea di soggetto che pur facendo i conti con questa naturalizzazione offra a chi è oppresso di organizzare la lotta, mobilitando la propria soggettivazione ed evitando questa naturalizzazione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

opporle alle identificazioni istituzionali e resistere ad esse, avendo però la consapevolezza che siano sempre soggettivazioni nomadi, mobili, agite strategicamente, politicamente.

Si tratta solo di mettere in forma identità appassionate che hanno saputo dar credito al proprio disagio (psico-fisico), significandolo, agendolo; restituendogli corpo e vita.

Solo in questi termini potrà avere luogo l'emancipazione politica, che è sempre perdita e conquista; lotta per l'emancipazione soggettiva nella relazione di inter-dipendenza. L'emancipazione matura quando con gesto auto-riflessivo e critico si prende consapevolezza di sé e delle proprie capacità, ma anche delle frustrazioni legate a rapporti vissuti tra costrizione e dipendenza, quando si realizza una rottura e non corrispondenza tra l'interesse sotteso alla relazione posta e quello che si percepisce più familiare alla propria percezione di sé, delle circostanze e dei bisogni espressi. Alla maturazione, però deve seguire l'azione.

L'emancipazione non si dà da sé, non si concede, si prende; è lotta e conquista del proprio spazio nella relazione, abbandonando la dipendenza per partecipare all'inter-dipendenza; è scelta di abitare e condividere il mondo, (ri)costruire e curare la propria casa.

### **6 La fono-sfera del dissenso: la stessa storia, un'altra storia**

Pensando al “disagio della civiltà” che stiamo vivendo, dando credito a questa insoddisfazione, col gesto auto-riflessivo atteso, dobbiamo seriamente iniziare ad interrogare il nostro tempo; far esplodere la bolla. Rimettere in circolo energia politica ed attribuire poteri e responsabilità.

Bisogna iniziare a chiedersi: fino a che punto è sostenibile questa narrazione spersonalizzante e deresponsabilizzante tanto delle Istituzioni quanto della società? Fino a che punto si può ancora tollerare la retorica del cosmo oggettivo capitalista e degli *Arcani imperi* (ormai flussi finanziari) rarefatti, artefatti, in algoritmi complessi, immateriali, fluidi e perennemente dislocati, potendo solo urlare la propria impotenza di fronte ai *diktat* del “mercato” – ed i suoi “poteri forti”?

Non è sostenibile.

Occorre ribadire una volta in più che non c'è nessuna verità fattuale in questa “rappresentazione distopica”; non c'è nessun cosmo oggettivo. Sicuramente questa narrazione sembra paralizzare, con la sua violenza falsamente epistemica, ogni riflessione auto-critica; quando non si traduce in una violenza istituzionalizzata, poliziesca, di Stato (spesso conservatrice e razzista). È una violenza e “narrazione cosmica” che oblitera il

---

Non basta modificare il contenuto perché l'identificazione è sempre selettiva.

Se le soggettivazioni politiche si determinano strategicamente, allora tali soggettivazioni dovranno essere usate come strategie. Differenti strategie per combinare differenti pratiche, assumendo soggettività mobili in virtù delle quali a seconda del tipo di resistenza da ingaggiare rivendicare o meno diritti universali, strategie locali o globali, adottare identificazioni o decostruirle. In questi termini dovranno mimare gli strati (L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, cit., pp. 235-239).



## *Antropologia della vulnerabilità*

dissenso, tende a tacerlo, a banalizzarlo, a destituirlo. Si pensi alla narrazione “denigratoria delle masse”, è paradossale che nella società di massa questa non sia protagonista ma degradata a moltitudine irrazionale e livorosa – soprattutto seguendo la cronaca delle “piazze” populiste<sup>107</sup>.

Ma proprio di fronte a questo “paradosso” (l’ennesimo) è importante chiedersi ancora: è solo questa l’unica rappresentazione possibile? Solo questi sono gli unici effetti possibili del “governo della vita” sul corpo sociale?

Dove è finita la società civile?

Aperti gli occhi e prestando orecchio semplicemente bisogna guardare ed ascoltare meglio, con più attenzione, nelle resistenze che si muovono ai margini (nel dissenso non – ancora - rappresentato).

### *6.1 Sentire il dissenso*

Ai margini si interrompe la narrazione; lì però non c’è solo la schiera degli oppressi, ci sono piazze attive e dissidenti; altre “masse” fanno proprio il silenzio, e senza urlare, si portano negli stessi luoghi in cui vengono confinate e contenute investendo lo spazio con tutta la loro “fono-sfera” fatta non di parole urlate ma di “presenza e respiri, sospiri”. Si tratta proprio di quelle masse raccontate oltre che nell’epica rivoluzionaria, anche nella cronaca recente e di strettissima attualità - brillantemente spiegate, descritte, evidenziate, da Judith Butler ed Adriana Cavarero: gli ultimi lavori di entrambe si è detto muovono in questa direzione: *L’alleanza dei corpi* e *La forza della non violenza* di Butler; *Democrazia sorgiva* di Cavarero.

Queste masse raccontate da entrambe le autrici sono presentate come insieme di individui senzienti ed in qualche modo empatici, che si uniscono, si alleano e si compattano in un corpo unico, ove ciascuno, però, singolarmente, seppur insieme agli altri, si espone con tutto il proprio corpo. È la moltitudine di nude vite, in cui però ogni vita conta e non è più sacrificabile per la massa (o per la causa altra), solo per sé in forza di un interesse proprio e condiviso. In gioco non c’è la nuda vita in sé e per sé, ma la “dignità” che a quella nuda vita è stata tolta.

---

<sup>107</sup> Nella medesima logica rientrano i continui attacchi all’agglomerato sociale e del modo di raccontare le “dinamiche di massa”. Si mortifica continuamente la massa, imbonendola o caricaturandola, come il luogo della dissoluzione, dell’ignoranza e della perversione – della liberazione disinibitoria perché si possa dar sfogo con la forza del gruppo ad ogni violenza, ottuso. È paradossale che nell’era della “società di massa” questa massa non è protagonista – è moltitudine impoverita e distratta, e solo in questi termini concepita ed incoraggiata. L’immagine del gregge spaesato o disorientato contribuisce a questa fallace narrazione in cui ogni piazza ormai si riempie solo di “retrogradi populismi”, aizzati ancora una volta dagli “esperti”, siano essi gli interpreti delle leggi scientifiche o economiche (contro i poteri forti) oppure vox populi che si auto-eleggono leader del disagio (contro le istituzioni).

Ed invece anche con quelle masse livorose e spaesate, arrabbiate, deposte le armi del pregiudizio intellettuale si dovrebbe instaurare un dialogo, ascoltarle, poiché sono esattamente quelle masse a mettere a nudo le falle del “potere sovrano dominante” e le contraddizioni di tutti i suoi racconti. Se deve “difendere” la società e “assicurare benessere al corpo sociale”, una piazza arrabbiata è sempre il fallimento della “politica” e del suo governo della vita. Per questo Chantal Mouffe si rivolge a quelle mobilitazioni disorganiche, smobilitate, per fare causa comune e stabilire la frontiera tra una “politica sociale” ed una “politica interessata alla società”.



## *Antropologia della vulnerabilità*

E questa “alleanza di corpi” di fronte alla politica che spettacolarizza, astrae e media digitalmente tutto, fa sì che questa moltitudine indistinta di individui si espongono; espongono con tutto il loro corpo il loro “abbandono”. Portano alla luce la loro “nuda condizione d’impotenza” e si espongono alla violenza della polizia (istituzionale e sociale) per manifestare la loro esclusione, il loro essere stati abbandonati dalle istituzioni e dalla società che si mostra indifferente. In questo gesto muto e destabilizzante la violenza è solo di chi la esercita mentre l’inerte lascia che sfoghi affinché il potere si mostri nella sua nudità: direbbe Benjamin attendono e mettono in opera una “violenza divina”.

Cosa c’è di più destabilizzante di un corpo inerte, indifferente agli onori ed alle etichette, cosa inquieta più del silenzio profondo, la resistenza passiva del corpo che dismette il suo uso e di essere usato, sciopera, interrompe ogni lavoro e ogni faccenda, inoperoso, e comunque dignitoso nella dolce *zoé* che prostra a chi è tenuto a qualificarne l’umanità?

Su questo terreno Agamben consegna l’ontologia del soggetto all’ontologia dell’umano di Judith Butler.

In quella moltitudine di corpi esposti alla violenza della *doxa* si intravede non il Cristo risorto e vincente la morte (quello appartiene al divino), ma l’attimo prima e più intenso; se la trascendenza è il sepolcro vuoto, quella immanente moltitudine non è che il corpo appena depresso del Cristo morto. La fono-sfera che si respira non è che il sospiro grave della Vergine Maria che cinge a sé il corpo di Gesù deceduto; la pietà della madre che si stringe, si confonde col corpo del figlio morto in un abbraccio dolente, luttuoso, infinitamente dolce tra la vita che resta e la nuda vita persa.

In quell’attimo in cui si è consumata la violenza della condanna ed è stato appena depresso il corpo di Cristo, l’umanità è sospesa e pienamente essente in quell’abbraccio<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Agamben in conclusione all’intera opera avviata con *Homo sacer* e che trova ne *L’uso dei corpi* l’ultimo capitolo, riflettendo ancora sull’eccezione sovrana, per provare a spiegare il rapporto tra umanità e politica si interroga su di essi provando a rovesciare l’approccio della metafisica tanto classica che della filosofia politica moderna, ove la prima pensa l’umano nei termini di articolazione tra due elementi: natura e logos, corpo e anima, animalità umanità; la seconda invece si è preoccupata di mettere in relazione due figure ritenute essenziali: la nuda vita ed il potere, la casa e la città. In entrambi gli approcci l’articolazione è pensata nei termini di una congiunzione; ciò che invece propone Agamben è pensare questa articolazione nei termini disgiuntivi. Cosa mette in relazione i due elementi per marcarne la distanza? In quel punto di contatto ciò che permette di pensare questa connessione disgiunta è proprio dell’eccezione sovrana: potenza destituente. Nella soglia limite in cui si pensa questa potenza del sovrano, il contatto è definito soltanto da una assenza di rappresentazione, esibisce la nullità del vincolo che pretendeva di tenerli insieme, anomia e *nomos*, nuda vita e potere sovrano, potere costituente e costituito, “si mostrano a contatto senza alcuna relazione, ma, perciò stesso, ciò che era stato diviso da sé e catturato dall’eccezione – la vita. l’anomia, la potenza anarchica – appare ora nella sua forma libera e indelibata”. Rispetto all’uso dei corpi attratti dalle forme del potere la potenza destituente per Agamben è nell’inoperosità. (G. Agamben, *L’uso dei corpi*, cit., pp. 344-345).

Per spiegarsi meglio rinvia alla teologia cristiana secondo la quale l’avvento del messia avrebbe reso vana la legge; disattiva ogni potere o autorità. Il principio anarchico si muove in questa direzione, direbbe Heidegger, nel senso di un essere come puro venire alla presenza che si emancipa dalla macchina delle economie epocali e non governa più il divenire storico. E l’anarchia non può mai essere in posizione di un principio poiché può solo liberarsi come un contatto, là dove tanto l’archè come origine che l’archè come comando sono esposti nella loro non relazione e neutralizzati (ivi, pp. 345-346).

In questi termini, dunque, pensando a come possa aver luogo questa destituzione, per Agamben la soluzione è dà cercare nel concetto di “inoperosità”, in quanto è “potenza” che finché resta tale destituisce ogni azione. Aristotele nel dispositivo potenza/atto ha messo insieme due elementi inconciliabili, in quanto la potenza è pensata come esistente in sé nella forma di una non o impotenza, mentre l’atto come ontologicamente superiore e precedete alla potenza, vuol dire che se





## Antropologia della vulnerabilità

L'umanità è tutta stretta in quell'abbraccio; in questa sospensione di ogni rappresentazione giuridica ove il doppio corpo del sovrano si mostra ad un tempo nudo e vestito.

Vien da chiedersi, guardando la massa delusa, dove si colloca quel “*We, the People?*”

Chi è il popolo e chi è lo stato? Come concepire quella moltitudine che si pone ad un tempo dentro e fuori dal campo visivo della narrazione pubblica; quando quella stessa moltitudine rivendica la propria negazione solo per consegnarla all'affermazione istituzionale?<sup>109</sup>

---

quest'ultima è solo la forza inespressa e quando si esprime è già atto, non può entrare con questo in contatto. Per questo ciò che disattiva l'operosità pertanto è certamente una esperienza della potenza. E l'aspetto paradossale che messo in gioco il dispositivo sul versante inoperoso della potenza, questa, nel “disattivare”, “diventa una “forma di vita” e una forma di vita è costitutivamente destituente”. Cfr. *ivi*, pp. 349-350

Per descrivere questa messa in forma della inoperosità assumono una funzione lessicale pertinente i verbi deponenti, poiché sono quei verbi che non esprimono una attività, nel deporla, la neutralizzano e rendono inoperosa, e in questo modo, la spongono. In questi termini, nell'ontologia del soggetto proposta da Benveniste questo non è semplicemente interno al processo (costitutivo del suo essere), ma avendo deposto la sua azione (molteplicità semantica), si è esposto insieme ad essa. Nella forma-di-vita attività e passività coincidono. Cfr. *ivi*, p. 350

La deposizione di Cristo assume nell'immaginario iconografico evocazione di questo momento destituente, in quanto in quel frangente “ha interamente deposto la gloria e la regolarità che, in qualche modo, ancora gli competevano sulla croce e, tuttavia, proprio e soltanto in questo modo, quando egli è ormai al di là della passione e dell'azione, la destituzione compiuta della sua regalità inaugura la nuova età dell'umanità redenta”. Cfr. *ibidem*.

La vita propriamente umana è quella che rendendo inoperose le opere e finzioni specifiche del vivente, le fa, per così dire girare a vuoto e, in questo modo, le apre in possibilità. contemplazione e inoperosità sono in questo senso gli operatori metafisici dell'antropogenesi, che liberando il vivente uomo da ogni destino biologico o sociale e da ogni compito predeterminato, lo rendono disponibile per quella particolare assenza di opera che siamo abituati a chiamare politica e arte. Scrive Agamben: “(P)er liberare l'inoperosità che in esse è rimasta imprigionata. E questo consiste il massimo bene, che secondo il filosofo, l'uomo può sperare: ‘una letizia nata da ciò, che l'uomo contempla sé stessa e la propria potenza d'agire’”. Cfr. *ivi*, pp. 350-351.

Se questo però è postulato ontologico del dispositivo differenziale soggettivo, che riporta l'umano al momento genitivo di tutte le sue possibilità, la “forma” di vita è già “morte”, e si muore da soli; mentre la nascita è sempre un fatto plurale; ricorda Arendt “vivere è essere tra gli uomini”, mentre morire è “cessare di essere tra gli uomini”. Cfr. H. Arendt, *Vita activa*, cit., pp. 7-8.

Ciò che invece tiene insieme la relazione anche nella morte (nella cessazione della relazione che in qualche modo persiste nella assoluta ed irreversibile impotenza), è, per chi resta in vita, il lutto (nella memoria compassionale essere e non essere sono in gioco nel “è stato” e “non è più”). Nella deposizione a raccogliere la vita persa c'è la “madre” che incarna la relazione e con essa tutta l'umanità, quella che resta.

<sup>109</sup> Ne l'alleanza dei corpi, Butler prende riflette sui movimenti populistici (che si agitano senza forma partito e riempiono le piazze) facendo proprio lo slogan “*We, the People?*”, nei loro raduni senza insegne, si pongono in opposizione alle politiche statali (non condivise), per denunciare il loro non sentirsi rappresentati dalle Istituzioni vigenti. In particolare pensa al movimento come raduni in piazza Tahir nel 2010 o ancora ad Occupy, più recente.

La peculiarità di questi raduni, rispetto ad altre manifestazioni di protesta, altrettanto interessanti, e rispetto anche ad altre forme di resistenza passiva, è proprio il loro presentarsi in modo “informe”, come alleanza di corpi (scissi e comunque insieme) che mettono in atto una resistenza collettiva, occupando uno spazio pubblico. Per Butler questo modo peculiare di presentarsi rende ancor più interessante la rivendicazione insita in quella occupazione, interrogandosi sul “titolo” che la sostiene. Questo chiede di ripensare proprio l'idea di spazio pubblico.

È ancora Arendt il filo conduttore del discorso. Se è lo spazio pubblico a dare senso all'agire ove ha sì luogo il discorso quale momento di massima azione-espressione politica e con cui si articola la rivendicazione, nell'esposizione di corpi che nella loro unicità si consegnano alla relazione pubblica, se la rivendicazione di per sé è già logos qualificante su cui si gioca la battaglia semantica del popolo e della rappresentanza stessa; cosa rappresentano i soli corpi, esposti nella loro unicità, senza (ancora) forma e logos? E dove si colloca l'Istituzione che dovrebbe rappresentarli?

Butler è su questo punto che porta il discorso – accantonando per un attimo la declinazione psico-linguistica di Lacan sul tema – sul trono vuoto del popolo (significante vuoto, quindi contenitore plurisenso) – secondo cui il popolo non è altro che questa eccedenza; qui si intende mettere in risalto come l'Assemblea, come pluralità incarnata, con la sola presenza sta già parlando senza proferire parola. E il paradosso di questa “libertà – pura – del riunirsi”, anche quando costituzionalizzata (messa in forma giuridicamente) mantiene la sua validità prima ancora di ogni riconoscimento; poiché è sempre atto deponente l'istituzione stessa e quindi anche il diritto concesso, per affermare la presa in proprio di quella libertà d'azione.



## Antropologia della vulnerabilità

D'altro canto perché quella libertà possa transitare dalla potenza all'atto, non può prescindere da certe condizioni che solo l'istituzione sociale, qualunque forma assuma, deve garantire – deve esserci la concreta possibilità di riunirsi (a partire dalle infrastrutture per sostenere la vita di quegli individui, sicurezza dei luoghi fisici dove radunarsi, la non-negazione della libertà, come nel caso della detenzione – tutte condizioni che dipendono dalle Istituzioni).

Come pensare l'esercizio di questa libertà quando lo Stato ha il potere di negare l'accesso allo spazio pubblico?

Si pensi allo stato detentivo - in carcere – come possono radunarsi contro abusi carcerari? O ancora in quei contesti nazionali più dispotici, quando viene messa in atto razzismo istituzionalizzato di Stato, con cui si prendono di mira determinate categorie di soggetti che vengono espulsi dallo spazio pubblico, con violenza poliziesca.

Negli Stati uniti non si può negare il persistere di forme di polizia preventiva contro le persone di colore.

Tuttavia anche questi soggetti possono far arrivare dei messaggi, come lo sciopero della fame. E ad essere messo in gioco è proprio il corpo.

Ciò che però è fondamentale per questa “protesta corporea” è la venuta all'attenzione pubblica (altrimenti resterebbe privata). Deve presupporre spettatori che possano entrare in contatto anche solo visivo con quel corpo o racconto del corpo – è necessaria sempre una mediazione (forme di rappresentanza, avvocati, attivisti, petizioni). Cfr. J. Butler, “*We, the People?*”. *Riflessioni sulla libertà di riunione*, in Id. *L'alleanza dei corpi*, cit. pp. 245-274.

Schema attivabile nella medesima declinazione pensando a fatti recenti sulla narrazione mediatica oltre che dell'ingiusta detenzione ad opera dello Stato d'Egitto, soprattutto dello stato di salute precario in cui si trova l'attivista egiziano per i diritti civili, Patrick Zaky (detenuto senza processo da Gennaio 2020).

Anche se non ha ingaggiato nessuno sciopero della fame o altre dimostrazioni di resistenza, la sua vicenda non è rimasta privata, ma è divenuta un fatto pubblico, che ha responsabilizzato persino un altro Stato, quello italiano, per conferirgli la cittadinanza italiana, a titolo onorario, al solo scopo di garantirgli la scarcerazione – sottraendolo dall'egida poliziesca del Paese di origine.

Ponendoci dall'altra parte della soglia, qui lo Stato-istituzione ha riconosciuto come sua responsabilità un cittadino di un altro Stato e ha inteso “incorporarlo” nella propria sfera pubblica.

Lo spazio d'apparenza diventa momento di com-passione di fronte proprio alla “nuda vita esposta” ed in questo i “social-media” favoriscono la ridefinizione dello spazio pubblico allargandone le possibilità.

La fono-sfera del lamento è potentissima.

Si tratta della stessa “com-passione” che in modo speculare genera da un lato la spettacolarizzazione della morte da parte dei “Terroristi” body bomber, che si mettono in gioco con tutto il corpo, e mettono in tensione la società (agendo in modo visibile e totalmente anarchico), non per costruire ma distruggere – espongono la “nuda morte” ingenerando “orrore” (sul piano epidermico); dall'altro lato l'inerte, la vittima civile e senza colpa della guerra totale - urbanizzata, in cui resta indistinto spazio pubblico e privato, civili e soldati, globalizzata, che al tempo dei social media trova divulgazione planetaria. In questa guerra che ormai può definirsi atto omicidiario unilaterale alla popolazione, i civili sono strategicamente usati per esaltare la potenza bellica dello Stato potente. L'inerte a differenza del body-bomber mette di fronte alla nuda vita spezzata, ma non per distruggere, bensì per costituire la frontiera dell'ordine posto dallo Stato, come affermazione di forza. In questi termini si intrecciano le riflessioni di Butler con quelle di Adriana Cavarero. Viene proposta Olivia Guaraldo un confronto tra le due autrici sul tema intrecciato della vulnerabilità e figura dell'inerte, a partire da due testi chiave: *Orrorismo* di Cavarero e *Vite precarie* di Butler viene proposto da Monia Andreani in id. *Anatomia politica dell'orrore. La questione della vulnerabilità e la figura dell'inerte in Judith Butler Adriana Cavarero*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano del pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, cit. pp. 39-65. La figura del Cristo (che senza alcuna colpa si espone con tutto il corpo alla violenza ed alla morte) assume particolare rilevanza proprio all'interno di questa cornice di senso, spiegando come per l'immaginario culturale Occidentale resta potente figura rappresentativa dell'umano, in quanto essenzialmente vulnerabile. Ed è difficile non pensare al Cristo sulla croce di fronte ai teatri della tortura come luoghi in cui la tensione tra umano e disumano si mette in scena. Questa le considerazioni di Adriana Cavarero per cui in qualche modo Butler si sente debitrice. Butler non può negare infatti questo legame del Cristo con la vulnerabilità. Come già spiegato, però, questa potenza evocativa resta salda fino all'attimo prima dell'ascesa, lì sulla croce e non può essere altrimenti perché Cristo rappresenta anche colui che ce l'ha fatta, che ha vinto la morte, la vulnerabilità e la fragilità, ponendo una cesura tra umano e divino. Proprio perché sono inconciliabili le due immagini, l'attenzione si fissa sul momento in cui l'umanità si sente più vicina a Gesù, ovvero mentre il suo corpo è esposto alla violenza ed alla morte, nello spazio d'apparenza entro cui si raccoglie la comunità cristiana. Cfr. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano del pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, cit., pp.124-125.

Tornando al popolo, in virtù di tali considerazioni, seguendo ancora il pensiero di Butler, allora non è l'immagine della folla in sé, ma ciò che incorpora il principio anarchico e deponente del popolo pensato quindi solo in “potenza”: è l'immagine del corpo sospeso tra la vita e la morte, che appare e segna il limite tra dentro e fuori dallo spazio d'apparenza (che sta dentro e fuori l'inquadratura della telecamera). Ma solo nella declinazione in cui è in gioco la nuda vita di fronte alla morte, per affermare la vita; perché è nella vita che si realizzano tutti i legami. La vita è sempre qualificata da una relazione. È il corpo a tenere entro di sé ogni giudizio in sospeso.

C'è un rapporto chiasmico tra corpo e discorso, questo vuol dire che il corpo necessita una rappresentazione, ma anche non può essere ridotta pienamente ad essa.

*We, the people* è già attivazione, e quindi appropriazione della forma-popolo – è sempre momento di auto-costituzione. Ciò che rileva è il corpo che giace sotto. C'è una incarnazione dell'uguaglianza nelle pratiche di raduno nell'interdipendenza ed equa distribuzione di lavoro dei corpi nell'idea base comune che nel corpo la precondizione di tutte le rivendicazioni (J. Butler, “*We, the people*”. *Riflessioni sulla libertà di riunione*, cit. pp. 282-286).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Eppure ciò che mette in comune le due sfere è ancora la “vita”.

Entrambe agognano un governo della vita e l’attivazione di bio-poteri che la valorizzano, che con tutte le tecnologie, le arti e le scienze, si prenda cura della società.

Ciò che invece differisce tra una politicizzazione della nuda vita (e la sua distopica economia materiale e simbolica) e una “politica della vita” è l’antropologia giuridica sottesa: l’una, capitalistica, tende a produrre automi (sviluppare il capitale umano per la produttività in vista del maggior profitto per chi ne beneficia); l’altra, sociale, rivendica l’unicità di ogni vita e il diritto di avere diritti che si porta, e con ciò di poter diventare “persone” e “cittadini” (produrre non capitali, ma condizioni di sviluppo delle capacità personali per il benessere di tutti e ciascuno).

La doppia negazione insita nella parata dei corpi esposti con tutta la loro vulnerabilità di fronte al “potere istituzionalizzato”, non è altro che una richiesta di “apparizione” nello spazio pubblico: chiedono la presenza delle Istituzioni, e da esse pretendono che mostri interesse per i loro bisogni personali e sociali, chiedono di essere coinvolte, chiedono responsabilità e partecipazione, ma anche sostegno e sostenibilità per la vita degli individui e per l’ambiente in cui si muovono, chiedono di creare le condizioni di vivibilità e questo attraverso investimenti sul futuro, ma anche consapevolezza delle insidie del presente. Chiedono che le Istituzioni si preoccupino della mortalità e vulnerabilità, della salute e per essa chiedono di attivarsi per preservarla sotto ogni aspetto psico-fisico (accrescendo conoscenze sul funzionamento del corpo-organico e delle tendenze comportamentali); gestione oculata delle risorse e cosciente economia. Con tali propositi alle Istituzioni chiedono di agire, non con violenza, ma con disciplina; con efficaci strumenti di polizia, sicurezza (interna/esterna) e gestione dei pericoli; regole e controllo, polizia e sicurezza, ordine, ed allo stesso tempo garantendo luoghi di istruzione, lavoro, formazione, laboratori e sperimentazione, sviluppo e potenziamento di tutte le arti e delle scienze, in ogni ambito, e lo sviluppo delle capacità singolari e collettive, produttività e sostenibilità; progresso e memoria.

Rivendicano rapporti di interdipendenza, condivisione ed emancipazione; e tutto questo appellandosi al diritto, chiamando in causa la politica e facendo di una esigenza particolare momento di universalizzazione di un bisogno: chiedono diritti politici, civili e sociali.

Chiedono una vita vivibile e la dignità del lutto.

Per Hegel la nazione non è altro che eticizzazione del sistema di bisogni maturato e manifestato dalla società civile, da realizzare mediante “amministrazione della giustizia e prevenzione”. Non è forse questo il “governo della vita”? La stessa storia, eppure un’altra storia.

Lo spirito oggettivo culminante in certi assetti organizzativi della società è sempre movimento dialettico dell’intelletto, passa attraverso processi in cui “domina la volontà” e l’auto-riflessione. Lo spirito costantemente si confronta con la sua scissione interiore e



## *Antropologia della vulnerabilità*

raccoglie entro di sé le buone ragioni per insistere o desistere nel proprio agire in base all'utilità conseguita.

Sono davvero le “tecnologie biopolitiche”, i medium sociali e socializzanti, le agenzie di sapere e l'accrescimento delle informazioni, dei saperi, la bio-economia e la medicalizzazione della politica, che detta norme di igiene, salute, e benessere, a rappresentare il problema della società post-secolarizzata? Come già chiarito a proposito delle forme assunte in concreto dagli ordinamenti giuridici, il ripresentarsi di medesimi schemi è dettato dalle configurazioni dominanti dell'esistenza in rapporto al modo in cui sono stati storicamente valorizzati “bisogni” e “mezzi” di soddisfazione; ma quelle configurazioni sono sempre interpretabili ed emendabili; e finché non è in questione la “vita” tutto si può riorganizzare. Come ogni strumento la responsabilità è di chi lo usa.

Ad avviso di chi scrive, pertanto, non è rompere lo schema biopolitico che assicura l'emancipazione soggettiva, anzi si ritiene che esso responsabilizza maggiormente la società; il problema ribadito più volte è la naturalizzazione delle configurazioni biopolitiche (storicamente) dominanti. Al di là delle distorsioni (che lo stesso Foucault riconosce come pericolose) ciò che è evidente è proprio l'assoluta importanza attribuita alla vita ed il modo di qualificarla, in rapporto alla condizione umana imprescindibilmente relazionale; è questa la prospettiva rivoluzionaria messa a nudo della modernità. Il corpo, si è detto con Hegel, è il primo oggetto di politicizzazione dell'esistenza, soggiacendo all'opinione persino le sue manifeste necessità – anche la natura è artificio, secondo il sistema di bisogni eticamente assunto. Finché però persiste un principio personalistico soggiacente ad ogni potere, questo può essere sempre reinterpretato; ed è il potere stesso a concedere resistenze e formazioni di nuove identità sociali.

Nella bio-politica, quindi, non (necessariamente) una condanna, ma il modo proprio di esprimersi di ogni etica della cura: il sostrato ontologico della politica.

Se questa è la soglia, ora, però bisogna varcarla.

### *6.2 Passare oltre: superare conservando*

In questa intensa trattazione si è cercato di mettere a fuoco tutti gli aspetti più problematici della fenomenologia socio-giuridica, le traiettorie dello spirito oggettivo, le sue tendenze ed articolazioni; ma anche le illusioni interne al “campo di apparenza” istituzionalizzato, il modo di atteggiarsi dell'antropogenesi biopolitica e le derive tecnocratiche a cui sembra sempre condurre. Analizzare questi aspetti ci ha permesso di capire per grandi linee il funzionamento dello strumento giuridico nel suo rapporto inferenziale con società (sia dal punto di vista giudico che dal punto di vista della società) e in questa esegesi è stato possibile indicare dove si collocano ed in che termini possono aprirsi spazi politici. Abbiamo tracciato la soglia tra l'eccezione e la regola e come questa si normalizza, ed abbiamo restituito su quella soglia la sovranità alla società, mobilitandola, spronandola a mettere in moto a partire dal proprio disagio energia politica per darsi nuove forme più accoglienti, perché possa emanciparsi dall'immagine statica di sé per trovarne una che



## *Antropologia della vulnerabilità*

meglio la rappresenti, facendo buon uso del diritto e della politica ed iniziare a prendersi cura del proprio spazio, della propria casa.

C'è però una grande aporia in tutto questo discorso. Non è stata fornita ancora alcuna risposta alla prima domanda, quella più importante: cosa frustra la piena integrazione sociale? Fin qui è stato solo spiegato “come” e “dove”; manca il nesso causale tra l'azione ed il danno.

Cos'è allora che impedisce alla moltitudine di diventare società inclusiva e non escludente?

Abbiamo inteso da tempo che il sistema ingloba nel suo algoritmo della “cura” l'uso dei corpi, la cui intellesione è messa a servizio del bisogno prevalente e il linguaggio dei diritti da secoli promette l'universalità, fino a costituzionalizzarla, della “persona” la cui dignità è riconosciuto ad ogni individuo, eccedendo la dimensione nazionale per rivolgersi all'umanità; ha messo tale interesse al vertice del sistema, lo ha posto come “norma fondamentale” dell'Occidente aperto al mondo, e ciò nonostante il sistema non se ne cura. Il sistema, la società si mostra ancora indifferente, incurante rispetto a forme radicate di discriminazione, sfruttamento, oppressione, violenze dirette ed indirette (domestiche e pubbliche).

Misoginia, omofobia, razzismo, sono ancora le parole della frontiera in cui si interrompe ogni comprensione.

Come è possibile rimettere in gioco queste esistenze ai margini, vulnerate e precarizzate continuamente dalla struttura sociale? Cosa induce a far credere che queste esistenze siano vulnerabili e precarie, corpi docili, completamente presi? Cosa impedisce di vedere che quelle esistenze incarnate, invece, da sempre resistono, insistono ed ostinatamente persistono e proprio dalla loro resistenza, insistenza e persistenza nuovi scenari sono stati resi possibili?

Ciò che manca in tutta questa narrazione è il “riconoscimento”.

Se è scontato che è fondamentale per il diritto astratto, ciò che non è scontato è cosa lo paralizza in concreto. Come Foucault e Deleuze hanno ben inteso la risposta non è più “razionale”, occorre cercarla nel desiderio. Per questo non basta né una ontologia del diritto, né del soggetto, serve una “ontologia dell'umano”.

Se Agamben ha contestato a Foucault di aver perso di vista l'aspetto tecnico-giuridico della sovranità; d'altro canto lui stesso ha perso di vista le vite incarnate, emozionali, senzienti per come agiscono tra loro, al netto delle proprie paure ed aspirazioni, dei loro sentimenti (come vivono quella scissione e cosa comporta nel loro percepirsi come soggetti incarnati). Agamben dopo aver chiarito in che punto del discorso viene tracciata la soglia, con la messa al bando dell'*homo sacer* icona che racchiude in sé potere costituito e costituente, restituendo questa “potenza” sovrana alla comunità perché questa tracci la propria linea; non ci ha detto in alcun modo l'abbandono quando e come davvero origina – ci ha detto il ri-(mis)conoscimento, ma non ce l'ha raccontato. Chi e cosa – di



## *Antropologia della vulnerabilità*

fatto - uccide l'*homo sacer*? Le responsabilità sono ad un tempo pubbliche e private. Agamben, dunque, è rimasto dentro l'astrazione dell'immanenza. Foucault invece questo sforzo inquirente lo ha fatto, le dinamiche intrapsichiche dell'abbandono le ha messe a tema nella "cura del sé", ed ha formulato la sua requisitoria. La filosofia della complessità che abbiamo adottato esige allora non di escludere, ma trovare il punto di equilibrio, un felice compromesso tra trascendenza ed immanenza, tra anima e corpo, sondando la soglia; e con ciò si intende passare oltre conservando.

Il paradigma politico che esprima a pieno una "giustizia sociale" e che mette al centro la "cura della vita" perché sia completo deve essere integrato di quella dimensione che è forse la più importante: la democrazia, non intesa come forma di governo, ma nel suo aspetto ontologico più profondo, che Arendt ha colto e presupposto (come ha sottolineato Cavarero pensando la politica nei termini di una "democrazia sorgiva" – spazio della polis dove tutto è possibile), ma non ha incorporato (l'ha data solo in "potenza"). La partecipazione, però, è data pienamente solo mediante il riconoscimento tra uguali.

Se manca l'uguaglianza (astraente e riconoscente nelle loro differenze, ma comuni unicità dei corpi) non c'è nessuna piena e concreta libertà possibile (solo forme di vita, ma non viventi). Se non c'è riconoscimento, non c'è democrazia (la politica è negata). Bisogna chiedersi allora con più interesse, cosa lo paralizza – dove si interrompe la comprensione dell'Altro?

Varcando la soglia c'è la teoria *queer* di Judith Butler ad attenderci.

Si lascia l'*homo sacer* e si stringe la mano al soggetto *queer*. L'antropologia *queer* incarna il chiasmo tra il corpo ed il discorso: eccede, è desiderio che si fa corpo ad un tempo singolare e plurale, è pura relazione, è congiunzione-disgiuntiva come perenne incorporazione del desiderio; è *performance*, che è solo nel suo non essere, inafferrabile movimento, fluido; non è azione, ma agire, è verbale, deponente, che agendo sostanze e parole senza significati, si prende spazio e forme, dinamica; agisce identità mobili per riconoscimenti stabili.

È pura rivendicazione del corpo, che senza dire, attende il segno, esibendo la domanda ontologica che si porta, chiede diritto e politica, elevando le dimensioni della "cura", mai indifferente.



*Antropologia della vulnerabilità*

**SECONDA PARTE**

**ANTROPOLOGIA DELLA VULNERABILITÀ**



### CAPITOLO 5

#### QUEER'S CLAIM: ANTIGONE E LA PARODIA DEL POTERE

*“Corifeo: Cos’è mai questo prodigio mandato dagli dei? Sono sbalordito. Sì, la riconosco: come potrei negare che questa ragazza è Antigone? O sventurata figlia di sventurato padre, di Edipo, che mai succede? Tu fatta prigioniera? Tu sorpresa a trasgredire, in un accesso di follia, gli ordini del sovrano?”<sup>1</sup>.*

Sofocle – *Antigone*

Il potere “è volontà che si impone”, ha che fare con il soggetto e con la norma (da cui promana e con cui si stabilizza) e nella sua più intima essenza è sempre “omicida” (contempla la possibilità ultima di dare la vita e la morte).

Il giogo del potere rivela qualcosa di essenziale: se sono oscuri e spesso segreti i suoi presupposti, sono sempre pubblici i suoi effetti. Si esprime nella relazione tra chi lo detiene e chi lo subisce e non può prescindere da questa equazione. Per Hannah Arendt necessita di uno spazio di apparenza condiviso ove manifestarsi<sup>2</sup> ed è in questo spazio che l’esistenza si compie e si definisce entro una relazione tra l’agire e l’osservare (proprio ed altrui). La prima scena del potere infatti è proprio quella in cui si proclama, nell’atto di nominarsi e nominare<sup>3</sup>. Interpella l’esistenza e l’agire altrui, identificandolo.

---

<sup>1</sup> Sofocle, *Antigone* (442 a. C.) in Id., *Antigone. Edipo Re. Edipo a Colono*, a cura di F. Ferrari, BUR Rizzoli, Milano 1982, p. 69. Corifeo, consigliere di Creonte, mostra il suo stupore e dispiacere nell’apprendere che fosse Antigone ad aver trasgredito l’editto del sovrano, consapevole che un giudizio severo sarà espresso sulle sue azioni in assenza di scusanti e pentimento. Si tratta del momento di massima tensione nella tragedia di Sofocle che prende il nome dalla sua eroina.

<sup>2</sup> Per Hannah Arendt, rovesciando il paradigma dei moderni, il potere più che forza legittima rimanda allo spazio pubblico per l’azione in comune. Il potere è possibilità di agire di concerto, esposizione pubblica al giudizio e all’interazione, attualizzazione di relazioni né brutali né subdole; è *polis* e non sovranità. Per questo preservare la sfera pubblica e lo spazio dell’apparenza è la linfa vitale dell’artificio umano.

Questo fa del potere non uno strumento, come la violenza (da serbare e cacciare all’occorrenza), ma una circostanza e costitutivamente plurale, infatti trova l’unico suo limite nell’esistenza di altre persone. Non vuol dire però che l’incontro del potere altrui, e quindi la sua divisione o il suo limite lo diminuisca; anzi, proprio il gioco reciproco dei poteri incrementa la possibilità di generare potere comune, in tal senso la violenza può distruggere ma non sostituire questo potere, ciò spiega perché nella tirannia si combina la forza con la mancanza di potere, condannando all’impotenza ed alla futilità i soggetti della vita pubblica (H. Arendt, *Vita attiva*, cit., pp. 146-149).

<sup>3</sup> La relazione è un dato di fatto. Nessuno nasce da solo e ciascuno si afferma e si nega nel nome che riceve. Il nascituro infatti non può né essere concepito, né venire al mondo e tanto meno sopravvivere nei primi momenti di vita, senza l’intervento altrui: prima della gestante ed in seguito di chi si fa carico della cura. La dimensione sociale è anche presupposto costitutivo del soggetto; in essa si forma ed assume la percezione di sé in relazione agli altri con cui entra in contatto. Anche acquisire una identità è quindi un momento non personale, isolato, ma relazionale, come momento di distinzione del sé dall’altro. Il primo segno distintivo e relazionale è proprio l’acquisizione di un nome.

La nascita per Arendt è anche portatrice di “novità” e quindi è sempre fonte di incertezze miste a speranza. Per un verso, non potendo sfuggire alla “condizione relazionale” con cui il nascituro dovrà negoziare le possibilità del proprio agire, segna un nuovo inizio, nuova fonte di potere per intraprendere diversi percorsi; d’altro canto sorge il timore che possa smarrirsi e quindi rende necessario fin da subito “indicargli la retta via”.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Anche il soggetto e la sua identità emerge una volta sciolta la riserva di un giudizio in sospeso affidato ad altri<sup>4</sup>.

Soggetto e norma, quindi, sono parti di un processo costitutivo dell'essere che si impone sull'esistenza occupando spazi, attribuendo ruoli, con la ritualità di gesti e procedure inventate per scandire la fisica muta, fluida ed incessante dell'incedere del mondo e dei suoi accidenti vitali. Una parvenza di controllo sul fatale, imprevedibile ed inevitabile.

È questa la condizione umana, misurata da una imprescindibile relazionalità, di cui politica e diritto esprimono rispettivamente fini e tecniche di convivenza attraverso cui la moltitudine si fa comunità ed il soggetto che ne fa parte in essa si specchia.

L'amico ed il nemico allora si incrociano sul confine della norma pronunciata con decisione risoluta, ma *auctoritas* e non *veritas* la sorreggono mentre distribuisce nello spazio i lupi (da scacciare) ed il gregge (da proteggere). Per Carl Schmitt con la stessa risolutezza il *nomos* della terra, che si allunga sui mari (e per gli Antichi fino agli inferi ed al cielo) traccia linee d'intesa cui ci si affida per non perdere l'orientamento<sup>5</sup>. Di fronte al dispiegarsi del potere e delle sue norme, per il navigante non incauto è opportuno seguire la mappa in dotazione, l'esplorato già percorso e conosciuto; è saggio non sfidare la sorte seguendo percorsi incerti. Troppo alto il rischio di perdersi ed andare incontro a fiere voraci (severe sanzioni), e questo vale tanto per il pastore che per il gregge<sup>6</sup>.

Se ci si interroga sul "perché" in sfregio alla logica ed al buon senso si continua ad assistere a ciò che per diffusa convenzione è ormai inteso come vizio e violenza, che condanna la fragilità, il diverso, e diffida dell'amore, è nello statuto giuridico del soggetto, nei rapporti di forza e disciplinamento dei corpi che cela, che bisogna cercare risposta, scorgendo quel che definisce i confini dell'umano e del disumano. Per comprendere tortuose dinamiche sociali di cui gli ordinamenti ne sono il riflesso non si può fare a meno di esplorare il rapporto complesso, quella relazione morbosa e nevrotica tra norma e soggetto, all'ombra del potere.

Per tale ragione estremamente interessanti risultano le tesi di Judith Butler, con la sua teoria *queer*, che si intende approfondire, la quale pone al centro della propria riflessione critica la vita psichica del potere e l'inclemenza della norma entro cui soggetti e rapporti

---

Allo stesso modo dello straniero che giunge presso lidi già occupati e porta una novità, che sia di sventura o propizia dipende da come verrà accolta (e narrata). Ci si chiederà: chi è costui, chi è l'individuo che percorre il sentiero? Dove è diretto? quali intenzioni concedergli e quali onori riservargli?

<sup>4</sup> Per Althusser è nell'interpello che si esplica la costituzione del soggetto. La scena del richiamo all'ordine fonda l'identità (che per il soggetto ekstatico hegeliano coincide col momento del riconoscimento nella dialettica tra servo e signore) cui non ci si può sottrarre e per cui è tragico tanto piegarsi (rinunciando al novum) quanto resistere (perdendo il datum). L'esito ha sempre il sapore di una condanna, in cui qualcosa si acquista mentre qualcosa si perde: nella colpa (attribuita) la norma riconosce il soggetto e il soggetto si riconosce nella norma (ancor più quando infranta).

<sup>5</sup> Cfr. C. Schmitt, *Il nomos della terra*, cit.

<sup>6</sup> Nel mondo antico è comune la metafora del sovrano comandante della nave ovvero del pastore che guida il gregge. Per Aristotele, però, il valore del governante si dimostra prima ancora che nella capacità di comandare, in quella di saper obbedire, avendo come riferimento più alto le norme della "buona vita" in cui si esprime la saggezza. Tali norme sono il prodotto di interpretazioni cosmiche, in cui l'ordine delle cose su cui si fonda e legittima il potere (sovrano), confonde cicli naturali (stabili – necessità), che vorrebbe imitare, con la tradizione (di rapporti di forza che si impongono e stabilizzano nel tempo – arbitrio) che rivendica.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sociali si costituiscono e stabilizzano, intenta a disvelarne oscuri artifici e meccanismi escludenti. Denuncia violenza e discriminazioni che segnano l'agire sociale contro cui prova a ripensare termini della resistenza.

Come introdurre però un tema così ampio e controverso attraverso il lavoro di un'autrice altrettanto complicata che fa della sua opera sfida continua al senso comune? L'impresa appare tutt'altro che semplice.

Ecco perché, per poter entrare subito in sintonia con Judith Butler, e prendere più agevolmente confidenza con le sue tesi e i suoi lavori, considerate le difficoltà premesse, sarebbe utile partire da un grande classico, così da potersi orientare facendo affidamento su categorie e concetti ampiamente conosciuti.

Quale opera migliore se non l'*Antigone* di Sofocle<sup>7</sup>?

*Antigone* è un'opera tanto comune quanto caleidoscopica; è una delle opere letterarie più studiate, riscritte e interpretate della cultura e della letteratura occidentale<sup>8</sup>. E senza troppi giri di parole, fin da subito ci ricorda che “fra i suoi molti privilegi il potere possiede

---

<sup>7</sup> Opera straordinaria di Sofocle, intento a mettere in scena la condizione umana, segnata dall'impotenza rispetto alla fatalità degli eventi, non potendo sfuggire tanto al destino quanto alla responsabilità delle proprie azioni.

Nel Regno di Tebe che ebbe in gloria Re Edipo, eroe liberatore della città dal giogo della Sfinge, un destino maledetto fu partorito da una relazione incestuosa, seppur inconsapevole, di Edipo con Giocasta, sua madre. Appreso il vero Edipo si ritirò per condursi ad una morta civica, eremita che per sua stessa mano si rese cieco non potendo sopportare di vedere null'altro e lasciando il regno alla rettitudine e risolutezza di Creonte (suo fratello). L'esilio auto-imposto di Edipo non sottrasse però i propri figli dal morbo di un sangue infetto ed oscuri presagi ad esso legato.

Una guerra civile scoppiò a Tebe che vedeva divisi i suoi principi, figli di Edipo: Polinice (tra i rivoltosi) ed Eteocle (fedele a Creonte). I ribelli furono sconfitti, ma lo scontro portò alla morte entrambi i fratelli. Creonte ponendosi al di sopra dei suoi legami personali e gli affetti che lo legavano ad entrambi i nipoti defunti, emanò un editto perché fosse chiaro alla città l'onore per i difensori della patria ed il disprezzo verso chi la minacciava. Nessuna pietà per i caduti nemici del regno, lasciando che i cadaveri, privi di ogni ritualità funebre e sepoltura andassero in pasto ad uccelli e cani.

Antigone, sorella di Polinice ed Eteocle, non poteva accettare che non fosse accordato ad entrambi la *pietas* da dedicare ai defunti, cara agli dèi ed ai suoi avi, così pur senza l'aiuto di Ismene (l'altra sorella, timorosa della legge) si determinò per assicurare gli onori funebri anche a Polinice. Sorpresa da una guardia venne tradotta a Palazzo per essere sottoposta al giudizio del Sovrano. Qui la *stasis*.

Ad una tragedia già consumata con la guerra fratricida, seguiranno altri eventi nefasti. Sangue chiama altro sangue e nella dialettica tra amore e risentimento, l'inclemenza della legge può portare solo morte ed infelicità. Di fatti da un lato Antigone ottiene la morte in vita, reclusa in una strana caverna lontana dalla città e dagli affetti, a cui viene condannata per il suo gesto rivendicato come giusto e caro a chi doveva essere caro; dall'altro quella sentenza odiosa finirà per ritorcersi contro lo stesso Creonte. Seppur avvertito dell'insensatezza della sua decisione e che questa avrebbe portato altre sventure e sofferenze, resta fermo sulla sua posizione, non badando neppure ai sentimenti di suo figlio Emone, di cui Antigone era promessa sposa. Solo quando Tiresia, indovino cieco, che in passato aveva avvertito Edipo della maledizione che l'avrebbe colpito, ed in altre occasioni consigliato Creonte, si reca a Palazzo per ammonire quest'ultimo della sua scelta nefasta per le conseguenze oscure che ne sarebbero derivate, turbando il regnante, questi si decide a revocare l'Editto, ma ormai è tardivo ogni ripensamento: Antigone non potendo sopportare la morte in vita preferisce darsi una morte definitiva, Emone la segue preso dallo sconforto e dall'ira di un amore negato; sua madre che aveva già perso l'altro figlio in battaglia, affranta dal dolore della perdita dell'altro figlio, il solo che gli fosse rimasto, anch'essa si dà morte per mano propria; Creonte non potrà far altro che seppellire tutti i propri cari insieme al proprio orgoglio.

Nella tragedia di Sofocle il divino tocca l'umano sul piano dell'etica e del buon senso, così l'offesa agli dèi non accede a scenari mistici (se non per le punizioni attese), ma ha risvolti terreni e carnali, fatti di memoria e legami di sangue il cui sapere non può essere negato da alcuna volontà legislativa (temporanea e volubile). Cifra stilistica è data proprio dall'intreccio di tradizioni e leggi, la capacità del potere, dei suoi verbi e delle sue norme, di vulnerare i corpi, sospenderli tra vita e morte. Nel nome, però, il destino segnato dei protagonisti (Creonte incarna il *kratos*; Antigone il *ghenos*, negato) i cui ruoli si sgretolano nel loro stesso affermarsi; così come il potere nel compiere il proposito omicida svanisce insieme alla sua preda.

<sup>8</sup> F. Frediani, *Riscritture Novecentesche dell'Antigone: Questioni di Genere e Spazio Politico*,

<http://ww2.unime.it/mantichora/wp-content/uploads/2012/01/Mantichora-1-pag-287-297-Frediani.pdf>



## Antropologia della vulnerabilità

anche quello di fare e dire ciò che vuole<sup>9</sup>, di “adottare qualsiasi misura sia verso i morti che verso i vivi”<sup>10</sup>; di attribuire ruoli e colpe, e si estende fino a poter infrangere l’ordine più ovvio, quello di lasciare i vivi tra i vivi ed i morti tra i morti.

Antigone ha ispirato un’immensa letteratura nel tentativo non solo di decifrarla, ma soprattutto di piegarla a tutta una serie di campagne di diritti, come fondamento di molteplici tipi di rivendicazioni<sup>11</sup>. La stessa Judith Butler non si sottrae al confronto con precedenti e ancor più autorevoli esegesi di questo testo (di cui la più fortunata è stata certamente quella di Hegel, assorbendola nel tessuto logico della sua *Fenomenologia dello spirito e Filosofia del diritto*)<sup>12</sup>.

Questa ricca letteratura, però, non ha portato ad una lettura univoca, ha mostrato, invece, quanto *Antigone* avesse molto da dire ancor più, forse, delle intenzioni di Sofocle, potendo solo registrare l’accumulo incessante di pezzi di *puzzle* difficilmente ricomponibili in modo definitivo<sup>13</sup>.

---

<sup>9</sup> Sofocle, *Antigone*, cit., p. 77. Antigone non si sottrae al giudizio di Creonte, pur ritenendolo insensato, consapevole che chi detiene il potere può imporsi anche sull’opinione comune.

<sup>10</sup> Ivi, p. 57. Corifeo, udito l’editto di Creonte e le ragioni che lo sostengono di onorare i difensori del regno e disprezzarne i nemici, ne prende atto, piegandosi al piacere e volere del sovrano, cui riconosce il potere di decidere ciò che ritiene più opportuno sia per i vivi che per i morti.

<sup>11</sup> Più volte Antigone è stata chiamata in causa da movimenti di diverso segno oppure per accostarla a figure eccezionali che si sono distinte per aver messo in atto una resistenza contro il potere; eroi della dissidenza a vario a titolo. Si sprecano i paragoni, ma volendo citarne alcuni tra i più recenti, ricordiamo nel 2019 l’accostamento di Antigone a Karola Rakete, comandante tedesca di una nave ONG olandese, intervenuta per dare soccorso nelle acque del Mediterraneo a migranti su imbarcazioni di fortuna, a rischio naufragio; per tradurli sulle coste italiane – più vicine – sebbene non autorizzata e, quindi, contravvenendo al “divieto”. Sarà sottoposta al processo per aver violato le leggi italiane vigenti (a differenza di Antigone ha ottenuto piena assoluzione). Altro accostamento dell’eroina classica da segnalare quello con Greta Thunberg, *enfant prodige* svedese che ha sfidato i capi di governo delle Nazioni Unite presso le loro sedi istituzionali denunciandoli pubblicamente per le responsabilità ad essi attribuibili rispetto alle questioni climatiche ed ecologiche, portando nelle piazze “bambini ed adolescenti” per rivendicare il proprio futuro seriamente minacciato dall’inquinamento ed il surriscaldamento globale. A prescindere se opportuni o meno tali paragoni, certamente non si può trascurare quello che è un sentimento comune suscitato dall’Antigone capace di dialogare con generazioni d’ogni epoca, come se narrasse questioni profondissime dell’umano, non trascurabili.

<sup>12</sup> Tra le più autorevoli interpretazioni del testo sicuramente quella di Hegel è la più significativa. Per Anna Cavaliere “non solo in quanto profondamente originale, ma anche perché rivelativa del modo in cui egli concepisce l’antica Grecia, il «mondo della libertà bella, cioè di una sintesi fra individuo e Stato che si attua nella forma della bellezza, ossia spontaneamente, immediatamente». Quel mondo realizza, secondo Hegel, il primo momento dello sviluppo dello spirito, il regno dello spirito vero, dell’eticità”.

Proprio in virtù del lavoro esegetico di Hegel l’Antigone è stata spesso letta come la tragedia che mette in scena l’insanabile conflitto fra la legge umana e divina; fra le leggi della *polis* e quelle del *genos*; fra spazio privato e spazio pubblico, rispettivamente lo spazio delle donne e lo spazio degli uomini. Antigone è vista come una disobbediente civile che si oppone al cieco e ottuso agire del tiranno Creonte. Antigone ha indossato, attraverso i secoli, i panni di tutti i dissidenti e si è contrapposta non solo a Creonte, ma a tutti i tiranni che in lui si sono riflessi e reincarnati, come ben esemplificano l’Antigone di Anouilh (1942) e quella di Brecht (1947)”. Come ricorda Anna Cavaliere, addirittura verrà concepita impropriamente come eroina femminista ante-litteram, sebbene non sia possibile davvero credere in una costruzione dell’Antigone emancipativa della donna nell’Antica Grecia. “Solamente all’indomani della Rivoluzione (francese), sembra che Antigone torni a parlare alla sensibilità degli europei” e molto, probabilmente si deve all’opera *Le voyage du jeune Anarcharsis*, scritta dall’abate Jean-Jacques Barthélémy, nel 1788. “Il libro racconta il viaggio del giovane Anarcharsis, immaginario discendente dell’omonimo savio dell’antica Grecia. [...] Jean-Jacques Barthélémy si dilunga in maniera particolare nel racconto di un episodio: il giovane Anarcharsis assiste, pieno di gioia e meraviglia, alla rappresentazione teatrale dell’Antigone di Sofocle. La descrizione è molto accurata: l’autore cita fedelmente il lamento funebre di Antigone, raccontando come questo lasci estasiato e commosso il giovane viaggiatore.

Cfr. A. Cavaliere, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2016.

<sup>13</sup> George Steiner, infatti, scriverà *Le Antigoni* proprio per sottolineare le plurime sfaccettature offerte dall’opera di Sofocle, confluite nelle diverse re-interpretazioni del testo che superano ogni inventario. G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad ogni modo non si intende tracciare un parallelismo tra le opere di Judith Butler e il capolavoro di Sofocle, ciò che preme in questa sede è mettere in evidenza come gran parte delle sue intuizioni trovano in quel narrato “tragico” un “quadro semantico esplicativo”. Sono avviluppate e tangibili le principali direttrici entro cui si svilupperà il pensiero di Judith Butler, a cui accedere attraverso in una diretta e profonda, quasi intimistica, riflessione su temi sollevati dall’*Antigone*.

Chi meglio di Antigone ci permette del diritto di tenere insieme Dio e le ossa, ed allo stesso tempo collocarsi fuori dal campo delle apparenze, là dove eccede l’umano nella sua essenza indicibile e più alta? Se dall’altra parte della soglia abbiamo lasciato di quelle apparenze Edipo Re (patricida) messo al bando, a raccoglierne l’eredità della sua condanna perpetua, c’è Antigone che pur avendo obbedito alla legge ed alla natura che le compete, si carica d’ogni colpa. È in questa zona d’ombra che si cala il pensiero di Butler.

### **1 Il riflesso di Judith Butler in *Antigone***

Si ribadisce che Antigone ha affascinato nei secoli filosofi e letterati, e da ultimo il femminismo e i movimenti radicali che la assumono volentieri a simbolo di una resistenza contro un potere che non tiene conto delle necessità degli individui, cieco e maschilista<sup>14</sup>.

Sulla stessa scia si inserisce Judith Butler.

*Antigone’s claim*<sup>15</sup>, ovvero il contributo all’esegesi del testo di Sofocle offerto dalla Professoressa di Berkeley, si potrebbe dire che riassume perfettamente i plurimi livelli di disagio che porta nei suoi lavori, come donna omo-sessuale intellettuale, in una società che diffida dell’ “abietto” ed ha terrore dell’imprevedibilità di un pensiero critico.

Volendo cedere ad una suggestione, Judith Butler si potrebbe dire entri particolarmente in sintonia con la figura di Antigone in ragione della propria storia personale, riconoscendosi nei medesimi disagi dell’eroina di Sofocle. Basta considerare il “vissuto” e il “sofferto” di questa autrice, che quasi personificandoli si pongono presenze forti in ogni suo progetto.

Judith Butler fin dalla sua infanzia turbolenta si presenta come soggetto irrequieto. L’irrequietezza può dirsi un suo tratto distintivo<sup>16</sup>, come se dentro di lei pesasse l’eredità

---

<sup>14</sup> Le principali interpreti di Antigone – Marguerite Yourcenar, Maria Zambrano, Griselda Gambaro, Luce Irigaray, Liliana Cavani, Adriana Cavarero, Martha Nussbaum, Judith Butler – sembrano accomunate dall’intento di liberare l’Antigone dall’interpretazione hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*, la quale divenuta lettura dominante, ha portato a una cristallizzazione nelle interpretazioni successive. Dalle letture delle donne, invece, emergono come in una deflagrazione la densità, le stratificazioni, le contraddizioni e le opacità della tragedia di Sofocle (sul punto cfr. F. Frediani, *Riscritture Novecentesche Dell’antigone: Questioni Di Genere e Spazio Politico*, cit).

<sup>15</sup> J. Butler, *Antigone’s Claim*, Columbia University Press, New York, 2000: trad.it., *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003.

<sup>16</sup> Butler è nata a Cleveland (Ohio) da una famiglia russo-ungherese di origine ebraica. La maggior parte della famiglia materna morì nell’Olocausto. Si mostrò da subito una ragazzina complicata, ebbe dei problemi disciplinari a scuola tanto che all’età di 11 anni venne espulsa dalla scuola che frequentava, e l’unica speranza per ottenere una formazione adeguata, era quella di seguire delle lezioni private del Rabbino della sua sinagoga. Il piccolo spazio prescelto, quindi, sarà quello



## *Antropologia della vulnerabilità*

ebraica di disagio ed isolamento che contraddistingue questo popolo<sup>17</sup> e con cui entrerà direttamente in contatto proprio nella sua formazione scolastica e religiosa. La sinagoga infatti diventa la sua isola felice, evadendo dalla realtà e immergendosi nella filosofia, affascinata da Spinoza, dal legame tra la filosofia tedesca e l'avvento del nazismo, dalla teologia esistenzialista. Quello spazio confinato, tuttavia, non può proteggerla dalla scoperta del "corpo", un corpo che inizia a definirsi, a pulsare, manifestare desideri in un contesto sociale in cui anche l'intimità privata assume una dimensione pubblica e normativizzata. In tal senso la teoria *queer* sarà un sunto di molte esperienze di Judith Butler.

Butler affida ai suoi testi il suo contesto familiare, la sua formazione ebraica, la scoperta del proprio corpo e del proprio orientamento sessuale, il ripudio e il rifiuto dei suoi cari, gli amori perduti per l'incomprensione sociale, dovendo convivere presto con le molteplici forme della disumanizzazione<sup>18</sup>.

Esperienze negative vissute in prima persona che l'hanno portata ad aderire alle correnti femministe, non limitandosi a quelle accademiche, e a mostrare grande sensibilità verso la parte denigrata del mondo. Judith Butler si è impegnata affinché anche attraverso un linguaggio ricercato proposto nei suoi scritti altamente sofisticati, si potessero trovare i giusti termini per descrivere e decostruire gli oblii forzati dalla narrazione dei vincitori (laddove intravede nel linguaggio il primo strumento di soggiogazione).

Proprio in forza di tale vissuto e del suo impegno manifesto ciò che forse la offende di più è quella critica filosofica consistente in un totale travisamento delle sue intenzioni<sup>19</sup>.

---

offerto dal Rabbino chiamato a darle lezioni private per l'incapacità di Butler di interagire con i luoghi dell'istruzione pubblica.

<sup>17</sup> Si pensi in tal senso ad Hanna Arendt che dovrà affermare ad alta voce che i crimini protratti contro gli ebrei erano per antonomasia crimini contro l'umanità; perché quell'antonomasia non era così evidente neanche per lo stesso popolo ebraico. Il popolo ebraico è un popolo che prospera nella sua solitudine, in un'auto rappresentazione "vittimistica", perennemente in attesa di una salvezza più alta, mentre sul proprio cammino continua ad incontrare carnefici ed esodi. Un martirio, questo, che rinchioda in piccoli spazi in cerca di rassicurazioni. Cfr. H. Arendt, *Le banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, cit.

<sup>18</sup> Butler ha conosciuto la violenza delle norme, l'ha conosciuta da vicino, prima nelle sorti sciagurate di un caro zio ("incarcerato per un corpo anatomicamente anomalo"), poi vissuta sulla propria pelle. Butler scopre prestissimo il proprio orientamento sessuale, l'omosessualità dovrà viverla come un marchio che costantemente la espone a delusioni ed esclusioni. Diffidenza verso l'omosessualità accresciuta ancor più dall'avvento dell'HIV, l'epidemia dell'AIDS che ha condannato gli anni '80-'90 statunitensi, divenne un grido di odio verso il mondo gay pensato sempre nell'ottica della "contaminazione" proprio il confronto con l'AIDS, le vittime e l'etichetta infamante con l'omosessualità accrescono ulteriormente la sensibilità del suo animo irrequieto; pronta ad attivarsi intellettualmente e concretamente per restituire dignità ad ogni soggettività oppressa dalla norma.

<sup>19</sup> Nei suoi lavori certamente c'è un racconto auto-biografico, ma non bisogna lasciarsi confondere dalle sue scelte semantiche che potrebbero sminuirne il fervore, la passione, la sensibilità che ad essa corrisponde, a vantaggio di dotte ostentazioni del proprio agio accademico. È necessario, pertanto, un'esegesi dell'autrice che sia in grado di superare il segno, che sia in grado di intravedere la persona dietro il linguaggio, quella stessa persona che Butler "rivendica per sé", ricordando all'Accademia che: «nonostante lo spiazzamento del soggetto messo in atto dal testo, qui c'è una persona» che è stata in tante riunioni, in tanti bar, a tante manifestazioni e ha visto tanti tipi di genere e ha capito di trovarsi essa stessa all'incrocio di alcuni di essi e di aver incontrato la sessualità in molti dei suoi estremi culturali; ha conosciuto molte persone che cercavano di trovare la loro strada nel cuore di un movimento significativo per il riconoscimento e la libertà sessuale e ha provato, ella stessa, come loro, l'euforia e la frustrazione che accompagna l'essere parte di quei movimenti con le sue speranze e i suoi discorsi interni. Butler ha vissuto, sì all'interno dell'accademia, ma anche una vita fuori da quelle mura, cercando nel suo impegno letterario di far incrociare e collegare molti aspetti della sua vita, canalizzandoli in proposte di cambiamento che non si sono fermate all' "otium intellettuale"; bensì hanno incoraggiato diverse forme di attivismo anti-omofobico e non solo, anche a tutela di persone affette da AIDS; ha ispirato riformulazioni, in ambito psicoanalitico e



## *Antropologia della vulnerabilità*

Resta senza dubbio che le scelte etico-filosofiche dell'autrice di *Gender trouble, Corpi che contano, Undoing gender*, testi attraverso cui è riuscita a fare da cassa da risonanza alle teorie di “genere” (soprattutto negli Anni Novanta), rispecchiano pienamente quello che è il ruolo che essa stessa è stata chiamata a lungo a recitare: “l'abietto”; ed intendono contribuire ad una sempre maggiore valorizzazione di ogni concreta manifestazione del sé.

## **2 Estrazioni femministe: una mappa storico-concettuale**

La teoria *queer* si fa carico di una urgenza, quella di rigenerare un' “educazione al pensiero”, registrando l'incapacità della politica, ma prima ancora della società, nel visualizzare tutta quella moltitudine di corpi calpestati, frustrati, oppressi, denigrati per secoli. Non adotta però una narrazione dei “vinti”, ma quella di coloro che nonostante le obliterazioni forzate della storia non sono rimasti inermi, anzi, soprattutto a partire dalla modernità, iniziando a credere nelle “promesse liberali”, si sono determinati per smascherarne “la doppia coscienza”.

Molteplici, infatti, sono le forme di violenza diretta o indiretta che parti marginali della società possono subire per le quali non basta inasprire le sanzioni. La storia lo insegna, se in ogni epoca, di fronte all'orrore il diritto penale è il primo a mettersi in moto, a criminalizzare la violenza efferata<sup>20</sup>; più ardue, invece, sono risultate le riforme civili

---

psichiatrico sull'inquadramento dell'omosessualità; fino ad incidere in ambito giuridico per una giurisprudenza sempre più antidiscriminatoria.

Senza contare l'impegno politico diretto della Butler quale presidente della *Gay and Lesbian Human rights Commission*, un'organizzazione che rappresenta le minoranze sessuali riguardo ad un'ampia gamma di questioni relative ai diritti umani; entro cui, ha fatto esperienza diretta del “futuro impensabile”, ossia della possibilità di una realtà che sebbene non esiste ancora poteva essere luogo di convergenza di orizzonti culturali che non si erano ancora incontrati. Nella prefazione della seconda edizione di *Questioni di genere* ha bisogno di raccontarsi in un lungo sfogo, in cui, con grande dignità intellettuale, presenta candidamente la persona celata dietro quei costrutti letterari, dietro quel linguaggio criptico; dietro quella falsa idea di un “io” totalmente dematerializzato (J. Butler, *Prefazione del 1999*, in Id., *Questioni di genere, Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit., pp. XVI-XVIII).

<sup>20</sup> Preterossi sottolinea come la proliferazione delle fattispecie criminose e l'irrigidimento delle “sanzioni penali” sia anche la risposta più semplice da parte delle Autorità governative per riaffermare la propria sovranità, ponendosi come garanti della società, attuando “politiche difensive” contro minacce emergenti. Per Preterossi, soprattutto in periodi di maggiore crisi, attraverso un “uso populista del popolo”, si assiste ad una speculazione mediatica di fatti di cronaca nera per distrarre la popolazione da problematiche di natura economica e sociale; mostrando la vicinanza e presenza dello Stato nel pugno duro adottato contro tali “nemici della pace sociale”. Cfr. G. Preterossi, *La politica negata*, cit.

Si può pensare tra gli esempi di strettissima attualità ancora al DDL Zan, per rispondere alla violenza omo-lesbo-transfobica, misogina e contro i disabili, introducendo “aggravanti speciali” in materia di crimini d'odio, integrando la c.d. Legge Mancino sulle violenze razziali ed etniche. Sebbene abbia al suo interno norme promozionali per favorire progresso culturale attraverso iniziative civili e pubbliche, predomina la risposta penale a problematiche sociali e culturali che richiederebbero interventi strutturali complessi, riattivazione e rigenerazione dei luoghi di formazione, educazione, promozione artistica e culturale, accanto a riforme economiche per assicurare maggior benessere generale.

Ad ogni modo del DDL Zan si riconosce l'importanza in quanto si pone come norma protesa a fornire maggiore protezione a categorie colpite da plurime forme di violenza verbale e fisica, lanciando un messaggio importante. Resta però una risposta insufficiente, che non sfugge al circuito privilegiato e breve dalla politica dei “due tempi” che trova nel diritto penale l'acceleratore.

Le vicende che stanno accompagnando il DDL Zan inoltre sollevano ulteriori dubbi sull'uso strumentale di questo “testo”: già approvato nel novembre 2020 presso la Camera dei Deputati, in attesa di essere discusso presso il Senato della Repubblica. Non si registravano particolari criticità intorno al testo, ed invece, prima è stato ostracizzato, non calendarizzandolo in quanto ritenuta misura secondaria rispetto ad altre priorità (crisi pandemica ed economica); ora oggetto



## *Antropologia della vulnerabilità*

poiché costituiscono non il confronto con un'alterità brutta e nemica, ma un'analisi introspettiva, una intimistica auto-critica, la messa in discussione del proprio modo di vivere, di ciò che si crede di essere. Pensando al contesto contemporaneo è ancor più difficile incoraggiare il cambiamento in una società liberale come quella Eurostatunitense, la quale narcisisticamente pensa di essersi spinta al massimo e aver già raggiunto la più ampia pacificazione possibile<sup>21</sup>.

Ecco perché chi può realmente sollecitare uno sforzo auto-critico erano e sono tutt'ora: le voci del disagio, dovendo riconoscerne una su tutte per il suo prezioso ed efficace contributo ad un ripensamento delle "identità", ossia la voce delle donne.

Perché le donne? Perché sono quella categoria che più di tutte ha conosciuto e toccato con mano la discriminazione nella discriminazione, sono coloro che hanno subito la più rigida applicazione del principio di uguaglianza, restando vittime di una fragilità che non conosceva tempo, geografia, classe, *status* o colore di pelle, perché fosse pretesto di abusi, sottomissioni e rivalse intra-familiari; soggiogate tanto dai potenti, quanto dagli ultimi<sup>22</sup>.

Si parla di "comparsa delle donne" da far risalire ad un momento, un fatto storico preciso, per sottolineare come tali soggettività, prima di quella concatenazione di eventi e nuove

---

di dibattito nel merito del testo, che sta mobilitando l'intera popolazione a tutti i livelli, offuscando ogni altra questione; il tutto durante mesi cruciali per il Governo, che deve adottare importanti decisioni per fronteggiare la crisi economica e sociale dilagante generata dalla pandemia da covid-sars 19, dopo aver disposto per un verso le riaperture delle attività commerciali e per altro verso lo sblocco dei licenziamenti. Il sospetto che abbia una funzione distrattiva è quanto meno lecito.

<sup>21</sup> P. Tincani, *Le nozze di Sodoma. La morale e il diritto del matrimonio omosessuale*, cit., p. 15.

A riprova dell'opportunità del DDL Zan (quale risposta innanzitutto "politico-culturale" prima che repressivo-penale) per fronteggiare problematiche e questioni neanche troppo latenti, su forme violente di razzismo e pregiudizi atavici (se non genetici) interni e radicati anche nei Paesi civili, Persio Tincani aveva già messo in luce la tendenza di queste società occidentali a sminuire fatti di cronaca razzisti o omofobi; che sono in contraddizioni con gli standard di civiltà proclamati. Tincani evidenzia i proclami mediatici su fatti di cronaca brutali che colpiscono certe categorie di soggetti, con espressioni come: "Certe cose non succedono qui, non da noi". L'atteggiamento è quello di minimizzare la gravità dei fatti gravi, ricondurli ad episodi occasionali per i quali si cercano spiegazioni più rassicuranti. Se per i femminicidi il delitto passionale o "provocato" dalla "vittima seducente" per la retorica main stream de "se l'è cercata" può anche funzionare, senza stravolgere il proprio impianto valoriale; appare priva di ogni logica la violenza gratuita riversata per strada su persone trans o coppie omosessuali che non assumono alcun atteggiamento impudico. Su questi temi anche Judith Butler tornerà con maggior convinzione soprattutto negli ultimi lavori.

Si tratta di spie che informano su problemi strutturali e violenze sistemiche interne alla società, coperte però dalla "bolla morale e civile" di Paesi che si auto-celebrano come progrediti, forti delle proprie Carte dei diritti e Costituzioni personalistiche grantiste.

Purtroppo però, nonostante i proclami, questo narcisismo ed i suoi buoni propositi vengono traditi dal confronto con plurimi fattori sociali e culturali. Numerose "agenzie di senso" popolano il politico e rigenerano una falsa coscienza che nega a sé stessa, costituisce e occulta, gli espedienti di dominazione interna; agenzie che si pongono come intra-psichiche macchine del fango. In tal senso Bazzicalupo afferma: «Un racconto dominante, che non sembra neanche un racconto, tanto pare vero»; che, tuttavia, lascia fuori gli scontenti, i risentiti, i confusi; ma solo se le ombre vengono nascoste, dimenticate, lo spettacolo può andare avanti. Si lasciano fuori dall'immaginario comune i dolori, i fastidi, i sensi di vuoto, l'incapacità di identificarsi, le ingiustizie. La principale arma persuasiva del dispotismo è proprio l'ottimismo, le formule del "va tutto bene", che diventano verità, e ci si convince che sia così, che in fondo non si sta così male, che in fondo si è fortunati. «L'ingiustizia può diventare invisibile con l'abitudine ed un adeguato racconto, tutto centrato sulle responsabilità personali nella giungla della vita» (L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit. pp. 152-153).

<sup>22</sup> La "questione femminile", infatti, viene posta in seno ad una constatazione, ricordando Wollstonecraft: «appartenere al sesso femminile, nascer donne piuttosto che uomini, significa trovarsi al mondo in posizione di inferiorità, oppressione e svantaggio» - nella storia d'ogni tempo e luogo per le donne è costante la loro oppressione, subordinate in una dialettica dei sessi in cui appaiono da sempre "soccumbenti" al dominio maschile (A. Cavarero, *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, in F. Reitano, A. Cavarero, *Le filosofie femministe*, cit. p. 78).



## *Antropologia della vulnerabilità*

correnti di pensiero, nell'immaginario collettivo, fossero escluse, totalmente avulse da ogni discorso pubblico<sup>23</sup>.

È importante, attraverso una digressione storica, comprendere come siano arrivate a ribellarsi a quella morsa infamante, proprio perché rappresentano l'esempio più vivo di una Storia che potrebbe essere la storia di tutti, spingendoci a riflettere sulla natura umana.

Andare a ripercorrere quelle che sono state le evoluzioni del pensiero femminista risulta produttivo non solo perché ha il merito di smascherare la fitta rete del "cogito" patriarcale con cui veniva soggiogata la donna; ma soprattutto, perché, allargandone gli orizzonti riflessivi, consente di analizzare le dinamiche intrapsichiche ingenerate da tale dispositivo, potendo intravedere il *modus operandi* pervasivo del "culturale" tale da costituire e condizionare persino la percezione più pacificata del proprio sé.

### *2.1 Il manifesto del femminile*

La teoria *queer*, intesa ad avvalorare una contro-cultura degli oppressi, si pone, allora, come primo referente proprio la donna, per portare avanti una "metafisica del soggetto" da inserire in una antropologia giuridica sempre più omnicomprensiva, senza trascurare le sue manifestazioni materiali, contingenti, storiche.

Prende atto di come siano proprio tali contingenze a determinare eterogenee concezioni del femminile nelle diverse epoche ed a condizionare il modo in cui gli stessi movimenti hanno dovuto atteggiarsi, cambiando continuamente segno nel proprio manifesto di protesta ed affermazione collettiva; questa stessa affermazione si aggancia a dinamiche relazionali ed intra-soggettive in cui si palesa la forza di un "discorso dominante" (che da sempre il "femminismo" intende destituire).

Aspirazioni, illusioni, delusioni e nuove speranze delle donne sono state il motore di un progresso culturale che ha sicuramente chiesto allo stesso mondo femminile di mettersi continuamente in discussione, ma che d'altro canto ha dato slancio ad un'emancipazione soggettiva sempre più estesa e vigorosa.

La "questione femminile" (Occidentale), sorge non a caso, tra gli echi settecenteschi della Rivoluzione francese, con l'emanazione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789. Una dichiarazione verso la quale fin da subito fu mostrato scetticismo e furono sollevate critiche per i toni cetuali, classisti e borghesi, nonché maschilisti. Le donne immediatamente colsero l'ambiguità di quel testo e mostrarono tutta la propria delusione per quella che doveva essere una trasformazione radicale della società civile.

Apripista di un pensiero critico femminista fu Mary Wollstonecraft che a Londra, nel 1792, pubblica: *Rivendicazione dei diritti delle donne*. In realtà seguiva la risposta provocatoria di Olympe de Guges, la quale un anno prima aveva pubblicato la

---

<sup>23</sup> A. Cavaliere, *La comparsa delle donne*, cit.





## Antropologia della vulnerabilità

*Dichiarazione dei diritti delle donne*, per provare ad estendere i principi rivoluzionari anche al mondo femminile, ma soprattutto per smascherare l'animo borghese della nuova Assemblea costituente (venendo però tacciata di essere complice dell'*Ancien regime*, travisando totalmente le sue intenzioni)<sup>24</sup>.

Diversamente da De Gouges la cui opera era un segno di sfida, che cercava uno scontro diretto con la Tradizione, il merito di Wollstonecraft è stato quello, invece, di razionalizzare il momento storico, intravedere la possibilità e i termini del cambiamento e inaugurare una riflessione critica sul ruolo delle donne all'interno della società, analizzando la propria condizione, interrogandosi sulle possibilità di un riscatto.

Wollstonecraft aveva in mente una rivoluzione del modo di vivere delle donne per restituire loro la dignità perduta (o mai avuta)<sup>25</sup>. Afferma, dunque, che l'oppressione cui sono sottoposte le donne non è un fatto di natura, ma di educazione, pertanto occorre innanzitutto ri-educare la società rivolgendosi sia alle donne perché acquisissero maggiore autostima; sia agli uomini perché abbracciassero un pensiero più progressista (non perse l'occasione in questi termini di scagliare una freccia contro l'*Emilio* di Rousseau, emblema di una tradizione patriarcale a cui non ha voluto rinunciare neanche nella sottoscrizione del nuovo *Contratto sociale*<sup>26</sup>).

La *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, il prendere atto che quei diritti predicati come universali, ma riconosciuti in concreto solo come diritti dei maschi, fu l'ennesima conferma della necessità di un ripensamento dell'organizzazione sociale; occorreva, pertanto, avviare un processo di trasformazione prima interiore, per poi "riformare il mondo"<sup>27</sup>.

Il pensiero proto-femminista di Wollstonecraft rappresenta il filo conduttore che attraverserà tutta la storia femminista (e non solo) nelle sue diverse ondate ed evoluzioni, indicando il locus dell'oppressione (femminile) ed i termini per superarla. Incoraggiando una rinnovata "pedagogia dello spirito"<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> Per un approfondimento sul tema e l'autrice si rinvia a A. Loche, *La liberté ou la mort. Il progetto politico e giuridico di Olympe de Gouges*, Stem Mucchi Editore, Modena 2021.

<sup>25</sup> Questa straordinaria e visionaria autrice inglese, che tra i mestieri della sopravvivenza aveva avuto il privilegio delle governanti di vivere, seppur in modo subalterno, la ricchezza culturale delle case aristocratiche, nonché l'esperienza concreta dei risultati di una adeguata istruzione e formazione, colse immediatamente quale fosse il primo campo di battaglia per dare alle donne una possibilità di emergere in quel mondo di uomini

Wollstonecraft dichiara: «Se il loro (delle donne) intelletto si emancipasse dalla schiavitù a chi le hanno ridotte l'orgoglio e la sensualità degli uomini, insieme al miope desiderio di potere immediato, simile a quello di dominio da parte dei tiranni, allora ci dovremmo sorprendere delle loro debolezze» (M. Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, a cura di F. Ruggeri, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 126-127).

<sup>26</sup> Il *Leitmotiv* dell'educazione della donna da parte del marito come garanzia di serenità familiare è ben presente anche negli scritti di Rousseau che rappresenteranno il riferimento polemico di Wollstonecraft (cfr. A. Cavaliere, *La comparsa delle donne*, cit.). Rousseau scrive nell'*Emilio*: «O amabile ignorante! Felice colui che è destinato ad istruirla! Ella non sarà il professore di suo marito, ma il suo discepolo: lungi dal volerlo sottomettere ai propri gusti, ella accetterà i suoi. Sarà per lui meglio che se fosse sapiente; avrà così il piacere di insegnarle ogni cosa da sé» (cfr. J.J. Rousseau, *Emilio*, 1762).

<sup>27</sup> Wollstonecraft afferma: «È giunto, quindi, il momento per una rivoluzione nel comportamento delle donne; è il momento di restituire loro la dignità perduta, e di fare in modo che esse, in quanto parte della specie, si adoperino a trasformare il mondo, iniziando da se stesse» (M. Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, cit., pp. 126-127).

<sup>28</sup> Lo sviluppo del pensiero femminista passa dalla critica al Patriarcato, denunciando quel sistema culturale che pone le donne in uno stato di inferiorità e minorità rispetto agli uomini; alla rivendicazione d'uguaglianza, chiedendo per le donne



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tracciando una linea geografica e temporale ove collocare però il campo di estrazione per la teoria *queer*, lo sfondo è quello che ha caratterizzato la seconda ondata del movimento femminista (occidentale). Essa ha preso le distanze dai primi moti ottocenteschi divisi tra correnti liberiste (tra cui le “suffragette”) e socialiste, ma comuni nell’affermare un pensiero dell’uguaglianza tra sessi; per rivendicare, con la ri-scoperta di nuove soggettività, un pensiero della differenza, al fine di sfuggire dalla trappola di una uguaglianza appiattita che ha dimostrato di non avere adeguati anticorpi contro diverse forme di gerarchie e rapporti di dominio<sup>29</sup>.

Molto si deve alle consapevolezze acquisite nel Secondo dopoguerra, grazie ad un lavoro intellettuale che si è rivelato fondamentale nella costruzione di una immagine emancipata della donna. Virginia Woolf, nel suo saggio *Una stanza tutta per sé*, già a partire dagli anni Trenta affronta i temi dell’indipendenza, dell’autonomia finanziaria della donna rispetto al mondo che la circonda: l’aver una stanza tutta per sé (magari uno studiolo), lontana dai suoni della casa, uno spazio privato entro cui coltivare i propri pensieri, di leggere e soprattutto di scrivere - spazio da sempre, negato alle donne, permette di crescere interiormente, acquisire maggiori consapevolezze di sé e dei propri desideri<sup>30</sup>.

Seppur all’interno della sfera domestica è uno spazio che può essere rivendicato per darsi una voce e iniziare a raccontarsi<sup>31</sup>.

Sarà Simone de Beauvoir, tuttavia ad indicare una strada dalla quale non si tornerà più indietro.

---

medesimi diritti degli uomini; per giungere, poi, alla valorizzazione del femminile, della differenza e delle differenze – fino alla frammentazione delle identità, identità plurime liberate dall’economia binaria (uomo-donna/soggetto-oggetto/universale-particolare/positivo-negativo/presenza-assenza) e dalle sue logiche gerarchiche. La “questione femminile” così si intreccia con quella del “soggetto, dell’identità, del sé”, ne segue la medesima fenomenologia riconoscimentale.

<sup>29</sup> La rivoluzione sessuale che segnò gli anni Sessanta-Settanta ha rafforzato propositi femministi volti alla scissione del legame naturalizzato tra sessualità e gestazione, offrendo alle donne la possibilità di liberarsi dalla biologia, riconsiderare il proprio corpo, far sì che la biologia e i confini naturali non rappresentassero più il destino, la realtà obbligatoria entro la quale relegarsi a ruolo di mogli e madri. Una nuova concezione della vita inizia ad insinuarsi nella definizione delle possibilità, della libera ricerca della felicità; parole come divorzio e aborto entrano a far parte del linguaggio quotidiano; la donna inizia a prendere sul serio i propri desideri e le proprie aspirazioni.

<sup>30</sup> V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000, pag. 58.

<sup>31</sup> Nell’intervista rilasciata a Livio Partiti in occasione del Salone del libro di Torino Extra in vista della XXXIII edizione, Nadia Fusini chiarisce come la stanza assuma un significato centrale per Woolf su diversi piani (che torna spesso nei suoi lavori, si pensi a *Jacob’s room*): oltre al luogo fisico entro cui collocarsi, è spazio di “liberazione” creativa; non a caso la stanza è anche forma poetica, è il modo in poesia di individuare unità di significato alla prosa, in cui assumono senso comune contenuto e ritmo (liberamente impressi). La stanza quindi è fisica e unità ritmica della prosa, ma anche altre cose. Rappresenta luogo e momento creativo, ma anche di condivisione e accoglienza, ospitale. Stare seduti in una stanza e leggere, questa esperienza genera una differente emozione, procura uno sguardo differente, la lettura è trasformativa, è una goccia trasformativa. Ciò che è estremamente importante però è comunicare questa emozione, anche custodendola nelle pagine di un diario, perché se non c’è relazione e condivisione ci si sente profondamente soli. Ed è esperienza questa che tutti stiamo sperimentando con la quarantena imposta dall’epidemia da covid-sars-19, in cui si è sentita ancor più forte l’esigenza di “restare in contatto. Allora anche questa esperienza di confinamento, di “segregazione domestica” consente di guardare le cose in modo diverso, prendendo sul serio i propri pensieri, i propri sentimenti, ma anche l’importanza di dividerli.

Per questo Woolf decide di costruire insieme al marito, una “casa editrice” ove pubblica i suoi libri e quelli di altri autori, anche stranieri. È un luogo di concentrazione su di sé ma anche di accoglienza, ospitale – spazio di condivisione, in cui si conciliano privato e pubblico, ci si mette in ascolto.

Cfr. *Il posto delle parole*, L. Partiti, *Nadia Fusini nella stanza di Virginia Woolf*, 15 Maggio 2020, <https://ilpostodelleparole.it/libri/nadia-fusini-nella-stanza-di-virginia-woolf/>; <https://www.raiplayradio.it/radio3>.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nel 1949 Simone de Beauvoir pubblica *Il secondo sesso*, opera attraverso cui l'autrice introduce nel suo lavoro quelli che furono spunti critici della filosofia femminista e delle teorie che successivamente presero corpo nel "ripensamento della donna e della sua sessualità". Secondo l'intellettuale francese la debolezza femminile si rivela tale solo alla luce degli scopi che l'uomo si prefigge, degli strumenti di cui dispone e delle leggi che impone<sup>32</sup>. Analizzando la questione dal punto di vista psicanalitico e recuperando alcuni punti del materialismo storico, riporta le deduzioni di Freud, Adler, ed Engels, da cui emerge come parlare di femminilità è semplicemente un adattamento, attraverso ragionamenti a volte decisamente contorti, del punto di vista maschile, alla significazione delle donne.

Simone de Beauvoir contribuirà, dunque, all'elaborazione di un pensiero della differenza, secondo il quale non è accettabile che il pensiero parta e si svolga da sempre, solamente da un punto vista, quello maschile; e che ogni comprensione, anche di tipo scientifico, sulla femminilità risulti come un vestito maschile mal adattato sulle forme femminili. *Il secondo sesso* può dirsi la prima opera che cerca di analizzare e di narrare il femminile, da tutti i punti di vista, in cui utilizza il linguaggio della vita intima per narrare la donna.

Acquista senso, in questi termini la famosa frase "donne non si nasce, lo si diventa"<sup>33</sup>.

Dagli spunti offerti dall'esistenzialismo di Sartre e dalle teorie di Simone de Beauvoir, in un contesto rivitalizzato dalla "Rivoluzione sessuale", negli Anni '60-'70 prende corpo, così, un nuovo movimento intellettuale femminista.

In Europa con Luce Irigaray, discepola dello psicanalista strutturalista francese Lacan, con la sua opera *Speculum – dell'Altro in quanto donna* nasce la "filosofia della differenza sessuale".

Tale filosofia apre una nuova prospettiva nel mondo femminista; avvia un percorso di decostruzione del patriarcato, cercando vie per rompere la gerarchia che vige fra i generi maschile e femminile. Irigaray proporrà come soluzione del problema quella di spezzare la dicotomia esistente poiché questa è gerarchica, e come tale "differenza" equivale ad "inferiorità". Per rompere la dicotomia occorre tematizzare la differenza, o le differenze. Occorre ripensare la cosiddetta differenza sessuale, eliminando la gerarchia che presuppone una differenza come mero differire. Per la filosofa francese, quindi, non c'è

---

<sup>32</sup> S. De Beauvoir, *Il secondo sesso*, cit pag. 58-59

<sup>33</sup> De Beauvoir scrisse: «Donne non si nasce, lo si diventa. Nessun destino biologico, psichico, economico definisce l'aspetto che riveste in seno alla società la femmina dell'uomo; è l'insieme della storia e della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato che chiamiamo donna» (ivi, p. 271).

L'autrice nell'affermare questa "costruzione dell'inferiorità della donna" rispetto ad un patriarcato maschilista, vuole porre un monito e indicare una strada per superare questa condizione discriminatoria, aggiungendo: «Certamente, se si mantiene una casta in stato d'inferiorità, essa rimane inferiore: ma la libertà può spezzare il cerchio: si lascino votare i negri, essi diventano degni del voto; si affidino alla donna delle responsabilità, essa sa assumerle; ma non si può aspettarsi dagli oppressori un movimento gratuito di generosità; talora la rivolta degli oppressi, talora la stessa evoluzione della casta privilegiata crea situazioni nuove; così gli uomini si sentono indotti, nel loro stesso interesse, a emancipare parzialmente le donne: esse non devono fare altro che seguire la loro ascesa, e i successi che ottengono le incoraggiano in questo senso; sembra più o meno certo che prima o poi raggiungeranno una perfetta eguaglianza economica e sociale che porterà con sé una metamorfosi interiore» (*ibidem*).



## *Antropologia della vulnerabilità*

dicotomia perché femminile non può essere pensato come specificazione del maschile, e viceversa; o si è di un sesso o dell'altro e l'uno non deriva dall'altro<sup>34</sup>.

Con questo nuovo modo di concepire la differenza sessuale è possibile entrare nel medesimo ordine di idee per inquadrare anche le differenze individuali, nonché le cosiddette differenze culturali ed etniche<sup>35</sup>. Irigaray, insistendo su come il corpo delle donne, in effetti, è differente da quello dell'uomo, ed è differente il valore del femminile, vuole portare a guardare alla realtà del femminile senza sentirsi l'Altro, il definito in contrapposizione al maschile<sup>36</sup>. Quella di Irigaray, tuttavia, appare una lettura restrittiva, la quale tende a non tener debitamente in considerazione tutte quelle soggettività a disagio rispetto ad una rigida separazione binaria dei generi.

L'antropologa Gayle Rubin, di cui già si è accennato, nel saggio *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex* del 1975, proverà ad accogliere queste istanze ed offrire un ulteriore punto di vista. È grazie a Rubin che verranno a formarsi i primi movimenti (separati da quello femminista) di gay e lesbiche, partendo proprio dalla sua tesi, a proposito dell'economia simbolica del sex gender system, secondo cui sesso e genere sono di natura diversa: il sesso appartiene al corredo genetico, alla fisiologia del corpo, il genere è formato dalle modalità culturali, sociali, simboliche attraverso cui è stata costruita e rappresentata l'identità

Sebbene il femminismo, come filosofia e come categoria, è sempre stato molto frammentato, l'introduzione della tesi della distinzione tra sesso e genere, contribuirà a creare una forte spaccatura all'interno dello stesso movimento<sup>37</sup>.

L'avvento della globalizzazione, la vittoria del neo-liberismo e il proliferare di istanze di diverso segno, in un contesto sempre più multiculturale e multirazziale, finirà per investire e complicare maggiormente un movimento femminista ormai sempre più frammentario e in contraddizione con sé stesso. Pur tuttavia, nonostante le difficoltà di rintracciare minimi comuni denominatori innanzi all'accrescere di nuove forme di discriminazione di una vita sempre più complessa, asservibile in modi sempre più particolareggiati; sebbene tale Movimento entri in crisi come organismo compatto e determinato, proprio facendo tesoro dell'eredità politica accumulata nel tempo, dimostra di essere, ancor più negli Anni'80 e '90, un pensiero "consapevole" e che, soprattutto, "non si accontenta"<sup>38</sup>.

In questo movimento generale di liberazione delle donne, affrontato, di sicuro con rinnovata sensibilità, ma di difficile inquadramento tale da tradurlo in un programma di

---

<sup>34</sup> L. Irigaray, *Speculum - dell'Altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010.

<sup>35</sup> A. Cavarero, *La Filosofia della differenza sessuale*, trasmissione radiofonica il Grillo, 5 aprile 2000.

<sup>36</sup> L. Irigaray, *Speculum - dell'Altro in quanto donna*, cit., pag. 241

<sup>37</sup> La concettualizzazione dell'essere donna o dell'essere uomo, accanto all'idea della mascolinità o femminilità, tra dato biologico e sovrapposizioni culturali, apre un conflitto dottrinale tra chi vuole riconoscere l'uguaglianza della donna all'uomo, come appartenenti entrambi al genere umano, appiattendoci ogni differenza fisica; chi rivendica la differenza e una totale alterità per rifuggire da ogni forma di gerarchia che può crearsi nel confronto tra esseri simili, ma diversi; e chi, andando a scindere il sesso dal genere, rinuncia al confronto biologico, per concentrarsi sulla "normatività" nel dominio del corpo.

<sup>38</sup> S. Rodotà, *Diritto d'amore*, Laterza editore, Bari-Roma 2015.



## *Antropologia della vulnerabilità*

lotta e strategia politica ben definito, fondamentale sarà l'apporto dell' "intellettualismo accademico"<sup>39</sup> che si presenterà come sede privilegiata di "incontro tra posizioni differenti, contraddizioni, domande, spunti di riflessione e di lotta, dibattiti aperti"<sup>40</sup>, di questo dinamismo eterogeneo che mal concilia con visioni troppo riduzionistiche. È in questa dimensione filosofica che le rivendicazioni femministe troveranno la loro piena maturità, tale da poter travalicare i loro confini di "genere" e abbracciare una riflessione di più ampio respiro sull'umano e sulle sue potenzialità.

### *2.2 L'Accademia e l'identità frammentaria*

Si mescolano in questi luoghi di incontro-scontro teorico-politico: riflessioni "razziali", sulla multipla discriminazione delle donne nere-lavoratrici-lesbiche; riconsiderazioni della femminilità in relazione all'orientamento sessuale, e l'accrescere di un "*lesbo-pride*"; pensieri dell'uguaglianza, pensieri della differenza, femminismo eterosessista e femminismo universalista; ognuno utile a sottolineare aspetti non marginali della condizione della donna calata in un contesto ampiamente eterogeneo, culturalmente distante, eppure, così fisicamente ravvicinato<sup>41</sup>.

Non è un caso che inizi a svilupparsi un lavoro teorico chiamato ad interrogarsi, con un sorprendente ritorno ad approcci più metafisici, su problemi di natura più generale, relativi al "come e al quando" si costituisce un soggetto, un'identità, addirittura un corpo, con le sue caratteristiche, scelte, orientamenti sessuali<sup>42</sup>. Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze, sono infatti, gli autori che principalmente hanno condizionato il pensiero femminista e non solo, segnando il post-strutturalismo e post-modernismo statunitense e francese degli Anni'80.

È possibile constatare come le loro riflessioni abbiano costituito il campo più avanzato e specialistico raggiunto dall'intellettualismo accademico, investendo livelli più rarefatti della riflessione ed elaborazione metafisica, documentando la raggiunta maturità scientifica oltre che filosofica del femminismo in tutti gli ambiti disciplinari, prima riservati al dominio maschile<sup>43</sup>; ed è in questa cornice storica-politica-economica-

---

<sup>39</sup> Cavarero spiega: «È in questo quadro che avviene l'Accademizzazione del pensiero femminista, che si configura gradualmente come attività di ricerca e di riflessione non collegate ad un movimento di donne organizzato come era stato negli anni settanta. Le pensatrici sono generalmente docenti universitarie, impegnate quasi esclusivamente in un lavoro di ricerca accademico in costante contatto grazie a frequenti incontri organizzati nei vari atenei statunitensi e in quelli del mondo occidentale. Il loro lavoro teorico risponde ad esigenze molto diverse da quelle del femminismo dei precedenti vent'anni. Non devono preparare gli strumenti teorici di una lotta politica organizzata che non c'è, ma cercano di chiarire questioni filosofiche di fondo su concetti quali; identità, soggettività, sessualità, corporeità e simili» (A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, cit. pp. 64-65).

<sup>40</sup> Ivi, cit. p. 56.

<sup>41</sup> Si distingueranno all'interno dell'Accademia intellettuali come Donna Haraway, attenta alle prospettive offerte dalle biotecnologie per superare anche le ultime differenze fisiche tra i due sessi biologici; Angela Davis che porterà nel dibattito il disagio delle donne di colore, soggette a plurime discriminazioni nella discriminazione; Teresa De Lauretis e Rosa Braidotti, che raccoglieranno gli spunti del pensiero delle autrici della "differenza" come Irigaray, Kristeva, Rubin e Witting per riscattare tutti gli "incroci sessuali", nella nuova lettura culturale del genere.

<sup>42</sup> Ivi, cit. p. 57.

<sup>43</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

culturale e, soprattutto, filosofica che si inserisce e viene introdotto nel dibattito pubblico il pensiero divergente di Judith Butler.

Judith Butler abbraccia con entusiasmo le correnti di pensiero post-modernista e post-strutturalista, soprattutto quelle francesi, laddove le permettono di “ritorcersi”, di operare, come sottolineato da Federico Zappino, un “ripiegamento melanconico su sé stessa”<sup>44</sup>; perché potesse incrociarsi con la “identità”, in tutti i luoghi in cui essa abita.

Adriana Cavarero chiarisce immediatamente nel suo *excursus* sull’evoluzione del pensiero femminista, come questi autori francesi, partendo dal “cogito” cartesiano, postulano una lettura forzata della “soggettività”, assorbendola all’interno di una riduzionistica e semplicistica concezione della metafisica, assolutamente decontestualizzata ed avulsa dalle evoluzioni e le metamorfosi subite da questo concetto, dalla sua origine platonica fino ad Hegel. Ad ogni modo, questa astrazione del soggetto, quale oggetto di una presa di “coscienza” di un essere che vive solo nell’attimo del suo “pensarsi”, offre i termini per rapportarsi ad una “identità” non più letta come un dato statico e immanente, quanto, invece, “nomade” e vagante nelle trame di un “mono-dialogo interiore”.

Un’attenzione spasmodica per il linguaggio sarà presente in tutta la configurazione geofilosofica del femminismo odierno, proprio in virtù di questa rappresentazione di un “soggetto frammentario” pensato all’interno di un *Logos* e come tale non più aderente alla fisicità biologica; qui trovano un appiglio teorico più definito la suggestione di Rubin, di una scissione del sesso dal genere.

Judith Butler, dal canto suo, grazie alla sua teoria *queer* avrà modo di interrogarsi sul proprio corpo pulsante desideri non convenzionalmente accettati; grazie a questo viatico intellettuale, guardando a sé stessa non più come l’eccedenza di un ordine simbolico eterosessista, fallogocentrico e patriarcale, interpretato quasi come destino naturale. Butler, invece, inizia a credere di poter essere terreno di scelta e prova a riflettere sulle possibilità concesse a ciò che costituisce il più grande paradosso, la più eclatante contraddizione, la più efficace finzione politica e psichica, ossia: l’ “identità”, innanzitutto come identità sessuale<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> F. Zappino, *Il potere della melanconia* in J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit. p. 37.

<sup>45</sup> Spiega Lorenzo Bernini che sulla scia di Simone de Beauvoir, secondo la quale il genere (donna uomo) è sovrastruttura culturale che si innesta sulla differenza “naturale” dei corpi sessuati (maschile femminile), in *Gender trouble* Butler assume una posizione ancora più radicale, persino rispetto a quella di Rubin ed afferma che “il genere non sta alla cultura come il sesso sta alla natura”, anzi è lo strumento attraverso cui la differenza tra i sessi è prodotta come prediscorsiva e quindi come naturale (sul punto cfr. J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, cit., p. 11). Per essere ancora più espliciti, spiega Bernini, Butler “sostiene una tesi controintuitiva secondo cui non è l’esistenza dei due sessi a rendere culturalmente significativa la distinzione tra eterosessualità ed omosessualità, ma è al contrario il valore attribuito all’eterosessualità a rendere culturalmente significative le differenze corporee tra i sessi”. Per Butler quindi “il genere è prodotto discorsivamente come categoria del desiderio (eterosessuale), il sesso è prodotto discorsivamente come categoria del genere e ogni corpo è quindi già da sempre “segno culturale”. Secondo Butler l’egemonia degli uomini sulle donne (il patriarcato) non è pertanto, come vorrebbe il femminismo, la matrice prima delle relazioni umane, bensì l’esito di una norma eterosessista ancora più fondamentale, che al tempo stesso definisce e produce le differenze di genere. Tale norma postula la naturalità di una sessualità organizzata attorno a una netta polarizzazione biologica e psicologica tra maschile e femminile, che vede il primo dominare sul secondo e che impone un giudizio di inintelligibilità (e quindi di anormalità) sulle esistenze sessuali in cui non vi è coerenza tra sesso, genere e desiderio sessuali.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Il tema, o meglio, i temi dell'identità, infatti, costituiscono i nodi cruciali che l'indagine filosofica è chiamata a sciogliere prima di potersi aprire ad un'esegesi delle dinamiche sociali; e di questo Butler è più che consapevole, muovendo i suoi primi passi nelle schiere di un "sensibile intellettualismo", proprio partendo dal soggetto, da un "soggetto desiderante".

Una costante della Filosofia moderna e post-moderna, mescolata alle suggestioni delle scienze bio-pisco-scio-antropologiche, è proprio l'incapacità di far prescindere le loro indagini dall'intuizione hegeliana di una "coscienza infelice". Hegel si è già detto ha rivoluzionato il pensiero smascherando tutto l'ego-centrismo e narcisismo che pervade la mente umana. Se Galileo Galilei ha preso e sovrapposto diverse lenti di ingrandimento, puntandole verso il cielo e potendo scoprire in quell'immagine aumentata e ravvicinata un pullulare di galassie attorno alla Terra, di cui la stessa non era altro che un puntino in balia del cosmo; soggetta a leggi gravitazionali, che la spingono a muoversi come parte di un sistema dall'andamento circoscritto e gradualmente variabile; Hegel non ha fatto altro che puntare quelle plurime lenti su se stesso potendo riscontrare una naturale analogia: "la volontà è per la libertà ciò che la gravità è per i corpi".

L'introspezione di Hegel, però, tra le schiere femministe viene riletto in modo produttivo soprattutto attraverso le integrazioni di altri straordinari autori come Nietzsche, Foucault, Kojève, sull'andamento intrapsichico di un "io" costantemente alla ricerca di se stesso; e il contributo dell'umanesimo esistenzialista di Sartre rinvigorito dalle suggestioni libidiche di Freud e Lacan, ha permesso di scoprire come l' "io", quale acronimo di una "identità originale", sia la prima grande "finzione" di una vita psichica che sembra non bastare mai a se stessa.

Judith Butler, adottando questa rinnovata ermeneutica di Hegel potrà definire il suo correttivo alle tesi post-moderniste e post-strutturaliste, superando la loro dimensione prettamente auto-centrica, per elaborare un ripensamento del "soggetto", non calato all'interno di un monologo, ma plasmato in un "discorso sociale", nel quale risulta interlocutore condizionato e condizionante<sup>46</sup>.

---

Un femminismo che non si interroghi sulla costruzione culturale della soggettività femminile, e che non sappia accogliere al centro delle proprie riflessioni e delle proprie battaglie le questioni dell'omosessualità e della transessualità, finirà quindi, secondo Butler, per sostenere surrettiziamente proprio quelle strutture di potere che dichiara di voler demolire". Butler, pertanto, celebra le *drug queen* come "eroine di una nuova politica di genere che usa le armi della parodia. Facendosi beffe dell'imperativo di coerenza tra sesso e genere, la drug queen rivela infatti che l'identità originaria in base alla quale il genere modella sé stesso è "un'imitazione senza origine" (sul punto cfr. *ivi*, p. 195), e che il genere stesso altro non è che una performance, una recita creduta reale che è possibile variare con improvvisazioni che sfidano il copione dell'eterosessualità obbligatoria. Riflessione complessiva tratta da L. Bernini, *Dalla sovversione drag all'etica della vulnerabilità*, in Id. *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*, cit., p. 16)

<sup>46</sup> Se le teorie post-strutturaliste intendevano recuperare una metafisica dell'io, inteso come "ciò che trascende il materiale e la realtà sociale", convinti di poter giungere in questo processo decostruttivo ad un "io" integralmente trasparente a se stesso, spogliato di ogni sovrastruttura e condizionamento sociale (da ogni fattore esteriore di dominazione del soggetto), per Butler, invece, è proprio in questo "contesto inferenziale" che bisogna ricercare l'identità e attraverso tale indagine poter spiegare come l'andamento normativo della politica rifletta una "polemica socializzazione del soggetto"; ossia rappresenti il riflesso esteriorizzato del dramma interiore, quell'ansia di "essere" nell'esistenza, superabile solo nel linguaggio del "riconoscimento".



## *Antropologia della vulnerabilità*

È in questi termini, allora, che Judith Butler incentra il suo lavoro proprio nel tentativo di destrutturare tutta una serie di luoghi comuni relativi ad ambiti molto distanti tra loro che, tuttavia, manifestano le medesime problematiche nell'approccio ad una loro piena comprensione<sup>47</sup>.

In questo modo riesce a far convivere all'interno di uno stesso discorso, denso di interrogativi e spunti di riflessione, tematiche femministe, problemi di genere, accanto a questioni geo-politiche e capitalistiche, provando a procedere col passo del "gambero", mettendo un piede dietro l'altro e finendo per giungere ad una de-ri-costruzione del soggetto e delle soggettività, che esula da una definizione ultima antropologica, per tradursi, invece, in una quanto più efficace "ontologia dell' umano"<sup>48</sup>.

Il percorso intrapreso porterà Butler a deporre le armi dell'antagonismo e della sovversione, lasciando la "provocazione" nella fucina (da plasmare all'occorrenza), perché resti un gioco sempre azionabile al fine di rimescolare le carte quando appaiono esauriti i termini discorsivi per una reciproca comprensione, iniziando, invece a cercare il terreno comune di una pacifica coabitazione delle diversità. In tal senso sarà coerente con quella critica feroce alle istituzioni, primo luogo di oppressione, una loro assunzione in chiave formalista quale strumento di mediazione irrinunciabile; a patto però che tra le forme possibili adottino quella più aderente alla "pluralità" (conflittuale e sempre aperta), ovvero come istituzioni democratiche.

---

<sup>47</sup> In estrema sintesi, ancora Bernini spiega la traiettoria evolutiva del pensiero di Butler, la quale pur mantenendo posizioni radicali esplicitate in *Gender trouble*, ne approfondisce i nodi problematici sollevati dalla sua stessa teoria, così: in *Corpi che contano* la filosofa statunitense si interroga sulla possibilità di considerare la materialità del corpo come interamente prodotto da significati culturali; in *La vita psichica del potere*, invece, sulla possibilità di considerare l'interiorità della psiche come una metafora generata da atti linguistici e condizionamenti educativi. In entrambi i casi Butler si allontana dall'ipotesi costruttivista radicale, laddove non le preme negare la materialità dei corpi o l'interiorità della psiche, quanto contestare la concezione che vuole nettamente separati corpo e psiche e che trascura il potere performativo del linguaggio su questo e su quello. Lo stesso vale rapportandosi al linguaggio, in *Parole che provocano* pur attribuendogli questo ruolo "costruttivo" critica gli eccessi di una posizione teorica che finisca per considerare il potere del linguaggio come assoluto e irrevocabile. Rielaborando le tesi di Austin, confrontandosi con i testi di Nietzsche ed Althusser, Butler afferma che sebbene il soggetto non abbia alcuna sovranità sul linguaggio, perché anzi è il linguaggio ad istituire il soggetto, l'azione è sempre mediata dall'intervento di soggetti parlanti che, nei loro scambi linguistici, possono dislocare i significati e ribaltare le connotazioni delle parole che pronunciano. Allorché nonostante tali processi di soggettivazione/assoggettamento ingenerati anche mediante poteri discorsivi innanzitutto sul corpo, è sempre possibile ingaggiare delle resistenze innanzitutto ricongiungendo la psiche alla sua dimensione materiale corporea ed assumendo per sé, risignificando la stessa norma che agisce ed è agita su e dal soggetto. Schema, questo, che potrà adottarsi per destituire ogni ambito dell'esistenza soggiogato da qualsiasi potere discorsivo, aprendo a nuovi scenari. In tal senso le pratiche parodistiche delle *drug queen* potranno uscire dai locali notturni e dalla dimensione semi-privata a cui sembra appartenere, per investire una più ampia critica pubblica di ogni apparato di dominio, contro ogni forma di violenza normativa. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit., pp 17-18.

<sup>48</sup> Zappino specifica: "Quella che Butler mira ad elaborare è un'ontologia dell'umano che precede ogni discorso relativo ai diritti, ma che a esso non si pone affatto come antitetico, mira semmai a una diversa impostazione del dibattito che a essi può e deve condurre" (F. Zappino, *Il potere della melanconia in J. Butler, La vita psichica del potere*, cit. p. 35).

Butler scriverà nel 2006: «Quando lottiamo per i nostri diritti non stiamo (...) lottando per i diritti che si riferiscono alla nostra persona, ma per essere considerati come persone. Ed esiste una differenza tra le due cose. Se stiamo lottando per i diritti che riguardano, o dovrebbero riguardare, la nostra persona allora si presume che la persona sia già costituita. Ma se non si lotta solamente per essere concepiti come persone, ma per attuare una trasformazione sociale del significato stesso di persona, allora la rivendicazione dei diritti diviene un modo per intervenire nel processo sociale e politico attraverso cui si articola l'umano. Il movimento internazionale per i diritti sottopone il concetto di umano ad un costante processo di ridefinizione e rinegoziazione, ponendolo al servizio dei diritti, ma anche operando su di essi una riscrittura e, una riarticolazione, nel momento in cui si scontra con i limiti culturali della sua rielaborazione del concetto di umano» (J. Butler, *La disfatta del genere*, trad. it. di F. Maffezzoli, Biblioteca, Milano 2006, p. 59).





## *Antropologia della vulnerabilità*

Quello che viene proposto da Judith Butler, come novella Wollstonecraft, che certamente ha modo di esprimersi dalla comoda sede accademia, nella convinzione che questa le offra un punto di vista privilegiato per una analisi critica lucida e non depotenziata dalle contingenze politiche, è un esercizio mentale affinché venga abbandonata ogni categoria acquisita nel corso della propria formazione, da quella familiare a quella scolastica, nonché l'educazione religiosa che può essere stata impartita, perché si proceda ad una rinnovata "alfabetizzazione dei sensi". Solo una volta che sia raggiunta una disponibilità all'azzeramento delle più semplici convenzioni si potrà guardare l'Altro con occhi puri, privi di ogni pregiudizio, dando accesso nella propria vita all' "impossibile".

### **3 Antigone: la parodia del genere e del potere**

Alla luce della sua storia personale e del suo excursus accademico, *Antigone's claim* si potrebbe dire che ricalca le rivendicazioni di Judith Butler, come se residuasse una questione personale irrisolta.

Di fatti con *Antigone* oltre un incontro di luoghi, il teatro che diventa cinema<sup>49</sup> ovvero un palco su cui esibirsi; Antigone diventa eroina *queer* perché nella teoria *queer* si discute proprio la violenza delle norme (così mentre Sofocle mette in scena la parodia del potere, il palco su cui le *drug queen* mettono in scena la propria *performance*, diviene spazio "artificiale" entro cui si realizza la parodia del genere).

Si spiega perché Judith Butler pur facendo tesoro di un percorso femminista foriero di una rivoluzione del pensiero in ogni ambito dell'esistenza, dialetticamente prova a superarlo. Allo stesso modo e con gli stessi accenti, quindi, si pone in una posizione più polemica rispetto ad altre letture femministe dell'opera di Sofocle.

Forte delle proprie consapevolezza si domanda in questo saggio se identificare Antigone come eroina dei diritti degli individui e della famiglia non sia che una ennesima trappola di ciò che lei chiama il paradigma eterosessuale<sup>50</sup>.

È evidente come Judith Butler quando scrive questo testo, nel 2000, è ancora impegnata nella sua esplorazione e rielaborazione delle teorie di "genere" e il loro contributo alla protesta femminista.

---

<sup>49</sup> Nella teoria *queer* c'è in primis il cinema gestito dai propri genitori, tutte le maschere che riempivano la scena innanzi ad un pubblico pronto ad applaudire, commentare, criticare, facendo sì che il film perdesse l'originalità della pellicola e diventasse un fatto comune, lasciando al botteghino le sorti del suo diritto di esistere nel reiterarsi delle proiezioni. La magia della pellicola, però, la creavano gli attori, quanto meglio avessero interpretato il ruolo e raccontato una storia, tanto più avrebbero raccolto consenso facendo sì che quel film diventasse un tutt'uno con la performance degli artisti, rendendo difficoltoso scindere l'opera dall'interprete. Difficile, ma non impossibile; nella storia cinematografica ci sono stati tanti remake fortunati che hanno permesso di superare il ricordo dell'Opera prima, per dare dignità a nuove proposte: si pensi a La fabbrica di cioccolato di Mel Stuart, del 1971, riproposto da Tim Burton nel 2005, in un passaggio di testimone tra Gene Wilder e Johnny Depp nel vestire i panni di Willy Wonka. Teatralità e artificio rappresentano così uno spazio del "possibile" aperto all' "impensabile".

<sup>50</sup> *Donne e conoscenza storica, Judith Butler, La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte, recensione di Gabriella Freccero.* <http://www.url.it/donnestoria/testi/recensioni/freccbutler.htm>



## Antropologia della vulnerabilità

In modo particolare prende spunto da alcune constatazioni di Luce Irigaray. Per l'autrice di *Speculum* Antigone combatte lo statalismo e l'autoritarismo appellandosi alle ragioni dell'etica e della fedeltà al proprio sesso<sup>51</sup>.

Judith Butler pur condividendola (in parte) va oltre questa ricostruzione.

Nell'analisi di Irigaray, nonostante la critica ad Hegel, il tutto si mantiene all'interno di una logica dialettica (anche se senza "superamenti"), nel dualismo tra le due figure principali (Antigone e Creonte) rispettivamente chiamate a raffigurare l'intera concezione della vita greca costruita intorno ad uno schema binario e ancor più, come ricorda ancora una volta Steiner, fondato sulle principali opposizioni della condizione umana: uomo-donna, vecchiaia-giovinezza, società-individuo, vivi-morti, ed ancora pubblico-privato, Stato-parentela, legge-religione<sup>52</sup>.

L'*Antigone* non si riduce a questo schema oppositivo proposto da Hegel secondo cui l'Antigone rappresenta l'inammissibilità del femminile al potere politico; ed è possibile recuperare molto più che una de-stabilizzazione del paradigma fallogocentrico ed eterosessista su cui verrebbe istituzionalizzato lo stesso potere pubblico come intesa da Irigaray la quale chiede al movimento femminista non di sfidare il potere politico e non pretendere di essere da esso riconosciuto. *Antigone* non si riduce solo ad una riproposizione di quella tesi secondo cui la dialettica tra pubblico e privato altro non sarebbe che una emulazione della gerarchia sessuale e di genere (nella sola prospettiva di rivendicare la differenza). Per Butler Antigone non rivendica la sua differenza sessuale, bensì il desiderio radicale che ad essa soggiace e che trascende il senso e le forme date

---

<sup>51</sup> Per Pigliaru, Luce Irigaray, da *Speculum* fino a Etica della differenza sessuale, sostiene il desiderio di vita a dispetto di altre interpretazioni che la vorrebbero come un'accecata adolescente in preda a pulsioni di morte o incestuose. In realtà, avverte Irigaray, Antigone nel tentativo di dare una opportuna sepoltura al fratello Polinice si fa portatrice di quella differenza sessuata – diversa da quella sessuale – che attiene all'ordine del cosmo e dei viventi. In questo senso il suo è un gesto insieme religioso e politico di estrema potenza.

Ogni vivente infatti reclama un assoluto che non è il Dio inventato per sostituzione dagli uomini ma la fedeltà a sé stesso. L'ordine impartito da Creonte è contrassegnato da un non decidere piuttosto confuso che inaugura – proprio in questo ambiguo disordine – il piano del sistema patriarcale: «uccidere senza commettere alcun crimine». Lei invece «vuole essere il tutto che è in quanto essere vivente. Vuole vivere e non morire». In altre parole, Antigone resta fedele alla propria genealogia materna – legata alla crescita e alla generazione; quella che «non attribuisce un'importanza assoluta alla famiglia in quanto tale, come fa il patriarcato». Polinice è in questo senso il fratello più giovane che non eredita il potere del padre ed è, soprattutto, il figlio di sua madre. Antigone dunque riesce a riconoscere l'importanza della differenza sessuata e difende – anche – quella di suo fratello. Distingue soprattutto le forme dell'amore.

Tutto ciò non riguarda né le funzioni né i ruoli sessuati ma le identità in relazione alla loro stessa trascendenza. Secondo Irigaray il rispetto di tale trascendenza apre al riconoscimento dell'esistenza di due mondi differenti irriducibili l'uno all'altro. Sono due mondi in cui ciascuno per sé possa coltivare la propria autoaffezione, ma anche il proprio respiro (il soffio e l'energia). I due mondi così corrispondono a quelli della differenza sessuale capace di riconoscere la cruciale trascendenza di ciascuno e ciascuna. La scommessa è però che entrambi si mostrino capaci di aprirsi al terzo, inteso come luogo etico entro cui le relazioni riescano a compiersi e a dispiegarsi.

Cfr. *Il manifesto, quotidiano comunista*, A. Pigliaru, *Il desiderio vitale di Antigone, Femminismo. Un percorso sulla differenza sessuale e contro il pensiero neutro a partire da Irigaray, Simone Weil, Hannah Arendt, Rachel Bespaloff*, <https://ilmanifesto.it/il-desiderio-vitale-di-antigone/>.

<sup>52</sup> Secondo Hegel nello scontro tra Antigone e Creonte due poteri si fronteggiano, l'antico patrimonio di credenze sugli "dèi del focolare" e la legge civica. Antigone rappresenta "l'eterna ironia della comunità", lo stato di coscienza che precede lo Stato, ossia il tribale. Nei *Lineamenti di filosofia del diritto* Hegel scrive che questa legge (ossia quella di Antigone) mostrata in antitesi di fronte alla legge pubblica, rappresenta la suprema opposizione etica e pertanto la suprema opposizione tragica, ed è lì stesso individualizzata nella femminilità e nella virilità" (Hegel, *La famiglia*, in Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 165, p. 145).



## *Antropologia della vulnerabilità*

per esprimersi. Il desiderio è la vera spinta all'azione e controtendenza alle brame del potere che lo intrappolano.

Antigone, la sua rivendicazione particolare e singolare è “scandalosamente impura” inammissibile alla sovranità statale e ciononostante non può che essere avanzata pubblicamente al cospetto della sovranità statale. Antigone non potrà fare altro che appellarsi alle leggi per dire la sua particolarità, parlando nell'ambito delle leggi dalla quale è esclusa, così facendo partecipa al linguaggio della rivendicazione con il quale non è possibile una rivendicazione finale. Rappresenta una catacresi della legge ed in tal senso Antigone è *queer*<sup>53</sup>.

È chiara la piega del pensiero di Butler in questa sua interpretazione del testo di Sofocle in cui confluisce l'attenzione alle singolarità che sfuggono alla normatività dell'eterosessualità obbligatoria, ed anche se denuncia il carattere omologante ed escludente sempre implicito in ogni appello all'universalità, tuttavia deve trovare proprio nelle istituzioni pubbliche una qualche mediazione, perché l'atto sovversivo non resti eccezione che conferma la regola.

Allora uscendo fuori dalla stretta interpretazione offerta dall'autrice statunitense sull'opera di Sofocle, l'Antigone di per sé può dirci qualcosa in più su Butler.

È possibile scorgere nell'intreccio tra l'opera di Sofocle e il lavoro di Butler una anticipazione di quelli che saranno i nuovi sviluppi del pensiero di quest'ultima, già intravisti in *La vita psichica del potere* (del 1997) e al quale si dedicherà con più convinzione solo successivamente la caduta delle Torri gemelle, nel 2001, con *Vite precarie* e ancora in *Critica della violenza etica* nel 2006. Gli ultimi lavori come *L'alleanza dei corpi* (del 2016) e *La forza della non violenza* (2020) rappresentano il culmine di quella che è solo una apparente deviazione del lavoro di Butler; che è invece dispiegamento di qualcosa già insito nella *queer theory*.

### *3.1 Immagini e frammenti di Antigone*

La *vis attractiva* dell'*Antigone* è racchiusa proprio nella sua “rappresentazione rizomatica”.

L'*Antigone* presta il fianco ad un tipo di narrativa che solo apparentemente sembra lineare, risolvibile, nel caso di specie, nella lotta per i valori e per la libertà, che dovrebbero essere incarnati dall'eroina; e che successivamente, non troppo inconsapevolmente, ispirerà quel dualismo partitico tra gius-naturalisti e gius-positivisti. La superficie proposta, invece, è tutt'altro che liscia; è ruvida e presenta numerose increspature. È per questo che molteplici saranno gli spunti offerti dallo stesso fatto storico.

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 111-112. 59.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Temi che ricorrono e si rincorrono in una ciclicità che diviene spirale ipnotica, incollano il lettore all'*Antigone* e lasciano che il seme da questa piantato espanda le sue radici senza freno e senza controllo.

Il dramma posto in essere da Sofocle viene riassunto dal “coro”, riflessivo e sconsolato di quanto effimera sia la vita umana, colpita da sventure continue e senza un comprensibile disegno.

In una bellissima rappresentazione teatrale salernitana di Rino Mele dell'*Antigone* non c'è alcun prologo o presentazione, il sipario si apre su personaggi confusi e deliranti catapultati sulla scena. Piovano risentimenti, rancori, insulti e auto convincimenti sulla bontà dei propri sentimenti e delle proprie ragioni. C'è un immediato coinvolgimento emotivo in una matassa patetica che fatica a sbrogliarsi<sup>54</sup>.

È il caos della vita in cui alla stregua di quello “scoppio” sartreano, da un momento all'altro si prende coscienza<sup>55</sup>. Ed è così che si arriva all'evento topico, uno spaccato bellico dell'Antica Grecia.

È in “palio” il trono di Tebe, la battaglia è sanguinosa. La tragedia si compie e fratelli in lotta per il potere cadono sul campo, feriti a morte l'un l'altro. C'è un Editto, il sovrano vuole che sia data sepoltura solo ai militi difensori del regno; che siano lasciati in pasto ai cani ed agli uccelli i corpi nemici. Su quella terra, però, i legami si intrecciano e gli affetti familiari si confondono, rendendo labili i confini del “degno di lutto”.

Come dire ad una sorella di non piangere l'amato fratello? Fin dove può spingersi l'inclemenza di una norma?

Il gesto inconsulto, allora, si realizza; una manciata di sabbia viene deposta sul corpo dilaniato e giacente di Polinice: per Antigone è un segno di rispetto, di *pietas* (dei, famiglia, sangue sono mescolati a quelle briciole di terra posate sul cadavere del fratello); per Creonte è una intollerabile violazione della Legge (l'ordine e la pace sociale si reggono sull'autorità sovrana e sulla norma da questa posta). La condanna è inevitabile<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> R. Mele, *Agonia e apoteosi di Antigone interrata*, Plecticà editrice, Salerno 2010. Mele per favorire un coinvolgimento immediato del pubblico con il dramma, offre agli spettatori accorsi a teatro una mascherina bianca da indossare perché tutti partecipino alla rappresentazione divenendo essi stessi parte del “coro”. La scena si apre senza alcun preambolo, con un grido straziante di Edipo; le lamenti infastidite di Giocaste; il riso amaro di Antigone; il rancore di Eteocle verso Edipo e l'inquietudine di Polinice; mentre sopraggiunge Tiresia che si è fatto carico di tutte queste angosce.

<sup>55</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit.

<sup>56</sup> Cfr. A. Cavaliere, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, cit. Anna Cavaliere, recuperando l'interpretazione di Hegel dell'*Antigone*, chiarisce l'importanza del rituale della sepoltura nell'Antica Grecia e il dramma che ne deriva dalla sua negazione, sollevando un conflitto insanabile. Si deve considerare come i Greci concepiscono: la morte; il ruolo della famiglia contrapposto alla *polis*, che nel celebrare funebre si ricongiungono; e il ruolo della donna, chiamata alla “cura” dei propri cari e che non può sottrarsi a tale destino naturale. Per Hegel il conflitto tra Antigone e Creonte costituirà una dialettica incompiuta perché i due movimenti restano unilaterali, non potendo raggiungere nessuna sintesi etica. “Si tratta di un rituale sociale tanto più importante se si tiene conto della concezione della morte, che per i greci è nient'altro che una radicale negazione, un nulla assoluto: essi non vi rintracciano alcuna dimensione salvifica che possa riscattarli dalla naturale finitezza, come penseranno i cristiani, ma una mera naturalità, che solo il rituale della sepoltura può elevare ad un piano più propriamente spirituale. La sepoltura procura quindi consolazione perché, esorcizzando il tabù della decomposizione, ridimensiona nella morte quell'aspetto di fine senza senso e, al contempo, restituisce il soggetto alle cure parentali. [...] In questo frangente si inserisce l'agire tragico di cui Antigone è il personaggio più emblematico: nell'interpretazione che ne offre Hegel, col suo gesto di dare sepoltura al corpo del fratello, ella rivendica una legge che trova la propria fonte di



## *Antropologia della vulnerabilità*

Antigone resta ferma nella sua posizione; alla cattura, interpellata da Creonte rispetto alle accuse mossegli risponderà: «Sì, sono stata io non lo nego»<sup>57</sup>.

Antigone ribadisce il suo credo e urla a Creonte tutta la sua disperazione, mina la sua autorità e reclama principi trascendenti a cui anche il sovrano dovrebbe inchinarsi.

Ma chi è che sta parlando? A chi e come si sta rivolgendo? Con quale diritto ha preso parola? Mentre sembra che si stia manifestando una mera antinomia, un conflitto tra sovra e sotto-ordinazioni, ciò che la scena propone è qualcosa di più terreno e palpabile che trasporta la discussione fuori dallo “stretto” e “tecnico” giuridico.

*Le rivendicazioni di Antigone* hanno un colore diverso e ancora più oscuro. Qui non si tratta di aver preso una spada e averla puntata contro il tiranno locale; il nemico non è Polinice che giace defunto e insepolto; il nemico è tutto ciò che rappresenta Antigone.

In *Antigone* ci sono tante sovrapposizioni di ruoli, ci sono tabù impronunciabili, ci sono posizionamenti e riallocazioni, ci sono gerarchie tra principi e norme, c'è artificio e natura.

Antigone è suddito, è figlia di un incesto, come tale è un rigurgito di infette relazioni parentali: è doppiamente sorella di chi si rende serva del “ragionevole e del conformismo” (Ismene) e di chi ha oltrepassato il lecito (Polinice); è divenuta “ribelle” nella contravvenzione di un acclarato “divieto”; è stata “sovversiva” nel reiterare il gesto condannato, ma soprattutto una “traditrice” del proprio genere.

Antigone è una donna, la sua biologia è il marchio per eccellenza, richiama una “indiscutibile natura” che viene lasciata fuori da ogni discorso perché, come recita un noto brocardo giuridico: “*in claris non fit interpretatio*”. Quando prende parola, innanzi alla folla incredula e “resiste”, senza retrocedere di un passo, alla stessa legge naturale da essa richiamata, non rileva più il contenuto delle sue illazioni, ma il gesto in sé<sup>58</sup>.

---

legittimità nella natura, ovvero nella dimensione dei legami di sangue e della famiglia, e si contrappone a Creonte, che invoca come unica legge valida quella manifesta della polis. Creonte e Antigone rivendicando rispettivamente la legittimità di due leggi diverse, avanzano entrambi una pretesa di giustizia, ma avanzano una pretesa illegittima, in quanto sostanzialmente unilaterale. L'operato di Antigone non è spinto, secondo Hegel, da una vera scelta consapevole, piuttosto dal suo essere ‘essenzialmente carattere’. Essendo una donna, ella non può che aderire alla legge etica che le prescrive di dare sepoltura al corpo del fratello. [...] Al contempo Creonte, in una condizione di assoluta simmetria rispetto ad Antigone, amaramente non può che prendere atto della propria impotenza, ed affermare, alla fine della tragedia: «tutto mi scivola tra le dita. Un destino intollerabile sul mio capo è balzato».

<sup>57</sup> Sofocle, *Antigone*, cit, vv. 440.

<sup>58</sup> Nonostante la tragedia sul piano “etico” laddove non era data ai protagonisti una vera scelta, entrambi chiamati ad obbedire al principio che li guida, come chiarito da Hegel, la scena assume significato speciale anche sul piano delle fonti del diritto.

Molto interessante a tal proposito la ricostruzione offerta da Romanò che imbastisce un confronto tra le interpretazioni dell'*Antigone* di Gustavo Zagrebeky, Pietro Montani, Elena Porciani e Rossana Rossanda.

Cfr. F. Romanò, *In difesa di Ismene*, Aree tematiche - Dopo il diluvio: discorsi su letteratura e arti, LUNEDÌ 21 OTTOBRE 2019, [http://www.overleft.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=226:avviso-per-lettori-e-lettrici&catid=39:dopo-il-diluvio-discorsi-su-letteratura-e-arti&Itemid=65](http://www.overleft.it/index.php?option=com_content&view=article&id=226:avviso-per-lettori-e-lettrici&catid=39:dopo-il-diluvio-discorsi-su-letteratura-e-arti&Itemid=65).

Secondo Gustavo Zagrebeky rispetto alla legge del sovrano, Antigone in sua difesa rivendica usi e consuetudini appartenenti alla tradizione. Il rimando, però, più che ad un residuo giuridico di supplenza in carenza di leggi è a qualcosa che le precede. Qualcosa che per il costituzionalista ha a che fare proprio con “l'accordo” fondativo della comunità stessa (che in seguito sarà positivizzato proprio con le Carte costituzionali, sul piano materiale).



## Antropologia della vulnerabilità

Il tutto risuona ancora più forte in relazione al contesto in cui si sviluppa la scena. Nell'Antica Grecia il discorso ha a che fare con l'azione, è esso stesso considerato come un potente modo di agire degli uomini e sugli uomini. Il discorso è rivolto all'altro in uno scambio inteso esso stesso come confronto, una tensione fra diverse prospettive, fra distinte volontà; mira ad ottenere un risultato, la persuasione<sup>59</sup>.

La performatività delle parole è connessa ad una incapacità del discorso di restare neutrale; qualunque sia lo scopo manifesto, solleva esternazioni di immagini e raffigurazioni di un punto di vista che si intende condividere, perché l'altro entri in connessione con quella percezione proposta. Le parole provocano, scatenano un moto, chiamano, toccano<sup>60</sup>.

Non potendo scindere il discorso dalla persuasione il parlante risulta un costante provocatore; provocazione maggiormente percepita e violenta quando prova a destabilizzare ruoli e gerarchie tra gli interlocutori, fissate all'interno di un discorso antecedente e più ampio (fondato in tal caso su di un equilibrio aristocratico)<sup>61</sup>.

Anche Butler si è occupata dell'importanza attiva del linguaggio in *Excitable speech* del 1997, dove discute la capacità della parola, specie se ingiuriosa, di vulnerare i soggetti (in quel lavoro fa esplicito riferimento al linguaggio militare, pornografico, e agli effetti della

---

Per Pietro Montani potrebbe esprimere un "ritorno" a ciò che Schmitt definisce "stato di eccezione" (magari dovuto alla guerra civile – qualcosa di inaspettato e inaudito) e che attende la decisione sovrana. Un passo indietro che però apre un varco a scenari futuri, quindi ad un nuovo ordine politico. Coerente con la lettura di Montani l'analisi di Elena Porciani focalizzata però più che sull'eccezionalità della guerra civile, sul gesto e la posizione di Antigone. Ciò che è straordinario, infatti, è che proprio la fedeltà assoluta al principio, che non dà scampo, che non offre una vera scelta ai protagonisti, portandoli all'estremo, con una loro radicale affermazione, finisce per svuotarne il senso.

Al punto che non sarà più possibile difendere l'indifendibile una volta mostrato il suo fondamento irrazionale. Così l'eroina di Sofocle reclama principi della "tradizione", ma oltre al culto dei defunti in quella stessa legge vige il dominio patriarcale a cui dovrebbe sottoporsi e che la esclude dalla sfera pubblica. Nell'atto stesso di quella rivendicazione allora finisce per sottrarsi al suo disposto. Opera, infatti, uno spostamento verso qualcosa che ancora non è stato pronunciato. L'atto politico di Antigone la porta là dove una donna non avrebbe dovuto osare mettere piede e quindi essa stessa porta sulla scena una "novità" ad un tempo sensazionale e tragica; Antigone "cerca di dire una legge che non ha ancora un contenuto, perché non si tratta (più) di un ritorno alla legge del sangue e della natura" dato che alla *themis* si è sottratta; così facendo dimostra che anche a quella legge si può resistere, anche quando è difficile se non impossibile dire, articolare la rivendicazione. (sul punto cfr. Elena Porciani, *Nostra sorella Antigone*, in *Il primo amore*. <https://www.ilprimoamore.com/blog/spip.php?article3666>).

<sup>59</sup> F. Li Vigni, *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia*, Diotima, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016.

<sup>60</sup> Come chiarisce Fiorinda Li Vigni, la persuasione è, quindi, intrinseca al discorso, per questo risulta concetto pervasivo, chiamato in causa in sfere dell'esperienza umana apparentemente molto distanti tra loro, come la sfera politica, quella delle relazioni erotiche e, ancora, quelle dinamiche intrapsichiche. Ivi, pp. 19-20.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 22-23. Li Vigni analizza l' "operare persuasivo" presente nel poema omerico, l'*Odissea*, spiegando come questo sia tutt'altro che confinato all'interno di una assemblea (rinviabile ad una moderna accezione di democrazia); esso, invece, «regola nel loro insieme le relazioni che si instaurano fra gli eroi, membri di una società aristocratica nella quale vige una forma di relativa uguaglianza di prerogative» (ivi, p. 23).

Laddove si abbandona il piano di uguaglianza, tra pari aristocratici ammessi al discorso persuasivo e, quindi, al reciproco convincimento, l'inferiore di grado che proverà a far sentire la sua voce andrà incontro al bastone; dovendo tacere e sottomettersi al volere dei suoi Superiori. Emblematico in tal senso l'episodio riproposto da Li Vigni, di «Tersite, l'inferiore di grado che leva la sua voce in assemblea per ingiuriare Agamennone con parole smodate: non solo, pur ripetendo in larga misura le stesse accuse pronunciate da Achille, Tersite è privo di ogni possibilità e capacità persuasiva; punito per la sua impudenza, egli viene zittito da Odisseo con quello stesso scettro che in assemblea conferisce il diritto all'inviolabilità dell'oratore» (*ibidem*). Sul punto cfr. anche M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Viking Press, New York 1954).



## *Antropologia della vulnerabilità*

censura);<sup>62</sup> ed è possibile riscontrare la medesima dinamica anche in relazione all'*Antigone*.

La violenza di Antigone è tutta in questo atto persuasivo, ha strappato di mano lo scettro della parola detenuto dal Patriarcato e senza beneficiare dell'immunità, della "inviolabilità dell'oratore", lo ha sfidato con quello stesso bastone.

Ecco perché prima lo spettatore e poi Creonte vengono investiti da diversi atti comunicativi performanti: la contravvenzione, la reiterazione del gesto, la mancata negazione del fatto, l'invocazione di un principio, la resistenza pubblica. Antigone nelle sue parole dette o taciute è riuscita a trasformarsi da patetica e disperata sorella, in figura virile e autoritaria stridente con la propria natura biologica<sup>63</sup>.

«Se ha il potere di farlo impunemente non sono più io l'uomo, è lei»<sup>64</sup>, in queste parole di Creonte adirato e spaventato dall'irriverenza, l'isteria e il dolore urlato da una provata Antigone, si registra tutta la banalità e la potenza disumanizzante delle convenzioni sociali.

“Non sono più io l'uomo, è Lei”, è il primo vero contro-altare a quello che sarà il principale *slogan* femminista inaugurato da Simone de Beauvoir: “donne non si nasce, lo si diventa”.

Il pensiero divergente di Judith Butler è esattamente qui che ha origine e si lascia inghiottire dalla voragine che apre una simile constatazione. Prendendo confidenza con

---

<sup>62</sup> Anzalone ricorda quanto sia importante per l'apparato teorico di Butler, al fine di contrastare il Sistema dominante, innanzitutto una decostruzione del linguaggio. È per questo motivo che Butler, pur andando incontro a molte critiche, adotta un modo sofisticato e articolato di scrivere (cfr. M. Anzalone, *Introduzione* in J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit. nota n° 7, p.10). Butler nel 1998 risulterà vincitrice del *Bad Writing Contest*, proprio per le difficoltà di comprensione dei suoi testi. Butler, pertanto, dovrà spiegare quanto sia fondamentale, invece, “andare oltre il senso comune, di mettere in discussione anche i significati più familiari e tacitamente condivisi”; in quanto «[...] il linguaggio gioca un ruolo decisivo nel nostro modo di comprendere la realtà, usarlo e agirlo in modo diverso, inconsueto, provocatorio, e per questo stesso difficile, può contribuire operativamente a cambiare la realtà» (cfr. J. Butler, *Bad Writer Bites Back*, New York Times 1999).

<sup>63</sup> Butler nel suo *Antigone's claim* spiega: «È interessante notare come in questo momento Antigone non nega il proprio atto ma neppure lo rivendica. Antigone pare assumere la forma di una particolare sovranità maschile, una mascolinità che non può spartire, che esige che il suo altro sia femminile e inferiore. Resta tuttavia un interrogativo. Antigone ha veramente assunto questa mascolinità? Ha varcato il confine ed è entrata nel genere della sovranità? [...] Rendere pubblico un atto nel linguaggio è in un certo senso il compimento dell'atto stesso, ma è anche il momento in cui Antigone è coinvolta nell'eccesso maschile detto *hybris*. Così, quando Antigone comincia ad agire nella sfera del linguaggio, si allontana anche da sé. Il suo atto non è mai pienamente suo, e sebbene essa usi il linguaggio per rivendicarlo, per affermare un'autonomia “maschile” e insolente, può compiere l'atto soltanto incarnando le norme del potere al quale si oppone» (J. Butler, *Le rivendicazioni di Antigone*, cit., pp. 22-24.). Il linguaggio di tale rifiuto fa propri i termini reali della sovranità che rifiuta: Antigone, dunque, si afferma appropriandosi della voce dell'altro, quello a cui ella si oppone.

<sup>64</sup> Sofocle, *Antigone*, Utet, Torino 1982, p.182. Come osserva Guido Paduano, nella nota ai sopraccitati versi: «nella replica di Creonte, si comincia a demistificare l'ideologia del bene pubblico e a mettere in luce l'attaccamento personale al potere. Esso è nutrito solo dalle ragioni della propria tautologica affermazione, e più ancora dal terrore della negazione, del rovesciamento rivoluzionario che qui non a caso viene demonizzato nella forma più scandalosa, capace di capovolgere la più inveterata relazione di potere all'interno dell'umanità: la relazione tra uomo e donna. (E lo scandalo è destinato ad assumere nell'opera funzione tematica: 525, 678 e segg., 746, 756)». Ai versi 484-486 Creonte afferma adirato e spaventato: «Se ha potere di farlo impunemente, non più io sono l'uomo, lo è lei».

L'atto di sepoltura e la sfida verbale divengono le occasioni in cui il coro, Creonte e i messaggeri si rivolgono ad Antigone al 'maschile'.



## *Antropologia della vulnerabilità*

queste immagini intrecciate si entra in un campo minato, che è esattamente quello che prova a disinnescare Judith Butler nella sua operazione decostruttiva dell'esistente.

La maledizione di Edipo si compie anche su Antigone, pur non essendo un figlio maschio del defunto sovrano, proprio in questo scambio di vesti, nella dialettica con Creonte.

Antigone agli occhi di Butler diventa una eroina *queer* nel parodiare l'autorità maschile e prendere parola in un discorso pubblico – mentre, straordinariamente, non fa altro che ribadire esattamente il suo ruolo, la sua natura ed i suoi doveri: “io sono fatta per condividere l'amore, non l'odio”<sup>65</sup>.

Trascendendo il contenuto delle sue parole, lo spazio pubblico viene invaso dalla reiterazione di un dire e di un fare persuasivo, sedizioso, che invoca principi e sfida l'ordine costituito, auto-affermandosi e reiterando gesti inconsulti per manifestare la propria posizione, provando ad ammutolire l'interlocutore.

L'imbarazzo è generale, come quello suscitato da uno spettacolo di *drag queen* al quale ci si trova ad assistere per caso, senza preavviso. È una scena disturbante. Pedro Almodovà è stato maestro delle raffigurazioni di un “disagio forzato”, frustrante come quello provocato dalle scene de *La pelle che abito*<sup>66</sup>. Creonte come lo sventurato e inconsapevole protagonista dello sceneggiato spagnolo è stato, seppur metaforicamente, castrato e forzatamente sottoposto ad un indesiderato mutamento di sesso, ancor più gravoso poiché viene plasmato in quello che viene percepito un sesso inferiore e silente.

Antigone diventa l'uomo ai danni di Creonte e lo fa autonomamente resistendo al proprio genere e a tutta la tradizione in esso racchiusa. In quella scena patetica non c'è ordine a cui tornare, la natura è già stata più volte sovvertita, così la risposta di Creonte all'impudenza di Antigone sarà altrettanto “perversa”.

---

<sup>65</sup> È la replica di Antigone a Creonte il quale si ostina nel chiarire che il nemico non è mai amico, neppure da morto e non si possono concedere ai criminali gli stessi onori dei giusti. Antigone pertanto ribadisce la propria natura ossequiosa della volontà di Ades, della sua natura e dei suoi obblighi “familiari”. F. Ferrari (a cura di), Sofocle, Antigone, cit., p. 79.

Per Ferrari il verso era già stato tradotto correttamente dallo “scoliante”: «anche se i fratelli si odiano l'un l'altro, io non sono per natura tale da odiare l'uno insieme con l'altro, ma sono tale da amare insieme con chi ama» (ibidem, in nota n. 22).

<sup>66</sup> P. Almodovar, *La pelle che abito*, film, Spagna 2012. In un torbido contesto familiare segnato da incendi, suicidi e malattie mentali; la vita del chirurgo Robert è segnata da una nuova tragedia: anche sua figlia Norma, dopo la morte della madre, aveva sviluppato una grave forma di fobia sociale. Verrà consigliato a Robert di facilitare la socializzazione della figlia facendole conoscere gente, interagire con le persone, magari con suoi coetanei. Robert, così, la porta con sé al matrimonio di una sua paziente. Qui la ragazza conosce altri ragazzi, tra i quali Vicente, abituale consumatore di ecstasy. Vincent sotto gli effetti di quella sostanza, tenta di copulare con lei, ma improvvisamente lei si oppone. Egli, preso dal panico, prima la stordisce con uno schiaffo e poi scappa a bordo della sua moto. Robert aveva trovato Norma in stato di incoscienza, ma al suo risveglio la ragazza era completamente impazzita, associando la figura del padre allo stupro e sviluppando un senso di rifiuto nei confronti di tutta la società e in particolare verso gli uomini. Robert aveva quindi fatto delle indagini per trovare lo stupratore e alla fine era risalito a Vicente, per poi rapirlo e tenerlo prigioniero per diverso tempo. Dopo il suicidio di Norma, l'uomo aveva iniziato a praticare una serie di operazioni chirurgiche sul ragazzo, a cominciare da una vaginoplastica, per continuare con una serie di altri interventi che alla fine lo avevano trasformato in una donna identica alla defunta Gal. Vincente così fu costretto a diventare Vera.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Nel rivendicare un “principio scontato” – che “finché vivo non prenderò ordini da una donna”, cede ad altro arbitrio: dopo aver negato riti funebri al morto, comanda sepoltura al vivo – “se vuoi amare scendi sotto terra e ama i morti”<sup>67</sup>.

In questa parodia dei generi e dei poteri, allora neppure pubblico e privato sono più distinguibili.

Certamente, allo stesso modo della natura che segue il suo corso nonostante venga impropriamente piegata nelle narrazioni dell'*antrophos* e delle sue *techne*, la sfera pubblica di per sé non subisce alcun stravolgimento (i rivoltosi sono stati sconfitti ed Antigone che ha trasgredito la legge di Tebe è stata condannata). Eppure tutto è mutato. Quello che era un fatto pubblico che investiva le leggi della *polis* presto scivola in una dimensione più intima, oscura e personale.

Appare chiaro che l'editto non riguarda solo la *polis*.

### *3.2 Melanconic gender: l'editto tra Eros e Logos*

Privato e pubblico si confondono innanzitutto nella reazione contratta di Creonte (caricato di molteplici malumori, prima l'impudenza della nipote, poi la delusione di suo figlio Emone, innamorato e promesso sposo di Antigone) - ora l'editto ricade sulla sfera personale del sovrano.

La segregazione di Antigone, deprivata degli affetti e degli amici, invece, è una morte civile ancor più brutale da sopportare rispetto ad una esecuzione immediata - ora l'editto nega la sfera personale di Antigone (non accordando neppure il ricongiungimento con i defunti).

L'editto così investe i protagonisti, il loro legame con la terra, con la famiglia, con la propria storia, i propri avi e gli affetti perduti; ed incatena Antigone al proprio aguzzino.

Ecco perché la denuncia di Antigone, per Butler, è che l'editto, prima che essere contestato sul piano dei principi, andrebbe sconfessato su di un piano simbolico. Rendendosi sordo alle pretese di un legame di sangue, mostrandosi rigoroso ed inclemente, l'editto rappresenta una idealizzazione delle leggi della parentela attratte dal potere pubblico che ritiene di poterle definire e governare<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Si percepisce lo sgomento di Creonte, posto di fronte ad un fatto del tutto inatteso: prima la trasgressione dell'editto da parte di una donna e poi l'impudenza nel sostenere con vigore la propria posizione. Creonte appare subito dominato da una formazione reattiva più che da un'identificazione inflessibile con la legge, per aver assistito a qualcosa di irrazionale e reputando folle la condotta di Antigone, la ripaga con la stessa irriverenza ricevuta. Trattandosi di una donna, che per natura è priva di ragione appare illogico provare a ragionarci. Atteggiamento però che tradisce la sua posizione la quale dovrebbe essere sempre retta dalla ragione, mentre, invece, si pronuncia non col senno, ma con l'istinto.

<sup>68</sup> Nel perpetrarsi di schemi tradizionali, sedimentati rapporti di forza, iscritti nella grammatica dei corpi, sessualizzati secondo il senso comune, vige una concezione paternalistica di ogni legame. Avvalendosi della lettura psico-analitica lacaniana della società, si realizza all'interno del solipsismo egoista dell'uomo moderno l'esaltazione del complesso edipico: si impone il simbolico, la Legge del Padre per domare il caos libidico del materno: troppo affettuoso e impulsivo, che richiama ad un spirito infantile da rifuggire. La spada e la cura a dividere la *polis*, tra pubblico e domestico. La dialettica di



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'editto costituisce un inaccettabile intromettersi del pubblico nel privato, evocando l'*ars* legislativa di predisporre modelli familiari che vengono idealizzati e naturalizzati, fino ad un vero e proprio impedimento della vita sociale per chi non si conforma<sup>69</sup>.

Nell'interpretazione psicoanalitica di Lacan Antigone corre verso la propria morte come affascinata da questa soluzione. Non c'è catarsi alla fine del dramma, Antigone rimane lì a rappresentare l'irrisolto dell'essere umano, l'essere posto sul limite tra vita e morte e in bilico tra le due; da questa posizione di limite (o posizione-limite), si può sentire inattaccabile, ma si trova ormai fuori dell'ordine simbolico o confinata alle sue estreme propaggini; l'amore per il fratello non fa parte di ciò che può essere interpretato nell'ordine vigente, come non lo è che i cittadini siano tutti diversi e non interscambiabili nel suo ordine (l'ordine delle leggi non scritte)<sup>70</sup>.

Tuttavia senza abbracciare il paradigma differenziale di Irigaray ma accogliendone l'affermazione vitale dell'eroina che è solo il potere e le sue norme a negare, Butler ammonisce ancora Lacan di non vedere come quella di Antigone sia una morte sociale che interroga oggi più che mai i reciproci rapporti tra individui e potere<sup>71</sup>.

Ed è esattamente su questo crinale che Butler introduce la sua teoria *queer*, rileggendo Hegel ed il suo pensiero dialettico quale presupposto polemico di una profonda esegesi dell'esistenza, in cui l'esito tragico non è il destino scritto di una impossibilità assoluta di sintesi etica, quanto, invece, risultato parziale dell'irrisolvibile, ma proprio in quanto tale sempre emendabile.

Con questa prospettiva, già a partire da *Soggetti di desiderio*, reinterpretata la *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, di cui ripercorre tutta la produzione esegetica del testo (da Kojeve, Hyppolite, Sartre, ad Althusseur, Foucault, Derrida, Deleuze, Nietzsche), trovando in essa una analisi soddisfacente di quelle che sono le dinamiche intrapsichiche entro cui si forma il soggetto e si determina il suo agire sociale. Nella lettura di Butler però non c'è un "superamento". Servo e Signore impersonificano le dimensioni della coscienza da sempre compromessa dall'alterità che domina la scena psichica. Motore dell'azione è il bisogno di riconoscimento che presuppone la dialettica tra il sé e l'alterità, in cui tuttavia l'affermazione del sé passa attraverso la negazione dell'altro ed allo stesso tempo non può aversi senza l'alterità che intende negare. Tale scena così costituisce non la premessa in vista di un fine, bensì rappresentazione di un conflitto interno/esterno permanente senza assurgere ad alcuna verità. La costituzione del

---

hegeliana memoria tra eros e logos tende a ripudiare i sentimenti (femminili-negativi) dallo spazio visibile; pertanto le emozioni potranno essere riabilite soltanto quando asservite ai fini della ragione (maschile-positiva).

<sup>69</sup> Se Antigone è fuori dall'ordine simbolico, per la comunità ciò costituisce uno scandalo, una minaccia alla sua stabilità e al suo equilibrio. Antigone deve essere espulsa e, pertanto, occorre abbandonarla alle sue pulsioni di morte, affinché possa riconciliarsi con l'ordine simbolico prestabilito, restituendo la sua vita ad un ordine simbolico che la conduce ad una inevitabile morte. Lacan afferma, pertanto, che sia il desiderio di Antigone e non l'operare politico dell'ordine simbolico a condannare a morte l'eroina; interpretazione questa inaccettabile per Butler, proprio allacciandosi ad Irigaray che pensa all'Antigone, invece, come forza vitale che si scontra con un contesto ostile costruito sul paradigma dell' "uno e del medesimo". Cfr. *Donne e conoscenza storica*, G. Freccero, *recensione di Judith Butler, La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, cit.

<sup>70</sup> *Ibidem*

<sup>71</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

soggetto tuttavia non può prescindere da questa relazione e dallo slancio etico (cui si assoggetta).

In *La vita psichica del potere* Butler chiarisce poi in che termini il soggetto matura un attaccamento appassionato all'identità costituita entro quella relazione tra potere e norma e quindi la difficoltà di resistervi e superarne l'assoggettamento (per quanto eteronomo)<sup>72</sup>. Proprio rielaborando principalmente le tesi di Lacan e Freud, per quanto concerne l'acquisizione del genere e del desiderio sessuale, così come il tabù dell'incesto, per Butler essi non costituiscono una necessità biologica, ma il soggetto, il genere e i tabù, sono creati e determinati fin dalla primissima infanzia, ove viene interiorizzata la norma secondo cui non sia possibile amare il genitore dello stesso sesso e si deve competere con l'altro genitore per il possesso di quello di sesso diverso dal suo. Dovendo, però, convivere con le proprie pulsioni erotiche, per poter mantenere un equilibrio, e per acquisire così un'identità accettabile, il soggetto che si sta formando dovrà creare una scissione al suo interno, sviluppare un Super-io che giudichi il proprio sé.

Butler introdurrà il concetto di *melanolic gender* alludendo a questa identità che da subito viene posta in lotta contro sé stessa e sviata dai propri originari impulsi per acquisire legittimità e divenire oggetto d'amore dei genitori<sup>73</sup>.

Quello di Antigone è il supremo sforzo di sfuggire alle maglie di una forza coercitiva che agisce fin dall'inizio sull'individuo spingendolo ad assumere precise identità, mentre essa non vuole rinunciare ai suoi attaccamenti originari pre-edipici; il prezzo da pagare è la morte civica, cui lei preferisce ancora la tutto sommato consolante morte naturale e il ricongiungimento coi suoi cari<sup>74</sup>.

Un primo livello di compassione di Butler si legge in questa disamina dei sentimenti legati alla parentela, della violenza dei divieti confusi con la disapprovazione sociale.

La tragedia di Antigone si sposa con quella degli amori proibiti, tanto nel campo dell'incesto, tanto in quello dell'adulterio, ancor più per chi non poteva neanche piangere pubblicamente la morte del proprio partner, occultando persino il dolore, per il rifiuto della società ad accettare le coppie omosessuali<sup>75</sup>.

Pensando agli scenari del 2020 generati dalla pandemia da covid-sars 19, non possono non venire in mente le implicazioni della legge sui rapporti sociali, affetti e legami

---

<sup>72</sup> Butler con *The psychic life of power*, infatti, analizza le modalità di interscambio tra vita psichica e potere, e si discosta dalle teorie correnti secondo cui il soggetto (come uno compatto) si limita ad interiorizzare le leggi ricevute (sulla scorta di un mero condizionamento esterno). Propone, invece, una rappresentazione ancor più insidiosa e destabilizzante del potere, secondo la quale è lo stesso potere sociale a creare il soggetto, come se questo (il potere) fosse una placenta idealistica persistente alla costituzione di ogni "io" ed entro la quale il soggetto emerge e si forma, forgiato in quel liquido denso di forze pervasive e persuadenti che aleggiano nella società.

<sup>73</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit.

<sup>74</sup> *Donne e conoscenza storica*, G. Freccero, *recensione di Judith Butler, La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, cit.

<sup>75</sup> Lo sforzo di Antigone, tuttavia, oggi, incontrerebbe maggiore solidarietà, dovendo la società contemporanea registrare una crisi della famiglia patriarcale, ove, soprattutto a seguito del divorzio, della fecondazione assistita e di una parziale apertura alle coppie dello stesso sesso (grazie soprattutto ad una recentissima giurisprudenza internazionale), deriva una ricomposizione dei nuclei familiari formate ora da una pluralità di figure materne o paterne, ora da surrogati genitoriali, ora invece monoparentali. *Donne e conoscenza storica*, G. Freccero, *recensione di Judith Butler, La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

familiari che hanno conosciuto, per ovvie ragioni di prevenzione dal contagio, forti restrizioni (ma non sempre sostenute da argomenti condivisibili)<sup>76</sup>.

Stefano Rodotà, nel suo *Diritto d'amore*<sup>77</sup> ha il merito non solo di inserirsi, nel dicembre del 2015, nel dibattito politico intorno al ddl Cirinnà (con cui sono state riconosciute nel 2016 le Unioni civili e le coppie di fatto); bensì di farci ripercorrere le gradualità conquiste dell'emancipazione soggettiva<sup>78</sup>, a partire proprio da una tematizzazione del conflittuale rapporto tra diritto e amore<sup>79</sup>.

Ad ogni modo, seguendo l'analisi di Rodotà si comprende più a fondo il senso di disagio suscitato dalle misure governative nella gestione della pandemia; nella banalità di un decreto provvisorio e secondario, è tornato lo spettro di uno Stato che oltre l'addomesticamento dei corpi sempre operante, esercita quello degli affetti.

L'amore e la colpa; l'amore richiamato all'ordine, non è una novità.

Soltanto seguendo le pieghe di questa deformazione politica è possibile comprendere l'innescò delle necessità pubbliche spiegate dalla tecnocrazia emergenziale e il sacrificio privato preteso per la salvezza comune - che in qualche modo è andato oltre l'opportuno per il contenimento del contagio, gravando fin troppo sulla società civile<sup>80</sup>.

---

<sup>76</sup> Ad esempio è apparso fortemente irrazionale in Italia il dpcm del 4 Maggio 2020, di cui subito sono stati fugati equivoci, con integrazioni a commento della norma per la corretta applicazione, resta che lo Stato in prima battuta aveva concesso rispetto ad una parziale riapertura delle attività ed a maggiori possibilità di spostamento, con l'arretrare del virus, concedendo il riavvicinamento solo tra "congiunti" - ovvero persone legate da comprovati rapporti familiari (escludendo così tutta una serie di relazioni affettive). Il dpcm è parso con minimo beneficio del dubbio esplicitare l'unica istituzione riconosciuta *de facto*: la famiglia (patriarcale).

Senza cedere ad isterie, il dpcm, ci ha imposto un bagno di realtà su quanto certi paradigmi e stereotipi culturali siano sedimentati all'interno di pratiche sociali comuni, normalizzate, pronte a riemergere al primo segnale di crisi, per ricordare l'ordine delle priorità vigente, avvalendosi del diritto e della politica.

<sup>77</sup> S. Rodotà, *Diritto d'amore*, cit.

<sup>78</sup> Stefano Rodotà ricorda come molte delle conquiste per l'emancipazione soggettiva, il riconoscimento e l'estensione dei diritti fondamentali, siano state il frutto di importanti battaglie ingaggiate dai movimenti femminili di diverso segno. Questi movimenti hanno assolto una importante funzione critica della società, partendo dalla propria condizione di oppressione dovuta ad un sistema patriarcale e fallogocentrico, che le ha confinate nel focolare domestico, soggiogate con ogni forma di violenza pubblica e privata, per giungere ad un ripensamento generale dei suoi paradigmi e delle sue strutture portanti. Hanno rivendicato: l'appartenenza di sé, del proprio corpo, del proprio benessere psico-fisico, di un modo squisitamente femminile, secondo l'immaginario collettivo, di relazionarsi all'altro, del prendersi cura, di scoprire e manifestare liberamente la propria sessualità, emozionalità ed interiorità. Rivendicazioni che hanno oltrepassato la mera questione di genere per rivolgersi a qualsiasi soggettività oppressa o esclusa dall'antropologia giuridica dominante.

<sup>79</sup> Stefano Rodotà ci spiega come il diritto nel corso della storia si sia sforzato di neutralizzare e contenere l'amore. L'amore è un sentimento che esprime il massimo della soggettività e la immerge nelle passioni, evocando gli spettri della discontinuità ed incoerenza; porta all'intimo di motivi che la regola giuridica non può o non vuole cogliere, poiché intende parlare il linguaggio della ragione e non dei sentimenti; come se "l'amore rischiasse di dissolvere l'ordine sociale". Una lotta impari laddove il diritto ha da sempre avuto con sé gli strumenti del potere che lo esercita come strumento per il disciplinamento dell'amore. Tuttavia, fugata quella nebulosità sulle emozioni, impulsive ed imprevedibili, queste hanno ispirato un diritto che si apre alla vita e ne comprende i bisogni.

<sup>80</sup> Il Governo "pastorale", così, ci ha informati e raccomandati sulle pratiche igieniche opportune, condannati ad una "detenzione soffice", invitato al sacrificio individuale, di piccoli gesti per alcuni e straordinario per altri (la regola dei servizi essenziali); ha ultimato il decentramento amministrativo di un governo centrifugo, delegando al domestico l'onere di funzioni pubbliche, come la scuola, dando tra l'altro per scontato il lavoro di cura e riproduzione sociale mai andato in ferie e che senza soluzione di continuità viene appesantito dal "lavoro agile"(questo soprattutto in Italia). Prescrizioni alle quali, non abbiamo fatto troppa resistenza, assumendole come il prezzo di una "colpa - libidica - da scontare in comune".



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'iconografia dominante in questo governo emergenziale è sicuramente quella del "medico e demiurgo" che perpetra la cura ed il *pharmakon*, con tutte le loro ambivalenze.

Il corpo ridotto a mero *zoé*, "nuda vita" come ricorda Agamben, e le mani da stringere o da cui ritrarsi, a segnalare la precarietà cui siamo destinati, mentre incalza la "retorica del fronte-urbanizzato", hanno avuto nell'economia simbolica del discorso pubblico una funzione di consolidamento del patto originario "secolarizzante", quel patto che secondo la rivisitazione bio-politica, "lascia vivere e respinge nella morte", e mentre irreggimenta il foro esterno, fa salvo "il foro domestico".

Non sarebbe stato possibile altrimenti spiegare l'accantonamento persino della fede, il soffocamento del dolore per le perdite di vite già strappate in vita e non restituite neppure nella morte. Pensando agli scenari italiani, ai morti non è stata concessa la *pietas* familiare, oltre alle ritualità funebri. Inevitabili rimandi a scenari sofoclei hanno suscitato le camionette militari di Bergamo per il trasferimento in altri Comuni delle bare contenenti i pazienti deceduti a causa del virus; esercizio tecnico di allocazione dei corpi, per il quale tuona ancora in una piega dell'anima l'urlo di Antigone contro la *doxa* di Creonte.

Di fronte alla tragedia immane che si sta consumando, tuttavia, la minaccia di una ecatombe ancor più gravosa e pesante ha consentito la sterilizzazione d'ogni sfera esistenziale, una bonifica dei luoghi e degli affetti in nome di un bene proprio e comune: "se vuoi bene all'Italia, rinuncia".

In questa ricostruzione della società arroccata su di un ordine simbolico, allora dall'altra parte l'aguzzino non è il male incarnato, ma un mero burocrate preoccupato di mettere le carte al proprio posto, ribadire i ruoli, redistribuire i poteri, ripristinare l'ordine.

In tal senso Creonte diventa vittima (alienata) del suo stesso "impero"; minato nella sua autorità e nella sua virilità e afflitto da un figlio innamorato e pronto al suicidio pur di non vivere senza la sua amata, con un Regno a cui deve garantire la pace.

Per questo non ha più senso insistere sulla scena dialettica tra i due protagonisti della tragedia; non è più componibile alcuna narrazione "binaria e speculare". Creonte non è l'*alter-ego* di Antigone, né si può dire l'inverso; e tuttavia ciascuno contribuisce alla definizione e dramma dell'altro in modi imprevedibili.

Ciò a cui si assiste è qualcosa di abnorme che ha perso contatto con ogni senso della giustizia.

È in questi termini che l'*Antigone* costituisce una narrazione "rizomatica". In questa rappresentazione instabile dell'*Antigone* l'unico elemento che resta coerente e comune ai personaggi è la morte. L'unica certezza che aleggia in questa tragedia delle intenzioni più nobili è la morte. C'è un destino di morte che candeggia l'intero narrato<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> Nella rappresentazione comune è la stessa Antigone ad incarnare quella pulsione auto-distruttiva di morte prodotta da un complesso edipico di cui è figlia e dal quale è stata maledetta. Ed è ciò che tocca la morte e l'abbraccia, prima in un



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *3.3 Le trame del corpo: ripensare i legami*

A partire da tali riflessioni Butler sente la necessità di ripensare “l’universale”.

Pur avendo consapevolezza delle implicazioni del potere e delle norme sui soggetti e dell’impossibilità di una conciliazione assoluta, inizia ad interrogarsi sulle possibilità di una democrazia radicale ritenuta formula più inclusiva affinché ogni singolarità possa trovare spazio nell’agorà pubblica (e non limitarsi a subire la violenza delle norme).

Proficuo sarà quindi il confronto con Žižek e Laclau sul tema, posto tra contingenza ed egemonia politica<sup>82</sup>. Come ricorda ancora Bernini, Butler afferma che “forclusioni” radicali come quelle delle minoranze sessuali non possono essere sanate da semplici proclami legislativi: nessuno stato può pretendere di attuare l’universale in senso ultimativo attraverso politiche antidiscriminatorie volte all’inclusione degli esclusi. Il crollo dell’ideologia comunista nel 1989 ha dimostrato che nessun soggetto politico collettivo – istituzione, partito o movimento – può avere la pretesa di “rappresentare la volontà generale”<sup>83</sup> senza correre il rischio di esprimere tendenze totalitarie e senza pagare il prezzo dell’ingiustizia. In accordo con i suoi interlocutori, ed in polemica con Habermas, Butler, che può ritenersi una “normativista” sostiene che l’universale è possibile solo in potenza e come risultante di conflitti di poteri e di rapporti di forza e che non può essere realizzato attraverso soluzioni istituzionali<sup>84</sup>. E tuttavia Butler pur ammettendo in astratto il vuoto normativo e la sua assoluta parzialità in concreto, se deve postulare un ordine pacifico che tenga conto della diversità soggettiva e mantenga aperto il confronto senza mai risolversi in una formula definitiva (altrimenti sarebbe il suo fallimento) non può che rintracciare nelle istituzioni democratiche il contenitore-contenuto più ragionevole<sup>85</sup>. In questi termini raccoglie la sfida di pensare “positivamente” l’universale, non in senso sostanziale ma quanto meno regolativo, a partire da una riflessione che non investe la natura, ma la condizione umana.

Ed è quanto riesce a mettere in scena Antigone, una tragedia in cui si palesa tutta la condizione umana di esseri precari, fragili, vincibili, costantemente esposti alla violenza altrui. In un conflitto etico in cui non è data soluzione, dove non c’è un soggetto universale, bensì universalmente dislocato che la norma continuamente istituisce ed infrange.

---

celebrare funebre, poi nel suo sepolcro. È una scelta di morte ad una condizione mortifera subita (qui il rovescio “vitale” in quanto in ciò realizza la sua libertà condizionata). Dall’altra parte Creonte pronuncia morte, la danneggia e la teme, come destino che toccherà un altro figlio maschio, il suo, mentre lui stesso ha perduto la propria virilità dalla performance di una Lei che si è fatta uomo, in un gioco di ruoli fatale.

<sup>82</sup> Cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, cit.

<sup>83</sup> Ivi, p. 22,

<sup>84</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio, Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit. pp 19-20

<sup>85</sup> Ivi, pg. 20. Ricorda ancora Lorenzo Bernini che per Butler, soltanto nel quadro di un regime democratico che garantisca la possibilità di una sfera pubblica libera e vivace sono possibili quei processi tumultuosi e conflittuali che possono far emergere questa aspirazione all’universalità: se la democrazia è un processo dall’esito aperto (open-ended), la cui chiusura sarebbe la sua morte, la cui realizzazione sarebbe la sua perdita, se la democrazia in sé non potrà mai essere realizzata istituzionalmente in senso ultimativo, questo non significa “che non ci siano momenti o eventi o occasioni istituzionali in cui degli obiettivi sono realizzati” (sul punto cfr. J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, cit. p. 268).



## *Antropologia della vulnerabilità*

E tuttavia, in questo smarrimento dei soggetti, tutti precari nella propria identità, l'universale ha modo di ricongiungersi con il particolare, affermandosi con ogni evidenza nel suo stesso negarsi, trovando sul proprio sentiero molto più di un soggetto-barrato, bensì un soggetto incarnato a cui rivolgersi. Di fatti ciò che fin dall'inizio ha messo in contatto i personaggi è quel corpo che in tutta la scena giace sul fondo.

Il corpo di Polinice può essere letto come metafora di un corpo che costantemente mette in relazione i soggetti. È ciò che si frappone tra le diverse identità, è ciò su cui si posa lo sguardo, è ciò che viene giudicato, è ciò che manifesta desideri e bisogni, è ciò che suscita timore, è ciò attraverso cui si realizza la vita e ad un tempo è ciò in cui la vita si consuma. Quello stesso corpo racchiude l'oggetto del divieto, il nemico, l'amato fratello, il fardello del Regno, il castigo di un arcano tabù, la tragedia preannunciata. Viene manifestata quella che è una dimensione pubblica del corpo tale da informare persino se sia o meno "degno di lutto"<sup>86</sup>.

Ancora una volta rileva la "scoperta del corpo", non più portatore di colpe ma di legami. E lo è anche per il pensiero di Judith Butler. Il corpo dapprima negato può essere riaffermato, per aprire nuove possibilità. Un ritorno ed una svolta nel Corpo.

---

<sup>86</sup> Sulla dimensione pubblica e privata del corpo nell'Antigone, come opposizione tra interesse del singolo e legge dello Stato, è interessante recuperare l'interpretazione offerta da Liliana Cavani, nel suo film: *I Cannibali*, del 1969. Il film è ambientato in uno spazio-tempo mitico e onirico che rimanda alla situazione politica italiana della fine degli anni Sessanta, contraddistinta dal conflitto fra legge del singolo e legge dello Stato. Proprio sull'inconciliabilità di queste due leggi e sulla mancanza di comunicazione è incentrato il film della Cavani. Il rapporto fra *I Cannibali* e *L'Antigone* di Sofocle è piuttosto controverso, come scrive MacKinnon in *Greek Tragedy into film*. Fin dalla scelta del titolo, la regista prende le distanze da un fedele interpretazione dell'originale. Le prime scene inquadrano le strade di una metropoli deserta e spettrale, in cui è ben riconoscibile Milano, disseminata di cadaveri lasciati insepolti. «I morti della strada», come dice il primo ministro che è anche il padre di Emone, «servono a impedire altri morti». I corpi appartengono ai sovversivi che si sono ribellati all'ordine costituito e fungono da monito per gli altri cittadini. La città è tappezzata da cartelloni gialli su cui è scritto, a caratteri rossi: «*Death to anyone who touches the rebels'body*». Questi cartelloni sono scritti in inglese, in francese e spagnolo, a suggerire l'universalità del messaggio e il fatto che simili tragedie possono accadere ovunque. I tiranni possono, infatti, trovarsi a Tebe, a Milano, a Buenos Aires. Ci sono cadaveri ovunque e i passanti li ignorano e cercano di evitarli: la regista insiste sull'indifferenza dei cittadini che è chiaramente vista come forma di connivenza con il potere. Antigone decide di dare sepoltura a questi morti con l'aiuto di Tiresia, uno straniero che parla una lingua incomprensibile. Non è un caso che lo straniero Tiresia parli «l'ostrogoto», come i giornalisti e le autorità definiscono la lingua di Tiresia e che Antigone sia l'unica a comprenderlo. La loro capacità di comprendersi è precedente al logos e si traduce in azione, proprio a confermare la dimensione performativa sia del silenzio che delle parole. Qui Antigone insieme a Tiresia propongono una resistenza passiva, scelgono il silenzio verso quella società ostile. Cavani su questo punto propone una densa e interessante riflessione sul linguaggio e la comunicazione. Nella scena chiave del film appare Antigone, con chiari segni delle percosse subite dai militari, circondata da uno stuolo di esperti o psicologi che discettano sui rivoluzionari. Entrano in azione i vari rappresentanti del 'sapere repressivo' a cui Foucault ha dedicato molti dei suoi studi. Uno degli esperti, tutti uomini, afferma: «Voi avete bisogno di noi perché su di noi riversate la vostra carica rivoluzionaria. E noi abbiamo bisogno di voi, dei vostri capricci e dei vostri esibizionismi. Il potere senza i suoi enfants terribles è un potere incivile e destinato a perire». Il linguaggio adoperato dall'esperto è piuttosto violento e, pur evidenziando la stretta relazione fra Antigone e Creonte, è volto a infantilizzare i rivoluzionari rappresentati come dei bambini capricciosi. Antigone, tuttavia, continua a preferire il mutismo, rifiutando di scendere allo stesso livello di una comunicazione pubblica sensazionalista e banalizzante, perché tutto sia mantenuto nell'immediatamente comprensibile e rassicurante. Fuoriuscendo dal simbolico e dal campo del potere ad esso sotteso riesce ad installare una intesa con Tiresia pre-discorsiva incentrata sul rispetto di quel corpo come emblema di una dimensione effimera e accumulante che è propria della condizione umana. Antigone, pertanto sceglierà la morte perché possa ricongiungersi a quella corporeità incompresa e taciuta dall'ordine simbolico. L'azione di Antigone da una dimensione personale passa così ad una dimensione collettiva: laddove con la sua scelta non c'è solo il corpo del fratello da seppellire, ma più corpi. Il film si chiude con l'uccisione per strada di Antigone e Tiresia e con un colonnello che dichiara, gridando, che l'ordine è stato ristabilito. I due ribelli pagano con la morte, ma altri cittadini, prendendoli a esempio, inizieranno a seppellire i cadaveri.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ed è un ritorno ed una svolta nel pensiero di Butler anche il suo confronto con Hegel attraverso cui operare uno spostamento; potrà rielaborare ogni concezione pacificata di sé stessa, pronta ad uscire da quella stanza in cui s'era isolata per aprirsi al mondo<sup>87</sup>.

Soffermandoci sulla scena dialettica proposta da Hegel, non più sul versante della filosofia del diritto, ma su quello della fenomenologia dello spirito, in cui la posta in gioco è il soggetto desiderante (non più il desiderio espresso), e seguendone gli sviluppi, l'uso del corpo, direbbe Agamben, si fa produttore di senso e di legami: il signore comprende che non può pensarsi tale senza assoggettare e godere del lavoro dello schiavo, mentre lo schiavo non sarebbe sopravvissuto ed avrebbe preso consapevolezza del proprio valore se non avesse sperimentato il lavoro del corpo. Nel corpo sopravvive la mente ed è il corpo che la nutre manifestando i suoi bisogni, le sue pulsioni; quindi è il corpo a dover essere alimentato e preservato.

La dipendenza fa presto a tramutarsi in interdipendenza.

Fin dalla scena immaginaria del conflitto – con rimandi allo stato di natura di Hobbes, pur se ancora intrisa del razionalismo individualista – (quindi) tra due individui separati e ciascuno pieno di sé, il movente di incontro e scontro è proprio il timore della violenza altrui sul proprio corpo.

L'esposizione allo sguardo ed alla violenza dell'altro "situano" la vulnerabilità umana nella fragilità del corpo (pre-condizione) disvelata nella relazione (condizione data)<sup>88</sup>.

---

<sup>87</sup> Se per Carla Lonzi, in un saggio di culto femminista, l'invito chiaro era a "sputare su Hegel", Butler, invece, dissociandosi ribadisce come ogni volta si tenti di superare Hegel dietro l'angolo si ritrova ancora Hegel al quale sempre volge il pensiero, incardinandolo su di una teoria del riconoscimento che può essere solo integrata e non abbandonata, laddove è proprio grazie ad essa che sarà possibile contestare il binarismo sessuale per poi articolare, a partire da essa un'etica universalistica della responsabilità. Tali traiettorie sono leggibili in *Soggetti di desiderio* per essere sviluppate successivamente complicandone gli assunti in chiave tanto esistenzialista quanto psicoanalitica. L'autoriflessione finirà per disvelare le debolezze del soggetto, vulnerabile non solo verso gli altri ma anche rispetto al proprio desiderio. una luttuosa tristezza accompagna l'impotenza e la frustrazione di un desiderio da sempre inappagato. Eppure questa vulnerabilità comune tratto distintivo della condizione umana che proprio la scena del riconoscimento rende esplicita può essere reinterpretata in chiave positiva, non solo come la precondizione dell'assoggettamento alla norma, ma il movente primo per un diverso posizionamento etico "non violento".

<sup>88</sup> J. Butler valorizzando il ruolo dell'immaginazione, accedendo ad una capacità di mentalizzare ed elaborare coscientemente stati emotivi (originati da pulsioni inconse), recupera della tradizione moderna la scena originaria dello stato di natura di Hobbes, anche alla luce di rivisitazioni più o meno realiste, socio-economiche successive (da Rousseau a Marx) ma anche post-moderne e post-coloniali (come Benjamin e Fanon), che tuttavia non sfuggono al meccanismo psichico del logos. E pur diversificandosi le concezioni antropologiche prevalenti nelle tesi dei vari autori, l'elemento del conflitto è sempre connesso all'entrata in società. Nel campo del potenziale la paura si annida nella minaccia percepita dal confronto con ciò che non si conosce. L'altro è colui che potenzialmente può aggredire o può essere colui che egoisticamente sottrae spazi e risorse. Tutto ha a che fare con una violenza diretta o indiretta, che colpisce o depriva e comunque genera sofferenza. È tutto ipotetico ma non impossibile e quindi è un pericolo reale da non sottovalutare, tale da spingere a prendere delle precauzioni che possono avere diverse forme. L'etica ha a che fare col tipo di risposta.

Un'etica violenta è quella che spinge ad attaccare per primi per fuggire ogni dubbio e preservare la vita annullando la vita dell'altro (se adottata reciprocamente vuol dire caos e guerra infinita); una risposta non violenta è quella, invece, che cerca un accordo. I dubbi saranno però su cosa tenga saldo il patto e non spinga a ricorrere nuovamente alla violenza. La critica di Butler sarà innanzitutto all'individualismo liberale, la cui democrazia identitaria ma solipsistica, lascia prevalere nella scena psichica fantasmi e spettri che agitano il popolo ad ogni segno di crisi con toni regressivi-aggressivi (le tesi di Laclau sono proficue a riguardo per chiarire la simbolizzazione costitutiva del nemico e la frontiera bellica sempre schierata). In seguito, consapevole che il tratto della violenza è dato insuperabile perché si annida nel timore di sentirsi vulnerabili, semplificando la direzione sarà quella di chiarire che la scena violenta può persistere ad un livello psichico come Super-io frenante impulsi aggressivi (secondo la logica hobbesiana), ma occorre comprendere che l'esito finale di quella scena è negare ciò che tiene in saldo la propria stessa esistenza intrisa di relazioni col mondo e con l'altro, da rapporti di dipendenza ed interdipendenza





## *Antropologia della vulnerabilità*

Butler in qualità di donna contemporanea, statunitense, che ha sperimentato sulla propria pelle la violenza di genere, soprattutto per il suo orientamento sessuale; che ha partecipato attivamente alle grandi battaglie di “emancipazione”, che ha sostenuto la causa vietnamita; che ha conosciuto le grandi stragi dei propri connazionali, prima inferte dall’AIDS poi da attentati terroristici; che ha compatito le perdite inflitte dal fuoco amico e dalla potenza bellica della “guerra al terrorismo”, non poteva non rendersi sensibile ai mille volti del dolore.

Butler fa tesoro di un personale vissuto in cui riconosce la Storia di tutti.

La melanconia del genere potrà essere superata proprio mantenendo fisso lo sguardo sulle fragilità di un corpo che sono comuni ad ogni individuo, ad ogni persona. Attraverso la sofferenza, il lutto, la perdita vissuta psichicamente e fisicamente all’interno del corpo, guardando il corpo, Butler potrà riflettere in modo critico, proprio come aveva già accennato Arendt, sulla ri-disumanizzazione ebraica realizzata sulla striscia di Gaza, ove da vittima sacrificale c’è un popolo che ancora una volta si rende complice di forme di martiri e carneficine politicamente scorrette<sup>89</sup>.

---

in ogni fase della vita. solo in questi termini sarà possibile accordare nel senso già chiarito “dignità del lutto” non solo ad ogni persona, ma anche ad interi popoli o qualsiasi altro essere vivente, ed impegnarsi per campagne di solidarietà personale, internazionale ed ecologiche e zoologiche.

Pur ammettendo un movente egoistico che tiene banco nella negoziazione, potendo “scegliere” in quanto dotati di senso etico anch’esso frutto dell’agire sociale, dovendo sempre rispondere a qualcuno del proprio fare, pare questo – l’interdipendenza strutturale - l’argomento più convincente e da approfondire per Butler, a partire dal corpo e dalla sua “vulnerabilità relazione” condizione ontologica dell’esistenza umana (J. Butler, *Non-violenza, dignità di lutto, critica dell’individualismo* in Id. *La forza della non violenza. Un vincolo etico-politico*, cit., pp. 43 e ss).

Butler rilancia le tesi di Lévinas secondo il quale l’autoconservazione non può mai essere giustificazione etica della violenza; anche se il desiderio di uccidere è tra i primi impulsi dell’individuo verso la vulnerabilità dell’altro, di fatti l’ingiunzione etica ha come primo movente proprio combattere questo impulso. A smuovere il proprio senso morale è l’incontro col volto dell’altro, prendere coscienza di un corpo che assume un volto e che appella il desiderio in modo ambivalente tra invito ad uccidere e ad astenersi dal farlo; una convocazione che non dipende da noi, precede la formazione della volontà con pretese morali altrui su di noi che siamo liberi di rifiutare, ma da cui non possiamo sottrarci al confronto, interrogando la precarietà altrui, ed allo stesso tempo la nostra precarietà. La vulnerabilità allora non sarà naturale quanto invece condizione relazionale che ci impegna ad una scelta morale, tra cedere all’istinto omicida o raccogliere l’invito dell’altro a non ucciderlo, a non abbandonarlo (L. Bernini, *Riconoscersi umani nel volto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 27).

<sup>89</sup> Hannah Arendt interrogandosi sull’Olocausto e su come sia stato possibile che si arrivasse ad un simile orrore; riflette sulla cultura ebraica e la sua disponibilità, prima al martirio e poi all’eroismo dello Stato d’Israele (primo vero Stato confessionale riconosciuto dalle Nazioni Laiche), dovuto ad un’auto-concezione ebraica di isolamento, soprattutto nell’idealismo sionista costruito sulla “solitudine del dolore” in attesa della salvezza (H. Arendt, *Le banalità del male*, cit.).

Martirio e salvezza, sono state a lungo le parole chiave dell’idealismo sionista fortemente strumentalizzate per rivendicare “Gerusalemme” quale simbolo della “Terra promessa”, su cui costruire lo Stato d’Israele; non ammettendo nessuna contaminazione tra popoli ed etnie diverse. A queste rivendicazioni è stato dato credito, soprattutto dopo lo scempio della Seconda Guerra mondiale e dei campi di concentramento nazisti, concedendo alla popolazione ebraica la possibilità di insediarsi e fondare il proprio Stato nei territori rivendicati. Al tempo è apparso l’unico modo simbolico di saldare il debito morale che la civiltà occidentale aveva maturato nei confronti di questa popolazione snaturalizzata, apolide nel Mondo, annientata fisicamente ed interiormente; senza però tener conto di una diversa geografia politica definitasi nel corso della storia, laddove quel Meridio-Oriente era ormai da secoli governato da popolazioni arabo-musulmane; imponendo e forzando, così, la convivenza. A pagare il prezzo di un debito altrui, ora è la Palestina; sollevando nuove questioni di confini, esclusioni e terrorismi. Dura da ormai più di 70 anni lo scontro tra Stato di Israele e le popolazioni palestinesi, laddove il primo non si è limitato a sviluppare il proprio Stato sui territori riconosciuti dagli accordi internazionali, ma ha intrapreso una campagna espansionistica su tutta l’area ritenuta d’ingerenza ebraico-israeliana, incontrando la resistenza della popolazione musulmano-palestinese. Purtroppo la lotta è “impari” considerata la potenza bellica israeliana ed il sostegno delle potenze occidentali di cui beneficia, diversamente dai palestinesi sempre più decimati ed impoveriti.

Butler riflettendo su tali scenari geopolitici e con accenti polemici sulla cultura ebraica si interroga proprio sulla possibilità di una etica ebraica della non violenza che attraverso il sentimento del lutto per ogni vita umana disumanamente annullata, permetta pieno riconoscimento dell’umanità degli arabi, e possa quindi ispirare politiche di convivenza pacifica tra israeliani



## Antropologia della vulnerabilità

Si innesca in questi termini l'ennesima occasione di confronto con la cultura ebraica, con l'intento di superarla. Butler, concentrandosi sulla "vulnerabilità dell'umano"; dialogando interiormente con Hanna Arendt, Primo Levi, Emmanuel Levinas, Franz Kafka; ed esplicitamente con Habermas, Taylor Honneth e West<sup>90</sup>, si soffermerà proprio sul Lutto, come pratica da condurre pubblicamente, per poter superare la deriva narcisistica di una società sempre più incredibilmente indifferente nei riguardi del dolore e della sofferenza, propria e altrui, il cui esito finale non potrà che condurre alla più completa disumanizzazione<sup>91</sup>.

Nella teoria *queer* di Butler, nella precarietà dei soggetti a cui si rivolge, forgiati dalla norma e dal reciproco riconoscimento, echeggia un "cessate il fuoco" che si pone al di fuori del conflitto tra Mondì, che invoca, invece, un rispetto per l'umano in tutta la sua complessità<sup>92</sup>.

Un senso di comunione da poter trasferire nel dibattito diplomatico e democratico proprio riflettendo sui "caduti", sulle vittime della guerra, sui martiri delle autorità dominanti; sui corpi che giacciono a terra e ricordano all'uomo quanto sia effimero e fugace la propria vita.

*Vite precarie* di Judith Butler potrebbe essere considerato, allora, il mancato necrologio di Polinice ed un sentito encomio funebre. Polinice potrebbe, quindi, essere considerato il vero protagonista della tragedia di Sofocle.

Molto più di un *homo sacer* per l'azione ribelle, Polinice è protagonista perché incorpora in sé e porta su di sé tutta la storia di legami che muovono la tragedia, sopravvissuto tanto in un intimo e privato affetto, quanto in un discorso pubblico, caricati entrambi da una

---

e palestinesi. È interessante, però, che tale deviazione etica muova proprio dalla concezione di quella che può ritenersi l'essenza dell'ebreo come "eccesso diasporico" e come identità che non assume una singola forma ("un non luogo" ed un "non essere") che ricorda la medesima capacità performativa delle drug queen. la riconciliazione pacifica sarà possibile proprio restituendo al corpo sempre esposto alla violenza un volto, come ricordato da Emmanuel Lévinas. Cfr. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel volto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 26-27.

<sup>90</sup> Cfr. J. Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012; J. Butler, *Frames of War: When Life is Grievable*, Verso, London-New York 2009; J. Habermas, C. Taylor, C. West, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011.

<sup>91</sup> F. Zappino, *Il potere della melanconia, Introduzione*, in J. Butler, *La vita psichica del Potere*, cit. p. 34.

Judith Butler scriverà nel 2003: "molti credono che il dolore ci riporti a una dimensione privata, ai confini della solitudine e, in questo senso, sia depoliticizzante. Ma io credo che il dolore dia vita a un senso complesso di comunità politica, e sia in grado di fare ciò innanzitutto evidenziando quei legami e quelle relazioni necessari a teorizzare ogni forma di dipendenza fondamentale e di responsabilità etica; se il mio destino non è né prima né dopo separabile dal tuo, allora questo "noi" è attraversato da una relazionalità cui non possiamo facilmente opporci; oppure, possiamo anche opporci a essa, ma a costo di negare ciò che di fondamentale c'è nella condizione sociale della nostra stessa formazione". Sul punto cfr. J. Butler, *Vite precarie*, cit. p. 41.

<sup>92</sup> In questi termini articola la sua puntuale critica all'atteggiamento assunto dagli Stati Uniti dopo i fatti dell'11 settembre 2001. Per Butler gli Stati Uniti avrebbero dovuto riflettere sugli effetti nefasti delle loro politiche coloniali e l'impatto della loro egemonia mondiale, per aprire tavoli di confronto internazionale con i propri avversari, anziché cedere al risentimento vendicativo. Disprezza quindi la risorgenza anacronistica della sovranità ed il misconoscimento del diritto internazionale e costituzionale, frutto di una reazione puramente narcisistica per la minaccia della propria presunta integrità corporea e morale, al punto da adottare politiche securitarie severe, limitare la libertà dei cittadini ed ancor più grave sospendere ogni garanzia e diritto umano contro "sospetti nemici". Verrà poi negato ogni cordoglio, persino il lutto pubblico per le vittime civili – meri danni collaterali - nella lotta al terrorismo. Qualcosa di inaccettabile. Quando, invece, il lutto pubblico vissuto avrebbe dovuto sensibilizzare rispetto ad una comune condizione d'impotenza e vulnerabilità, in cui ogni vita conta e tutti ne sono responsabili perché sia sostenuta e preservata, al di là di ogni divergenza politica (L. Bernini, *Riconoscersi umani nel volto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 26).



## *Antropologia della vulnerabilità*

luttuosa tristezza. Creonte entrerà in una totale empatia con Antigone solo quando patirà l'inferno della perdita, dovendo porre il proprio sguardo sul moltiplicarsi di corpi morti indesiderati<sup>93</sup>. Antigone è la vergine Maria che cinge a sé il corpo di Cristo; il suo sospiro, il suo lamento che ispira profonda com-passione.

Ecco perché è doveroso un sentito encomio funebre a tutte le “vittime” del contagio, protagoniste tragiche di questo terribile capitolo della nostra storia recente, affinché sopravvivano tanto in un intimo e privato affetto dei propri congiunti, quanto in un discorso pubblico, caricati entrambi da una luttuosa tristezza. Perché si elevino a monito per una politica e prassi sociale che sappia assumersi le proprie responsabilità.

Occorre ripartire dal bisogno di comunità che questa pandemia ha sterilizzato, dalla sofferenza della perdita, dalla paura del contagio; dalla vulnerabilità manifesta e relazionale disvelata dal timore di una reciproca esposizione ad un virus che sopravvive nel contatto e che indistintamente accede al corpo dei Governanti e governati. D'altro canto bisogna tener conto che questa stessa relazionalità ad un tempo è fonte di pericolo ma anche fondamentale per la sopravvivenza. Ciascuno dipende dall'attenzione che riceve dall'altro, e nel momento della patologia dalle cure prestate e ricevute. Proprio riflettendo su questo rapporto di dipendenza-interdipendenza è importante soffermarsi sull'impatto di determinate politiche “austere” che hanno disvelato tutte le disuguaglianze sociali.

Queste immani perdite sono dovute non solo ad un virus sfuggente ed invisibile, ma anche e soprattutto da una colpevole politica sempre più distante dalla società, che ha smesso di prendersi cura dei bisogni concreti e fondamentali smantellando le Istituzioni portanti della solidarietà pubblica (tra cui lo stesso sistema sanitario); quindi pregiudicando a molte fasce della popolazione l'accesso alle cure sanitarie decisive per la vita e la morte.

In questi termini sarà necessario ripensare una politica non umanitaria, ma dell'umanità, senziente, amorevole ed empatica. Riabilitare la dignità del lutto per Butler significa impegnarsi per sostenere la vita di tutti e di ciascuno.

### **4 Il potere accomunante di Antigone**

Riflettere sull'*Antigone*, come preannunciato, è un modo per provare ad entrare in empatia con Judith Butler; per cercare di superare la diffidenza di una parte della critica che si è sentita solo “provocata” dalle sue intuizioni.

---

<sup>93</sup> Per un approfondimento della tematica della voce delle donne e della trenodia nell'antica Grecia si rinvia a A. Cavarero, *A più voci: espressione della filosofia vocale*, Feltrinelli, Milano, 2005 e N. Louroux, *La voce addolorata*, Einaudi, Torino, 2001. Mentre Antigone sposa la morte, affermando: «Ade, che concede a tutti il sonno, mi porta viva alle sponde dell'Acheronte. Non ci sarà imeneo, non inno nuziale cantato per me. L'Acheronte è il mio sposo»; dall'altra parte Creonte si rivela a sé stesso solo attraverso la morte dei suoi cari e, alla fine della tragedia, intona la trenodia che aveva proibito e negato ad Antigone (sul punto cfr Sofocle, *Antigone*, cit., vv. 811-816; vv. 865-871; vv.876-882).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Un classico come l'*Antigone* è quanto più divide ed unisce gli intellettuali, tutti protesi a ricercare in quella “figura disturbante” una voce di sostegno al proprio programma politico, nei termini dell’assoluto e dell’indiscutibile. Ciò che ha dimostrato, però, l’*Antigone* è esattamente l’opposto; ossia la sua incapacità di dare risposte ultime e definitive sulla realtà.

Leggi divine, sovranità indiscutibili, persino la biologia, vengono depotenziate e precarizzate. Nessuno dei personaggi all’interno della narrazione mantiene per più di una scena la stessa identità con cui si sono presentati. Ognuno oscilla tra le percezioni, gli umori, i risentimenti e le rivendicazioni dell’altro; e l’interpretazione attraverso cui si realizza il riconoscimento non è qualcosa che si ferma negli occhi dello spettatore; è qualcosa, invece, che viene tradotta, colpisce e plasma l’interlocutore, in una rinnovazione reciproca ed incessante.

Judith Butler non fa altro che prendere atto di questo “divenire” condizionante e indaga sui meccanismi che lo sorreggono, non come una fenomenologia che deve suonare da “condanna”, ma come momento di responsabilizzazione reciproca.

Una presa di coscienza ispirata da quanto già chiarito brillantemente da Simone de Beauvoir. Butler si lascia persuadere da De Beauvoir come gran parte delle stesse femministe che si trovano in disaccordo con le sue deduzioni. Tutto il femminismo si interroga sul “paternalismo” di genere e lo attacca come costruzione culturale devastante, che costruisce, ammutolisce e rendere inerte la parte debole della società. Un paternalismo dispotico come attitudine propria di chiunque ritiene di detenere una verità, oggetto di denuncia al di là delle rivendicazioni femminili, ma che trova campo in ogni scontro culturale.

Ci si muove all’interno di uno spazio politico che addomestica i corpi e si nutre delle loro energie; allora non ha più senso dire “chi sono”, ma semplicemente ribadire che “esisto”. È solo concentrandosi su questa esistenza, questa poderosa manifestazione di corpi afflitti dai medesimi drammi, che è possibile trovare una connessione piena tra ogni singola individualità. Rinnegare una verità assoluta, sia anche una verità biologica, dunque, non depotenzia l’orgoglio identitario, semplicemente gli offre un ventaglio di chance infinite.

*Antigone* è per Butler ciò che per unanime decisione non è umano, ma parla con voce umana<sup>94</sup>. *Antigone* fa parte di quel “regno in ombra” che secondo Hannah Arendt perseguita la sfera pubblica e la ossessiona con le voci di ciò che ne è escluso; è lo spettro che degli esclusi, che non scompare mai totalmente, ma torna a perseguitare il potere; continua dai margini a chiedere riconoscimento, o almeno possibilità di vivere; è colei che segnala la malinconia della sfera pubblica, il mancato legame tra l’ordine dei rapporti privati e ordine politico e l’assoggettamento degli individui alle necessità del potere.

*Antigone* non può rappresentare nessuno, perché lei stessa è irrepresentabile nel sistema culturale dato, scorretta, eccedente; ma la tragedia dell’escluso trascina con sé anche

---

<sup>94</sup> J. Butler, *Le rivendicazioni di Antigone*, cit. p. 111.



## *Antropologia della vulnerabilità*

quella dell'ordine costituito<sup>95</sup>. Neppure Hegel riesce a ridurre integralmente Antigone e Creonte in un discorso dialettico; secondo Hegel, come afferma nell'*Estetica*, sia Antigone che Creonte "vengono presi ed infranti da ciò che appartiene alla cerchia stessa della loro esistenza". Nonostante le difficoltà di rappresentazione dell'Antigone, che esula da ogni ordine simbolico, tanto da paralizzare l'acquisizione di termini utili per avanzare istanze di legittimazione alle proprie pretese, di una politica che come spiega Preterossi non riesce a fare a meno dell'identità, anche nello spazio più altamente democratico; per Butler è comunque possibile dare voce alle rivendicazioni di Antigone interrogandosi sull'insistenza del suo gesto, sull'artificialità delle norme, sulla latente libertà che vive nell'inconscio di ciascuno e che non pretende di essere identificata, ma solo che gli venga data possibilità di esprimersi.

L'unica strada possibile è affidarsi ad un "giuridico" quanto più attento ai bisogni emergenti, che pratici politiche di inclusione ed allargamento dei diritti.

Ragionando in termini globali, non si può nascondere che, nonostante ci siano state importanti conquiste sociali e civili, il popolo degli esclusi è numericamente ancora enorme e in espansione. Per Butler, pertanto, è necessario insistere in un poderoso sforzo di immedesimazione nelle sofferenze altrui, non attraverso un approccio superficiale, ma problematizzando nel profondo circostanze, contesti e le plurime forme di disagio che ciascuno può incontrare nel proprio cammino.

Butler potrà stringere la mano a Nussbaum proprio abbracciandone "politiche dell'umanità" che si caricano di tale "mentalizzazione empatica"<sup>96</sup>, di cui *La forza della non violenza* è felice esaltazione, perfettamente sintetizzate nelle parole di Laura Bazzicalupo, secondo cui: "poiché il sistema fa presa, poiché innesca processi di interpellazione, di collocamento in ruoli prestabiliti, bisogna sciogliere il legame con quell'identità attribuita, che non fa altro che replicare la fissità delle istituzioni, impedendo ogni comunicazione proficua; avviare un processo anonimo, in cui tutti diventino "minori": «Minoranza come figura universale [...] Donna, dobbiamo diventarla tutti, maschi e femmine. Non-bianchi, dobbiamo diventarlo tutti, bianchi, gialli e neri»<sup>97</sup>.

Butler potrà allargare la sua teoria *queer* ad un movimento internazionale ed intersezionale per i diritti della "persona", muovendosi all'interno di una dimensione umana e concezione dell'Umano come campo aperto ad ogni negoziazione e ridefinizione infinita delle sue possibilità.

Perché sia possibile superare le resistenze culturali e raggiungere quella conciliazione a cui aspira Hegel, che sappia mantenersi nella sua dinamicità dialettica, di soggettività in conflitto, per Butler, tutto ciò che si può fare, è soffermarsi criticamente su questa costante

---

<sup>95</sup> *Donne e conoscenza storica*, Judith Butler, *La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte*, recensione di Gabriella Freccero, cit.

<sup>96</sup> M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità, l'orientamento sessuale di fronte alla legge*, cit.

<sup>97</sup> L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit., p. 150.



## *Antropologia della vulnerabilità*

esposizione alla forza altrui, potenzialmente lacerante e mortificante, che, sebbene renda impotenti di fronte all'incontrollabile, chiama ad un senso di responsabilità più alto.

Butler chiede di prestare attenzione a questa precarietà della vita e di trovare le condizioni in cui questa vita così fragile possa prosperare<sup>98</sup>.

In questi termini Judith Butler formula la sua etica della vulnerabilità e, sulla scia di Adorno, della “non violenza”, chiedendo di preservare la vita, ciò che noi stessi siamo e che abbiamo potuto conoscere e riconoscere nell'altro, nell'incontro con l'Altro<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> M. Anzalone, *Introduzione in J. Butler, Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., pp.60-61.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 25-26. Anzalone sottolinea la riflessione di Butler sul senso di responsabilità che accompagna la consapevolezza di questa precarietà., ancor più quando si viene offesi Riprendendo le intuizioni di Adorno, Butler affermerà come risieda soprattutto nel modo in cui rispondiamo all'offesa, alla violenza con cui siamo colpiti da quanto è fuori di noi, che si gioca la nostra possibilità di diventare, essere e riconoscerci umani (T.W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni dalla vita offesa*, trad.it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1951, pp. 137 e sgg).



## Capitolo 6

### LA TEORIA *QUEER*: LE VIE DEL DESIDERIO E L'APOLOGIA DELL'ABIETTO

*“Si conobbero. Lui conobbe Lei e sé stesso, perché in verità non si era mai saputo. E Lei conobbe Lui e sé stessa perché pure essendosi saputa sempre, mai s’era potuta riconoscersi così”.*

Italo Calvino – *Il barone rampante*<sup>1</sup>

*“Tenete per voi la vostra pietà. Essa appartiene più a voi che a me, forse. Io mi libro al di sopra di tutte le vostre innumerevoli miserie, partecipando alla natura degli angeli; poiché l’avete detto, non c’è posto per me nella vostra angusta sfera. A voi la terra; a me lo spazio illimitato. Incatenati quaggiù dalle mille costrizioni della vostra grossolana e materiale sensibilità, i vostri spiriti non si bagneranno nel limpido Oceano dell’infinito, dove s’abbevera l’anima mia, perduta per un giorno sulle vostre aride spiagge”<sup>2</sup>.*

Herculine Barbin - 1868

Varcata la soglia per collocarci nella zona d’ombra del potere, deposta la “Legge”, il confronto che si intende operare è con ciò che “resta” in cui il giudizio è ancora sospeso tra “umano e disumano”, per capire quale forza agisca in un senso o nell’altro.

Si parte dal presupposto, per quanto fin qui esposto, che il “diritto”, da intendersi sempre come politico”, è un prodotto umano, pensato per gli esseri uomini, pensato perché gli esseri umani si prendano cura tra loro; e pertanto la disumanizzazione è il suo fallimento ontico. Anche se non si può definire una volta e per tutte l’umano, calandosi in quello “iato” differenziale, deve restare in tensione per l’umano, pur come processo, mobile ed inclusivo nella qualificazione delle soggettività da cui promana ed a cui si rivolge, trovando ancora l’umano in quello sforzo ad attenderlo.

Eppure aver inteso di questa ontologia del soggetto il dispositivo differenziale che l’accompagna e la possibilità in ogni momento di riportarci sulla soglia, nonostante (altre) tendenze normalizzanti ed omogenizzanti che hanno luogo nel campo delle apparenze con cui il diritto stesso non può darsi altrimenti, così come il soggetto non può “venir fuori” se non mediante esse, non appare sufficiente. Qualcosa manca, la bilancia sembra pendere sempre dallo stesso lato e non basta spostare le pietre (tira comunque in basso).

---

<sup>1</sup> I. Calvino, *Il barone rampante*, e-book, Palomor s.r.l. e Arnoldo Mondadori, Milano 1993.

<sup>2</sup> Herculine Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, tr.it. B. Schisa, Einaudi, Torino 2007.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Se però la gravità non si può sospendere, forse allora non è l'analogia corretta; la sensazione prevalente è che più che una "bilancia" di fronte abbiamo una bussola; la quale, punta sempre a nord, ma non per un nesso causale, "naturale", ma "casuale", per "convenzione". Tuttavia, sembra che per orientarsi non si può fare a meno di mantenere l'ago in quella sola direzione, senza invece poter prendere altri riferimenti.

Cavalcando questa analogia tra i propositi di questo lavoro di ricerca l'obiettivo è quello di capire dove si trova il magnete per ricalibrarlo. E per farlo, non è più sufficiente la formula, l'equazione con i suoi codici alfa-numeriche per esporre principi fisici di questo fenomeno. Dire l'equazione aiuta a capire dove guardare, dove cercare, ma non a riconvertire l'andamento, per quello serve un gesto corporeo. Quando inizia il gesto ed il corpo vivente si mette in moto la ragion pratica ha esaurito il suo scopo primo, per lasciare spazio al "sensibile-emozionale".

Serve dismettere la ragione e, di fronte alle "incertezze dell'umano", metterci nella disposizione d'animo della com-passione.

Con questa disposizione, la domanda di fondo che accompagnerà l'intera trattazione di questa seconda parte del lavoro è: cosa interrompe la "comprensione dell'Altro"? Cosa implica il mis-conoscimento?

Volendo raccogliere lo spunto di Deleuze e di Foucault, per rimettere in gioco ogni soggettività occorre seguire non i sillogismi della logica, ma le vie del desiderio.

Ed è quanto propone Judith Butler, la quale non parla (più) il linguaggio dell'universale, ma dell'infinitamente particolare, del personale e ne fa esperienza pubblica; lascia trapelare il suo vissuto, ciò che ha provato, ciò che ha patito e com-patito; si mette in gioco in prima persona, porta in scena il dolore, il lutto; si mette in ascolto del corpo, il suo, per ritrovarsi e ritrovarci quello di tutti e di ciascuno. Ed è esattamente questo ciò che più si apprezza di Butler nonostante il linguaggio ostico per cui spesso viene fraintesa.

C'è un profondo senso dell'umano a cui non si nega per non negare l'altro a cui in qualche modo sente di appartenere.

Si spiega in questi termini la scelta di Agamben di aprire il suo lavoro *L'uso dei corpi* con l'opera cinematografica di Guy Debord caricata fortemente di riferimenti (auto)biografici. Agamben si lascia incuriosire dalla splendida contraddizione nella produzione artistica di Debord, il quale per quanto avesse coscienza dell'insufficienza della vita privata (impossibilità di coglierla, afferrarla) riteneva che ci fosse qualcosa di speciale, esemplare nella propria esistenza o dei suoi amici, e che pertanto meritava di essere comunicata, raccontata. Questo anche se quella "vita clandestina" fatta di piccole cose, quotidianità, anche banalità, fosse in qualche modo non pienamente comunicabile. Eppure nei suoi film si sforza di provare a raccontarla. Esibiva una parata di momenti di assoluta quotidianità, le case degli amici, vecchi indirizzi, ordinaria vita domestica<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> G. Agamben *Prologo*, in Id, *L'uso dei corpi*, cit., p. 11.





## *Antropologia della vulnerabilità*

In quella vita clandestina si trova qualcosa di prezioso, magari proprio la inconfessabile coscienza che l'elemento genuinamente politico consista proprio in questa incomunicabilità, quasi ridicola clandestinità della vita privata – e che quindi merita di essere ripresa e sviluppata<sup>4</sup>.

Sullo sfondo un turbinio emozionale che colora quella forma di vita, scandisce momenti, fasi, nella circolarità del suo incedere tutta intorno a sé stessi in mezzo a tutto ciò che ci sta intorno; come falene “giriamo in cerchio nella notte e siamo avanti al fuoco” – l'immagine delle falene davanti al fuoco ha in sé tanto la quiete del focolare domestico che l'ardore delle passioni rivoluzionarie: la passione amorosa, la vita di piacer che conducono anche alla morte; o ancora l'imprudenza politica. L'immagine delle falene – con i loro tormenti - attratte dalla luce - torna non a caso anche in Marx, seppur in forma critica: «ed è così che le farfalle notturne, quando il sole dell'universale è tramontato cercano la luce della lampada del particolare». In qualche modo, però, per quanto seducibile dalle apparenze, è proprio quella fiamma dell'esistenza singolare e privata che porta con sé che ci rimette in contatto qualcosa di più profondo e comune: la vita<sup>5</sup>.

Cos'è altrimenti l'esistenza? Per la filosofia Occidentale non è che vivere; Nietzsche diceva: dell'Essere “noi non ne abbiamo altra rappresentazione che vivere”. È questa vita e questo vivere, che assume un senso storico-biografico, ad essere sempre in primo piano. «Portare alla luce – al di fuori di ogni vitalismo – l'intimo intreccio di essere e vivere: questo è certamente il compito del pensiero e della politica»<sup>6</sup>.

Per Agamben, dunque, se si intende comprendere fino in fondo le virtù ed i fallimenti della politica non si può non fare i conti proprio con questo “rimosso”; in quell'opacità della vita clandestina c'è l'aspetto più comune e condivisibile dell'esistenza e pertanto genuinamente politica; ma anche il luogo dei principali fraintendimenti – facilmente corruttibile, seducibile dalle luci dello spettacolo. Per questo la politica non può sottrarsi dal suo ontologico impegno verso la vita, il vivere.

La teoria *queer* di Judith Butler non è che questo, “sentire ciò che nell'altro è vivente”, prima di ogni messa in forma-della-vita.

Si ritiene pertanto che proprio questa “introspezione” com-mossa, sia il modo preferibile per articolare una riflessione che cerca i termini più prossimi del riconoscimento. Ovvero partire da sé, prendere confidenza con i propri desideri e la corporeità delle emozioni, la fisica del desiderio - che non si dice ma si sente.

---

<sup>4</sup> Ivi, pp. 11-14.

Per Agamben questa clandestinità – la nostra forma-di-vita – «è così intima e vicina che se proviamo ad afferrarla, ci lascia tra le mani soltanto l'impenetrabile, tediosa quotidianità. E tuttavia, forse, proprio quest'omonima, promiscua, ombrosa presenza custodisce il segreto della politica, l'altra faccia dell'*arcanum imperii*, su cui naufragano ogni biografia e ogni rivoluzione. E Gay che era così abile e accorto quando doveva analizzare e descrivere le forme alienate dell'esistenza nella società spettacolare, è così candido e inerme quando prova a comunicare la forma della sua vita, a fissare in viso e sfatare il clandestino con cui ha condiviso all'ultimo il viaggio» (ivi, p. 14).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Ivi, p. 15.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si intende analizzare le “forme mute del desiderio”: *logos*, *eros* e *thanatos*. È un processo intellettuale complesso e che richiede diversi livelli di comprensione.

Anche del “desiderio” ci sono diversi strati che bisogna man mano togliere (le sovrastrutture del desiderio) sempre interni al rapporto inferenziale tra norma e soggetto, ma da non pensare né dal campo delle apparenze, né dalla prospettiva del diritto, ma solo da quello del soggetto nella sua immediatezza - scandaglio archeologico del sé volto a rimuovere, fin dove è possibile, filamenti ancora indosso dell'*habitus* sociale. Si passerà da una superficie intellegibile, per scendere poi ad una profondità tale in cui si interrompe ogni verbalizzazione, e torna protagonista il corpo.

Ovviamente anche in questa sede Hegel resta il maestro del “pensiero filosofico” da adottare quale ponte privilegiato, efficace cartina tornasole, per seguire il movimento dello spirito tra l’astrazione e la materia, tenendo insieme anima e corpo.

Non può essere altrimenti, non si può comprendere la teoria *queer* se non partendo dal maestro, punto di riferimento stabile di Judith Butler, a cui sempre ritorna.

Procedendo con ordine in questa disamina del desiderio, il primo passo da compiere in questa direzione non può che essere quello della “conoscenza”; il primo desiderio a cui cede l’intelletto si è detto è la verità, ma il primo oggetto di “verità” su cui discorrere è auto-referenziale: il primo desiderio è “conoscersi”, che ha le forme del “primo comandamento”.

Per ri-conoscersi nell’altro occorre innanzitutto conoscere sé stessi, solo così si può sapere cosa cercare<; e questo per scoprire un attimo dopo che il movimento è biunivoco e il rapporto inferenziale. Una conoscenza anche della teoria *queer* che sarà qui introdotta nei suoi presupposti epistemologici e concettuali, nonché gli obiettivi teorici, che porteranno l’autrice a discostarsi da certe declinazioni tradizionali delle “questioni di genere” e quindi da certe espressioni del pensiero femminista da cui le sue intuizioni avevano avuto origine.

Si accetterà il confronto con la critica, in particolare di Martha Nussbaum, ed a partire dai punti problematici che emergeranno, verrà fissata l’agenda di questioni che saranno successivamente approfondite.

### **1 “*Je suis*”: il *logos* e la coscienza infelice**

Seguendo le “vie del desiderio” il primo livello di intellezione in cui si pone Butler è quello dell’arbitrio, che per un verso racchiude in sé la sacralità di ciò che giace-sotto, ma per altro verso si pone come immediatezza già esplosa, e quindi avente contorni già determinati dall’intelletto, nell’attimo prima di dirli.

Il primo momento in cui il desiderio prende coscienza di sé è per “conoscere”, innanzitutto “conoscersi”. La prima domanda è: chi sono?



## *Antropologia della vulnerabilità*

Chi sono? È la domanda da cui il pensiero razionale origina, da Platone al “cogito” cartesiano. È la domanda filosofica per eccellenza e se prima si cercavano risposte in una “corrispondenza” ad una immagine naturale o divina, la modernità ha iniziato ad interrogare la propria coscienza: la verità di sé. La modernità in tal senso ha aperto la lunga strada dell’introspezione per trovare in fondo al percorso, tra diversi inciampi e narrazioni parziali, non un “io” pieno di sé, ma “frammenti” in cui si mescolano esperienze, vissuti, luoghi, legami, incontri, presenze, assenze. Un sé che è da sempre altro per sé stesso e di cui l’altro è parte di sé (un sé *ek-statico*). Come trovarsi in questa confusione?

Quella domanda resta ancora la più difficile a cui rispondere al pari del senso della vita, imprescindibilmente legati. E tuttavia poiché il desiderio non ha altro luogo da cui provenire né altro referente a cui rivolgersi, per conoscerne le tendenze, non si può non partire “dal sé”.

È quanto proposto da Judith Butler, un’autrice assolutamente calata nel suo tempo, ma con una precisa memoria storica, e nel suo essere qui “ora” nell’ “allora” delle sue fantasie infantili, pulsioni adolescenziali, ambizioni adulte, con i timori di una maturità che incombe, c’è un costante confronto col “desiderio” e la sua capacità di seminare segmenti di un sé che non è qui più di quanto non viva ancora in tutti i luoghi, attimi, incontri e ripensamenti attraversati nel tempo e nello spazio. Butler nelle sue elaborazioni teoriche sembra mettere in atto proprio un tentativo di “conoscersi”, nella consapevolezza, però, di “non bastarsi”.

Per “conoscere” il pensiero di Judith Butler dobbiamo interrogare ancora Hegel ed il suo pensiero dialettico, centrale in tutta la produzione teorica dell’autrice statunitense.

È doveroso precisare fin da ora che delle opere hegeliane Butler ne farà un “libero uso”, a tratti anche letture abusive, piegate alle esigenze teoriche manifeste. Non si farà troppi problemi infatti ad accantonarne o smussarne aspetti spigolosi o incerti della speculazione hegeliana<sup>7</sup>.

Al di là di queste deviazioni, tuttavia, Hegel per Butler resta il faro, la luce, il metodo, per la comprensione dell’agire umano, con cui provare a cogliere le più preziose sfumature dell’essere. Proprio il confronto con Hegel le permetterà di ritrovarsi a partire dalla negazione di sé stessa; quella negazione che sembra innescata dall’imprescindibile relazionalità connaturale all’esistenza umana e che produce forze e resistenze, attribuisce poteri, erige domini tali da fissare le soggettività, per rinnegarne altre<sup>8</sup>. Hegel riuscendo

---

<sup>7</sup> Rivede più volte l’etica del riconoscimento, la genealogia morale e l’incipit dialettico; si pone criticamente rispetto alla teoria dello Stato e più in generale alla concezione della storia; non intravede alcun dispiegamento degli eventi pacificatorio; e si mostra cauta nel pensare la “guerra” come costitutiva dell’ordine senza per questo scendere in immagine ireniche della società). Butler predilige quelle letture più critiche dell’opera hegeliana, facendone proprie (anche in modo frammentato, tra autori spesso distanti tra loro) approcci materialisti, drammatici e fatalisti, mostrandosi in tal senso più “umanista” di Hegel, il quale forse aveva ancora troppa fiducia nella ragione

<sup>8</sup> In una intervista rilasciata a Sergia Adami, Butler risponde sul suo continuo aggancio teorico alla produzione hegeliana: «Quello che trovo interessante di Hegel è il problema del termine della negazione. In realtà Foucault dice qualcosa di molto interessante su Hegel alla fine dell’*Archeologia del sapere*, penso, ma controllerò. In un’appendice Foucault dice che ogni volta che pensa di poter superare Hegel, trova Hegel che lo aspetta. Credo che tutto questo abbia a che fare con il ripudio. Come



## *Antropologia della vulnerabilità*

a svelare la mano che ha eretto gli steccati intorno al giardino, smascherando la forza dietro al “concetto”, scuotendo la quiete delle rassicurazioni identitarie, quale ultimo stadio di un percorso tortuoso e violento, ha permesso a Judith Butler di restituire dignità alla (sua) “eccezione”.

Grazie alla teoria del riconoscimento nei termini posti dal filosofo tedesco Butler porrà le basi della sua rivoluzionaria teoria *queer*, ancor più incisiva e destabilizzante rispetto a quella proposta da Teresa de Lauretis, potendo iniziare a pensare al soggetto come campo aperto di cui ogni costruzione identitaria è solo una variabile della miriade di differenziazioni in cui può articolarsi la sostanza.

Avendo già accennato sia alle premesse teoriche di Hegel che il modo di declinare la sua teoria del riconoscimento tanto nel pensiero giovanile che in quello più maturo, intento a cercare il compromesso etico tra soggetto e società e del soggetto con la sua identità (presupponendo una analogia nel determinarsi della volontà – come volontà sempre “giuridica”), ciò che è interessante sottolineare è che pur parlando di desiderio Hegel non abbia davvero sondato ciò che il desiderio muove.

Nonostante avesse dato credito ai “sentimenti” in una fase giovanile, con riferimento ancora a quel *Frammento sull’amore*, non ha insistito oltre, non ha partecipato alla “danza degli amanti”, ed anzi è tornato sui suoi passi, rimproverandosi di aver dato spazio ad una filosofia seducente, ma troppo coinvolgente. Per lui non permetteva più di guardare oltre la propria auto-riflessione e non poteva dirci nulla della “verità delle cose” anche nei termini del loro “non-essere”. Una abiura che lo ha portato a prendere la pietà e metterla nella sfera del particolare, del privato, e ha fatto di più, gli ha dato un genere. La pietà è la Vergine Maria che cinge a sé il figlio morto; la pietà è Antigone; la pietà è delle donne, non dell’universale e della ragione.

Questo gli sarà rimproverato da tutto l’universo femminista, in particolare del “pensiero della differenza”, il quale pur fa propria la “cesura”, taglia il cordone e rompe ogni gerarchia entrando nella sfera del totalmente Altro (con le loro passioni ed i loro piaceri), non più dipendente da quell’universale dispotico<sup>9</sup>.

---

facciamo a ripudiare qualcosa una volta per tutte? Come ripudiamo Hegel una volta per tutte? Anche se sputiamo su Hegel, l'avremo mai fatta veramente finita con Hegel? Io sento che se Hegel continua a ritornare in forme spettrali e se abbiamo sempre e comunque un conto in sospeso con lui, è perché la negazione non si libera completamente del suo oggetto. Quando nego qualcosa, do anche vita a questa cosa in un certo senso e in certo modo. Ma non significa che questa cosa ritorni nella stessa forma, non significa che ciò accada in un’unità, in una fusione tra me e ciò che nego. Io rifiuto tutte queste dimensioni della dialettica, ma penso che il ripudio abbia una sorta di potere costitutivo. Il ripudio ha e produce senso. Delinea e articola le cose. E nella misura in cui accade, abbiamo ancora paura della negazione e in questo modo abbiamo ancora paura di Hegel». Cfr. S. Adami (a cura di), *Genere, identità, violenza. Una conversazione con Judith Butler, Le Parole e Le Cose, Letteratura e realtà*, <http://www.leparolelecole.it/?p=10681>.

<sup>9</sup> Hegel si può dire sia caduto nella trappola della Sfinge ed ha tradito la sua stessa premessa in cui la verità dell’intelletto doveva restare sul crinale della causale e non degli effetti, anche nell’intellezione del corpo. In questo senso ha dato una (pre)determinazione finalistica tanto del desiderio che del soggetto. Ad ogni modo prende le distanze dall’universo emozionale, pur innalzando l’anima allo spirito che tutto muove e tutto tiene, quella sintesi etica del sentimento nazionale per Hegel sembra la conquista più alta dell’appartenenza reciproca ad una opera comune; e così dell’identità, appassionata coscienza di sé. L’etica e la morale, però, si confondono tra quegli stessi accidenti e necessità e la valutazione dell’utilità non sempre segue logiche intelleggibili. La sfera dell’irrazionale è sempre attiva e il desiderio sfugge in quelle trame. Questo Hegel lo sa benissimo, però non troppo se ne cura, in qualche modo sebbene ritenga che la fine del movimento non è che



## *Antropologia della vulnerabilità*

D'altro canto nella scena proposta da Hegel nella dialettica tra servo e signore sono i timori reciproci di perdersi a fondare il patto: sia in origine, il timore essere annientati nello scontro; sia alla fine, instaurato il rapporto, predomina il timore di “perdersi perdendo l'altro” - è questo timore a consolidare il rapporto etico; quel momento di riconoscimento reciproco si basa su una “perdita” (di sé e dell'altro) che smuove una compassione.

Se è evidente che non si può prescindere dall'intellezione di quel sentimento, ciò che manca allora è l'impatto della materia fuori dalle strategie (indotte) nello spazio d'azione.

La produzione teorica di Hegel, la sua filosofia del diritto e fenomenologia dello spirito, in ogni caso, rappresentano le pietre basilari di tutto il pensiero filosofico della tarda modernità e post-moderno. Il suo pensiero dialettico e la sintesi etica a cui aspira nella ricerca di una “figura di vita” da condividere, sempre instabile e rivedibile, ha permesso di ripensare i legami non solo tra sé e sé, ma soprattutto tra sé e l'altro, aprendo ad una dimensione più inclusiva e democratica della società.

Seguendo ancora il movimento dello “spirito” secondo la lezione hegeliana, non presupponendo alcun superamento dialettico della conflittualità interiore, si predilige in questa trattazione l'interpretazione di Judith Butler nel suo primo lavoro, la sua tesi di dottorato, nel 1987: *Soggetti di desideri*.

Si evidenzia che Butler quando scrive questo testo non ha ancora formulato la sua teoria *queer* che come è noto si innerva all'interno di un certo discorso femminista, che cerca non di superare, ma di aprirlo ed oltrepassarlo, senza perderlo. Come anticipato, però, la traccia filosofica che resterà coerente in tutti i lavori dell'autrice nel suo pensiero che intreccia gender ed etica è all'interno di questo punto d'origine in cui ci fornisce la “sua” cassetta degli attrezzi.

Nel lavoro dell'autrice che qui si propone, l'apporto della metafisica strutturalista e post-strutturalista, soprattutto francese, assume un ruolo importante, in quanto, pur accettando il rischio del nichilismo, quale pre-condizione pre-sociale dell'umano, sgancia il soggetto da questo “destino” e da tutti i ricami culturali-tradizionali-scientifici in esso ravvisabili.

Ed è agli autori in questa orbita intellettuale che si rivolge per rileggere l'opera del Maestro<sup>10</sup>.

---

disvelamento del medesimo che sta all'origine, quella che restituisce sembra presentarsi come una “emozione razionale”, per addizioni e sottrazioni, nell'economia dei bisogni. Degli impulsi in sé non si preoccupa, se non attendendo che si manifestino nella sintesi finale, come disvelamento della storia tetica in cui saranno superate tutte le conflittualità. In questa prospettiva rappresentano un problema per lui relativo, dato che si perverrà al compromesso storico e cosa s'è provato non conterà più. Ad avviso di chi scrive, però, giacché si condivide la concezione della storia di Benjamin secondo cui la storia è solo racconto e non c'è alcun superamento in vista, forse di quelle emozioni ci si deve preoccupare perché è con esse che sale o scende la temperatura sociale.

<sup>10</sup> Sullo sfondo in quelle rielaborazioni si intravede la storia recente vissuta dagli autori in cui si è toccato il fondo dei mali di vivere, pensando alle disumanizzazioni messe in atto dai regimi nazisti e fascisti. Offrono, però, uno sguardo più ampio, ed anche aperto, tenendo conto all'interno delle loro riflessioni del percorso di emancipazione messo in atto da molteplici soggettività (opresse) che hanno forzato il racconto dominante rinegoziando i termini delle proprie possibilità d'agire. Il pensiero metafisico post-strutturalista e post-modernista prende atto di questa storia e dell'impossibilità di una coerenza del



## *Antropologia della vulnerabilità*

Facendo proprio l'intenzione di quel pensiero, ne assume pertanto la lettura bio-grafica del soggetto (non naturale o biologica), per rileggere le speculazioni teologiche di Hegel come Teoria dell'azione umana.

Tra le varie declinazioni del testo hegeliano nell'analisi di Butler spicca sicuramente quella sull'umanesimo di Kojève, che si ritiene anche più funzionale per seguire gli sviluppi della teoria *queer* (potendo ritenere quella di Kojève la lettura tra le più vicine alle intenzioni di Butler).

Kojève di fatti, riproponendo l'intreccio classico tra azione e *Logos*, tipico della cultura greca-classica, pensa ad una soggettività quale prodotto di una coscienza umana, che è tale nell'atto della sua esteriorizzazione del desiderio attraverso il linguaggio. La ragione, quale tratto tipicamente umano, avulsa dalla mera impulsività animale, è ciò che permette nell'atto di auto-comprensione e, quindi, riflessività dell'individuo, di riferirsi a sé stessi come "io"<sup>11</sup>. «È il desiderio, quindi, che identifica i soggetti umani come strutture riflessive, ossia a permettere che questo soggetto linguistico sia costituito come "io" e a rivelarlo come tale, spingendolo a dire: io»<sup>12</sup>. Tuttavia, questa riflessività mossa dal desiderio finisce per creare la fallace attribuzione di un significato differente dell'essere agente. Pervaso dal desiderio di "pensarsi", cercando nel linguaggio il veicolo di espressione, essendo questo lo strumento con cui ci si rivolge agli altri; poiché l'espressione è anche il modo in cui "determiniamo i nostri desideri", non solo ciò che permette di farli conoscere, si finisce non sempre nel dare espressione concreta, ma per "direzionare" lo stesso significato. Pur di "determinare", quale fine implicito del desiderio, si determina accidentalmente, involontariamente un "io" che potrebbe anche discostarsi dal primo agente riflessivo. Questo Soggetto linguistico non sfugge alla dialettica hegeliana; la *Fenomenologia* di Kojève tuttavia si ferma alla stanza della *Signoria e servitù*, presupponendo quindi una soggettività agita dal desiderio e costantemente messa in discussione nella lotta per il riconoscimento.

Come chiarisce Judith Butler, per Kojève: «Il riconoscimento di una coscienza da parte dell'altra diviene effettiva quando entrambe condividono uno stesso orientamento verso il mondo materiale; il contesto del lavoro innesca proprio il riconoscimento. Il lavoro che identifica l'essere umano come trascendente il naturale e che provoca il riconoscimento dell'Altro è definita "azione storica". In questa trasformazione efficace dei dati biologici e naturali, l'azione storica è il modo attraverso cui il mondo della sostanza è trasformato in mondo del soggetto. Nel confrontarsi con il mondo naturale, l'agente storico lo assume, lo marca con l'impronta della coscienza e lo espone al mondo sociale perché esso venga visto»<sup>13</sup>.

---

soggetto medesimo, postulando il "principio della dislocazione ontologica del soggetto umano" (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, p. 19).

<sup>11</sup> Ivi, p. 73.

<sup>12</sup> A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes Études*, Adelphi, Milano 1996, p. 17.

<sup>13</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 72.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questi termini Kojève definisce un antropocentrismo legato ad una concezione del desiderio come attività negativa che dà fondamento a tutta la vita storica, in quanto la soggettività umana è fondamento permanente della vita storica. Kojève propone un'ermeneutica del desiderio liberata da pretese teleologiche nel concepire l'azione umana non presupposta all'interno di una realtà precedente e più inclusiva, bensì come terreno della storia; ossia l'atto costitutivo attraverso cui la storia emerge come realtà trasformata. Il desiderio, quindi, è un tipo di negazione che non è risolta in una concezione più inclusiva dell'essere; il desiderio indica una differenza ontologica tra la coscienza e il suo mondo, che non può essere superata. Il progetto ultimo del desiderio per l'autore francese non è assimilazione dialettica della soggettività al mondo e del mondo alla soggettività, è, invece, azione unilaterale verso il mondo in cui la coscienza pone sé stessa come generatrice della realtà storica<sup>14</sup>. Per Kojève, allora, l'Assoluto è nell'azione umana, rivendicando in essa l'esperienza del tempo vissuto a dispetto di una concezione fittizia della temporalità proposta nella *Fenomenologia*. La temporaneità dell'azione, quale riflesso di un desiderio che si determina, nell'atto stesso del suo pensarsi anticipa il non ancora; cosicché ciò che il desiderio esprime non è più uno svelare, ma un atto creativo. In questi termini non è più rilevante la soggettività presupposta all'azione, ma ciò che storicamente viene realizzato, potendo pensare se stessi come frutto di un continuo processo creativo<sup>15</sup>.

La lettura di Kojève del soggetto costituito nell'imminenza dell'azione, compulsata dal desiderio di determinarsi, è certamente ancorata ad una visione fin troppo eroica e onnipotente del soggetto stesso. Andrebbe, pertanto, ricomposta entro una lettura più angosciata, se non proprio fatalistica, come può essere quella di Hyppolite, il quale restituisce al tempo un ruolo autonomo e pervasivo per la soggettività, di una coscienza umana chiamata a fare i conti con l'inesorabile incedere del tempo e la finitezza della sua materialità corporea dalla quale non può prescindere.

Ad ogni modo, offre un interessante appiglio a quelle tesi post-moderne e post-strutturaliste per iniziare a concepire l'identità come un "fare avventuroso", pionieristico, nomade, continuamente rivisitabile.

Attraverso questa suggestiva ermeneutica del desiderio, quale "impulso assoluto" (per usare un'espressione di Hyppolite) che, come potrebbe affermare Spinoza, pur non chiarendo il *modus* di articolarsi del *conatus*, ammette innumerevoli differenziazioni, Butler prova a dislocare e sconfiggere la metafisica dell'identità. Ritorcendosi ancora su sé stessa, allora, rinuncia ad ogni presunzione di poter risolvere autonomamente la dialettica intrapsichica ingaggiata da Hegel, provando, invece, a riconoscersi nella complessità data dal suo "essere nel mondo". In questo costante confronto col "desiderio" che l'agita e agisce, non intende frenarlo pur di giungere ad una sintesi, ma vuole

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 76-77.

<sup>15</sup> Kojève, secondo Butler, afferma che il desiderio, nella forma dell'anticipazione rivela la "posizione ambigua della soggettività" che non è né qui, né lì, ma estesa in entrambi i luoghi: l'anticipazione svela la soggettività come un essere proiettato nel tempo e come un essere che proietta il tempo (ivi, p. 82).



## *Antropologia della vulnerabilità*

liberarlo, lasciando che viva nel processo inarrestabile di partecipazione alle “cose umane”, in una costruzione caleidoscopica e sempre penultima della sua “identità”.

Ciò che occorre salvare di Hegel è certamente una costruzione dialettica del soggetto, il suo riconoscimento iscritto nel confronto con l’alterità<sup>16</sup> proprio attraverso il paradosso della “coscienza infelice” di un soggetto *ek-statico*. Occorre valorizzare la relazionalità ontologica che connota l’essenza umana; l’idea che non sia possibile conoscere sé stessi più di quanto non si venga informati dallo “scambio inferenziale” con un’alterità con cui reciprocamente si viene trasformati e complicati. Mettendo da parte l’ansia di indipendenza e autosufficienza a cui intende pervenire Hegel, alla luce di queste intuizioni postume, è percorribile anche una nuova concettualizzazione della “totalità conciliatrice” hegeliana, facendo leva su quel principio dialettico che dovrebbe tenere insieme finito e infinito. In questa prospettiva l’atto estremo non sarà il pervenire ad un programma sostanziale definitivo, bensì “il desiderio stesso” di lavorare a questa pacificazione senza sacrificare alcuna divergenza, ma tenendole insieme in un moto perpetuo di continuo confronto. L’Assoluto sarà in questo eterno divenire.

La pacificazione sociale potrà prendere in prestito queste fittizie identità<sup>17</sup>, così come lo stesso singolo appaga una brama di conoscenza accettando una soggettività frutto delle circostanze, al fine di assicurare il raggiungimento di un compromesso storico, purché questo resti figlio del suo tempo, come la momentanea condivisa visione del mondo, senza che quell’equilibrio sia esteriore che interiore, si tramuti in condanna definitiva, immutabile all’evolversi dei contesti e degli impulsi.

Butler inaugura il suo lavoro teorico partendo dall’identità, pensando ad essa come un continuo “scendere a patti con sé stessi”. Ciò su cui insiste è evidenziarne il dato artificiale, mutevole, rinnovabile, trasformabile, sgretolando ogni sovrapposizione culturale<sup>18</sup>.

Per far ciò è necessario attuare un’analisi introspettiva al fine di individuare e superare ogni “resistenza psichica” ad una sostanziale rinuncia di tutto ciò che venga reputato pacifico tratto naturale della propria personalità. Judith Butler inizia, quindi, il suo

---

<sup>16</sup> Hyppolite, riferendosi ad Hegel, chiarisce cosa sia per il filosofo tedesco la conoscenza assoluta; fugando interpretazioni antecedenti che l’agganciavano a qualche finalità antropologica o teleologica, per affermare, invece, che: la rivelazione assoluta è «da scoperta della dimensione speculativa, di un pensiero dell’essere che si manifesta attraverso l’uomo e la storia» (J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, 2 vol., p. 241).

<sup>17</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit.

<sup>18</sup> Ivi, cit, p. 124.

Butler, analizzando le tesi di Michel Foucault, critica l’impianto disciplinare dello Stato che agisce “per mezzo della creazione di individui totalizzati, e questa totalizzazione dell’individuo implica a sua volta la giurisdizione di Stato. [...] A fronte di ciò egli auspica una ricostituzione delle soggettività oltre l’imposizione della legge giuridica; su questa linea, di conseguenza, ciò che si definisce politica identitaria sarebbe nientemeno che il prodotto di uno Stato che dispensa riconoscimento e diritti a soggetti totalizzati dalla particolarità del loro status rivendicativo”. Foucault afferma d’altro canto: “l’obiettivo, oggi, non è forse tanto quello di scoprire cosa noi siamo, ma di rifiutare ciò che siamo. Dobbiamo poter immaginare e costruire ciò che potremmo essere per eliminare questa sorta di “doppio legame” politico, che è rappresentato dalla contemporanea individualizzazione e totalizzazione delle moderne strutture di potere [...]. La conclusione sarebbe che il problema politico, etico, sociale e filosofico dei nostri giorni non è quello di tentarci di liberare dallo Stato o da quella specie di individualizzazione che è legata allo Stato. Dobbiamo promuovere forme nuove di soggettività attraverso il rifiuto di questo tipo di individualità che ci è stata imposta per diversi secoli” (cfr. M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault: la ricerca della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze 2011, p. 212).





## *Antropologia della vulnerabilità*

ripensamento dell'identità e della soggettività, non più intesi come concetti forti, attraverso una narrazione di sé senza dar troppo conto a sé stessa.

In questi termini Butler ingaggia il confronto con Arendt di cui, fin quando la narrazione anche del desiderio dell'umano resta in superficie, può ancora dividerne il monito e farne propria al netto di tutte le critiche poste (e già chiarite) la sua concezione della condizione umana, la cui specialità è data dal suo stare in mezzo ad altri esseri umani che hanno in comune ognuno l'unicità ed irripetibilità della propria storia. Una storia che scorre tra eventi accidentali ed impadroneggiabili, nel continuo intrecciarsi con altre storie, che reciprocamente finiscono sempre per aggiungere qualcosa al proprio "narrabile". Ed è in tal senso che, come sottolineato da Adriana Cavarero, diventerà superfluo interrogarsi sul "chi" o "cosa si è".

La dignità dell'individuo è nello statuto del "sé narrabile", come essere unico e irripetibile nel suo mero manifestarsi, mentre la sua identità, chi è, viaggia tra le molteplici percezioni ed interpretazioni della storia tanto di un racconto biografico quanto in uno autobiografico; la cui specialità non risiede nella sua aderenza alla realtà fattuale, ma dal fatto che di per sé può essere raccontata proprio perché si sviluppa in uno spazio politico-sociale, in cui si è esposti<sup>19</sup>.

È opportuno chiarire, però, in che termini Butler concepisce una "narrazione del sé", perché non si cada nell'equivoco opposto di una filosofia della narrazione a sua volta austera e totalizzante, ed in questa direzione precisa anche il modo di rapportarsi al pensiero di Deleuze.

Spiegandosi meglio in un'intervista concessa a Sergia Adami, afferma: «Sicuramente penso che la narrazione sia importante e che se non avessimo la capacità di narrare non potremmo funzionare. Sento di dover accettare questo. Non vogliono mettermi a romanticizzare possibilità non narrative come fa Deleuze con la schizofrenia. Penso che sia un problema. Ci sono modi di distanziamento e trauma che davvero ci separano dalla capacità di narrare e cui bisogna guardare con attenzione e, penso, molto seriamente. Da un'altra parte però, così come dobbiamo avere la capacità di narrare, se dicessimo che a ogni vita deve essere data una forma narrativa, che solo attraverso le forme narrative una vita assume davvero un significato, allora mi sembrerebbe di imporre alla vita una certa idea di forma narrativa che forclude la possibilità del nostro non volere o non essere capaci di dire sempre perché siamo chi siamo, perché facciamo quello che facciamo. A me pare che questo particolare tipo di capacità appartenga sì, in parte, all'inconscio, ma appartenga anche alle condizioni sociali e linguistiche delle nostre azioni che non possiamo spiegare fino in fondo. E questo è molto importante. Segna i limiti della conoscenza di sé e del dominio di sé del soggetto. Dunque, sono preoccupata del fatto che la narrazione possa diventare una norma attraverso cui pensare l'intelligibilità della vita, e anche del fatto che essa reinstalli la nozione di un soggetto cosciente autocosciente come prerequisito per la vita. Credo che in realtà la vita non funzioni così, la vita ci prende di sorpresa, ci troviamo a fare cose che non sappiamo in anticipo, siamo

---

<sup>19</sup> A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Milano 2001.



## *Antropologia della vulnerabilità*

mossi\e da una varietà di forze culturali, psicologiche e politiche di cui non possiamo sempre dare conto fino in fondo. È parte del nostro essere situati\e, ed è parte dei nostri limiti. E direi che in questo senso la narrazione è parte dell'essere umani\e. Pertanto i limiti della narrazione sono anche forse le tracce di un certo tipo di umanità, anche se questa non è completamente intelligibile»<sup>20</sup>.

Ecco perché si deve abbracciare una rinnovata “alfabetizzazione dei sensi” attraverso cui ripensarsi come pura esistenza, agente e agita nel mondo.

### **2 Ambiguità e disambiguazione: la violenza della *doxa***

Si è detto che Judith Butler già a partire da *Soggetti di desiderio*, esplorando la fenomenologia del pensiero hegeliano alla luce delle intuizioni idealiste, intenzionaliste ed esistenzialiste, pone i cardini concettuali della sua teoria *queer*. A muoverla una esigenza stringente, quella di assicurare una rinnovata alfabetizzazione dei sensi per guardare e sentire in modo diverso la società, non dandola per scontata, non dandosi per scontati, potendo pensare forme di comunione più inclusive.

La cura per Judith Butler è una “pedagogia dello spirito” con cui imparare a ri-conoscere tracce di sé nel mondo e tracce del mondo dentro di sé, senza doversi continuamente “giustificare”.

Sicuramente non basta dire “che ciascuno può essere ciò che vuole” e spronare all'autentico, lasciando a ciascuno il proprio percorso di introspezione. La valorizzazione del sé differenziale” sponsorizzata dalla retorica neoliberista è la prima trappola del misconoscimento. Di fatti, restando in superficie, una narrazione “auto-biografica” che pone una discontinuità rispetto alla imputazione narrativa-soggettiva eteronoma, corrisponde solo alla presa di coscienza di quello “iato” ontologico: è volontà che inverte la rotta e si riappropria dell'arbitrio, ma è sempre una volontà mossa dall'arbitrio, dove tutto è ancora confuso, e fermarsi a questa “frattura” nella determinazione che “vuole ciò che vuole”, nulla ci dice sul determinarsi.

Ecco perché prima ci chiedersi come com-muovere lo spirito, dobbiamo prendere sul serio il desiderio per come si manifesta, in tutte le sue implicazioni e complicazioni.

Questo ci porta a dover indagare in modo più accurato come si mette in moto, una volta preso “coscienza della auto-coscienza”. Se è chiara la tensione del desiderio (conoscenza della sostanza prima anche solo nei termini di una deposizione), è importante comprendere come si articola questa intellesione.

La costante del “desiderio di conoscenza” è quella di atteggiarsi come perenne processo di decifrazione e comprensione rispetto all'ontologica ambiguità dell'esistenza - che fin quando non transita nell'essere resta inaccessibile. Pensando a Benjamin e la sua

---

<sup>20</sup> S. Adami, (a cura di), *Genere, identità, violenza. Una conversazione con Judith Butler*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

concezione della filosofia che è sempre “parola” (la più grande invenzione della storia per Hobbes), quindi “simbolo”, “linguaggio”, e l’essere è sempre un dire, imputazione; il desiderio di fronte al vuoto di senso delle cose che nulla dicono sulla propria esistenza fattuale, non può che esprimersi con il linguaggio attraverso cui articolare pensieri fornire costellazioni di senso con cui comprendere ciò che si pone davanti a sé. Il linguaggio opera sempre nella forma di una “disambiguazione”.

Si disvela in questi termini una peculiare ed ostinata attitudine umana che ha che fare proprio con la luttuosa tristezza della “coscienza infelice”. La questione dell’identità e della soggettività è interconnessa con questa “capacità”.

Ragionando sulla disambiguazione ciò che si intende mettere in evidenza è come, sebbene tale capacità appaia come una risorsa intellettuale, essa cela profili inquietanti, nevrotici; fino a tradursi in attitudine limitante. Qualcosa che si palesa in modo ancor più poderoso nella società attuale, altamente problematica, agorafobica e incline a strumenti di semplificazione comunicativa per costituire spazi di interazione fluidi e rassicuranti. Ciò che è immediatamente comprensibile, non equivocabile, è maggiormente controllabile, quindi più sicuro. Il principale antidepressivo per contrastare il nichilismo e il vuoto che si è lasciato dietro questa “modernità liquida”, è proprio la conversione della globalizzazione in glocalismo, ansiosi di ricercare nuovi termini di comunione aggrappandosi a risposte identitarie da predisporre come collante sociale. Il fanatismo religioso è una di queste oscure risposte, cui si aggiungono nello stesso spettro nazionalismi, razzismo etnico o più generali xenofobie. Di fronte alla pluralità di senso si sente la necessità di fare chiarezza, di vincere l’ambiguità dei modi di vivere e di significare stabilmente la realtà.

La disambiguazione, così, nonostante rappresenti una risorsa connessa ad un potenziale intellettuale umano, oggi sembra sempre più aggrappata ad un istinto di sopravvivenza<sup>21</sup>. Forse sarebbe più corretto dire che è connessa ad un primordiale istinto di sopravvivenza a cui la “parola” ha dato conforto<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Questa società contemporanea è ossessionata dalla dis-ambiguazione. Le grandi enciclopedie telematiche agevolano la ricerca offrendo collegamenti iper-testuali perché sia di celere apprensione l’acquisizione della pluralità di significazioni a cui uno stesso termine o concetto può riferirsi. Questi “link”, seppur parzialmente, vorrebbero emulare quella che è una preziosa risorsa cerebrale. Molti sforzi scientifici nel perfezionamento dell’intelligenza artificiale indagano su questa capacità prettamente umana di precisare il significato di una parola o di un insieme di parole (frase) ambigue, che denotano significati diversi a seconda dei contesti. È una capacità umana, quindi, di discernimento, ossia tra una pluralità di significati, si riesce a figurare in mente l’oggetto potenzialmente riferibile al contesto di cui si parla. Decifrare gli algoritmi sottesi a tale attività mentale, riveste particolare importanza nelle ricerche sull’intelligenza artificiale e, in particolare, sull’elaborazione del linguaggio naturale. Specificamente, si prevedono benefici della disambiguazione in programmi di traduzione automatica, recupero dell’informazione, estrazione automatica di informazioni. La disambiguazione si presenta come operazione di “rischiarimento”, di decodificazione di quelle proiezioni della realtà, funzionali al soggetto per orientarsi in un ragionamento.

<sup>22</sup> Utilizzando un approccio induttivo, d’altro canto, questa disambiguazione lascia presupporre che ci sia una carenza di termini e parole per descrivere gli ambienti e gli oggetti che li riempiono, sollevando incertezze e confusioni; come se ci fosse sempre un’eccedenza della realtà, che l’abbondanza lessicale non riesce a colmare e permette ad una situazione concreta di sovrapporre dati e informazioni già acquisiti adattandoli al “novum” (il paradosso ontologico della conoscenza racchiuso innanzitutto nella luttuosa tristezza del linguaggio). C’è una forzatura culturale che se da un lato sembra affermare l’essenzialità di un “fonema”, per le rassicurazioni che offre il suo suono in termini di riconoscibilità e di associazioni figurative di cui s’è caricato; d’altro canto depotenzia e svilisce ogni sua significazione intrinseca, che esula da mere cronologie, e che non conosce più “evidenze” se non offerte da una relazionalità di riferimenti. Mentre l’oggetto è lì che



## *Antropologia della vulnerabilità*

Judith Butler per spiegare questa attitudine del desiderio per come cerca, si sforza di colmare il vuoto, rinvia alle tesi idealiste ed intenzionaliste. I due approcci si confrontano e sfidano sul tema della conoscenza per cercare di superare il gap neo-matico di un pensiero della verità tradito dal suo stesso presupposto. Tra i riferimenti di Butler ci sono sicuramente Jean Paul Sartre, Husserl, Hume di cui si forniscono brevi cenni.

### *2.1 Idealismo ed intenzionalismo*

Entrando nel merito, si parte dalle considerazioni di Sartre il quale nella sua opera: *“L’imagination e imaginaire”*, una esplorazione del “desiderio” di quella che Hegel definisce una coscienza infelice, pone in essere una analisi dell’immaginazione che ricalca l’intellettualismo di Husserl, secondo cui essa sarebbe fondata sull’esperienza, il vissuto, quindi che non può ridursi al mero dato sensibile. In sintesi ritiene che “l’esistenza anticipa l’essere”, l’ “essere” altro non è che una suggestione della “coscienza immaginativa”<sup>23</sup>.

Se questo è il punto che accomuna i vari autori, come mette bene in evidenza Butler in *Soggetti di desiderio*, diverse saranno le deduzioni.

Hume giungerà a pensare ad un’unica verità accessibile attraverso i dati sensibili. Quest’ultimi fondano la realtà nell’immaginazione, potendo prendere coscienza degli oggetti solo attraverso “progetti di finzione” frutto dell’immaginazione che rielabora il dato sensibile.<sup>24</sup> Husserl va più a fondo, supera il dato sensibile poiché ritiene che al di là di ciò che è immediatamente manifesto, la mente offre una rappresentazione anche di quelle dimensioni dell’oggetto temporali e spaziali nascoste. Per Husserl il “sensibile” è anticipazione della conoscenza che attraverso la percezione pone un criterio per una completa comprensione degli oggetti.

Si presuppone quindi quel *quid* di esperienza che ha permesso di prendere visione dei diversi aspetti dell’oggetto, cosicché anche una visione o un contatto parziale con

---

giace e si manifesta, quindi, significazioni e associazioni si sprecano perché la mente possa trattenerlo presso di sé anche quando non più visibile.

<sup>23</sup> Sartre, come spiega Butler, si discosta da quelle teorie dell’immaginazione che non riescono a distinguere immaginazione e percezione e che postulano l’immagine come realtà auto-sufficiente collocata nello spazio tra la coscienza e il suo oggetto. Sartre segue il programma della fenomenologia husserliana e richiede un’analisi riflessiva dell’immaginazione come forma di coscienza. Egli critica le teorie empiriste al pari di quelle intellettualiste e dichiara l’esigenza di un’analisi dell’immaginazione fondata sull’esperienza senza che quest’ultima venga ridotta a meri dati sensibili (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit. p. 113).

<sup>24</sup> Ivi, p. 120.

Per Hume gli oggetti sono le impressioni della coscienza, quindi l’oggetto della coscienza è nella coscienza. Butler chiarisce che per Hume: «Le nostre idee dei corpi non sono altro che collezioni formate dalla mente, di idee di varie qualità sensibili distinte di cui si compongono gli oggetti, e che troviamo costantemente unite tra loro. [...] tali qualità sensibili sono ciò che noi conosciamo direttamente. Esse indicano un oggetto al di fuori della coscienza, ma in modo esclusivamente indiretto. In quanto impressioni dirette esse sono prove reali di ciò che noi conosciamo; esse sono in effetti elementi reali all’interno della coscienza. Tali qualità sensibili sono sia rappresentazioni sia caratteristiche costitutive dell’oggetto in sé» di conseguenza Hume afferma che: “le sensazioni vere e proprie, che passano per la vista o per l’udito, sono per loro i veri oggetti» (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1742), Bompiani, Milano 2001, p. 411).

L’identità dell’oggetto, in definitiva non è altro che il risultato dell’immaginazione. Se reali sono solo i dati sensibili ma i criteri per organizzarli non sono altrettanto reali; quest’ultimi saranno contingenti; sono contributi dell’immaginazione che devono essere intesi come tanti progetti di finzione.



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'oggetto stimolerà l'immaginazione affinché possano essere figurati tutti gli aspetti dell'oggetto nel suo complesso. Intuizione, conoscenza e realtà entrano in un rapporto isomorfo<sup>25</sup>.

Questo vuol dire che non potrà mai esserci una interazione piena con l'oggetto nella sua interezza, ma sarà sempre una conoscenza mediata da un approccio percettivo e dal punto di vista assunto nel guardarlo. Lo stesso Hegel sostiene che la conoscenza degli oggetti è sempre mediata e mai diretta<sup>26</sup>. Si parla di una conoscenza Ego-centrica ed Ego-logistica.

Allo stesso modo Sartre registra lo scarto tra percezione e immaginazione recuperando l'intuizione noematica husserliana secondo cui l'oggetto che si vuole conoscere e che viene impresso nella coscienza confonde il dato sensibile del mondo esterno acquisito con l'elaborazione mentale offerta dal sé. Se però Husserl ha il limite di pensare alla coscienza come qualcosa che anticipa o trascende il mondo, Sartre ipotizza una loro immediata e originaria co-esistenza.

Tra il soggetto e il mondo è tangibile l'indipendenza di ciascuno e l'intrinseca relazionalità che muove l'uno verso l'altro (si parla di isomorfismo strutturale costituente il rapporto tra coscienza e mondo). La coscienza è, quindi, rappresentazione attiva del mondo, che guarda ad esso come una non-realtà che cerca la sua realtà; una ricerca fallimentare, però, nel "tangibile" poiché sarà sempre mediata dagli strumenti cognitivi di cui il soggetto dispone.

L'unica realtà detenuta dalla coscienza è così l'immagine, la quale però si carica di un proprio vissuto; saranno, infatti, molteplici i tipi di approcci ad un oggetto, potendo addensare la conoscenza di esso di stati emotivi e suggestioni. Una conoscenza piena sarebbe possibile solo rinunciando totalmente a sé stessi, ma si cadrebbe nel buio assoluto. Persino il proprio ego è oggetto della coscienza, laddove anch'essa per conoscersi deve confondersi col mondo fisico e presentarsi come coscienza riflessiva in un movimento spontaneo<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Per Husserl l'oggetto è conosciuto attraverso una serie di atti intenzionali che sono diretti verso il nucleo noematico che è l'oggetto. Nell'insieme di atti intenzionali possono essere inclusi quelli che semplicemente rappresentano ciò che è immediatamente dato, ma anche quelli che rappresentano le dimensioni dell'oggetto che sono temporalmente e spazialmente nascoste [...]. Quando ci imbattiamo in un lato di un posacenere, non consideriamo secondo Husserl, questa entità di tre lati come la cosa nella sua interezza, noi ci imbattiamo in quell'oggetto come qualcosa che è parzialmente nascosto e parzialmente rivelato. In altre parole proprio nella percezione dell'oggetto c'è in atto un'anticipazione che pone il criterio per una completa comprensione dell'oggetto. Questa fenomenologia, che ispirerà il lavoro di Sartre, restituisce dignità al dominio dell'inespresso e dell'assente inteso come costituente esso stesso di realtà dotata di senso (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 121).

<sup>26</sup> Come chiarisce Butler, nel suo *excursus* tra le pagine del suo "ideale Maestro": ci sono due accezioni di mediazione, "tutto ciò che entra nella nostra disponibilità tramite l'esperienza è stato reso esterno e ci è tornato indietro riflesso da un medio esteriore. In secondo luogo, tutto ciò che entra nella nostra disponibilità, passando attraverso un che di esterno o tornandoci indietro riflesso da questo esterno, è sempre ad una certa distanza dalla sua posizione e dal suo tempo originari. In altre parole un certo dislocamento temporale e spaziale costituisce la condizione della conoscenza a cui Hegel si riferisce come ad un ritorno dell'oggetto. L'oggetto deve allontanarsi, diventare qualcos'altro, di fronte a me e oltre me; e deve ritornare, diventare inseparabile da me, anche se estraneo. Il modo in cui l'oggetto ritorna si distingue, inevitabilmente, dal modo in cui si è allontanato, cosicché esso non ritorna mai nello stesso luogo, quindi il suo "ritorno" è una sorta di impropria denominazione. Cfr. J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., p. 75.

<sup>27</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 117-118.



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'ego è così uno pseudo-sé, oggetto di questa riflessività trascendente, che viene costruito all'interno di questa indagine ed è costantemente soggetto ai mutamenti di un vissuto che procede e si articola nell'esistenza, nel suo imprescindibile interagire col mondo.

Questa consapevolezza acquisita "è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare"; ossia l'impossibilità di una coscienza piena tanto del sé quanto del mondo, un'eccedenza che apre all'imprevedibile, all'equivocabile, all'ambiguo di una sensazione che può dire tutto e può non dire nulla. Anche se, d'altro canto "è al tempo stesso un evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita quotidiana"<sup>28</sup>.

L'ambiguità, quindi, non è un attributo dell'oggetto ma concerne denominazioni e interpretazioni del dato reale, contribuendo alla definizione di un assunto culturale. In genere l'ambiguità viene definita dal punto di vista dell'osservatore<sup>29</sup>.

Il problema è che l'ambiguità è qualcosa che spaventa poiché interrompe un processo di comprensione attraverso i termini che ci si è dati; l'equivoco diventa impossibilità di controllo, apre all'imprevedibile e rievoca l'angoscia umana sull'incomprensibilità della sua origine, della sua partecipazione all'universo e della sua fine inarrestabile.

La disambiguazione diventa attività pervasiva, ossia palesa l'ansia definitoria, di chiarificazione identitaria e trascende la sua dimensione cognitivo-linguistica per accedere ad approcci relazionali-sociali. È la frenesia di un automatismo proteso alla comprensione dell'ambiente circostante a produrre quelle forzature concettuali tali da rendere la realtà immediatamente intellegibile.

Si respira una necessità di posizionamento, collocazione, definizione identitaria, perché, già a partire dal linguaggio, sia possibile superare l'*empasse* dell'ambiguità e mettere ogni cosa al proprio posto.

Ed è così che si realizza l' "assurdo", ossia la transustanziazione della "reputazione" in conoscenza; la performatività di un convincimento che l'essere attribuito in una lettura in

---

Butler analizza la critica di Sartre ad Husserl, nel suo lavoro *La trascendenza dell'Ego* ove discute l'intuizione di Husserl poiché è ancora troppo legata ad una concezione kantiana dell'Io, ossia un ego trascendentale che preesiste alle sue relazioni intenzionali. Per Sartre la coscienza non ha carattere solipsistico; la coscienza è unita al suo oggetto. Se la coscienza è direzionale e se è veramente "dell'oggetto", essa si organizzerà nel processo stesso di pensare l'oggetto. L'Ego, quindi, non è proprietario della coscienza, non la precede, ma è il suo stesso oggetto (cfr. J. P. Sartre, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*, E. G. E. A., Milano 1992, p. 66).

La coscienza si scopre come Ego solo quando diviene coscienza riflessiva. L'Ego è costituito dalla propria spontaneità riflessiva, quindi, solo dopo l'atto conoscitivo, indice di una capacità d'azione della coscienza. «Questo Io che la coscienza scopre non è un'io bello e pronto, ma un Io che si costituisce mediante il riconoscimento accordato da una coscienza riflessiva che prende come proprio oggetto la sua spontaneità. Per Sartre, l'ego è un oggetto non solo concepito, ma anche costituito dalla coscienza riflessiva» (Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 118)

<sup>28</sup> J. P. Sartre, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*, cit. p. 70.

<sup>29</sup> Un soggetto è ambiguo quando può venir compreso in vari modi e il suo comportamento può dare adito a "diverse interpretazioni, generando di conseguenza dubbi, incertezze o confusione". Ma per il soggetto che manifesta ambiguità non c'è dubbio, né incertezza, né confusione. Sul piano psicologico e interpersonale il problema posto dal comportamento ambiguo di una persona, è che esso si colloca esattamente nella dimensione intermedia tra la fiducia nell'apparenza e la certezza dell'illusione e dell'inganno; l'ansia per l'ambiguità è data dalla necessità di comprendere cosa si ha davanti per poter adottare le più opportune contro-misure. L'ambiguità viene, quindi, introiettata da parte dell'osservatore il quale sarà portato ad assumere un atteggiamento ambivalente, finendo per tradire sé stesso. Cfr. R. Dalle Luche, S. Bertacca, *Il fascino discreto dell'ambiguità. Abbozzo di una tipologia di personalità*, <http://www.psychiatryonline.it/node/2122>



## *Antropologia della vulnerabilità*

cui autonomamente ci si è dati suoni, parole, termini ed espressioni per riconoscerla, coincida necessariamente con la sua esistenza. Questo è l'aspetto più oscuro e critico celato dietro ad un'ansia di chiarezza definitoria: azzerare, occultare tutta l'elaborazione cognitiva, per focalizzarsi esclusivamente sul prodotto finale. Si assiste a proiezioni della realtà concettualizzate, immagazzinate e consolidate, attraverso cui il soggetto si orienta, costruite proprio all'interno di questi processi cognitivi e che finiscono per investire ogni aspetto della vita. La falla in questo *modus operandi* analitico è l'imperatività di un punto di vista che si pone all'esterno di tali meccanismi e pretende di detenerli e governarli, come se questa fosse una verità assoluta e indiscutibile, e l'unico metodo per controllare una realtà multiforme e in continua evoluzione. È qui che ha luogo la "naturalizzazione"; l'espanto dal campo dell'incerto a quello dell'assodato. Viene data, quindi, cittadinanza, soggettività, riconoscimento di uno *status* solo a ciò che ha superato il vaglio di chiarezza e comprensibilità secondo i parametri predeterminati. Tutto il resto è "nulla", non esiste. La sedimentazione di un pre-giudizio è qui che ha origine.

La disambiguazione che si fa "attitudine relazionale" porta in grembo la violenza della *doxa*.

Ecco perché Bergson invita al "filosofare" come ricerca che deve mantenersi perpetua e non deve temere l'errore, il conflittuale e l'oscuro; pensando ad esso come unico antidoto contro l'imposizione di una "dittatura dell'opinione", ossia di ciò che dovrebbe restare nel campo del "possibile" che sfocia nel "necessario", assumendo qualità di regola assoluta e rendendosi insindacabile.

### *2.2 Emanciparsi dal segno*

Bergson come Deleuze chiede di emanciparsi dalla *doxa*<sup>30</sup>, aprendo la mente ad una amoralità che non è immoralità<sup>31</sup>. Per emanciparsi dall'opinione per Bergson occorre riflettere sul corso delle cose, recuperare l'elemento temporale, nel senso chiarito da Hegel, nel riferirsi agli oggetti; anche se comprende la difficoltà di relazionarsi a questo "scorrere"<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> S. Mariani, *Henri Bergson: la filosofia emancipata dal linguaggio*, incontro seminariale del 22 maggio 2016, presso la Casa internazionale delle donne, nell'ambito dei seminari organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici – Scuola di Roma.

Mariani spiega in che termini, secondo Bergson, la filosofia resta costantemente un tentativo di emancipazione. Mariani precisa: «Come diceva Deleuze, il filosofare è sempre chiedersi la possibilità di un pensiero puro, di qualcosa che sia totalmente svincolato dalla parzialità e relatività dell'opinione. Spinoza, nel Breve trattato, descrive l'opinione con queste parole: essa «è soggetta all'errore e non ha mai luogo rispetto a qualcosa di cui siamo sicuri, ma rispetto a ciò che si dice congetturare e presumere» (cfr. Spinoza, *Breve trattato*, a cura di F. Mignini; O. Proietti, KV II, 2; Opere, Mondadori, Milano 2015, p. 135)».

<sup>31</sup> *Ibidem*. La filosofia, come ricerca della verità, deve abbandonare ogni sua tendenza ad essere non-filosofia, ogni legaccio che la tiene agganciata all'opinione. Deleuze, infatti, attraverso il cinema e la filosofia proverà a smascherare il dispositivo che simula la realtà (l'opinione, la finzione) e riportare alla luce proprio il reale, le cose stesse nella loro unicità a-morale, cioè senza-morale, al di là di ogni connotato etico

<sup>32</sup> La famosa dottrina di Henri Bergson sulla libertà si basa sulla distinzione fra durata ed estensione (spazializzazione del tempo) e fra "tempo che trascorre" e "tempo trascorso". La libertà è per il filosofo francese indefinibile. Bergson sostiene che: "Possiamo ora formulare la nostra concezione della libertà. Si chiama libertà il rapporto tra l'io concreto e l'atto che compie. Questo rapporto è indefinibile, proprio perché siamo liberi. Infatti, si può analizzare una cosa, ma non un progresso;



Bergson imputa all'uomo e alla sua intelligenza naturale di non aver compreso il movimento, il cambiamento<sup>33</sup> (concependolo solo in vista del prodotto finito che l'operare realizza – si perde di vista il processo).

Allo stesso modo in cui Spinoza pensa ad un Dio in tutte le cose del mondo, immenso come il “mare”, in continuo movimento e di cui ogni onda ed increspatura non sono altro che una sua manifestazione, uguale in potenza e dignità<sup>34</sup>; solo recuperando questa fluidità sarà possibile emanciparsi dal “segno”, da questa simbologia con cui ci si sforza

---

si può scomporre l'estensione, ma non la durata. Oppure nel caso in cui ci si ostini comunque ad analizzarla, si trasforma inconsciamente il progresso in cosa, la durata in estensione. Per la sola pretesa di scomporre il tempo concreto, se ne srotolano i momenti nello spazio omogeneo; al fatto che si sta compiendo si sostituisce il fatto compiuto, e poiché si è cominciato col fissare in qualche modo l'attività dell'io, la spontaneità si risolve per noi in inerzia e la libertà in necessità. Perciò ogni definizione della libertà darà ragione al determinismo. Potremo infatti definire l'atto libero dicendo che esso, una volta compiuto, avrebbe potuto non esserlo? Ma questa affermazione – come pure quella contraria – implica l'idea di un'equivalenza assoluta tra la durata concreta e il suo simbolo spaziale: e dal momento che si ammette questa equivalenza, sviluppando la formula stessa che abbiamo appena enunciato, si arriva al determinismo più inflessibile. Oppure potremo definire l'atto libero, “quello che non può essere previsto neppure quando ne siano note in anticipo tutte le condizioni”? Ma pensare che tutte le condizioni siano date, equivale, nella durata concreta, a collocarsi nel momento stesso in cui l'atto si compie. A meno che non si ammetta che la materia della durata psichica può essere rappresentata simbolicamente in anticipo, il che significa, come abbiamo già detto, considerare nuovamente il tempo come un mezzo omogeneo, e ammettere, sotto una nuova forma, l'equivalenza assoluta tra la durata e il suo simbolo. Così, approfondendo questa seconda definizione della libertà, arriveremo di nuovo al determinismo. Oppure, infine, definiremo l'atto libero dicendo che non è necessariamente determinato dalla sua causa? Ma, o queste parole perdono qualsiasi significato, oppure con ciò si intende che dalle stesse cause interne non conseguiranno sempre gli stessi effetti. Si ammette così che gli antecedenti psichici di un atto libero potranno nuovamente riprodursi, che la libertà si dispiega in una durata i cui momenti si assomigliano, e che il tempo è un mezzo omogeneo, come lo spazio. Con ciò stesso saremo riportati all'idea di un'equivalenza tra la durata e il suo simbolo spaziale; e spremendo la definizione che avremo dato della libertà, ne faremo uscire fuori ancora determinismo. In sintesi ogni domanda di chiarimento per quanto concerne la libertà ci porta senza che ce ne accorgiamo alla seguente domanda: «Il tempo può essere rappresentato adeguatamente mediante lo spazio?» – Al che rispondiamo di sì, nel caso in cui si tratti del tempo trascorso, e di no se parlate del tempo che scorre. Ora, l'atto libero si produce nel tempo che scorre, e non in quello trascorso. La libertà è quindi un fatto, ed è il più chiaro tra i fatti che constatiamo. Tutte le difficoltà del problema, e lo stesso problema, nascono dalla pretesa di dare alla durata gli stessi attributi dell'estensione, di interpretare una successione mediante una simultaneità, e di tradurre l'idea di libertà in un linguaggio in cui essa è evidentemente intraducibile». Cfr. H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in Id., *Opere*, 1889-1896, a cura di P. A. Rovatti, A. Mondadori, Milano 1986, pp. 285-286.

<sup>33</sup> Quando si lascia prevalere con forza un'opinione sulle altre, ammutolendo il dissenso, si perde di vista il “movimento” che, invece, connota l'esistenza. Sebbene il movimento non è altro che il passaggio da uno stato di immobilità ad un altro stato immobile, scandito da “segmenti”, ossia segni pre-posti a focalizzare ogni passaggio; ciò che davvero libera la mente è pensare al movimento nella sua continuità, nella sua dimensione temporale. Il tempo nella sua durata indescrivibile e inafferrabile viene percepito, non come giustapposizione di stati separati, ma come “continuo incedere”.

Emanciparsi da questa forma naturale della nostra intelligenza, per Bergson, significa dunque rovesciare il paradigma con cui pensiamo e ci muoviamo nel mondo. Il tempo, pertanto, non è quello scandito dagli orologi; è piuttosto una continuità di durata incessante e non misurabile. La metafisica della durata bergsoniana, quindi, è tale solo e soltanto se si emancipa dai segni che si utilizzano per puntellare il movimento. Occorre, quindi, abbandonare i segni, per tornare alla cosa significata. Ciò che, infatti, passa fra il segno e la cosa è lo scarto che ci impedisce di conoscere il vero significato della cosa

Cfr. S. Mariani, *Henri Bergson: la filosofia emancipata dal linguaggio*, cit.

Mariani prova a spiegare l'emancipazione del dal segno secondo Bergson proponendo uno dei passi più celebri della tragedia di Shakespeare, “Romeo e Giulietta”. Giulietta, affacciata al balcone, chiede a Romeo di cambiare il suo nome per togliere di mezzo ogni problema tra le due famiglie. Scrive Shakespeare: «Solo il tuo nome è mio nemico: tu, sei tu/ anche se non fossi uno dei Montecchi./ Che cosa vuol dire Montecchi? Né mano, / non piede, né braccio, né viso, nulla, / di ciò che forma un corpo. Prendi un altro nome! / Che c'è nel nome? Quella che chiamiamo rosa, / anche con altro nome avrebbe il suo profumo» (cfr. W. Shakespeare, *Romeo e Giulietta*, trad.it. S. Quasimodo, Atto II, Scena II, Tragedie, Meridiani Mondadori, Milano 2001, p. 87).

È in questo senso che in *Introduzione alla metafisica*, Bergson scriverà: «la metafisica è la scienza che pretende di fare a meno dei simboli» (H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad.it. F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 152)

<sup>34</sup> F. Mignini, *Spinoza. La potenza della ragione*, Filosofia.it,

[http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com\\_content&view=article&id=850:spinoza-la-potenza-della-ragione&catid=52:argomenti&Itemid=65](http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=850:spinoza-la-potenza-della-ragione&catid=52:argomenti&Itemid=65)





## *Antropologia della vulnerabilità*

di scandire l'esistenza, rinnegando un'evoluzione creatrice e confondendo il possibile con il reale<sup>35</sup>.

La fluidità sarà una delle categorie concettuali esaltate dal pensiero femminista più maturo, psico-linguistico, che fa del flusso di coscienza ininterrotto continua *inventio* del sé.

Emanciparsi dai simboli significa, quindi, liberarsi dalle opinioni, dalle raffigurazioni parziali del reale. Se però la filosofia deve tendere a conoscere le cose come sono fatte, come potrà realizzarsi questa ricerca della verità prescindendo dal simbolo che è veicolo di espressività? Se c'è differenza tra una conoscenza piena e quello che è il ritorno dell'oggetto, nel senso husserliano, come sarà possibile approdare a questa conoscenza? Per Bergson questa conoscenza, recuperando l'intenzione riflessiva della coscienza sartreana, sarà quindi "dall'interno" dei suoi oggetti, e non "dall'esterno". Ritorna la critica di Sartre ad Husserl nella sua concezione di un "io" trascendente nell'accezione kantiana, rifiutando una conoscenza che pretende di raccogliere dati e analisi guardando da fuori il fenomeno da studiare, per poi collegare il materiale raccolto attraverso un complesso sistema di riferimenti e di senso. Quest'approccio scientifico entro cui si vorrebbe ricalcare una plausibile organizzazione della coscienza risulta limitativo; non fa che descrivere il fenomeno e conoscerlo in modo epidermico, poiché la sua enumerazione di caratteristiche è infinita e non potrà mai offrire il *focus* totale su quel fenomeno, ma soprattutto sulla rete di relazioni che intrattiene. Come chiarisce Mariani: "Essa (...) perde la partita con l'enorme rete di relazioni che un fenomeno ha e continua incessantemente a costituire"; questo Bergson lo sa<sup>36</sup>.

La concettualizzazione mediata dal segno non c'è dubbio che paralizza la piena conoscenza. D'altro canto non si può prescindere dal linguaggio<sup>37</sup>. Questa paralisi, tuttavia, non deve essere vissuta come qualcosa di sconcertante. Ciò che si intende sottolineare, prendendo confidenza con questo dato "artificiale, mediato, relativo" della conoscenza, è, piuttosto, l'uscire dall'idea che il segno sia la cosa stessa e conoscere un evento alla luce dei simboli sia la pratica migliore. Il rischio nel rimanere impigliati in

---

<sup>35</sup> D'altro canto lo stesso concetto di "fine" è qualcosa che non può ritenersi pacificamente determinato. Quando si pensa alla fine di un processo si registra ancora una volta lo scarto tra significante e significato; Butler chiarisce: "quando possiamo nominarla è già passata, ciò significa che il tempo dell'indicare oltrepassa questa fine e entra in un altro registro temporale; se può essere nominata e indicata, la fine non risulta più così definitiva. Quale nome dare a questo tempo che eccede la fine non è chiaro". Se neanche la fine sempre poi così definitiva, appare pretestuoso azzardare l'insindacabilità di un assunto, per quanto stabilmente condiviso (J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit., pp. 75-76).

<sup>36</sup> Il presupposto di Bergson è questo: nulla è dato definitivamente e in modo inequivocabile, ma tutto muta e si trasforma. Del resto, il mio stesso corpo ha milioni di cellule diverse rispetto a quelle di ieri, e ogni momento dell'intero globo ha, nelle connessioni fra le varie "cose" e nelle "cose" stesse, qualcosa di diverso dal precedente e da quello che verrà". Il riferirsi agli oggetti, quindi, non è che un'astrazione linguistico-concettuale atta a fermare il tempo, a far placare il movimento, e quindi a definire dei punti di appoggio utili all'azione; questa però sarà sempre una conoscenza relativa, laddove non potrà che essere viziata dalla trascrizione effettuata dal linguaggio e da come questo entri in relazione con il contesto. Bergson precisa: «Gli "elementi", le "note" in cui la cosa è scomposta sono differenti per natura dalla cosa perché sono prospettive sulla cosa» (H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, trad.it. R. Ronchi, F. Leone, *Textus*, L'Aquila 2014, p. 24).

<sup>37</sup> Anche Judith Butler ribadisce il punto, ovvero che nonostante l'artificialità del linguaggio e dei processi di soggettivazione/assoggettamento nei termini chiariti da Michel Foucault, non può esimersi dal riconoscere quanto questi siano necessari all'intero universo cognitivo per poter interagire con la realtà circostante, ma anche per riferirsi a sé stessi. Cfr. J. Butler, *Corpi che contano*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

questa convinzione è quello di generare opinioni contrastanti e relative ad un contesto. Per Bergson, pertanto, si possono usare i simboli solo nella misura in cui essi sono: «attualizzazioni di uno sforzo espressivo»<sup>38</sup> che non è mai dato completamente. Per Bergson la conoscenza è piuttosto una simpatia: “sono le cose che si danno a questo vertice di tensione materiale che siamo noi e che, inevitabilmente, per fini vitali ci dobbiamo definire come “soggetti”. Per emanciparsi dal linguaggio, dalla sua azione performatrice e separatrice, per Bergson occorre superare quell’idea di una separazione ontologica tra l’ “io” e le cose; ci si deve immergere, invece, nell’unicità dell’essere<sup>39</sup>.”

La grande battaglia per il “riconoscimento” da trasportare sul piano giuridico, per l’ampliamento del catalogo dei diritti e dei soggetti che possono averne accesso, si comprende che occorre combatterla innanzitutto all’interno di questi meccanismi conoscitivi e cognitivi. Ed è questa la prima grande “battaglia di senso” combattuta da Judith Butler; contrastare l’incessante “disambiguazione” del mondo; ossia quella di invertire l’algoritmo della disambiguazione, svelandone la sua artificialità come espressione naturalistica di un momento di apprendimento, per rimettere in discussione ogni “segnaletica” e “simbologia”.

La teoria *queer* nasce con questo presupposto; intende mostrare come una stessa parola, uno stesso termine non acquisisce valore, significato autonomo-intrinseco, se non posto in relazione con un contesto, quindi costruito all’interno di significati circostanziati che interagiscono tra loro definendosi reciprocamente; e come, allo stesso modo, uno stesso soggetto verrebbe costruito da quella serie di dispositivi culturali che operano all’interno della società e predispongono multipli parametri identificativi di qualificazione e allocazione, variabili a seconda del contesto. Si potrebbe affermare, allora, che se la convivenza è una condizione data di “esseri umani venuti al mondo tra altri esseri umani”, l’equilibrio di questa co-esistenza è una scelta che non deve essere cristallizzata intorno ad un giudizio parziale, ma deve restare libera e produttiva<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell’idea di tempo*, cit. p. 35.

Nella traduzione della cosa in simboli si deve tener conto dell’accrescimento costante che va a riscrivere continuamente tutto ciò che è stato scritto in precedenza; in questo modo, la cosa stessa, oggetto di conoscenza, poiché è atto del suo divenire, è una storia sempre aperta, un “infinito in atto” che non può essere rinchiuso negli steccati dell’intelligenza naturale. In questi termini, dunque, la conoscenza va intesa come movimento intenzionale, ossia da dentro verso fuori; provando a porsi sullo stesso piano delle cose, inglobandole e portandole al proprio stesso livello; si deve stabilire un campo trascendentale che fa a meno dell’idea di soggetto cartesiano, perché si possa mettere in connessione coscienza e mondo all’interno di un’immanenza impersonale nella quale ogni ente è uguale agli altri; in questo modo sparisce ogni gerarchia.

<sup>39</sup> S. Mariani, *Henri Bergson: la filosofia emancipata dal linguaggio*, cit. Mariani In definitiva sostiene che: “l’opinione aiuta a muoverci e traduce il senso in una visione parziale dalla quale ci dobbiamo emancipare per fare realmente filosofia. Quest’ultima è qualcosa che sembra totalmente distante da ogni interesse per la vita (anche perché, allontanandosi dall’interiorità delle cose e dal piano desoggettivato, tende a tralasciare anche la verità) e che invece concentra la sua attenzione proprio sulla vita, dice Bergson. Quindi sull’incessante sforzo vitale che zampilla davanti ai nostri occhi spesso incapaci di vedere e troppo sicuri di sé”.

<sup>40</sup> Questo concetto è ben spiegato da Rousseau, il quale, sebbene sia ancora legato ad una visione patriarcale della società, chiarisce il punto. Rousseau afferma: «La più antica tra tutte le società, e la sola naturale, è la famiglia. Tuttavia i figli restano legati al padre solo per il periodo in cui hanno bisogno di lui per mantenersi in vita. Appena questo bisogno cessa, il legame naturale si scioglie. Una volta i figli esentati dall’obbedienza che dovevano al padre, e il padre esentato dalle cure che doveva ai figli, tutti rientrano egualmente nell’indipendenza. Se continuano a restare uniti ciò non accade più naturalmente, ma volontariamente; e la famiglia stessa si conserva soltanto per convenzione» (J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit. p. 62).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questa destrutturazione del “comprensibile”, per quanto sembri aleggiare una condanna alla soggiogazione dei Poteri forti, invece c’è un anelito di libertà e liberazione da ogni costrizione identitaria in cui non necessariamente ciascuna soggettività riesce a conformarsi.

Judith Butler preciserà un desiderio non troppo celato di molte personalità di mantenersi nell’ambiguo (*gender fluid*) e di sentirsi a proprio agio nell’ambiguità. Ambiguità che rappresenta un racconto autobiografico, che resta un campo di narrazione personale e che non costringe nessuno ad emularlo, ma semplicemente si manifesta assecondando un desiderio. Tutto ciò che chiede questa ambiguità è di potersi esprimere e di essere riconosciuta come partecipe di uno stesso spazio, in uno stesso momento.

Butler incoraggia ed auspica la rivincita dell’ambiguità.

Avendo raccolto tutti gli strumenti cognitivi per mettere in discussione il “desiderio”, si può finalmente passare dall’intellezione “spuria” nel suo impatto con la realtà sociale, all’introspezione sul “ritorno”, gli effetti che quell’intellezione ha sul proprio modo di percepirsi e percepirsi nel mondo.

La teoria *queer* muove da questa “altezza” per lasciar scendere in profondità le sue radici, fino a toccare le note della memoria più intime ed oscure. Molto più di un gesto decostruttivo, l’ontologia attesa è quella che non distrugge, ma è quella che raccoglie tutti gli strati via via tolti solo per valorizzarli uno ad uno e restituirli al “soggetto” non per costruire un nuovo sé, ma per “tornare” ad un sé più consapevole.

### **3 Teoria *queer*: un encomio ad Herculine Barbin**

Si può pensare alla teoria *queer* come ha saggiamente evidenziato Lorenzo Bernini proprio nei termini di una teoria normativista del soggetto, e volendo introdurre un parallelismo con la teoria generale del diritto Butler sembra ricalcare la medesima struttura gnosologica dell’ordinamento proposta da Hans Kelsen. Il soggetto per Butler può essere concepito allo stesso modo con cui Kelsen postula la norma fondamentale, ovvero come “unità di tutte le articolazioni ordinamentali” da poter afferrare sia da un punto di vista statico che dinamico. Butler col medesimo *approch*, seguendo la piramide nomodinamica, si cala però nelle intersezioni e negli intervalli che invece Kelsen non esplora, fedele all’astrazione gnosologica della dottrina pura del diritto.

La “dottrina normativista” di Butler avendo ad oggetto l’individuo, non può che essere “spuria” e pertanto solo in quegli spazi in cui domina l’autorità e la discrezione può cercare risposte più prossime di un “desiderio incarnato”. Il primo movimento è ancora “decostruttivo”: scardinare la sacralità dell’istituzione.

Cavalcando l’analogia si può dire che Judith Butler, ha iniziato le sue esplorazioni teoriche nel campo dell’umano, elaborando una impropria nomostatica cognitiva, proto-linguistica e auto-referenziale, sulla struttura desiderante del soggetto.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Questo tentativo di auto-comprensione ha restituito un'immagine frammentaria, sfocata, scura, sgranata. L'obiettivo fotografico puntato su quell'involucro misterioso quale è la mente umana, per una ricostruzione del soggetto e della sua identità, nonostante l'impostazione panoramica, ha perso qualcosa, o più semplicemente non è attrezzato per cogliere l'incrociarsi e il sovrapporsi delle plurime dimensioni spazio-temporali, pulsioni, emozioni, percezioni, impressioni, suggestioni, nelle quali si costituisce, si addentra e si addensa la coscienza, nell'atto del suo emergere dall'inconscio e interagire con la realtà in cui è involontariamente e necessariamente calata.

Quel rapporto sartreano isomorfo tra coscienza e mondo mantiene uno scarto tra le due entità, in virtù del quale queste vengono rese mute, ma contingenti. La verità è lì, in quella distanza, e non è stata fornita alcuna capacità intellettuale e simbologia per esprimerla, qui e ora, in modo stabile e immutabile. Eppure ciò non vuol dire che non ci si possa avvicinare, avere un'idea di quel qualcosa che riguarda tutti: la vita. Ovviamente non si intende cogliere il senso ultimo della vita umana; rileva, invece, l'istante immediatamente successivo al "Big bang", lo scoppio: se si viene dal nulla e si è diretti verso il nulla, ciò che si può percepire della vita è questo stare in mezzo, è il movimento, è questa frenesia, l'appetito, è la tensione desiderante. Bergson invita ad emanciparsi dalla *doxa*, aggrappandosi a quella dimensione temporale rappresentata proprio da un'inflexibile incedere, come unica strada per restituire dignità al "possibile".

Quello che era un fallimentare tentativo di definizione nomostatica del cognitivo, non può che essere tradotto nel campo della nomodinamica, potendo quindi interrogarsi solo sui passaggi tra diversi livelli della psiche e come, in un rapporto inferenziale, questi agiscono "nel" e vengono agiti "dal" sociale. Ebbene, la campagna di senso sollevata da Judith Butler ha interesse e svelare l'impalcatura, questa struttura che gradatamente si viene a definire e che nell'articolarsi delle deleghe autoritarie: decide, taglia, lascia cadere ad una ad una le eccedenze inservibili. Butler prova a gettar luce sulle obliterazioni forzate da una simbologia linguistica acquisita e che, complici le astuzie della Storia, si è eretta a Legge qualificante il reale contrapposto all'irrealtà. Irrealtà, però, che non scompare mai del tutto, ma si tramuta in fantasmagorica essenza oppressa, repressa, castigata e silente.

Butler elabora la sua teoria *queer* proprio per rivolgersi a questo scarto, al sommerso dell'ambiguità, alla moltitudine di abietti.

Ci siamo lasciati alle spalle l'*homo sacer* per introdurre il soggetto *queer*, ma sulla soglia tanto per il soggetto *queer* quanto per l'*homo sacer* ad attenderli c'è l'abiezione – la sacralità del corpo e l'immagine oscena delle sue fattezze, carne viva che si consuma, esposta alla morte. Dove è l'umano se non in questa abiezione?

Abietto esprime un giudizio duro: l'abietto è ciò che è così spregevole da dover essere moralmente buttato via, rigettato, allontanato. È qualcosa con cui non si può dialogare, con cui mediare è impossibile poiché è incompatibile coi propri valori più profondi - e davanti a cui l'esilio è l'unica risposta umana che si può dare. Abietto è male, è colpa, è condanna. Abietto è qualcosa che ha a che fare con la morale, perché è ciò che viene ripudiato per costituire l'ordine simbolico e sociale; è il termine primo e il polo opposto



## *Antropologia della vulnerabilità*

del procedere dialettico, dell'atto della negazione; è fonte e destinazione negativa del codice sociale; è l'eccezione che deve confermare la regola.

In questo ordine simbolico, allora l'abietto da pura esistenza a-morale statica, nel senso chiarito da Deleuze, diviene immoralità.

Questo divenire è l'abiezione, ossia, come viene inteso da Kristeva, quel movimento che accompagna il costituirsi di ogni ordine simbolico e sociale, movimento rivolto all'espulsione, al rigetto di ciò che è innominabile e di ciò da cui ogni società deve purificarsi per costruirsi con legge e ordine. Si pensi al cadavere, considerato senza dio e al di fuori della scienza, questo "è il colmo dell'abiezione. È la morte che infesta la vita. Abietto è un rigetto da cui non ci si separa, da cui non ci si protegge come si farebbe con un oggetto. Estraneità immaginaria e minaccia reale, ci chiama e finisce con l'inghiottirci"<sup>41</sup>.

La costruzione del soggetto e dell'identità implica sempre un'abiezione, ossia un non essere ciò che non si è. La finzione identitaria entro la quale si costituisce il soggetto, sembra imprescindibilmente legata all'ambiguità che si porta dietro, che, come direbbe Butler, si forclude, ma che non si può annientare mai definitivamente. Ed è per questo che costantemente deve essere messo in atto un rituale di purificazione. Il soggetto, allora, è il prodotto di una pratica sociale interiorizzata che si riproduce all'interno della "vita psichica"; l'io è il risultato di un "*grande bluff*".

La teoria *queer*, importante contributo agli studi di genere proposto da Judith Butler, vuole essere innanzitutto quella "lente di ingrandimento", il microscopio e i bisturi con cui operare una rinnovazione delle coscienze. Gli studi di genere costituiscono un importante veicolo per attuare questo ripensamento delle identità al fine di svelarne gli elementi fittizi e artificiali e per comprendere quanto l'abiezione non sia un destino, e come tale non c'è necessità di riqualificarla; essa costituisce solo l'astuta mossa di un potente dispositivo sociale, che non ha nulla a che fare con la realtà naturale.

---

<sup>41</sup> Abietto non è l'assenza di pulizia o salute, ma è ciò che turba un'identità, un sistema, un ordine. È ciò che svela la fragilità della legge, la inclina, la forza, la devia. Abietto è l'intermedio, l'ambiguo, il misto, Il traditore, il bugiardo, il criminale con la coscienza tranquilla, il violentatore spudorato, l'assassino che rivendica di essere un salvatore; e ancor più abietta è l'arroganza, l'ipocrisia, la premeditazione, la vendetta; ossia ciò che consapevolmente viola la legge e non se ne assume la responsabilità del male; ma, anzi cova quel male in una stanza remota, pronto a riemergere. Abietta è l'oscurità.

D'altro canto colui per il quale esiste l'abietto è esso stesso un deietto che pone (sé stesso), separa (sé stesso), colloca (sé stesso), e perciò vaga, invece di cercare i propri riferimenti, desideri, appartenenze, o rifiuti. Questo deietto, infatti, si definisce a partire dai tagli che pone; segue una regola catastale tenuta ad indicare le particelle di terreno escluse e i fossi che delimitano il confine, dal quale poter dedurre lo spazio interessato. Nell'atto desiderante di conoscersi, allora, non potrà prescindere da questa abiezione.

Identificarsi implica un agire schizofrenico, di irrazionali fobie, tra fascinazione per il proibito e il timore di riconoscersi in quell'immagine torbida; così si confonde tra ciò che lo compone, ciò che ripudia e vorrebbe allontanare e che nell'atto di ripudiare ha già incorporato. Il deietto, quindi, spesso, include sé stesso tra quelle abiezioni, usa su di sé il bisturi con cui attua le sue separazioni. Allora lo spazio che occupa il deietto, l'escluso, non è mai uno, né omogeneo, né totalizzabile, ma essenzialmente divisibile, pieghevole e catastrofico. Nel suo essere il non essere altro, diviene ideatore di territori, linguaggi e opere, in un continuo processo creativo di delimitazione del suo universo, i cui fluidi confini (poiché essi sono costituiti da un non oggetto, l'abietto) mettono costantemente in discussione la sua solidità e lo incitano a iniziare da capo. "Instancabile costruttore, il deietto è in breve un vagabondo" (J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Spirali Milano 1981, p. 6).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per iniziare un lavoro di ristrutturazione sociale, Judith Butler non può non partire da quelli che sono i dati maggiormente percepiti come “indiscutibili” poiché agganciati alla scienza, ossia i dati biologici. Incoraggia ed avvia un processo auto-critico da parte dello stesso abietto.

Ecco perché Butler parte da sé stessa: donna-omosessuale. Queste due categorie entrambe appartenenti alla sfera della sessualità, l’una strettamente biologica, l’altra connessa ad aspetti comportamentali, costituiscono l’alter-ego delle altre due categorie ad esse falsamente contrapposte, rispettivamente: maschio-eterosessuale. Falsa contrapposizione, in quanto non costituiscono opposti-paralleli, bensì opposti-subalterni.

Ciò che ha agitato i movimenti femministi è stata la constatazione da parte delle donne di percepirsi continuamente come polo-negativo, debole e sottomesso dell’Umano come esclusività piena degli uomini. Il paradigma del maschio-bianco-eterosessuale (occidentale) costituisce il primo termine e costante riferimento con cui avviare questo processo critico decostruttivo di un monologo imperativo secolare. Butler elabora, quindi, la sua teoria *queer*, preoccupandosi di sciogliere tutti i nodi che ha saputo intrecciare questa “presenza” dominante, capace di tessere una rete vasta e onniavvolgente, a partire, però, da quelli meno visibili, che si sono impigliati tra i tessuti delle sue prede fino a fargli credere che possano essere personali estensioni del proprio sé.

Il corpo non potrà non essere il primo oggetto di osservazione speciale.

Judith Butler nelle sue due opere principali, quali *Gender trouble* e *Body that matters*, dando credito a molti spunti offerti dal femminismo post-strutturalista francese, in connessione con quello statunitense, attraverso personali rielaborazioni, mediante un procedere induttivo, vuole dimostrare come la prima forma di governamentalità della vita abbia origine da una riduttiva e limitante interpretazione del corpo. In primis riflette sul rapporto tra sesso e genere iscritto in quel sistema binario che è riuscito ad imporsi nella società; un dispositivo patriarcale che si estende da qui ad ogni sfera dell’esistenza, dai rapporti familiari alla Politica internazionale, applicando quello schema oppositivo maschile-femminile che ricalca la gerarchia tra dominanti e dominati<sup>42</sup>. Dunque, se la prima forma di governamentalità della vita risiede nella limitante interpretazione del corpo dettato da un modello eterosessista entro cui si iscrive un sistema gerarchico tra dominanti e dominati, occorre innanzitutto procedere ad una destrutturazione di tale modello, restituendo al soggetto tutte le sue infinite potenzialità libidiche.

In questa direzione, Butler, riallacciandosi alle teorizzazioni di Gayle Rubin, esposte in *The Traffic in Women*, ribadisce la necessità di scindere il sesso biologico dal genere. Si deve superare quella concezione del genere quale “marcatura” interpretativa del dato corporeo nelle sue relazioni sociali, in virtù della quale, da un’osservazione “generalizzante” di determinati atteggiamenti o modi di porsi ad esso riferibili, all’uomo

---

<sup>42</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

e alla donna, rispettivamente, si farebbe corrispondere la mascolinità e femminilità, nonché un predeterminato indirizzo sessuale.

Oggetto di discussione di Judith Butler sarà, quindi, innanzitutto quel mito della complementarità dell'uomo e della donna, nonché di una sessualità riproduttiva per la sopravvivenza della specie umana che può soddisfarsi solo attraverso un incontro eterosessuale, in virtù del quale verrebbe predisposta una costruzione binaria sesso-genere/uomo-donna. Questo “mito” per Butler, altro non sarebbe che il mero prodotto di “pratiche discorsive” legate a poteri egemonici tesi a rinforzare un modello patriarcale-maschilista-eterosessuale; che Luce Irigaray non esita a definire “fallogocentrico ed eterosessista”<sup>43</sup>.

C'è, qui, un ripensamento originale del pensiero di Foucault, oltre che un'utilizzazione creativa di alcune idee di Irigaray, Kristeva, ma anche di Rosi Braidotti e Teresa de Lauretis, secondo cui se nella genealogia proposta da Foucault, ripresa dalle altre autrici, relativa all'origine della costruzione del soggetto, questi rintracciavano il limite nel “corpo”, considerato come unica realtà data per natura, Butler va oltre, ponendo in essere un discorso radicale<sup>44</sup>.

Nel modello proposto dalla Butler verrebbe “costruito” persino il corpo, che perderebbe la sua materialità, ponendosi come “situazione passiva” assoggettata a codici e discorsi, posti da quelle strutture di potere individuate, tali da imporre, con la loro ripetitività, l'assunzione di ruoli ben determinati da recitare; non potendosi discostare da quanto permesso da questi stessi codici, lasciando fuori, invece, tutto ciò che non riesce a conformarsi a tali paradigmi<sup>45</sup>.

Butler addirittura arriverà a concepire lo stesso sesso biologico come se fosse da sempre “genere”, e quindi anch'esso costruito all'interno del linguaggio, laddove il solo “pensare al sesso” vuol dire sottoporlo alla grammatica con cui si articola il flusso di coscienza e, quindi, alla medesima funzionalità cui il linguaggio, in quanto strumento culturale-relazionale, si presta e serve<sup>46</sup>. Basta considerare che se già dai primi momenti di vita, in uno stato ancora embrionale, si viene segnati dalla domanda di rito: “è un bambino o una bambina?”, in virtù di ciò seguirà inevitabilmente un diverso approccio, una differente apprensione verso il nascituro, tale da radicarsi nella stessa interrogazione del proprio “io” da parte del soggetto nelle sue fasi di sviluppo, percependo quelle connotazioni sovrapposte da fattori esterni, come dati intellegibili del proprio sé, del tutto naturali e necessari<sup>47</sup>.

Mediante un ragionamento a-contrario, questa esperienza è resa evidente da come diventi complicato rapportarsi al corpo asessuato, quel disagio con cui ci si relaziona a quei corpi

---

<sup>43</sup> L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. It. L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1990.

<sup>44</sup> A. Cavarero, F. Restaino; *Le filosofie femministe*, cit, p.67.

<sup>45</sup> Ivi, p. 213.

<sup>46</sup> Cfr. J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit.

<sup>47</sup> Cfr. J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. XVII-XX; 7-8; 10.



## Antropologia della vulnerabilità

ermafroditi, indefiniti, che mettono in crisi la stessa qualificazione del soggetto come lui/lei.

Judith Butler elabora la sua teoria *queer* avendo in mente la molteplicità di sfaccettature che può presentare un corpo, il modo di atteggiarsi dello stesso e i luoghi del desiderio, in una mappatura dell'essere infinitamente complicata. E l'intrecciarsi di queste superfici e sommersioni, di queste stratificazioni corporee e pulsanti, è formidabilmente rachiata in quell'angoscia, in quel *pathos*, con cui ci si avvicina ad Herculine o Abel Barbin.

Su questo crinale si vedono gli effetti devastanti della “bioetica-biopolitica”, che è sempre interrogazione dell'umano in rapporto alla “politicizzazione della nuda vita”.

*I diari di Herculine Barbin*, proposti da Michel Foucault, mettono in luce l'inquieto confronto con l'ambiguità e l'incapacità di offrire categorie stabili ad un dato altrettanto naturale, eppure percepito come fantasmagorico, invisibile, irreali, necessariamente da ricondurre entro binari tranquillizzanti<sup>48</sup>.

Si tratta di un tema di grandissima attualità. La giurisprudenza internazionale mostra ancora una enorme difficoltà a rapportarsi al corpo fuori dalle categorie tradizionali tenendo alla medicalizzazione e patologizzazione di certe formazioni corporee estremamente ambigue, in cui in gioco non è solo la concezione del genere, ma proprio la “sessualità biologica”. L'assegnazione di un genere-sesso alla nascita è ancora pratica stabile in moltissimi Paesi tra cui l'Italia, rende problematico pertanto il rapporto tra diritto ed intersessualità – presupponendo una necessaria corrispondenza tra sesso e norme<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> *Herculine Barbin. Una strana confessione: memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, cit.

Le memorie di Adelaide Herculine Barbin costituiscono un documento di straordinario interesse per chi si propone, come fece Foucault, di ricostruire la storia della sessualità, e rappresentano d'altra parte la sofferta ed esaltata testimonianza di una vicenda privata. In un convento cattolico una giovane di ventun anni dubita di non essere quello che è nell'opinione di tutti; è attratta dai corpi delle compagne, ma la sua educazione cristiana è come una benda sulla verità. Quando viene richiesto un parere scientifico, l'errore è riconosciuto: la giovane ragazza è "semplicemente" un giovane ragazzo. A trent'anni, solo e abbandonato, si suiciderà in una miserabile mansarda di Parigi.

<sup>49</sup> La questione dell'intresessualità ed il suo rapporto con il diritto meriterebbe trattazione a parte per la complessità. Merita però di essere quanto meno introdotta al solo scopo chiarificatore per evidenziare la rilevanza del tema anche sul piano giuridico. Si contiene qui in nota lo spunto, rinviando ad alcune considerazioni proposte da Anna Lorenzetti che ci fornisce una sintesi esauriente degli aspetti principali oggetto di dibattito dottrinale e giurisprudenziale. Cfr. A. Lorenzetti, *I profili giuridici dell'intresessualità*, in M. Balocchi (a cura di), INTERSEX. Antologia multidisciplinare Edizioni ETS, Pisa 2019.

Lorenzetti nell'analizzare la questione del rapporto tra diritto e genere, immediatamente fornisce una ampia panoramica sui vari modi di affrontare il tema nei vari ordinamenti, al fine di sottolineare la complessità e le difficoltà. Se la tendenza è quella di prediligere una corrispondenza del sesso ad una norma, secondo il classico binarismo di genere, spiega come ci siano ordinamenti che fanno eccezione, ammettendo una terza possibilità al rapporto; ma la ratio intorno alla scelte alternative non appare comunque pacifica come, ad esempio, l'ordinamento tedesco che dal novembre 2013, consente di indicare la dizione del “sesso incerto” (*Gesetz zur Änderung perso-nenstandsrechtlicher Vorschriften – Personenstandsrecht-Änderungsgesetz – PStRÄndG*) che ha modificato anche l'art. 22 della legge sullo stato delle persone (PStG – Personenstandsgesetz). Per il testo della legge:

[www.bgbl.de/banzxaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger\\_BGBl&jumpTo=bgbl113s1122.pdf](http://www.bgbl.de/banzxaver/bgbl/start.xav?startbk=Bundesanzeiger_BGBl&jumpTo=bgbl113s1122.pdf) Ultimo accesso: 12.04.2018; Per il testo del PStG. Testo come modificato: [www.gesetze-iminternet.de/bundesrecht/pstg/gesamt.pdf](http://www.gesetze-iminternet.de/bundesrecht/pstg/gesamt.pdf) (ultimo accesso: 12.04.2018).

D'altro canto, spiega Lorenzetti, questa soluzione legislativa è stata comunque criticata, ritenuta stigmatizzante e fortemente criticata, in quanto la persona viene considerata “altro” rispetto alla “norma” rappresentata dal binarismo sessuale secondo cui ogni individuo è femmina o maschio, e implicitamente “spinta” verso una normalizzazione. In Australia, una interessante pronuncia della *High Court* del 2 aprile 2014 (caso *NSW Registrar of Births, Deaths and Marriages v. Norrie*) ha riconosciuto la possibilità di essere classificati come “non specific”: il Governo australiano aveva approvato un documento a riguardo – *le*





## Antropologia della vulnerabilità

*Guidelines on the Recognition of Sex and Gender* – già nel luglio 2013» (A. Lorenzetti, *I profili giuridici dell'intersessualità*, pp. 159-160).

Si consideri come in molti sistemi giuridici la corrispondenza fra nome e sesso non è regolata per cui non si pongono questioni problematiche (sul punto cfr. G. Viggiani, *Nome omen. Il diritto al nome tra Stato e persona in Italia*, Ledizioni, Milano 2016).

Lorenzetti alla luce del dibattito internazionale mette bene in evidenza quale sia il problema di fondo, ovvero, lo stato della persona sussunto dalla norma giuridica – la quale perché sia riconosciuta dall'ordinamento, da un lato rischia di essere “stigmatizzata” (eccezione, fuori dalla norma); per altro verso si rischia di “vulnerarla”, come categoria da proteggere – attribuendole uno stato di minorità.

Se queste sono eccezioni nel panorama internazionale, meritevoli in quanto prendono sul serio il tema e cercano di problematizzarlo cercando soluzioni nell'interesse del soggetto e non dell'ordinamento a preservare categorie stabili; la regola resta quella di una rigidità.

Ed il problema resta: come assegnare un sesso ed un nome corrispondente al genere, a neonati che mostrano incertezze corporee come nel caso degli intersessuali che non offrono risposte univoche?

Spesso la “soluzione” alla difficoltà circa l'attribuzione al sesso maschile o al sesso femminile, anche in Italia, come in molti paesi, viene individuata in un intervento chirurgico di modifica dei caratteri sessuali che riconduca il corpo del bambino entro canoni tradizionali. Sul punto Lorenzetti rinvia agli spunti di Lorenzo Bernini in Id., *Maschio e Femmina Dio li creò!? Il sabotaggio transmodernista del binarismo sessuale*, Il Dito e la Luna, Milano 2010); il quale precisa, soprattutto pensando al contesto italiano: «le persone intersessuali sono considerate “intrattabili” dal nostro sistema giuridico e simbolico, e per questa ragione vengono “trattate” dal sistema sanitario».

Spiega ancora Lorenzetti : «Simile prassi è tuttora ampiamente in uso nonostante l'approvazione, da parte del Comitato Nazionale per la Bioetica, di Linee Guida da seguire nel trattamento dei soggetti medicalmente considerati come affetti da “disturbi della differenziazione sessuale”; per quanto questo documento raccomandi che ogni intervento sul corpo debba essere guidato dal principio del miglior interesse del bambino, evitando mutilazioni non medicalmente necessarie e urgenti e informando adeguatamente la famiglia, occorre comunque segnalarne il carattere problematico, ad esempio, quanto alla persistente richiesta (o implicito presupposto) di armonizzare il corpo mediante interventi chirurgici. A fronte della necessità di attribuire, subito dopo la nascita, un sesso anagrafico e un nome ad esso corrispondente, non è affatto considerata la possibilità che, anche in presenza dell'ambiguità nell'apparato genitale e della non piena corrispondenza ad uno standard assunto a riferimento per l'assegnazione ad un sesso, il “minore” possa essere ascritto al “sesso prevalente”, evitando così l'intervento chirurgico o comunque posticipando ad un'età nella quale la persona direttamente interessata sia in grado di esprimere il proprio consenso a un eventuale trattamento chirurgico» (A. Lorenzetti, *I profili giuridici dell'intersessualità*, cit., p.161).

Se un punto di equilibrio può ritenersi raggiunto con questa soluzione che evita la violenza chirurgica per esercitarne una più attenuata e simbolica rispetto comunque ad un soggetto “minore” (bambin\*) e quindi non ancora dotato di capacità d'agire e rimesso alla potestà genitoriale, la quale agisce nell'interesse del minore anche tutelandolo dalle aspettative sociali; tali “aspettative sociali” finiscono per prevalere sull'interesse del soggetto anche quando questo abbia raggiunto la maggiore età e consapevolezza del proprio corpo.

Precisando che gli intersessuali sono persone che nascono con una anatomia complessa e non persone che vivono un disagio per la non corrispondenza del sesso biologico al genere percepito e intendono fare percorsi di cambiamento fisico perché vi sia corrispondenza tra sesso e genere percepito; è interessante che la normativa italiana non prevede per l'intersessuale - che non intende svolgere alcun percorso di mutamento fisico, ma solo ottenere attribuzione di nome e genere diverso da quello assegnato alla nascita – alcuna norma che soddisfi tale esigenza. Per ottenere questa “riassegnazione”, spiega Lorenzetti, deve ricorrere al percorso previsto per chi intende ottenere una riassegnazione e correzione anatomica. In questo modo anche se non ha nessun disagio col proprio corpo, pur complesso o ambiguo, ma intende far prevalere solo sul piano del genere una diversa inclinazione, dovrebbe entrare nel percorso terapeutico previsto per chi invece un “disagio corporeo” lo ha vissuto e manifestato. Questo crea una grande confusione nel rapportarsi alla questione visualizzandola solo in termini patologici e non comprendendola sul piano globale (ivi., pp. 161-162).

La direzione assunta dalla dottrina nel riflettere su soluzioni alternative prendendo spunto dal dibattito internazionale sul tema si focalizzano sulla concezione del genere si da considerarsi uno “status” innominato o una “qualità” della persona. Nel primo caso si resta all'interno di una esigenza di “certezza normativa” sulla qualificazione soggettiva entro predeterminati canoni a cui far corrispondere determinate situazioni soggettive – es. nubile/celibe; coniugato; - che andrebbero quindi necessariamente indicati in registri anagrafici, in tal caso l'accertamento deve essere definito giuridicamente anche mediante un “rito ordinario di cognizione”; se invece entra nella sfera di indifferenza, basterebbe solo mutare la sola indicazione anagrafica su richiesta.

Si denota in tal senso una difficoltà non solo di carattere sostanziale, anche processuale, sia rispetto agli iter processuali, sia all'inquadramento giuridico della fattispecie, ma anche rispetto ad altri profili, che investono l'autodeterminazione del soggetto: sul consenso informato, sull'opportunità di interventi chirurgici e sul risarcimento dei danni quando il soggetto viene sottoposto ad interventi non necessari o non richiesti (vi, p. 161-169).

Profili tutti che sollecitano la bioetica, ma prima ancora la società sul modo di relazionarsi all'ambiguo e la violenza sempre dietro l'angolo che il diritto esercita sui corpi e ci impongono di riflettere prima ancora che sul piano giuridico (la risposta), sul piano filosofico-concettuale (le domande). La posta in gioco è ancora l'umano.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Herculine o Abel Barbin, incarna esattamente tutto il disagio nell'approcciarsi al tema sul rapporto tra norme-genere-sesso e quanto il diritto possa esercitare una violenza psicofisica su queste esistenze che sfuggono dalla comprensione generale.

Questa grottesca figura che si aggirava nella Francia del XIX secolo, di fatti, rappresenta tutto ciò che è *queer*, è il *truble*, lo spiazzamento, la confusione di cui gli stessi sensi sono violentati non potendo riconoscere in esso nessuna categoria stabile, non potendo denunciare nessuna devianza sessuale laddove l'ambiguità di cui si carica quell'immagine apparentemente si conforma ad una anatomia altrettanto ambigua. Herculine o Abel incarna tutto l'umanesimo esistenzialista di Sartre, di "un'esistenza che anticipa l'essere."

Esistenzialismo che trova il suo compimento in queste parole: «Poteva ella rifiutare all'amante la tenerezza di sentimenti che si dedica all'amica alla sorella? E se quell'amore ingenuo divenne passione, chi dunque ne ha la colpa, se non la fatalità?» La fatalità è ciò che ha colpito Herculine o Abel Barbin, di cui le stesse generalità sono stata turbate dall'incomprensione collettiva. Queste sue parole furono lasciate al suo memoriale, testamento di un'essenza incompresa, medicalmente accertata come "pseudo-ermafroditismo maschile"; nomenclatura questa, che se pone chiarezza all'interno di una cartella clinica (momento di pura disambiguazione), non riesce in alcun modo ad offrire un senso o cosa davvero fosse Barbin per Barbin<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> Quella di Herculine o Abel è storia oggi comune, meno al tempo in cui viene vissuta dalla protagonista. Purtroppo il disagio è ancora lo stesso ovvero quello di dover giustificare il proprio corpo, le sue pulsioni, l'irrefrenabilità dei sentimenti che possono pervadere l'essere una bambina virile o un bambino effeminato.

Barbin di umili origini, nella Francia della seconda metà del XIX secolo, venne riconosciuta inizialmente come donna poiché sotto le prime fasce mostrava una, seppur minuta, vagina. Fu quindi allevata come ragazza e anche se afflitta da ristrettezze economiche, riuscì ad ottenere una borsa di studio per frequentare la scuola di un convento. In quel contesto iniziò a manifestare i primi segni di un orientamento sessuale discutibile. Nel corso della sua formazione, prima nel convento, poi a Chateau, nella scuola ove nel 1856 fu mandata per ottenere l'abilitazione di insegnante, diverse furono le figure femminili che affollavano le sue fantasie erotiche. Questo orientamento, però, via via che passavano gli anni sembrava combaciare con una anatomia e biologia che diveniva sempre più ambigua. C'era di più di una forma di lesbismo, le sue inclinazioni sessuali seguivano un corpo che mentre veniva classificato ancora come femminile mostrava l'emergere di una mascolinità latente e insoddisfatta. Assenza di mestruazioni, un petto che in piena pubertà restava piatto, una peluria eccessiva, la necessità persino di radersi la barba; c'era ben poco che restasse rinchiuso nei canoni femminili, tutto mentre assecondava un lavoro di cura che interpretava brillantemente come le migliori delle "insegnanti materne". L'apoteosi del suo dissidio interiore fu raggiunta nel 1857 quando incontrò l'amore, Sara, in un'altra scuola. Fu uno scambio di "amorevoli sensi"; ove nonostante le resistenze iniziali, la stessa Sara si sorprese nel contraccambiare quell'affetto manifestatole in tanti modi e in tante occasioni; come se nulla di male ci fosse a questo mondo. Il mondo, però, non era ancora pronto, e forse non lo è tutt'ora, per lasciare l'amore agli amanti; intromettendosi con i suoi dogmi, le sue significazioni, i suoi concetti rinforzati in secolari rituali su cosa fosse permesso sentire, a dispetto di ciò che realmente si potesse provare. Quando iniziarono a circolare le voci su quella torbida relazione di gesti affettuosi, carezze ed incontri fugaci, il peso del giudizio iniziò ad incombere su quei giovani corpi; insieme al "senso di colpa". La colpa di Herculine, però, non era per ciò che provava, ma per la sua incapacità di interpretarsi fino in fondo. Barbin aveva appreso i luoghi dei suoi sentimenti, ma non aveva ancora compreso del tutto quel dato corporeo così ambiguo. Solo quando iniziò a soffrire per dolori inaspettati, fu investita da una nuova rivelazione. Dilaniata moralmente e fisicamente, devota cattolica, Barbin, non poté non rivolgersi ad un Ministro di Dio; si confessò al vescovo di La Rochelle, J-F. Landriot, il quale le chiese il permesso di infrangere il segreto confessionale allo scopo di farla visitare da un dottore. Quando il dottor Chesnet la visitò nel 1860, scoprì che pur avendo una piccola vagina, la Barbin era costituzionalmente mascolina e aveva un piccolo pene e testicoli all'interno del corpo. In termini moderni aveva uno "pseudoermafroditismo maschile". Il dottore che la visitò rimase scioccato scorrendo il complicarsi di un quadro genitale che non aveva mai offerto alcuna certezza. Non c'era posto né in quella Scuola né in quella Società per una natura così ambigua, innominabile, non era in alcun modo raffigurabile nell'immaginario collettivo, occorreva che fosse riportata entro un canone preciso, raccontabile, descrivibile.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò che ha sofferto Barbin non è stata tanto la perdita di identità di genere in sé (il segno del corpo), ma tutto ciò che quella perdita ha comportato (in questo la violenza della norma).

Una volta scoperta l'escrescenza (da una visita medica a seguito di un malanno), ormai in età matura, dopo aver acquisito una posizione sociale e soddisfazione nel suo lavoro come maestra, dopo aver sperimentato l'amore (trovato la sua forma-vita), le fu chiesto ufficialmente di "essere un uomo"; e questo fu vissuto come una condanna sociale e legale insopportabile (negazione della sua forma-vita). Una imposizione che rimetteva in discussione non il genere, ma la sua storia, la sua intera esistenza; una esistenza che fino a quel momento non aveva vissuto con alcun disagio per il suo corpo; anzi. Non aveva mai avuto problemi col "genere attribuito" e quindi col proprio corpo, neppure nel mostrare il proprio orientamento sessuale verso altre donne. Viveva dei suoi sentimenti, dei suoi legami e delle sue passioni.

Quel determinismo subito fu un momento di assoluta perdita di sé. Abbandonare quella femminilità che l'aveva accompagnata per anni e le aveva dato accesso alla cattedra ambita, simbolo di un riscatto sociale e luogo dell'incontro amoroso, fu la sua dannazione. Dovette lasciarsi alle spalle la città, l'amante, il lavoro, persino il suo nome. Non c'era più Herculine ma Abel Barbin, che si racconta in un lungo e terapeutico memoriale. In questa miseria dell'anima caricata di stenti e povertà, a quella morte sociale preferì anch'ella o anch'egli, come Antigone, la morte naturale<sup>51</sup>. Nel febbraio del 1868, il portinaio del palazzo dove abitava Barbin, in *rue de l'École-de-Médecine*, a Parigi trovò Barbin morto nel suo appartamento; si era suicidato con i gas della sua stufa. Le sue memorie vennero trovate accanto al letto. Nell'isolamento che ha preceduto il suicidio, Herculine, come riportato da Judith Butler, afferma di "librarsi al di sopra di entrambi i sessi, ma la sua rabbia è più decisamente rivolta verso gli uomini, il cui titolo aveva cercato di usurpare nell'intimità con Sara e che ora accusa, senza più contenersi, di essere quelli che in qualche modo le proibiscono di avere la possibilità dell'amore"<sup>52</sup>.

Herculine Barbin è una vittima della "disambiguazione" di quest'ansia irrefrenabile di chiarificazione, di definizione del reale; rappresenta tutto il dramma della violenza di genere, di quanto dispositivi culturali incidano sulla più intima rappresentazione di sé stessi e rendano impossibile relazionarsi con l'incomprensibile.

Butler, come Foucault, si chiede: che tipo di statuto è possibile riconoscere ad Herculine o Abel perché potesse essere accettato o accettata nella società? Era davvero necessario, perché potesse acquisire una qualche forma di cittadinanza sottoporla/lo a quella violenza chirurgica? Era indispensabile riportare quella fatticità corporea entro una classificazione

---

<sup>51</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit. p. 140. Butler spiega come Herculine quando fu costretta ad ultimare la sua trasformazione legale in uomo, in virtù della quale dovette iniziare a vestirsi con abiti maschili e ad esercitare vari diritti degli uomini nella società; affidò al suo diario, il suo memoriale, con toni melodrammatici, tutta la sua crisi; culminante nel suicidio. La crisi era dovuta al fatto che prima della trasformazione, pur nella sua ambiguità si sentiva libera di godere dei propri piaceri, senza alcuna pressione giuridica. Il determinismo subito, invece, frustrava quella spontaneità, fino a non riconoscersi più nei propri desideri.

<sup>52</sup> Ivi, p. 148.



## *Antropologia della vulnerabilità*

stabile? A cosa servono queste classificazioni? A chi servono? Come può una mobilitazione femminista rivendicare uno statuto femminile per Barbin o in che termini può sottrarglielo?

È questo il tarlo di Judith Butler, intenta a promuovere una lotta collettiva perché si possano aumentare le possibilità di avere una vita vivibile per coloro che vivono ai margini della sessualità, ma più in generale ai margini della società.

Perché questa mobilitazione sia efficace, però, bisogna chiedersi innanzitutto: cosa costituirà o non costituirà una vita intellegibile? Come gli assunti relativi al genere e alla sessualità normativi determinano in anticipo ciò che si qualificherà come lo “umano” e il “vivibile”? In che modo funzionano gli assunti normativi che riguardano il genere per arrivare a delimitare l’ambito della descrizione che abbiamo a disposizione per l’umano? Con quali mezzi possiamo cogliere questo potere di delimitazione e con quali mezzi riusciamo a trasformarlo?<sup>53</sup>

È a partire da questi spunti riflessivi, mantenendo lo sguardo fisso su Barbin e inaugurando la sua dissertazione sulle *drag queen* che Butler pone in essere una “apologia dell’abietto”.

Attraverso questa scissione del dato corporeo, inteso come immanente, dal genere, concepito come artificiale-culturale, quindi, si preoccupa di superare quei codici, quei ruoli prestabiliti e dei significati ad esso connessi, prendendo coscienza, invece, della “pluralità di potenzialità sessuali e della stessa identità o soggettività”, provando a ri-significarle, perché si acquisti la consapevolezza che le identità non si identificano con determinati ruoli o abiti<sup>54</sup>. L’esaltazione delle pratiche *drag*, dei travestiti, degli attori teatrali, della parodia del genere (così come inteso dal modello eterosessuale), racchiusa nelle *queer theory*, così come definita da De Lauretis per designare tutte quelle forme di “devianza” della sessualità rispetto a quella eterosessuale, imposta e istituzionalizzata, avrà con Butler, proprio questa funzione di monito, perché non ci si chiuda dietro nessun tipo di imposizione identitaria, restituendo dignità ad ogni manifestazione, anche la più ambigua, del proprio sé.

### *3.1 Judith Butler e la queer theory: l’altro volto del femminismo*

Entrando nel merito della *queer theory* (potendo disporre di precedenti riflessioni sul lavoro di Judith Butler, ivi riportate), il lavoro di questa autrice statunitense per decostruire i pregiudizi che stanno alla base dei concetti di sesso e di genere, comincia con questa domanda: per quale motivo i generi devono corrispondere al sesso?

Benché i sessi sembrano essere a-problematicamente binari nella loro morfologia e costituzione, per Butler non vi è motivo di credere che i generi debbano restare due; ciò

---

<sup>53</sup> J. Butler, *Prefazione nell’edizione del 1999 in Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell’identità*, cit, p. XXII.

<sup>54</sup> A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, cit, p.213



## *Antropologia della vulnerabilità*

sarebbe indotto dalla presunzione che vi sia una relazione mimetica del genere verso il sesso, relazione in cui il genere dovrebbe rispecchiare il sesso o che da esso sia limitato.<sup>55</sup>

Judith Butler vede nel genere, oltre che una costruzione culturale, anche una sorta di addestramento attraverso la ripetizione degli atti, paragonabile appunto al *dressage* descritto dallo stesso Foucault nel suo libro *Sorvegliare e Punire*, opera del 1975. Foucault descrive la procedura per istruire il militare ad armare il fucile e a sparare nel più breve tempo possibile, e gli atti sono ripetuti fino a diventare automatismi. L'autore descrive questa attività come "performative". Mediante questo accostamento si intende insinuare che le regole che governano l'identità possibile operano attraverso la ripetizione; questa modalità costituisce l'*agency*, cioè l'insieme delle azioni culturalmente apprese, entro cui si va a costruire l'identità in cui il soggetto si immedesima. Butler andrà ad accostarsi a tale *dressage* da una diversa angolazione, quella di genere. Come l'atto ripetuto diventa atto normativo, a sua volta, il genere si esprime e si costruisce secondo le sue stesse pratiche regolatrici, è espressione del suo stesso fare, e le sue manifestazioni ne sono il risultato. In pratica, secondo Judith Butler non vi è alcuna identità di genere che non sia agita; in questo modo maschile e femminile diverrebbero "azioni apprese" e non biologicamente necessarie.

Ma verso cosa è indirizzata la sessualità? A cosa deve essere conformata? Questo presuppone che esista una norma, una normalità e quella di riferimento è sicuramente la "normatività eterosessuale" offerta dal sistema binario sesso/genere, dove esistono due sessi e due generi corrispondenti e dove tutto ciò che si pone al suo esterno diventa impossibile, illegittimo.

La regolazione del genere, però, non è data dalla mera sottoposizione alla forza di una regola esteriore, a un modello fuori da sé, alla quale le persone cercano di attenersi<sup>56</sup>. Il genere diventa norma poiché nella realtà dei fatti esistono una molteplicità di desideri che si trovano ad essere incanalati, instradati in un genere, che trovano nella conformazione anatomica assegnata del sesso una possibile corrispondenza.<sup>57</sup> Il genere, quindi, si presenta come forma di potere sociale che crea la sfera intellegibile dei soggetti e diventa norma, per assecondare un'esigenza di incanalare il desiderio<sup>58</sup>. Trovando come principale riferimento il dato biologico, il binarismo di genere si costruisce sulla base del binarismo del sesso. L'identità, però, non sarà data da una automatica adesione a questa corrispondenza sesso/genere, bensì da un processo articolato in atti ripetuti, che costituiranno la fonte stessa della produzione discorsiva del genere; attraverso, quindi, un processo discorsivo di significazione dell'atto (definito *agency*), dovuto alla sua ripetizione, che costituisce, appunto, la performatività.

---

<sup>55</sup> J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, cit. p. 10.

<sup>56</sup> M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit.

<sup>57</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*, a cura di O. Guaraldo, Maltimi, Roma 2006, pp. 75-76.

<sup>58</sup> Ivi. p. 67.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Qui si intrecciano le accezioni di performatività di Austin, rilette da Derrida e della stessa Butler, in cui azione e discorso sono intimamente interconnessi nei modi di significare e condizionare la percezione del “reale”.

Austin nel suo celebre *How to do things with words* si sofferma sulla performatività di determinati enunciati per la loro capacità di rendere palese una proprietà intrinseca del linguaggio di non limitarsi a descrivere uno stato situazionale interno o esterno al proferente parola, bensì implicante una attività trasformativa della realtà. Questo in quanto gli enunciati propriamente performativi come quali possono essere il “prendo te come mio sposo”, in costanza della celebrazione delle nozze o “ti battezzo come Queen Elizabeth” nell’inaugurazione di una nave, o ancora “scommetto che domani pioverà”, implicano per il loro stesso statuto verbale un “fare” che si compie nell’atto stesso dell’esclamazione. Questa però non è una loro “esclusiva”, l’incidenza del linguaggio risulta performante la realtà circostante in ogni sua espressione verbale, proprio per il modo in cui, a partire dal pronunciare quella espressione, essa sarà riconosciuta. Nessuna verità intrinseca è presente nel linguaggio, c’è solo una materialità, una fattualità che si manifesta e che il linguaggio prova a significare.

Nell’attribuzione di un senso, però, quella fattualità accede al comprensibile e diventa ciò che di essa si è “detto” (in questo si realizza il momento creativo, non, quindi, descrittivo del linguaggio). Per Austin, allora, determinante non è il linguaggio in sé, ma l’accordo sotteso tra gli interlocutori, anche quando appaiono passivi; c’è sempre un tacito assenso, un riconoscimento delle circostanze entro cui quell’espressione assume un senso: linguaggio assume le sembianze di una “norma costituzionale”.

La performatività del linguaggio assume, quindi, carattere operativo in senso vicino a quello giuridico (circostanziale-procedurale), riflettendo l’impegno, l’investimento psichico del locutore sul linguaggio a disposizione per definire, intendere e plasmare la realtà e l’affidamento dell’interlocutore nella proposta offerta<sup>59</sup>.

Judith Butler raccoglie l’elaborazione austiniana in una tesi che si pone in continuità con le sue premesse, riflettendo sull’identità sessuale e di genere, mettendone in discussione stabilità ed esistenza di fatto.

In *Bodies that Matter*, Butler procede a una disamina sui corpi, in cui, coerentemente con quanto analizzato da Austin sulle potenzialità del linguaggio, questi non possono che essere “discorsivamente costruiti”. Affermare, come Butler fa, che il sesso è performativo significa affermare che i corpi non sono mai solo descritti, bensì si costituiscono nell’atto della loro descrizione. L’esempio noto proposto da Butler è quello del medico che, all’esito del parto della gestante assistita dichiara: «È una /un bambina /o!», in tale circostanza non si limita a riportare ciò che vede, ma nel momento del proferimento, secondo Butler, ha il potere di attribuire un sesso e un genere a quel corpo, e il suo enunciato è quindi performativo<sup>60</sup>. A tale enunciazione, inoltre, si aggiunge un *quid*

---

<sup>59</sup> M. Ginocchietti, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, *Esercizi Filosofici* 7, 2012, pp. 65-77, <http://www2.units.it/eserfilo/art712/ginocchietti712.pdf>

<sup>60</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 7.



## *Antropologia della vulnerabilità*

*pluris* normativo che ne sorregge la performatività, infatti nell'esclamare, con tono evocativo: «È una bambina!» il medico dà inizio a quel processo di «femminizzazione» che costituirà e qualificherà l'individuo<sup>61</sup>.

Come mette in evidenza Marta Ginocchietti: «Sul corpo che c'è – e che secondo Butler non può essere negato – sembra che operino due diverse tipologie di performatività: quella delle norme di genere e quella dell'uso (performativo) del linguaggio»<sup>62</sup>; in virtù delle quali Butler si chiede se questi siano due sensi diversi di performatività o se entrambi convergano in quella che derridianamente definisce citazionalità<sup>63</sup>.

Una sintesi delle due nozioni è riscontrabile nella sua analisi sulla questione della ripetibilità degli atti. Nella nozione di performatività elaborata da Butler, infatti non si può prescindere da essa in quanto un atto è esso stesso una ripetizione, una sedimentazione e, riprendendo l'iterabilità derridiana, una ri-citazione<sup>64</sup>. La ripetitività è ciò che normalizza una azione, la rende riconoscibile nella sua consuetudine ed in quanto tale, nel suo riproporsi ri-cita se stessa in un fare collettivo acquisito. Questa iterabilità assume le vesti di un vero e proprio potere che investe il discorso prodotto dalla prassi sociale, dotandolo di una certa autorità<sup>65</sup>.

Nella stessa logica verrebbe assunta, dunque, la costruttività del corpo, in un discorso che investe l'identità sessuale e di genere, ove quest'ultimo, proprio in quanto elaborato discorsivo-culturale riferito alla sessualità (quale dato fattuale) la precede, la costituisce e definisce nell'attività linguistica performante reiterata.

*Agency*, dunque, nell'idea di Judith Butler è proprio il complesso delle azioni non riconducibili direttamente ad un agente responsabile, consapevole, ma alle azioni impersonali, che sono costruite culturalmente; ossia il modo di agire nel sociale si impara osservando le regole e assimilando la cultura che viene impartita<sup>66</sup>.

L'atto ripetuto diventa, così, la realtà, contribuendo ad individuare le regole che governano l'identità intellegibile, ossia che permettono e limitano l'affermazione di un "io". Tutto ciò che sta fuori l'obbligatorietà eterosessuale che è andata a strutturarsi, deve considerarsi illecito, impossibile, innescando una logica del rifiuto. Tuttavia non è

---

<sup>61</sup> Ivi, p. 232.

<sup>62</sup> M. Ginocchietti, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, cit.

<sup>63</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 231.

<sup>64</sup> Ivi, p. 244.

<sup>65</sup> Ancora Ginocchietti spiega come, nel paragrafo «Performative power»: «Butler sostenga che gli atti performativi sono forme di linguaggio autoritario (authoritative speech): la maggior parte dei performativi sono affermazioni che, proferite, performano una determinata azione ed esercitano un potere inderogabile e che, contemporaneamente, conferiscono un potere inderogabile all'azione performata: se il potere del discorso di produrre ciò che dice è connesso alla performatività, allora la performatività è un dominio in cui il potere agisce come discorso (J. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 225). E tuttavia per Butler non c'è un potere che agisce, ma solo un agire re-iterato che è potere nella sua persistenza e instabilità: il giudice che mette in atto una sentenza cita la legge che applica ed è il potere di questa citazione a conferirgli il suo potere di giudice. È attraverso la citazione della legge che viene prodotta la figura del giudice e che la priorità dell'autorità è stabilita. È dall'invocazione della convenzione che l'atto linguistico del giudice trae il suo potere inderogabile» (M. Ginocchietti, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, cit.),

<sup>66</sup> J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, cit., p. 209



## *Antropologia della vulnerabilità*

definitivo, poiché quello che resta escluso potrà sempre riemergere attraverso una nuova ritualità.

Per Butler la parodia di genere, come quella delle *drag queen*, marcando esageratamente i ruoli sessuali, mostrerebbe proprio come il genere sia frutto della performatività, mentre è la normatività eterosessuale, culturalmente indotta e il binarismo dei generi che essa proclama, a creare uno spazio del lecito. Partendo dalla stravaganza delle *drag queen*, Butler intende confermare come l'identità di genere non sia qualcosa di fisso.<sup>67</sup>

La grottesca ricostruzione dei ruoli, portata in scena dalle *drag queen*, sull'immaginario relativo al binarismo di genere, si traduce in una politica della disperazione portata avanti dai generi emarginati, ove, mediante un nuovo atto ripetitivo, in cui emergere l'aspetto parodico, esagerato dei ruoli sessuali, è possibile rilevarne l'aspetto di non realtà. I ruoli sessuali, infatti, non sarebbero altro che il risultato dell'insieme di tabù, proibizioni, punizioni che esistono al di fuori della legge non scritta della posizione sessuata che andrebbe a definire e consolidare i soggetti sessuali possibili; e a ripudiare tutto ciò che non riesce a conformarsi.

La creazione di nuove modalità tuttavia è possibile e, secondo Butler, potrà attuarsi, innanzitutto attraverso la rappresentazione della corporeità, partendo dall'assunto che il corpo non sia inteso come un fatto statico e compiuto, ma come un processo di crescita, un modo del divenire che, nel divenire altrimenti, eccede la norma, la riformula e mostra come la realtà, entro cui si pensava di essere confinati, "non sia scolpita nella pietra".<sup>68</sup>

Per tutte le individualità nella zona del ripudio, attraverso tale rappresentazione del corpo e, quindi, in particolare per i *queer*, tra i generi impossibili, con la libera manifestazione dell'omosessualità in tutte le sue forme, sarà possibile richiedere il riconoscimento, affermare la propria esistenza; questo perché chi si trova rifiutato dalla normatività eterosessuale, non può non manifestare il proprio desiderio di riconoscimento per evitare di essere annientato.

Secondo la ricostruzione di Butler il problema è essenzialmente legato con la conoscenza di sé, che è sempre desiderio-di-riflessione, ricerca dell'identità in ciò che sembra differente<sup>69</sup>. Si viene ad instaurare quel processo costruttivo dell'identità, in linea con la morale hegeliana del signore e del servo, fondato, da un lato sulla pulsione distruttiva della relazione tra individualità che si combattono, che spingono l'una ad incorporare l'altra; dall'altro nell'acquisizione della consapevolezza della necessità di instaurare un rapporto etico per non annientarsi.

La coscienza di sé, infatti, non è qualcosa di fisso, dato, immutabile, ma è qualcosa che viene distrutto ad ogni incontro con altre coscienze, per poi riformarsi diversamente. Il soggetto cercherebbe nell'altro sé stesso, pretenderebbe di trovare nell'altro il proprio riflesso come in uno specchio; vorrebbe, quindi incorporare, piegare la soggettività altrui

---

<sup>67</sup> Ivi, p. 165.

<sup>68</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*, cit. p. 55.

<sup>69</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 3





## Antropologia della vulnerabilità

in quella che si ha come percezione del sé; questo genera il conflitto con l'Altro che non vuole essere incorporato e a sua volta pretende di incorporare.

C'è dietro un progetto narcisistico che muove dall'assunto filosofico che la libertà è una caratteristica esclusiva dell'individuo e che può abitare solo in un'incarnazione particolare, quindi solo come proprietà esclusiva di quell'incarnazione. Poiché il corpo dell'altro sembra rivendicare una libertà che non può coincidere con una individualità diversa da sé, quello stesso corpo deve essere distrutto. Solo attraverso la morte dell'altro (intesa come alterità) l'autocoscienza iniziale potrà rivendicare per sé la richiesta di autonomia<sup>70</sup>.

---

<sup>70</sup> Fin dal *Frammento su amore* in Hegel persiste questo elemento conflittuale tra il sé e l'altro che avrà massima esaltazione nella fenomenologia; una tensione prevaricante, fondata su di una pulsione mortifera che sottesa al progetto narcisistico dell'individuo; pulsione che Hegel vorrebbe superare attraverso la relazione etica. Si tratta di un aspetto su cui già ci siamo soffermati, oggetto di critiche da parte di Butler, la quale ritiene che tale paura della morte andrebbe valorizzata e non superata. Ciononostante quel frammento sull'amore può tornare ancora utile in quanto, a prescindere dall'abiura di Hegel verso sé stesso, proponeva una dialettica tra gli amanti per in cui entra in gioco la materialità dei corpi a far resistenza, senza che la "sintesi" raggiunta comporti alcuno sfruttamento di attributi o qualità specifiche del corpo.

Provando ad essere più chiari, per Hegel si è detto l'amore si presenta come "vita che duplica sé stessa" come sentimento che supera ogni opposizione, resistenza, conflitto e, senza rinunciare alla particolarità degli amanti, senza rinunciare alla molteplicità, li rende uguali, ugualmente liberi. Pur se quella proposta da Hegel è una scena diadica, mantiene l'intento originario di ricercare un nomos su cui fondare l'armonia della comunità; e questo si realizzerà per l'autore proprio attraverso l'amore della coppia, che si apre ad una dimensione trascendente. Sul punto cfr. J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit. p. 85-86.

Butler solleva l'interrogativo su dove fosse finita la comunità, laddove l'armonia viene in qualche modo presentata attraverso il sentimento insito nella coppia; comprendendo l'intento di Hegel di guardare all'amore come categoria concettuale, che non è un sentimento, ma non un sentimento singolo, che anche se si presenta come caso singolare, non può essere limitato ad un singolo caso, più precisamente, ad una forma singolare. L'amore per Hegel vive nel molteplice ove si realizza la vita. (Hegel, *Die Liebe*, cit., p. 246).

Tuttavia, sebbene la tendenza sia quella di una "sintesi etica" come unione di "unione e non-unione" a cui aspirano gli amanti, nel loro moto spontaneo di unificazione, volendo restare sé stessi divenendo "un'unica entità armoniosa", l'incontro fa presto diventare scontro e provoca uno "sdegno". La scena ovviamente non è statica, non potrebbe esserlo: perché l'amore vive in questo dislocamento, in questa logica espropriativa della singolarità, oltrepassandola (J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit. p. 88).

Lo stesso Amore per quanto possa venir personificato nell'amato, non realizza questa identificazione; l'armonia tra gli amanti è frammentaria, in una relazione che conosce ancora lo sdegno della diversità dei singoli, come realtà che persiste e paralizza l'unione assoluta. Il paradosso dell'amore che vuole liberare, rendendo uguali i diversi, è il paradosso del vivente che non può coincidere col mortale (Hegel, *Die Liebe*, cit. p. 246).

L'amore allora risiede nella potenzialità dei corpi, ma non nel senso di una loro qualità specifica; bensì per il solo fatto essere portatori di questa vitalità, con cui trascendere la propria dimensione materiale e rendersi liberi, riconoscendosi uguali all'altro nel vivere il medesimo sentimento (realizzandosi come un tutto vivente).

Perché si possa compiere l'unificazione, però, l'espropriazione dovrebbe essere totale, dovendo realizzare l'amore in uno stato estraneo agli amanti. A tal fine vengono proposte due soluzioni: una filantropica, di un amore rivolto alla generalità dei con-viventi, ma sarebbe fallimentare, perché si perderebbe un contatto pieno con qualcuno in cui si possa sentire il vivente, dovendo rivolgersi ad una entità astratta. L'altra soluzione sarebbe avere un figlio, generare vita come frutto dell'amore, ma anch'essa sembra inutile. Un figlio sarebbe, infatti, il frutto di questa unione compiuta. Un figlio, però, vive fuori dalla coppia; l'amore, così, tornerebbe ad affliggersi tra la diversità dei corpi degli amanti. (M. Anzalone, *Introduzione*, in J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel* cit. pp. 40-42).

Lo sdegno rievocato da questa frustrazione di fronte al persistere della proprietà, dell'autonomia, della particolarità, del diverso, cede, pertanto, all'aggressività; ad un volersi imporre, ad un dominare le resistenze e sottomettere alla "pacificazione" desiderata (J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, cit. pp. 92-93).

Butler chiarisce che se l'amore vive nella trascendenza dalla materia, il persistere delle realtà corporee entro cui matura, impedisce l'unificazione totale. Di fronte a questa ostinata condizione di separazione c'è: "uno sdegnarsi dell'amore" e congiunto ad esso una "forma del pudore" (Hegel, *Die Liebe*, cit., p. 247).

Allo sdegnarsi dell'amore si accompagna, quindi, un'ira verso quell'individualità che persiste, che altro non è che una forma di aggressione verso l'amato.

L'amore diventa "pudore" di chi tiranneggia o mercifica il proprio corpo per costringere l'altro ad essere violato nella sua intimità. Un animo pieno d'amore così viene offeso da questa ostilità, che proviene dal ricordo del corpo, dal pudore del corpo che rammenta una presenza personale che non riesce a superare (*ibidem*).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ad ogni modo ciò che trova valore assoluto è la relazione stessa (che trascende le differenze) e la necessità della comunicazione tra le parti in causa, attori presenti sulla scena, con tutta l'ingombranza dei propri corpi che attendono di essere significati. Ciò che appare chiaro è la necessità di accordarsi per evitare la frustrazione di essere annientati nell'altro; è implicita la necessità di instaurare un rapporto etico per stabilire dei limiti a questo scambio distruttivo, dovendo accettare l'altro come differente, staccato, non incorporabile.

L'etica andrà ad appagare il bisogno di riconoscimento.

In questo scambio, nel compromesso, nell'etica definita, il riconoscimento attuato, però, non sarà quello del sé originariamente percepito prima dell'incontro; ciò che sarà restituito non sarà la stessa coscienza, ma una nuova realtà frutto di quella dialettica distruttiva-ricostruttiva. Il sé altro non sarà che il risultato di un processo in costante divenire, trasfigurabile dall'incontro di altre coscienze, dalla comunicazione; un sé che perde sé stesso nell'altro e viene ricostruito mediante il suo riconoscimento, che gli garantisce l'esistenza.

È evidente allora che si vive una condizione di vulnerabilità, di dipendenza dalla forza e dalla volontà propria ed esterna, e che è il riconoscimento a rendere ogni esistenza reale<sup>71</sup>. Tutto ciò che si riconosce e che viene riconosciuto è ciò che è incluso nella realtà, che definisce il perimetro normativo.

Volendo applicare la scena hegeliana alla qualificazione e valorizzazione dei corpi si comprende in che termini viene ad instaurarsi la normatività binaria eterosessuale, e perché poi diventi difficile "superarla". Quella "norma stabilizzata" costituisce l'unica realtà riconosciuta, fuori di essa, il nulla; si crea un esterno non riconosciuto, popolato da soggetti, come quelle persone che "diventano o sentono di essere" gay, che hanno l'ansia

---

Sembra proprio che la relazione amorosa, per usare una espressione di Böckenförde "si regga su presupposti che non può mantenere".

È interessante però che in questa prima concezione dell'amore in Hegel il fine più alto sia il rapporto etico tra gli amanti e non la "riproduzione", nessuna sessualizzazione funzionalizzata dell'identità che anzi vivrebbe come altra frustrazione il moltiplicarsi delle forme di alienazione della soggettività dentro e fuori la relazione. Aspetto interessante, perché svincola il legame amoroso dalla riproduzione – e rimette in circolo le potenzialità del corpo.

L'aspettativa di Hegel non è l'affermazione del Signore sull'amante, ma sfuggendo alla logica possessiva che è mortificazione dell'amore, inventa (disvela) un nuovo ritmo su cui accordarsi, in cui il corpo è vivo e comunica, ma precede la parola, lasciando al movimento ritmato il trionfo dei sentimenti in cui nessuna parola può essere fraintesa, regnando la massima intesa amorosa nella perpetua tensione danzante.

Sicuramente prevale ancora una concezione platonica dell'amore (asessuato) in questo primo Hegel che pensa al corpo con sdegno, mentre il tutto risiede nell'anima, che resta pura e libera da ogni operosità o necessità biologica – c'è quindi comunque una "colpevolizzazione del corpo".

<sup>71</sup> Si tratta in fondo di una situazione familiare, comune a tutti quei soggetti adulti i quali nell'esprimere un giudizio sui propri legami amorosi inevitabilmente fanno i conti con l'esperienza dell'umiliazione per l'acquisizione della consapevolezza di aver amato, nella giovane età, i propri genitori o altre persone a loro vicine in maniera assoluta e acritica; per poi realizzare che qualcosa di simile a questo sopravvive anche nelle relazioni mature. Nel tentativo di ricostruire il proprio sé in modo razionale, come qualcosa data, da sempre esistente, si rende evidente come questo tentativo è destinato a fallire poiché quell'"individuazione statica del sé" nega le varie forme di trasporto e sottomissione che sono alla base dell'emergere in quanto individuo determinato e che continuano a minare il proprio senso adulto del sé con ogni tipo di ansia e desiderio. Nel momento in cui ci si impegna a raggiungere la propria autonomia, si ha comunque sempre bisogno di combattere per qualcos'altro, per un'idea di sé stessi immancabilmente inserita in una comunità, che porta su di sé le tracce degli altri, che si imprime su di essi allo stesso modo, e secondo meccanismi indipendenti dal proprio totale controllo e non facilmente prevedibili (J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit. p. 47).



## *Antropologia della vulnerabilità*

e il terrore di non sapere chi o cosa saranno<sup>72</sup>. Si mette in discussione il dispositivo ontologico differenziale del soggetto, nell'impossibilità (socialmente indotta) di "differenziarsi" e quindi identificarsi secondo parametri riconoscibili.

Non c'è dubbio che anche il riconoscimento tra essere uomo o donna passi attraverso questa dialettica riconoscimentale basata sullo scontro/confronto con l'altro, entro cui nella differenziazione reciproca anche dei corpi si ci si aut-definisce, come ha sostenuto Gambino<sup>73</sup>. E questo spiega sicuramente la difficoltà poi di mettere in discussione l'identità raggiunta, l'accordo qualificativo. Tuttavia ciò che ribadisce Butler è che "quale sia la configurazione" dei corpi raggiunta resta un dato artificiale, non naturale e pertanto sempre modificabile (al netto di tutte le resistenze). Butler va oltre, con la *queer theory* sostenendo che l'identità non è qualcosa di immutabile, ma rimane sospesa nelle molteplici occasioni di mutamento, afferma l'impossibilità di un'azione politica partendo da un concetto fisso del genere.

Perché possa cogliersi come venga fondata questa inter-dipendenza tra sesso e genere, il problema risiede nell'interpretazione del dato corporeo e quindi si basa sulla costruzione delle sue significazioni.

Il problema della "costruzione" fonda le sue radici nella tradizione filosofica legata al principale interrogativo sull'agire umano, se questo sia dotato di libero arbitrio o assoggettato a forme di determinismo. In entrambi i casi il corpo verrebbe raffigurato come *medium*, strumento attraverso il quale vengono messi in relazione significati culturali estrinseci; a prescindere se attribuiti da un'alterità o frutto di elaborazioni interpretative personali. Butler evidenzia come questo sia un falso quesito, introdotto da una retorica che è già intervenuta e ha indicato i termini del dibattito dal quale quella stessa "passività corporea" è stata individuata come tale. Il genere, allora, non farà altro che inserirsi in questa retorica predisponendosi come principale mediatore culturale attraverso cui relazionarsi al corpo, portando con sé i dogmi dell'umanesimo così come è stato determinato dal normativismo dominante, che si vuole salvaguardare<sup>74</sup>.

Simone de Beauvoir in questi termini spiega come si realizzi quella dialettica gerarchizzata tra l'Uomo inteso come umano universale che trascende il corpo e l'Altro-negativo-corporeo che è la donna, riprendendo l'intellettualismo-intenzionalismo di Husserl e Sartre, fondato sul *cogito* cartesiano, presupponendo una scissione tra l'anima, l'Ego trascendentale, e la materialità corporea subalterna, in quanto luogo mortifero delle necessità biologiche<sup>75</sup>. Per De Beauvoir il genere verrebbe ideato per marcare il corpo come materiale-femminile, contrapposto al trascendentale-umano-maschile, disincarnato e portatore, pertanto, di una libertà radicale. Irigaray cercherà, pertanto di rompere questa pratica discorsiva, restituendo al femminile un'autonomia tale da non essere più percepita

---

<sup>72</sup> J. Butler, *Scambi di genere. Identità, sesso e desiderio*, cit., prefazione del 1999.

<sup>73</sup> G. Gambino, *Le unioni omosessuali. Un problema di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 2007.

<sup>74</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. 15.

<sup>75</sup> Ivi, p. 20.



## *Antropologia della vulnerabilità*

come un'assenza linguistica in un discorso maschile, costruito su di un'asimmetria tra generi; bensì come parte di un'auto-narrazione indipendente.

Questa, interpretazione, tuttavia, sebbene ribadisca la culturalità del genere e allo stesso tempo dell'interpretazione corporea resta ancora vincolata ad una limitata esegesi della sessualità, soggiogata dalla normatività eterosessuale, finendo per confermare il binarismo da questa preposto e a continuare ad escludere la miriade di soggettività che esulano dai parametri di tale discorso emancipativo.

Su questo punto fa perno la critica di Judith Butler nei confronti del femminismo, di quel femminismo che rivendica le donne “in quanto donne”; poiché se il genere è costruzione culturale, allora il femminile in sé non può essere un valore. Il femminismo che sponsorizza una politica dell'identità, che ha come fondamento il genere femminile, alla base delle proprie istanze, invece di liberare i soggetti che rappresenta, ne limita e fissa gli spazi di azione in modo definitivo.

L'obiettivo di Butler è quello di costruire una politica democratica che cerchi di ampliare le norme che sostengano un'esistenza possibile per le comunità in precedenza prive di libertà. Butler spinge per una politica di inclusione e ciò non è possibile nel momento in cui si cerca di fissare le identità.

Affermare la femminilità, assolutizzare una norma del “femminile”, costituendo un terreno comune che parte dall'esclusione e non dall'inclusione, finisce per emarginare tutte quelle donne che non riescono a mantenersi entro i canoni fissati. Come l'incontro di etnie e culture diverse, dal punto di vista sociale e politico, ha permesso di guardare alle rappresentazioni politiche con prospettive differenti, mediante un processo di decostruzione dell'identità, per permettere a soggetti precedentemente non rappresentati la rappresentatività; allo stesso modo risulta produttivo innescare questo processo nel confrontarsi con l'alterità sessuale, per evitare l'annientamento di identità incapaci di conformarsi alla norma definita; partendo dall'assunto che la decostruzione dell'identità non è la decostruzione della politica, ma è intesa a creare come politici gli stessi termini attraverso i quali viene articolata l'identità<sup>76</sup>.

---

<sup>76</sup> Il gius-femminismo attuale, a livello internazionale, si sta muovendo proprio nella direzione di un approccio intersezionale e cerca di ristabilire un rapporto più equilibrato tra diritto e genere, soprattutto dovendo considerare come le donne siano sempre pensate in relazione, come appartenenti ad un gruppo od una categoria e non come individui. La risposta giuridica cercata non si muove nell'orbita di un nominalismo classificatorio dell'identità femminile, bensì quella di rideterminare spazi di inclusione e fornire strumenti adeguati contro le diverse forme di discriminazione. In tal senso sponsorizzano un'etica della cura volta ad una responsabilizzazione collettiva della società.

In ambito italiano sul tema molto interessante il lavoro a più voci curato di Thomas Casadei. Tra le autrici che hanno contribuito al lavoro: Susanna Pizzolo, Orsetta Giolo, Carla Faralli, Alessandra Facchi, Lucia Re. Cfr. T. Casadei (a cura di) *Donne, diritto, diritti. Prospettive sul giusfemminismo*, Giappichelli, Torino 2015.

In questa sede sicuramente da segnalare la sezione dedicata al pensiero di Catharine A. MacKinnon, su cui si soffermano Facchi, e Re.

Alessandra Facchi del pensiero post-marxista di MacKinnon, recupera l'analisi sul rapporto tra i sessi rimarcando come il paradigma etero-sessista rientri entro logiche di rapporti di dominio e sfruttamento capitalista. Senza indugiare oltre su aspetti già chiariti sull'economia simbolica del *sex gender system*, qui interessa proprio la riabilitazione del diritto da riqualificare in chiave positiva e non più da leggere solo come strumento di oppressione. Una bonifica del diritto per ottenere importanti riforme funzionali al progresso civile ma anche ad una risignificazione delle donne attratte nello spazio pubblico (ivi, p. 71).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La postmodernità nel pensiero butleriano non si evince solamente dallo sforzo di andare oltre qualsiasi barriera di genere, ma anche dallo sforzo di inclusione nello spazio politico democratico di tutte le minoranze.

Di fondo un tratto auto-biografico, il disagio vissuto personalmente nel partecipare in prima persona alle mobilitazioni femministe o di altre minoranze pensate e costruite all'interno del paradigma "maschio bianco eterosessuale", senza tuttavia riuscire a conformarsi alle proposte di quel femminismo, che in tutte le sue articolazioni, ha sempre avuto lo stesso obiettivo: rintracciare i connotati dell'identità femminile, ora come alter ego dell'uomo, ora come categoria a sé stante.<sup>77</sup> Intorno a questa definizione di un'identità femminile, autonoma da quella maschile, c'è sicuramente la pretesa di non "gerarchizzabilità" dei due sessi, in quanto si vorrebbe che venissero posti l'uno accanto all'altro, riconoscendo ad ognuno medesima dignità. Tuttavia c'è un'incapacità rappresentativa/rappresentazionale di tutte le "eccedenze", soprattutto da parte del "pensiero della differenza", tale da ri-presentare medesime logiche escludenti con cui opera la narrazione patriarcale-eterosessuale.

Insistendo sulla presupposizione di connotati fissi che dovrebbero rispecchiare l'intero mondo femminile; insistendo sul tema dell'identità "femminile" come fattore di coesione e mobilitazione collettiva (atteggiamento questo che Butler colloca soprattutto all'interno di movimenti marcatamente Occidentali), si finisce per perdere di vista una pluralità di elementi contingenti, di contesti culturali, di modi di interpretare l'esistenza, di percepire il proprio corpo, i propri tratti somatici, la propria sessualità, il proprio universo interiore in relazione con le proprie radici geografiche, etniche, linguistiche, religiose. Nell'atteggiamento polemico di Butler, però, non c'è alcun intento revisionistico in senso distruttivo, ossia di radicale ripensamento del movimento femminista stesso, ma semplicemente (ponendosi essa stessa come femminista) quello di incoraggiare un'autocritica in vista di formulazioni più democratiche ed inclusive, diffidando da qualsiasi discorso di verità che poteva, di fatto, tradursi in una delegittimazione di pratiche sessuali e di genere minoritarie<sup>78</sup>.

Se queste sono le premesse concettuali entro cui si sviluppa il pensiero *queer*, ci sono ancora numerosi punti di chiarire. Nel doppio movimento decostruttivo-ricostruttivo di una ontologia dell'umano che sappia coniugare questione gender con una etica della non

---

Lucia Re, invece, mette in evidenza dell'autrice statunitense la severità e il rigore avverso tanto il femminismo dell'uguaglianza quanto al femminismo della differenza, potendo trovare affinità tra MacKinnon e Judith Butler rispetto alla questione dell'identità di genere. Se però Butler esplora la differenziazione soggettiva di fatto per astrarla giuridicamente declinando strumenti giuridici ad un adattamento continuo alle diverse manifestazioni della soggettività; come ha messo in risalto Re, McKinnon mantiene un approccio piatto, non dinamico, cade in una totale astrazione della donna – col rischio di presupporre forme ancor più subdole di omologazione ed essenzialismo. Non si comprende in che termini poi si possa articolare una qualche ribellione. Serve invece poter trovare forme di qualificazioni giuridiche delle donne come soggetti di diritto a partire dalle differenze anche tra donna e donna (ivi, p. 80).

Il gius-femminismo italiano che traspare nel lavoro curato da Casadei è quello che intende contribuire alla ricerca di un "senso più ricco di umanità" (ivi, p. 103).

<sup>77</sup> Sensazione di disagio che condivide nella prefazione del 1999, della Seconda edizione di *Gender trouble*, in cui l'autrice sente l'esigenza di dare alcune spiegazioni, persino aprendosi a riconsiderazioni delle sue "deduzioni intellettuali", alla luce di "critiche intelligenti" che avevano seguito la prima stampa (J. Butler, *Prefazione del 1999*, in Id., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit. p. XIII).

<sup>78</sup> Ivi, p. VI.



## *Antropologia della vulnerabilità*

violenza, riabilitando il corpo, i desideri, nello scambio inferenziale entro cui ogni soggettività si definisce a partire dall'altro, è necessario andare ad analizzare in modo più puntuale i nodi dolenti di una teoria che promette di essere sovversiva, ma si muove tra le fragilità e le paure più ataviche con cui l'umano convive.

Si tratta infatti degli stessi punti oggetto di critica di diverse frange femministe anche più radicali in disaccordo con l'iper-costruttivismo delle tesi *queer*.

Si premette che in questa sede si intende recuperare solo le principali "osservazioni" sul lavoro di Butler proprio perché ci consentono di chiarire e approfondire punto per punto i passaggi più interessanti della teoria *queer* - fissando l'agenda delle questioni (che saranno trattate successivamente).



### **4 Il soggetto ambiguo: tra identità perse e parole fraintese**

Judith Butler conclude il suo *Gender trouble* con una domanda che racchiude il senso del suo lavoro e che trascende il “campo politico” entro cui l’interrogativo è sorto, per rivolgersi alla “politica *tout court*: “la politica femminista può fare a meno di un soggetto situato all’interno della categoria delle donne?”

Quando ci si trova a relazionarsi con una molteplicità di attori-agenti che manifestano all’interno di una stessa macro-categoria infiniti modi di presentarsi; quando bisogna continuamente ricercare nuove “parole” per indicare le eccedenze, sempre più variegata, sempre più sorprendenti, sempre più convinte, sempre più comuni, sempre più vicine; e quando queste riflessioni vengono sollevate all’interno di un dibattito democratico proteso al riscatto di ogni individualità, di ogni soggettività; di ogni personalità; che attributo, quale valore aggiunto, può ricavarsi dallo scindere la società in “noi” e “loro”?

*Butch, femme, gay, lesbiche, transessuali, ermafroditi, drag queen*, non sono meno complessi di quanto può essere un comune individuo di sesso “maschile” o un comune individuo di sesso “femminile” anche quando sembrano rispettare l’orientamento normativizzato eterosessuale. Dietro tutte queste categorie c’è un Universo-particolare affannato tra i suoi capricci, le sue inclinazioni, le sue insicurezze, le sue certezze e un’infinità di modi diversi di far convivere il caos che si porta dentro. Si intreccia la geografia, la storiografia, l’economia, la teologia, l’antropologia, la biologia, la sociologia, la psicologia che informa un contesto entro cui un individuo conosce le sue possibilità di esistenza e può pensare di cercarne delle nuove.

Si ritorna dunque alla “questione del soggetto”, o meglio della “soggettivazione”, con cui abbiamo chiuso la prima parte di questo lavoro, e come si è detto tale questione non può mai essere superata; per ogni “mobilitazione politica” appare imprescindibile l’identificazione con un soggetto politico e pur in tutta la sua parzialità gli ordinamenti non possono fare a meno di una “antropologia giuridica”.

D’altro canto la narrazione auto-biografica non è sufficiente e per tutte le ragioni fin qui dedotte, seguendo le vie del “desiderio incarnato”, c’è una frustrazione interconnessa proprio ad una difficoltà di rappresentazione dell’irrepresentabile. Il dialogo all’interno della società è interrotto dalla “geografia fisica” della discriminazione e del pregiudizio. Che può profilo può avere il “soggetto universale” nella sfera politica dell’umano, quando dal suo campo visivo il cono d’ombra copre una moltitudine di corpi disumanizzati? E quale soggettività sovversiva può essere pensata se anche all’interno di quel cono d’ombra le stesse frustrazioni, medesimi fantasmi ed incomprensioni intra-psichiche si proiettano in quella moltitudine calpestata, disaggregandola?

Dove c’è mis-conoscimento è difficile pensare ad una “catena di equivalenze”.

Che senso ha ancora una democrazia che si rivolge a masse anonime, organizzate in gruppi compatti, quando si dimenticano i nomi di tutti i votanti?



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ecco perché a Judith Butler sembra che quel “noi” femminista sia sempre e solo una costruzione fantasmatica, una costruzione che ha i propri scopi, ma anche nega la complessità e l’indeterminatezza interna del termine e si costituisce solo attraverso l’esclusione di una parte della base che allo stesso tempo cerca di rappresentare<sup>79</sup>. Il punto non è rinnegare lo statuto, per quanto sia debole, ma comprendere come può funzionare all’interno di una politica democratica, assumendo una posizione critica, auto-critica, rispetto a forme di politica identitaria, potendo accoglierle a patto che si riconoscano il loro carattere fondativo come carattere instabile, ossia che può sempre essere messo in discussione.

Butler propone un tipo di politica che non presupponga un “agente dietro l’azione”, ma “un’azione” che sia pronta a costruire nuove soggettività facendosi carico di ogni istanza sociale. Questo è uno degli aspetti centrale su cui si innerva la “*contro-performance* degli oppressi” per la definizione di un “soggetto universale mobile”; ci sono però ancora degli aspetti da chiarire.

Occorre sciogliere ogni dubbio sulle tesi di Judith Butler prestando il fianco alla critica.

Solo fugato il campo da ogni fraintendimento sarà possibile mostrare quanto la teoria *queer* possa davvero entrare in un discorso più ampio, per relazionarsi con la società contemporanea, con le divagazioni e le nuove forme di egemonia del patriarcato-neoliberista, per provare a moderare i termini della diplomazia internazionale.

### *4.1 Judith Butler, “the Professor of parody”?*

La teoria *queer* di Judith Butler come più volte anticipato è andata incontro a numerose critiche dal linguaggio ostico utilizzato dall’autrice alle tesi decostruttive radicali fino alla smaterializzazione del corpo. Venne reputata quasi come oltraggiosa la sua prosa altamente sofisticata<sup>80</sup>; si riteneva che i suoi scritti proprio perché pretendevano rivolgersi ad un pubblico non esclusivamente accademico, rendevano difficoltose alla platea riflessioni analitiche coscientose. Le critiche più severe ovviamente furono soprattutto su di un piano contenutistico; l’illusione è che non fosse pensabile nessuna mobilitazione collettiva, ma solo “resistenze private” da parte di corpi informi anarchicamente azionabili.

Questo il tono delle polemiche.

---

<sup>79</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, cit., p. 201.

<sup>80</sup> Le critiche rivolte a *Questioni di genere* si sono incentrate molto sullo stile dell’autrice, ritenuto difficoltoso e poco fruibile. Ha ricevuto anche il riconoscimento come vincitrice della quarta edizione del “*Bad Writing Contest*” sponsorizzato dal “*scholarly journal Philosophy and Literature*”, nel 1997. Tuttavia Butler ritiene che non sia la difficoltà intrinseca dei suoi testi a generare scalpore; ha irritato, invece, la popolarità e l’utilizzo politico dei suoi lavori nonostante fossero stati scritti entro schemi intellettualistici ed accademici. Butler ha commentato dicendo che “evidentemente” è stato “sottovalutato il pubblico e chi legge, la sua capacità e il suo desiderio di leggere testi complicati, che costituiscono una sfida, dove la complessità non è gratuita e dove la sfida sta nel mettere in questione verità date per scontate che, proprio per il fatto di essere scontate, diventano in realtà oppressioni” (cfr. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, cit., Prefazione del 1999, p. XVIII).





## *Antropologia della vulnerabilità*

Tra le schiere femministe, soprattutto nell'orbita del pensiero della differenza dalle più moderate alle più radicali, preoccupa del pensiero di Butler questa proclamazione di una artificialità del genere, questa re-interpretazione del dato sessuale biologico, questo intreccio genere-sesso-sessualità in chiave radicalmente culturale. Con riguardo all'aggancio alle tesi bio-politiche e di governamentalità della vita l'immagine di una coscienza intrappolata in strutture di potere egemoniche desta non poche inquietudini. A smuovere gli animi ancor più l'aver tacciato di essenzialismo e dispotismo movimenti femministi ancorati alle categorie classiche ed al binarismo sessuale e di genere<sup>81</sup>.

Il 22 Febbraio 1999 viene pubblicato sul *magazine* americano *The New Republic*, un articolo di Martha Nussbaum intitolato: “*The Professor of parody*”, che si può dire rappresenti la sintesi di questo disappunto<sup>82</sup> (a cui è dedicata la “replica” contenuta nella Prefazione della seconda edizione di *Gender Trouble*).

In quell'articolo Martha Nussbaum intende proporre una pungente critica nei confronti di Judith Butler, un attacco diretto al suo modo di scrivere, alla sua esegesi costruttivistica dell'esistente, alle insinuazioni, di converso, decostruttivistiche dell'ovvio, che mettono in dubbio persino la materialità del corpo, di aspetti biologici tangibili. In questi termini, Nussbaum si fa portavoce di una diffusa diffidenza manifesta nei confronti di questa autrice, denuncia la “ampollosità della sua penna”, una totale assenza di profondità e originalità, nonché, l'improbabilità dei suoi accostamenti autoriali, la povertà di tesi di cui può davvero professarne la maternità; in ultimo data la critica all'Universalismo proposta da Butler rivendicando ogni affermazione del “particolare” per Nussbaum potrebbe avere l'esito indesiderato di un rafforzamento di atteggiamenti dispotici delle Sovranità nazionali, esattamente ciò che Butler avrebbe voluto ridimensionare<sup>83</sup>.

Nussbaum utilizza toni decisi nel presentare la sua accusa alla Butler, definendola: “una drammaturga da pessimi copioni”, che si finge paladina dei diritti civili, quando, invece, giunti al termine della lettura, lascerebbe un'inquietudine paralizzante, un indesiderato quietismo, tra l'inconfessata sensazione di incomprendimento sulle reali intenzioni dell'autrice e il dubbio per l'apparente insinuazione sollevata, che in quella critica alle strutture di potere fallogocentriche ed eterosessiste, più che un nemico da sconfiggere, entro quegli schemi imposti, sovrapposti dai discorsi di potere dominanti, ci sia l'occasione per liberare perversioni sado-masochiste, l'opportunità di personalissime ribellioni<sup>84</sup>. Come se non ci fosse altra prospettiva che “operare esclusivamente su se stesse”<sup>85</sup>; Butler, -allo stesso modo di Wollstonecraft, che si fece eroina della propria

<sup>81</sup> Questa (apparente) costruzione del soggetto come “pagina bianca” su cui, senza alcun potere discrezionale, senza alcun personale filtro intellettuale, senza nessuna espressione volitiva riconducibile ad un sé intellegibile, originario, potesse scriversi qualsiasi cosa; un mero data-base riempito da una pluralità di poteri, discorsi, pratiche esterne, interiorizzate, introiettate; un soggetto assolutamente privo di una propria autenticità, il quale, tutto ciò che sperimenta altro non sarebbe che il frutto di invasivo e assorbente condizionamento sociale, risultava inaccettabile.

<sup>82</sup> Per Federico Zappino quella di Nussbaum, per quanto caricata e forzata da intenti politici che si dichiarano incompatibili con l'analisi sedentaria dell'Accademia, entro la quale Butler viene annoverata; ha comunque una grande utilità per fissare quelli che sono passaggi e punti focali del lavoro di Judith Butler, offrendo l'occasione alla stessa di “spiegarsi meglio” (cfr. F. Zappino, *Il potere della melanconia*, in J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit.).

<sup>83</sup> M. C. Nussbaum, *The Professor of parody*, *The New Republic Online*, <http://www.tnr.com/>.

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> A. Cavarero, F. Restaino, *Le filosofie femministe*, cit., p.7



## *Antropologia della vulnerabilità*

condizione, di donna libera ma isolata<sup>86</sup>, si mostrerebbe, quindi, sfiduciata sull'avvenire delle donne, giacché ingabbiate nell'immagine dei ruoli attribuiti loro da un sistema maschilista pervasivo ed egemonico, quasi incontestabile.

Si avverte in quest'articolo tutto il risentimento di quella parte del femminismo contestato da Butler, allorché Nussbaum, auto-definendosi, con nota d'orgoglio, una “femminista vecchio stampo”, prende posizione, si “schiera contro” Butler e inizia, così, a smantellarne punto per punto il sistema di pensiero, dal metodo analitico, alla grammatica, fino alla sostanza delle sue teorizzazioni, la celebre autrice di “*Gender Trouble*”. Secondo Nussbaum, Butler rientra tra quelle «pensatrici femministe del nuovo tipo simbolico (che) danno ad intendere che per fare politica femminista occorre usare le parole in modo sovversivo, in pubblicazioni accademiche di alta oscurità e sdegnosa astrazione. Questi gesti simbolici, si crede, sono essi stessi una forma di resistenza politica; e così uno non ha bisogno di sporcarsi le mani con cose come le legislature ed i movimenti sociali per agire in modo audace»<sup>87</sup>.

Farebbe parte di questo nuovo femminismo che «istruisce i suoi membri che c'è poco spazio per un cambiamento sociale su larga scala, e forse non ce n'è proprio. (Che) Noi tutti siamo, chi più chi meno, prigionieri delle strutture di potere che hanno definito la nostra identità di donne; non possiamo mai cambiare queste strutture su larga scala, e non possiamo mai sfuggir loro. Tutto quello che possiamo sperare di fare è trovare degli spazi all'interno delle strutture di potere che ci permettano di parodiarle, di prendercene gioco, di trasgredirle nel discorso. E così (in questa concezione) la politica simbolica verbale, oltre ad essere presentata come un tipo di politica reale, viene ritenuta l'unica politica davvero possibile»<sup>88</sup>.

Il rinvio potrebbe essere rivolto ad esempio a Monique Wittig, una delle autrici che maggiormente hanno ispirato il pensiero della Butler, la quale, come Austin crede fermamente nel potere del linguaggio di “creare la realtà” e con essa i “corpi”. Wittig critica le strutture discorsive prevaricanti, di ordine maschile-patrirale, che incidono sulla rappresentazione della realtà con effetti materiali/violenti sull'esistenza. Proprio in quanto sedimentati nell'immaginario collettivo sono difficilmente rovesciabili, per Wittig allora l'unica risposta possibile è l'assunzione di un linguaggio letterario sovversivo, volto ad invertire l'ordine rappresentativo dell'esistente. L'obiettivo non è assumere una rappresentazione “più vera” della realtà, ma semplicemente quello di mostrare l'astrattezza e la culturalità dell'ordine vigente, aprendo il pensiero ad ogni “possibilità”, per l'avvento di un nuovo umanesimo. Il *Corpo Lesbico* non a caso introduce una letteratura che adotta un linguaggio tutto al femminile, forzando le stesse categorie della femminilità<sup>89</sup>.

---

<sup>86</sup> Ivi, pp. 5-6.

<sup>87</sup> M. C. Nussbaum, *The Professor of parody*, cit.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> M. Wittig, *The straight mind*, di R. Fiochetto, testo letto per la prima volta a New York alla *Modern Language Association Convention* nel 1978 e dedicato alle lesbiche americane, è stato pubblicato in «*Feminist Issues*» n. 1, estate 1980. Pubblicato in Bollettino del CLI, febbraio 1990



## *Antropologia della vulnerabilità*

Butler, quindi, si adagerebbe in questo “femminismo intellettuale”, legata al pensiero postmodernista francese che si baserebbe sugli assunti di Michel Foucault, ossia sulla sua fatalistica lettura del contesto sociale, secondo cui ognuno sarebbe prigioniero di una struttura di potere onniavvolgente, che, quindi, lascerebbe intendere loro che gli stessi movimenti di riforma sarebbero già programmati, come sviluppo previsto dalle stesse logiche di potere, di cui sarebbero, così, asserviti in modi nuovi e sempre più insidiosi; e che, pertanto, esalta l'idea di poter fare politica parlando in modo sedizioso, come se questo fosse un tipo significativo di azione politica. In questi termini, privati della speranza di concreti cambiamenti, tali femministe, potrebbero optare per un mero uso sovversivo delle parole, ricreando categorie verbali, con cui esercitare un'astratta resistenza<sup>90</sup>.

Nussbaum, nell'incalzare nella sua polemica, di certo non si tira indietro dal riconoscere alcuni spunti originali offerti dalla Butler, come la proposizione d'una artificialità delle distinzioni di genere, dovendosi astenere dal pensarle l'espressione di una realtà naturale indipendente, così da poter affermare come non ci sia alcuna ragione irresistibile perché i tipi di genere debbano essere proprio due (in correlazione con i due sessi biologici), piuttosto che tre o cinque, o potenzialmente infiniti: «Quando lo *status* del genere è teorizzato come radicalmente indipendente dal sesso, lo stesso genere diventa un artefatto non vincolato»<sup>91</sup>.

Tuttavia, secondo Nussbaum, analizzando a fondo questa teoria, emerge non che si possano reinventare liberamente i generi a proprio piacimento (è la stessa Butler a sottolineare la sussistenza di limiti a tali possibili sviluppi); l'idea di fondo, invece, è che non è possibile ingenuamente immaginare che ci sia un sé primordiale che stia dietro la società, pronto ad emergere completamente puro e libero; “non c'è un sé che preceda la convergenza, o che mantenga la sua integrità prima del suo ingresso in questo campo culturale conflittuale. C'è solo un prendere in mano gli strumenti dove si trovano, in cui proprio il 'prendere in mano' è consentito dallo strumento che lì giace”<sup>92</sup> – l'allusione è all'idea che i desideri, le pulsioni libidinali, avendo necessità di essere incanalate tendono a seguire le fattezze del corpo.

Sostiene, pertanto, che è possibile creare delle categorie che sono in un certo senso nuove, semplicemente mediante l'abile parodia delle vecchie.

Per Nussbaum, e qui incalza nel suo approccio polemico, quindi, l'idea meglio nota di Butler, la sua concezione della politica come esecuzione di una parodia, generata dal senso di una libertà (strettamente limitata) che nasce dal riconoscimento che le idee di genere di una persona sono state foggiate da forze che sono sociali piuttosto che biologiche, finirebbe per tradursi in nient'altro che una atroce condanna “alla ripetizione delle strutture di potere in cui siamo nati” di cui al massimo «possiamo [...] prendercene

---

<sup>90</sup> M. Nussbaum, *The Professor of parody*, cit.

<sup>91</sup> J. Butler, *Questioni di genere, Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit. *Conclusioni: dalla parodia alla politica*, p.205

<sup>92</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

gioco ; ed alcuni modi con cui prendersene gioco non sono che attacchi sovversivi alle norme originali»<sup>93</sup>.

Altre accuse in questa direzione verrebbero sollevate per la serietà con cui Butler prenderebbe l'affermazione di Proudhon: “chi dice umanità cerca di ingannarti”, in virtù della quale sembrerebbe schierarsi col Terrore e la pura anarchia, come se non ci fossero modalità di insegnamenti costruttivi; come se non fosse possibile una scuola di democrazia che non assuma connotati altrettanti fondamentalisti, impositivi e imperialisti, tanto da rendere quasi indesiderabile l'affermazione di una norma, o meglio di una “buona” norma, protesa al rispetto reciproco, della dignità, che, addirittura, non possa servire l'impegno politico di assumere la persona, non come mezzo, ma come fine.

Non si discute che le tesi di Judith Butler chiedono un notevole sforzo analitico, comprensivo, per confrontarsi con la radicalità di una lettura che mette in crisi aspetti della vita assunti come naturali, indiscutibili. La fallacia in cui è facile cadere è proprio quella di imbattersi nell'immagine di un soggetto che apparentemente perde ogni contatto con sé stesso; un “io” spaesato tra oggettivizzazione e soggettivazione in cui non sa più distinguere il sé dall'altro, non sa più operare una mediazione riflessiva tra il proprio cogito e il suo inserimento nella cultura, frustrando così ogni capacità d'agire autonoma. Questa apparente rinuncia di un soggetto pre-discorsivo, quindi, finirebbe per sminuire ogni pretesa rivendicativa non essendoci alcun “io” da riconoscere e valorizzare, quasi inducendo ad una statica rassegnazione<sup>94</sup>.

Secondo Nussbaum, Butler, eccessivamente quieta ed inattiva, rintraccerebbe nelle pratiche *drag*, in quel rapporto tra prepotenza e ribellione, il palcoscenico adatto ad un erotico gioco di ruoli tra dominanti e dominati, in cui viene sprigionata e articolata un'energia vitale sovversiva, ove, in questa dimensione conflittuale, sarebbe possibile sperimentare il proprio corpo nella lotta e nell'abbandono, e trovare spazi di autodeterminazione nel predeterminato (che, quindi, non ha bisogno di tutele giudiziarie per dirimere i conflitti, anzi da esse diffida come strumenti altrettanto violenti, al servizio di poteri dominanti)<sup>95</sup>.

Ma è davvero così come viene descritta dalla Nussbaum? Sussiste realmente questo alone di fatalismo e quietismo, questa incapacità e impossibilità di ribellione, come se un simile modo di pensare potesse paralizzare o sminuire in qualche modo le proteste politiche di donne o altre minoranze razziali, linguistiche, etniche? Come se l'unico invito emerso dal lavoro di Judith Butler fosse la parodia dei ruoli a cui althusserianamente si verrebbe interpellati? C'è solo una prospettiva sofisticata, un paralogismo sterile che lascerebbe tutto inalterato, senza che da esso possa muoversi un muscolo per una seria campagna di diritti?

Assolutamente no.

---

<sup>93</sup> M. Nussbaum, *The Professor of parody*, cit.

<sup>94</sup> J. Butler, *Conclusioni: dalla parodia alla politica*, in Id., *Questioni di genere, Il femminismo e la sovversione dell'identità* cit., p. 202

<sup>95</sup> M. Nussbaum, *The Professor of parody*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si prendono immediatamente le distanze da queste deduzioni di Nussbaum, ritenendo questa polemica, per quanto puntuale nell'individuare i nodi problematici del lavoro teorico di Butler, del tutto fuorviante.

A parere di chi scrive tali critiche sono frutto di una lettura "parziale" e poco disponibile all'ascolto. Nussbaum non tiene conto né del vissuto né del retroterra culturale di Butler, l'approccio critico-filosofico del pensiero ebraico, l'idealismo ed esistenzialismo su cui si fonda il pensiero dialettico ove l'intellezione è sempre momento di mediazione che avvolge l'esistenza non lasciando intravedere alcuna "sostanza prima". Ma, come chiarito più volte, questo non vuol dire che in queste trame dell'intelletto non ci si possa muovere ed anzi se c'è un condizionamento sociale sempre operante, vuol dire proprio che ci sia un sé a riceverlo; che continuamente lo rielabora e con cui si sforza di discernere (pur senza "pieno" successo) ciò che "vuole", "giustificare ciò che vuole".

In tal senso l'etica e la scolarizzazione, hanno ancora un ruolo fondamentale.

Occorre, però, spiegarsi meglio e fornire una replica altrettanto puntuale.

In questo frangente è necessario fare chiarezza epistemologica, concettuale e ribadire una volta in più gli obiettivi teorici di Judith Butler; di seguito, invece, si entrerà nel merito delle questioni più complicate: sul rapporto norme-genere-sesso e identità e le modalità di articolazione dei dispositivi sessuali e di soggettivazione.

### *4.2 Errori ortografici: la grammatica dei corpi*

Per ora, provando a superare ogni fraintendimento si ritiene che Nussbaum ha perso di vista tutta la carica politica potenziale di Judith Butler, ma anche una biografia che ha visto la stessa autrice di *Gender trouble* essere in prima fila in numerose forme di attivismo e mobilitazione solidaristica in favore degli oppressi. Nussbaum ha perso di vista come Butler incarna a pieno questa propensione, questa tendenza di apertura a ciò che "culturalmente" è ritenuto impossibile, senza che ciò si traduca in un'apparente inflessibile tolleranza per ogni forma, anche violenta, di affermazione del sé.

Non ha compreso che le *drag queen* nell'impianto teorico di Judith Butler non sono il prototipo di una quale forma di azione politica sovversiva, da innescare attraverso il parodiare dei generi; hanno, invece, solo una funzione di "disincanto", di quanto sia improprio schierarsi dietro un valore femminile (indefinibile) una volta per tutte.

Judith Butler, nell'osservare le *drag queen*, spiega: «Se si pensa di vedere un uomo vestito da donna o una donna vestita da uomo, si assume il primo termine di ognuna di queste percezioni come la realtà del genere: il genere che viene introdotto attraverso queste similitudini manca di realtà ed è considerato come apparenza illusoria. In tali percezioni, in cui una realtà apparente è unita a una irrealtà, crediamo di sapere qual è la realtà e consideriamo l'apparenza secondaria del genere come mero artificio, gioco, falsità e illusione? Ma che senso ha la realtà di genere che fonda così questa percezione? Forse crediamo di sapere quale sia l'anatomia di una persona (a volte non lo sappiamo, e di



## *Antropologia della vulnerabilità*

sicuro non siamo consapevoli delle variazioni possibili nella descrizione anatomica) oppure ricaviamo tale conoscenza dai vestiti che quella persona indossa o dal modo in cui sono indossati. Si tratta di una conoscenza naturalizzata per quanto essa possa essere basata su una serie di inferenze culturali, alcune delle quali profondamente sbagliate»<sup>96</sup>.

Questa forzatura interpretativa è resa ancor più evidente quando ci si sposta dal campo delle *drag queen* a quello dei transessuali o degli ermafroditi ove non c'è alcun appiglio culturale a mettere al sicuro la certezza del dato corporeo. Se per le *drag* si può ancora indugiare sul "genere" facendo riferimento a qualcosa che si sovrappone al corpo, lasciando inalterata l'anatomia, quando è la stessa anatomia a presentare "incertezze" alla vista, quella biologia come potrà informarci ancora con sicurezza sulle categorie? E che utilità reale queste categorie manterranno nel relazionarsi con quel corpo ambiguo? Il riscatto di Barbin ha a che fare con queste incertezze percettive che sollevano dubbi su quanto artificiosa sia questa estrema categorizzazione dell'umano. Barbin permette di oscillare tra quelle due categorie e mostrare come queste costituiscono l'esperienza di un corpo; ma soprattutto di svelare quanto il sesso e il genere siano frutto della naturalizzazione di questo intreccio, cui è sottesa, invece, una realtà corporea che nella sua "leggibilità" è passibile di cambiamento e revisione<sup>97</sup>.

Le *drag queen* mostrano come la conoscenza naturalizzata del genere opera nella forma di una delimitazione preventiva e violenta della realtà. È questo ciò su cui invita a riflettere Judith Butler, rivolgendosi innanzitutto alle femministe perché non cadano nella trappola di quei paradigmi escludenti che fissano le identità entro cui si costituiscono, per poi rinnegarle, sommergerle e attendere un'auto-rivendicazione da parte di quel mondo oppresso, come statuto autonomo, mentre non fa altro che consolidare i presupposti paradigmatici della loro esistenza.

Allargando ulteriormente il discorso cerca di mettere in guardia dalle ulteriori insidie connaturali a questo modo di atteggiarsi e procedere da parte degli "esclusi" che finiscono per rintanarsi nella loro "marginalizzazione" e si attivano in un *coming out* collettivo celebrativo della propria stigma, elevandola però ad un discorso universale e colonizzante, finendo per innescare una contro-resistenza all'interno dello stesso movimento.

Quell'asservimento della realtà sociale in modi sempre più particolareggiati da parte del paradigma "maschio-bianco-eterosessuale" che si è imposto nella società, finisce per frammentare la stessa rivolta a quelle parcellizzazioni delle minoranze. Questa frammentazione non fa altro che depotenziare quella che dovrebbe essere una causa comune, potendo solo smussarne le punte di mille coltelli ancora minaccianti le gole degli oppressi<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> J. Butler, *Prefazione del 1999*, in Id., *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione delle identità*, cit. pp. XXIII-XXIII.

<sup>97</sup> Ivi, p. XXIII.

<sup>98</sup> J. Butler, *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit. pp. 21-22.

Il pensiero della differenza fondato sulle intuizioni di Irigaray per quanto abbiano allargato il raggio della critica femminista, mettendo in luce le strutture epistemologiche, ontologiche e logiche di un'economia maschilista di significazione, l'efficacia della sua analisi viene indebolita dalla sua portata globalizzante. Butler interroga quel "pensiero" chiedendosi se non sia



## Antropologia della vulnerabilità

Ecco perché Judith Butler non si limita a distruggere, ma prova ad offrire “minimi comuni denominatori” alla pluralità di movimenti che hanno a che fare con questa campagna decostruttiva del patriarcato. Avendo riguardo, però, a non invischiarsi in quei movimenti e quelle campagne che finiscono per trasformarsi in una parata celebrativa, autoreferenziale, della propria stigma; che innescano una forma ancora più subdola di gerarchia tra vittime più illustri e meritevoli.

È per queste ragioni che ha deciso di non prendersi meriti in cui non sente di rappresentarsi, rifiutando, il 19 giugno del 2010, il *Zivilcouragepreis*, alla parata del *Christopher Street Day*, a Berlino. Per Butler quella marcia è troppo superficiale e commerciale, ma soprattutto, si nega in quanto sente di dover prendere le distanze “dalla complicità con il razzismo, incluso il razzismo anti-islamico”<sup>99</sup>.

In quel gesto ha mostrato grande solidarietà per tutte quelle minoranze bi, trans e *queer* che rischiano di essere strumentalizzate da quanti sostengono la guerra, soprattutto considerando che lo stesso *Pride* berlinese avvalorava, quasi incoraggiandolo, un protettorato esclusivo per gli omosessuali bianchi. Questo *pride* berlinese a cui Butler si riferisce non tiene conto del contesto multiculturale in cui è calato e che presenta anche minoranze omosessuali islamiche immigrate, le quali dovrebbero poter incontrare la medesima sensibilità al problema, non dovendo essere risucchiate nel calderone anti-islamico. Politiche imperialiste-islamofobiche, invece, continuano ad essere portate avanti senza alcuna riflessione critica. Come se anche il problema dell'omofobia, fosse una prerogativa della cultura dei Paesi musulmani e non un orribile fatto sociale senza precisa nazionalità.

Un problema tra l'altro ancora attuale in Germania, su cui Butler torna ne *L'alleanza dei corpi* a denunciare la carica regressiva di certe mobilitazioni populiste tedesche anti-islamiche, riferendosi in particolare al movimento *Pegida* (Patrioti europei contro l'islamizzazione dell'Occidente) del 2015, Tanto che la Cancelliera Angela Merkel è dovuta intervenire pubblicamente per ricordare che “l'Islam è parte della Germania”<sup>100</sup>.

---

ravvisabile un'economia maschilista monolitica tanto quanto monologica, che attraversa tutti i contesti storici e culturali in cui ha luogo la differenza sessuale; se il mancato riconoscimento della specificità culturale secondo cui opera la specificità di genere non è esso stesso una sorta di imperialismo epistemologico, un imperialismo che non è reso migliore dalla semplice elaborazione di differenze culturali quali esempi del medesimo fallogocentrismo. Secondo Butler “il tentativo di includere Altre culture, alla stregua di amplificazioni variegata di un fallogocentrismo globale, costituisce un atto di appropriazione che rischia di ripetere il gesto di autoesaltazione, colonizzando sotto il segno del medesimo quelle differenze che altrimenti potrebbero mettere in discussione proprio quella concezione totalizzante. (G. C. Spivak, *Explanation and Culture: Marginalia*, in Id., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York 1987, p. 113).

<sup>99</sup> Il paese delle donne, *Un coraggioso atto di denuncia ma anche di apertura a nuove idee*, Zeroviolenza.it, <http://www.zeroviolenza.it/component/k2/item/10821>, articolo preso da Suspect, <http://nohomonationalism.blogspot.com/> e <https://www.autistici.org/mailman/l>.

<sup>100</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., p. 10

Purtroppo, “questo panico morale è reso rispettabile da pratiche mediatiche dubbie e studi presuntamente scientifici, in cui ogni caso di violenza che possa essere collegato a una persona gay, bi o trans (non importa che l'aggressore sia bianco o di colore, e non importa che il movente sia l'omofobia, la trans-fobia o l'intralcio del traffico veicolare) viene presentato come l'ultima prova di quello di cui si è già a conoscenza: che i *queer*, e pare soprattutto gli uomini bianchi, siano i peggiori e che i migranti omofobi siano la causa principale di tutto ciò”. Un sagace modo di spostare ancora una volta l'attenzione dai propri apparati di dominio e controllo sociale, architettato dalle *Governance*, che, tuttavia, hanno saputo trovare inaspettati alleati, vendendo bene e accuratamente spazi disponibili d'ascolto, sviluppando, così, una tendenza della politica gay bianca di sostituire una politica della solidarietà, di relazioni e di trasformazione radicale, con una politica di criminalizzazione,



## *Antropologia della vulnerabilità*

Butler ha bisogno di smantellare questi dispositivi sociali, ma non può davvero lasciarsi persuadere da forme di mobilitazione politica che non fanno altro che consolidarli. Serve una riflessione critica incisiva sulle norme di genere che si rivolga all'intera complessità sociale e non solo a porzioni di esse, tanto da stimolare nuove dialettiche e compromessi sociali in cui una parte inevitabilmente soccombe.

Butler afferma: «Nella misura in cui le norme di genere (dimorfismo ideale, complementarità eterosessuale dei corpi, ideali e canoni per definire la mascolinità e femminilità appropriate o meno, laddove molte di queste norme sono supportate da codici razziali di purezza e da tabù dell'incrocio tra razze) stabiliscono che cosa sarà o non sarà intellegibile come umano, che cosa sarà o non sarà considerato reale, stabiliscono anche l'ambito ontologico nel quale ai corpi può essere data legittima espressione». L'obiettivo di Butler è insistere sulla necessità di estendere questa legittimità a corpi che sono stati considerati falsi irreali e inintellegibili. Il *drag* altro non è che un esempio per mostrare che la realtà non è poi così fissa come generalmente crediamo<sup>101</sup>.

Butler, pertanto, a dispetto di quanto pensi Nussbaum, spera in una coalizione delle minoranze sessuali si traduca in un'azione politica, purché, però, vada oltre la semplice categoria dell'identità, e che, anzi, rifiuti la cancellazione della bisessualità e si contrapponga e dissipi la violenza imposta da norme restrittive relative al corpo<sup>102</sup>.

Butler apprezza tentativi di formulazioni femministe in chiave universalista, soprattutto quelli che non si chiudono dietro aprioristiche formulazioni dell'identità femminile e dei suoi statuti ontologici, ma che, invece, cercano di costituirsi attraverso incontri dialogici ove è possibile portare posizioni diverse e identità separate nel quadro di una coalizione emergente (si pensi all'esperienza italiana, Butler si riferisce in particolare al gruppo veronese Diotima, con cui ha tutt'oggi un produttivo dialogo)<sup>103</sup>. Proprio per precisare i termini del "soggetto universale *queer*" sullo scenario politico verrà proposto un confronto più generale con l'eccezionale esperienza delle mobilitazioni femminista italiana che ad avviso può ritenersi paradigmatica del modo con cui Butler concepisce la politica e possibilità di "resistenza".

In questi termini si comprende che di fondo non c'è alcuna anarchia, anzi, crede ancor più nella necessità di raggiungere un'unità della coalizione, perché possa essere efficace, e che questa non possa prescindere da un moto solidaristico comune; ciò che preme, tuttavia, è che questo tipo di azione politica sia in grado di accettare le divergenze, la rottura, le spaccature e la frammentazione come parte di un processo di democratizzazione, che spesso è un percorso tortuoso e che presuppone proprio queste implicazioni della comprensione dialogica (crede nella capacità di conquista e necessità

---

militarizzazione e sempre più forte difesa dei confini nazionali; ed è questo ciò che Judith Butler ha denunciato e che l'ha spinto a non accettare il "Zivilcouragepreis". Il paese delle donne, *Un coraggioso atto di denuncia ma anche di apertura a nuove idee*, cit.

<sup>101</sup> J. Butler, *Prefazione nell'edizione del 1999* in Id., *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit, p. XXIV.

<sup>102</sup> *Ibidem*.

<sup>103</sup> A. Cavarero, F. Reitano, *Le filosofie femministe*, cit.





## *Antropologia della vulnerabilità*

della lotta, non nell'attesa di un senso più alto che tutto copre; ma continua e partecipata produzione di senso a partire dalla realtà, dalle contingenze date).

Questo vuol dire riflettere, prendere sul serio innanzitutto le relazioni di potere che condizionano o limitano le possibilità dialogiche, per non cadere nella fallacia liberale.

Questa unità politica non si definisce per addizioni, ma per sottrazioni, quindi, non deve presupporre l'esistenza di una categoria di "donne" da riempire poi con le altre categorie di razza, classe, età, etnicità e sessualità; deve presupporre, invece, che essa sia essenzialmente incompleta così da renderla uno spazio sempre disponibile ad accogliere i significati in discussione – solo in tal senso politica e diritto potranno muoversi tra le varie inter-sezioni ed inter-azioni.

L'incompletezza definitoria della categoria può, dunque, servire come ideale normativo alleggerito dalla forza coercitiva. L'unità, allora, perché non finisca per istituire al livello d'identità una norma escludente che elimina la possibilità di azioni che potrebbero rompere i confini di quei concetti identitari raggiunti; deve rinunciare alla rivendicazione di un'identità stabile, unificata e condivisa, agganciando così tutte quelle voci per le quali il significato di quella categoria predisposta resta opinabile<sup>104</sup>.

Butler dunque afferma: «il genere è una complessità la cui totalità è costantemente differita e non è mai pienamente ciò che è in una data congiuntura temporale. Una coalizione aperta, dunque, affermerà identità che sono di volta in volta istituite e abbandonate a seconda degli scopi del momento. Sarà un insieme aperto che permette convergenze e divergenze multiple, senza che si debba obbedire al *telos* normativo di una chiusura definitoria»<sup>105</sup>.

Per Butler "*queer*" deve riguardare tutti, deve essere veicolo per aprire la mente all'impossibile. La sua resistenza, pertanto, parte innanzitutto dai termini del discorso perché poi politicamente siano incanalati in un movimento democratico. L'intesa a cui deve assurgere l'unità politica, non deve stringere un patto, ma restare "campo aperto" a nuove significazioni dei suoi obiettivi politici.

Ecco perché insiste in una pratica dell' "impensabile" sperimentata innanzitutto all'interno dei suoi "esercizi letterali", ove si è mostrata capace di spingere all'estremo ogni teorizzazione che offra spunti interessanti, e metterla in contatto con autori lontani per ideologie, per orientamento politico, per contesto culturale di provenienza; rispettando l'integrità del pensiero di ogni autore, ma senza erigere nessuno di essi a verità; usando l'ironia nel creare occasioni di confronto tra tesi opposte, osando e cercando anche la contraddizione, preoccupata più che nel proporre sentenze, di sollevare dubbi, un vuoto che non equivale al nulla, ma che diventa terreno di possibilità, di crescita, di superamento di se stessi a partire dall'altro. Esercita una democrazia intellettuale quale retroterra culturale per avviare una democrazia politica inclusivista.

---

<sup>104</sup> J. Butler, *Questioni di genere: il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit, pp. 24-25.

<sup>105</sup> Ivi, p. 26.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Risulta difficile diffidare di un'autrice che continuamente sperimenta su di sé e nel suo pensiero l'idea di un'assoluta complessità dell'essere ed imprescindibile connessione con l'alterità; mette di certo in soggezione professori di politica e intere mobilitazioni attiviste, per le sue scelte semantiche e per le sue proposte ermeneutiche; eppure è in grado di offrire combinazioni tanto audaci, tanto suggestive, quanto convincenti per sperare in una reciproca benevolenza delle diversità.

Probabilmente in quelle critiche che le furono rivolte per i mezzi con cui proverebbe a sostenere le sue “campagne di sensibilizzazione”, ritenuti troppo accademici, insiste una fallacia indotta dagli stessi metodi concettuali a cui Butler non intende rinunciare e a cui non potrebbe rinunciare poiché rispecchiano esattamente il suo modo di intendere l'eterogeneità dell'esistenza, le potenzialità insite nell'incontro-scontro con l'altro, l'opposto, il negativo.

Queste scelte semantiche non rappresentano, dunque, una “scelta narcisistica”, quanto, invece, un “atto dovuto” celebrante quella complessità a cui aspira; e questo non può essere definito davvero “quietismo”, anzi, in questo *modus operandi* emerge l'irrequietezza intellettuale che affida ai suoi versi un pensiero divergente; che invita ad un uso costruttivo del linguaggio, perché la stessa simpatia o mentalizzazione empatica, a cui Nussbaum chiama i suoi lettori rispetto alle persecuzioni delle minoranze, abbia risorse razionali con cui sostenersi, anche semplicemente ponendo gli interlocutori innanzi ad un medesimo dubbio sollevato, a fare i conti con le proprie limitate risorse intellettive, mostrando loro un oltre a cui, forse, non avevano pensato.

È in questi termini che Judith Butler mette in scena l'Altro volto del femminismo, che suscita quesiti, spinge continuamente ad interrogarsi, che chiede di espandere il proprio costruito morale oltre ogni barriera culturale. Risiede in lei il bisogno di rintracciare quegli strumenti cognitivi perché ci si possa relazionare e confrontare concretamente con quella dimensione tanto palpabile, quanto inafferrabile, che è l'umano. E il linguaggio, soprattutto il linguaggio, quale veicolo di esteriorizzazione del pensiero, è ciò che per primo necessita di una riforma, di una sua dilatazione.

Ecco cosa intende Butler quando invita a non sentirsi offesi dall'accantonamento del “senso comune”, in cui, come Drucilla Cornell, non trova niente di radicale; laddove in quel “parlar chiaro” tanto invocato potrebbero celarsi “oscurantismi” più ostinati del suo gergo accademico<sup>106</sup>. Spesso infatti, come può leggersi in quell'immagine di Nixon che guardò negli occhi la Nazione e disse: “Lasciatemi chiarire una cosa”, per poi iniziare a mentire<sup>107</sup>; l'apparente trasparenza porta con sé stratagemmi volti a sollecitare aspettative, anche di tipo consumistico, per confinare il pensiero entro determinati schemi, suscitando ansia ogni volta che si prova a fuoriuscire da quei protocolli non sempre convenzionali.

---

<sup>106</sup> J. Butler, *Prefazione del 1999*, in Id. *Questioni di genere, Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. XIX.

<sup>107</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Forse ci si dovrebbe chiedere, qui l'invito della Butler a riflettere: “Cosa viene mantenuto oscuro dalla trasparenza?”<sup>108</sup>

L'esempio di un evidente problema di grammatica potrebbe essere rappresentato da quella domanda rivolta a Butler, con toni sarcastici, che recita: “Cosa ne è della materialità del corpo, Judy?”<sup>109</sup>; e, sorprendentemente, l'attenzione, prima che sullo spunto filosofico-trascendentale sollevato, ricade sul quel diminutivo “vocativo” col quale, in un certo senso, Judith Butler, si sente richiamata all'ordine, come se si trattasse di una bambina irrequieta alla quale, probabilmente non erano stati insegnati i “fatti della vita”, o forse, nelle sue divagazioni, li aveva persi; tanto da convincersi che le parole potessero fabbricare davvero i corpi e la loro sostanza linguistica<sup>110</sup>.

In quel appellativo confidenziale, materno, per Butler si palesa quella difficoltà di comprensione dettata proprio dalla confidenzialità con cui ci si avvicina a certi concetti senza preoccuparsi di scavare a fondo sulla loro matrice originaria, ed è proprio questa abitudine a determinate significazioni a paralizzare una piena comprensione del suo dettato.

Butler in nessun momento mette in discussione che «i corpi vivono e muoiono, mangiano e dormono, provano dolore e piacere, soprattutto la malattia e la violenza, questi sono “fatti”; (e) c'è sicuramente dietro queste esperienze della vita, primarie e indiscutibili, una qualche forma di necessità»<sup>111</sup>. Ciò che intende dire è che «la loro “fatticità” di certo non suggerisce da sola cosa voglia dire affermarle e con quali mezzi discorsivi; oltretutto perché qualcosa di costruito, solo per il fatto di essere artificiale non possa anch'esso risultare indispensabile?; [...] è indiscutibile che ci sono “costruzioni” (come il linguaggio) che per quanto artificiali siano, sono il veicolo attraverso cui si è in grado di pensare, vivere, attribuire significati, che assumono, quindi, una specie di necessità. Allo stesso modo ci sono delle “costruzioni del corpo”, del modo di intenderlo che risultano indispensabili, senza le quali non potremmo “agire”, non ci sarebbe né un io né un noi»<sup>112</sup>.

La “costruzione del corpo” assume così un significato diverso: deve intendersi come quella dimensione fondamentale, entro i cui schemi regolativi, entro le sue coercizioni produttive, si è in grado di affermare che i corpi appaiono, sopportano e vivono<sup>113</sup>.

Il rischio da scongiurare messo ben in evidenza da Agamben è proprio quello della “politicizzazione della nuda vita”, quando invece la nuda vita è già la sostanza prima della politica, e prenderne atto implica una presa di coscienza e responsabilità verso quel corpo affinché si presti ascolto alle sue esigenze (fondamentali e mutevoli) senza presupporle, senza presunzione.

Il problema dunque è la “grammatica dei corpi”.

---

<sup>108</sup> *Ibidem*.

<sup>109</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. XVII-XX; 7-8; 10.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*.

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Butler dovrà sforzarsi di chiarire che quando parla di genere costruito, vuol solo che si prenda coscienza delle condizioni entro cui il soggetto appare e agisce: questo implica l'emergere dell' "io" o del "noi" già marcato da una grammatica del genere che assoggetta il corpo.

Chiede solo di prende coscienza di sé come un sé sempre in relazione ad un genere già acquisito: l'io non precede o segue il processo di attribuzione del genere, l'io emerge solo all'interno e in qualità di matrice del genere; e di converso il genere emerge perché c'è un io da qualificare e l'io nel suo emergere è già assoggettato al genere. ciò che intende evidenziare è esattamente questo, ovvero che sussiste una dimensione di cui il soggetto è matrice e prodotto. Questo non vuol dire che tutto il mondo interiore della psiche non è che l'effetto di una serie stilizzata di atti - pensa soltanto che dare per scontata l'interiorità del mondo psichico sia un errore teorico significativo<sup>114</sup>.

Per Judith Butler, dunque, parlare di attribuzione di genere non inerisce ad una attività umana, intenzionale, non è adozione di una maschera, è semplicemente la matrice attraverso la quale ogni volontà diventa possibile, è la sua condizione culturale che conferisce potere e autorità. È in questo senso che la matrice delle relazioni di genere è precedente all'apparizione dell'umano ed è ciò entro cui se ne qualifica e delimita il campo<sup>115</sup>.

Butler intende porre in evidenza come si inneschi una "logica dell'abietto" attraverso una pratica discorsiva-normativa, a partire proprio da una "costruzione di genere" che opera mediante mezzi esclusivi, di preclusioni, cancellature radicali, cui sembra negata la possibilità di articolazioni culturali; ed è questa produzione-distruzione a far sì che a quegli "esseri ambigui" sia messa in dubbio la loro stessa umanità, proprio in quanto rappresentano ciò che rifiuta ed eccede la norma, che non può essere pienamente definito e fissato dal lavoro ripetitivo della norma in un'operazione differenziale che produce il più o meno umano, l'inumano, l'umanamente impensabile<sup>116</sup>. E d'altro canto, vuole mostrare come, in questa prospettiva scoraggiante, è possibile comunque intravedere una speranza; ossia che dietro questi siti di esclusione che fissano il confine esterno dell'umano; proprio in quanto confini culturali, posti in essere da una qualche forma di dispositivo, esiste e persiste costantemente la possibilità di una loro rottura e della loro ri-articolazione.

L'operazione teorica di Butler in *Bodies that Matter* consiste in un ripensamento della performatività attraverso l'interpretazione che Derrida fa della teoria austriaca degli atti linguistici, secondo la quale i segni linguistici possono essere trasportati in contesti diversi, citati e iterati in modi inaspettati, sfuggendo alle intenzioni originali dell'autore. Come chiarisce Ginocchietti: "questa possibilità di ri- significazione e ricollocazione del segno è dovuta a una sua caratteristica costitutiva che consiste nell'essere intrinsecamente passibile di fallimento. Nell'interpretazione derridiana Butler intravede un potenziale

---

<sup>114</sup> J. Butler, *Prefazione dell'edizione del 1999* in Id. *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., , p. XV.

<sup>115</sup> J. Butler, *Corpi che contano*, cit., pp. XVII-XX; 7-8; 10.

<sup>116</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sovversivo: il discorso sulla citazionalità può essere usato come strategia per garantire alle identità marginalizzate e non riconosciute la possibilità di un'azione politica"<sup>117</sup>.

Queste sono sicuramente le coordinate per una corretta sintassi dell'originale lavoro di Judith Butler. Precisazioni fondamentali per introdurre le ulteriori questioni rimaste in sospenso.

Come anticipato resta da chiarire in che termini si articola il rapporto tra identità di genere, norme e potere, dispositivi sessuali e soggettivi, che determinano e condizionano questa grammatica dei corpi e da cui non si può prescindere anche nella prospettiva di organizzare forme di resistenza. Si tratta degli aspetti più spinosi. Come detto Nussbaum, leggendo Butler, si mostra scoraggiata di fronte a questa "matassa critica".

È necessario però solo un ulteriore sforzo di comprensione.

---

<sup>117</sup> M. Ginocchietti, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, cit.

Ginocchietti aggiunge: «La ripetizione di atti (o sequenze di atti) fa il genere, ma questi atti possono essere ripetuti in modi diversi. La messa in atto in senso politico della performatività come citazionalità viene presentata nel capitolo finale di *Bodies that Matter* attraverso l'esempio (ancora una volta) del/della *drag*, già utilizzato in *Gender Trouble*: la pratica attraverso cui il genere viene performato è una pratica compulsiva, forzata, ma non per questo pienamente determinata (sul punto cfr. Butler, *Corpi che contano*, cit., p. 231); l'esempio del/della *drag* può mostrare le indeterminate possibilità di ri-citare il genere, di ri-collocarlo, di ri-contestualizzarlo».



### Capitolo 7

## LA MELANCONIA DEL GENERE: UN PROBLEMA DI GRAMMATICA

*“La Poesia, Signore e Signori: questa patente d’infinito data a quanto è pura mortalità e vanità!”<sup>1</sup>*

Paul Celan – 1983

*“L’atto è in sommo grado odioso e ripugnante, non per l’uomo che lo pratica, il quale lo fa appunto perché gli procura un piacere, ma per chi se lo immagina. Ma se è così, che cosa ha a che fare con lui?”<sup>2</sup>*

Jeremy Bentham – 1785

Il soggetto universale *queer* e l’antropologia di rimosso di cui si carica, a cui cerca di accedere, per stare vicino alle vite clandestine, anche quelle più irrapresentabili, ha un debito di senso enorme.

Non si può negare la fatticità della vita, le fattezze dei corpi, l’esistenza materiale prima che intellettuale e d’altro canto neppure aver la presunzione di aver riconosciuto nell’opacità di quella sostanza insvelabile il senso più profondo dell’umano, se non riconoscendolo in quella “opacità stessa”.

I dubbi di Martha Nussbaum verso la teoria *queer* sono assolutamente fondati, perché se da un lato si è inteso che è tutto intelletto, linguaggio, parola, simbolo (prodotto culturale), dall’altro il corpo è lì ad attendere l’instradarsi del desiderio, delle pulsioni libidinali. Appare un “destino inevitabile” il radicarsi allora di quell’economia simbolica del *sex*

---

<sup>1</sup> Celan, scrive: “*Die Dichtung meine Damen und Herren –: diese Unendlichsprechung von lauter/ Sterblichkeit und Umsonst*”. Cfr. *Mente Sagge Sostanza, Io sono il perlustrato. Poesie a scelta di Paul Celan*, <http://mentesuggesostanza.blogspot.it/2014/04/io-sono-il-perlustrato-poesie-di-paul.html>.

La questione dell’identità nella poesia di Celan è uno dei temi principali. “Cristallo di respiro” una delle sue opere più importanti d’altronde è proprio basata su un dialogo tra un Io e un Tu non meglio precisati. La realtà per il poeta non è data a priori, essa va piuttosto conquistata a tastoni, con la fatica delle mani. La poesia si pone al servizio di tale missione, essa ambisce a conquistarsi realtà di fronte ai capricci dell’assurdo, ed offre riparo, identità e senso di fronte alle torsioni surreali della storia.

<sup>2</sup> J. Bentham, *Difesa dell’omosessualità*, a cura di F. Chiossone, Il nuovo melangolo, Genova 2009, pp. 58-59.

Per secoli l’omosessualità è stata considerata un crimine "contro natura" e "contro l’ordine pubblico", e perciò punita con la pena capitale. Bentham con questo coraggioso pamphlet, datato 1785, richiama alla responsabilità i cittadini europei, per superare i pregiudizi che hanno dato origine a tanta ingiustizia, causa di indebite discriminazioni e di emarginazione umana e sociale. Rivolgendosi ad alla corte, nel corso di un processo per reato di sodomia, analizza i fatti contestati e le ragioni della condanna, adducendo: «l’avversione a punire non sembra avere altro fondamento che l’avversione dei giudici nei confronti dell’imputato. È lecito domandarsi quali siano le circostanze che possono aver alimentato tale avversione. La prima è senz’altro la repulsione fisica del reato. In verità. Se vogliamo pensare e agire secondo logica, tale circostanza presa in sé stessa è del tutto irrilevante. L’atto è in sommo grado odioso e ripugnante, non per l’uomo che lo pratica, il quale lo fa appunto perché gli procura piacere, ma per chi se lo immagina. Ma se è così, cosa ha a che fare con lui? Egli è libero di farlo come lo sono io di astenermene. [...] La tendenza a confondere impurità fisica e morale molto più tenace di quanto sarebbe auspicabile».



## *Antropologia della vulnerabilità*

*gender system* che domina ed informa non solo i rapporti domestici, ma addirittura l'istituzionalizzazione della forma-vita moderna. Sembra che non ci sia altra configurazione possibile a quella dominante con cui si atteggiavano le forme mute del diritto che ha nella "cura" il suo *telos*. Come declinare questa cura fuori dalla configurazione dominante in cui il corpo è sempre bandito, alienato dall'anima che lo tiranneggia e ciononostante strada maestra delle pulsioni più recondite?

Come riabilitare quel corpo senza aver un soggetto autonomo da riscoprire, poiché quando "viene fuori" è già preso, "nasce" nella gabbia?

Una narrazione biografica che dia credito al "disagio" come strada privilegiata per il riscatto sembra sempre più una formula vuota. Tornano tutte le ansie distopiche che c'eravamo lasciati alle spalle. Da cosa esattamente dovremmo dis-illuderci? Che tipo di resistenza si può immaginare? E fino a che punto vale la pena ingaggiarla?

La questione come si vede ha già perso i contorni della sola sfera sessuale.

Sembra sempre più evidente che in quella clandestinità del corpo c'è il volto dell'umano ed è sempre più importante prenderla sul serio, interrogarla, accettando tutti i rischi di incomprendimento. La politica ha bisogno di interrogarsi su questa "opacità" e la teoria *queer* non fa altro che questo, si apre all'oscuro e cerca instancabilmente l'umano.

È necessario chiarire meglio i punti lasciati in sospeso e come operano dispositivi sessuali e soggettivi, per poterli depotenziare.

### **1 *Queer*: il paradosso del soggetto**

Tornando alle riflessioni di Judith Butler sia in *Gender trouble* che *Corpi che contano*, l'autrice si è detto aspira alla costruzione di società più radicalmente democratiche e partecipate, in cui possa trovare posto l'esistenza nella sua frammentarietà, come incedere di vite. Esalta il desiderio di vivere. Di converso è consapevole delle difficoltà di aprirsi ad una rappresentazione così frammentaria e aleatoria del soggetto indissolubilmente legato al proprio corpo e che non riesce a rimanere indifferente ad una biologia statisticamente consolidata. Soprattutto per una società che a partire dalla modernità del tratto biologico ne ha fatto fondamento politico. Differenziare i corpi, nelle loro fattezze, conoscerne il funzionamento e perciò classificarne le componenti, significandoli, è il *modus operandi* precipuo della politica moderna. Certamente questo è solo il versante governamentale e delle sue tecnologie di potere, ma di fondo rimanda al *modus operandi* della politica *tout court* che altro non è continua significazione dell'esistenza nello spazio d'apparenza. E l'intelletto del singolo che anche nel suo articolarsi come particolare è sempre mediato dall'universale non fa altro che dotarsi di parole per costruire il proprio immaginario con cui "conoscere la realtà". Sfera pubblica e privata implicano in ogni caso un continuo accordarsi sulla realtà.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Allora la linea è sottile: se da un lato non si può fare a meno della biologia perché si preoccupi di significare i corpi, fornire loro uno statuto di legittimità tale da rivendicare le più ampie tutele riconoscibili all'umano, per una vita vivibile; dall'altro si incorre sempre nel rischio di fossilizzare il dato fornito da una biologia che resta per grandi aspetti incerta, innescando forme più subdole di discriminazione (come ha ricordato Agamben molti dei fallimenti della politica moderna sono da ricercarsi lì, dove è stato stretto il nodo tra politica e nuda vita).

Che fare? Il dato biologico non è trascurabile, ma neanche assoggettabile ad interpretazioni statiche e assolutizzate di quella fatticità. La biologia ha bisogno di confrontarsi con una biografia sempre aperta e rinnovabile. Il punto è: in che termini si può aprire questo confronto? Come aggirare, eludere o invertire un discorso dominante che sembra strutturare gli stessi soggetti che da questi verrebbero soggiogati?

Ciò a cui invita Butler è un'interrogazione più profonda e critica sull'identità, su quali siano le sue concrete possibilità di emersione, sulle difficoltà di discostarsi dal binarismo di genere e sulla pervasività del dispositivo eterosessuale.

Bisogna chiedersi come il potere sociale subentri in modo pervasivo nella rappresentazione del proprio sé e come costruisca il corpo nell'immaginario collettivo e introspettivo.

Butler, pertanto, torna ancora a dialogare con Hegel, Nietzsche, Freud, Lacan, Athusser, Foucault, scorgendo il complicarsi di una dialettica riconoscimentale, di fronte ad un continuo ritorcersi su sé stessi, in un circolo vizioso e melanconico; che sembra ontologicamente legato all'abiezione, innanzitutto di sé stessi nei termini di un ripudio di un'ambiguità di cui ciascuno è portatore sano. Butler potrà affermare che *queer* non è riferibile solo a determinati soggetti stravaganti, ma è qualcosa che riguarda tutti, proprio analizzando il "paradosso del soggetto" postulato da Foucault, ossia di un individuo che emerge tra soggettivazione ed assoggettamento.

### *1.1 La vita psichica del potere: non solo un problema di genere*

Judith Butler in *Gender trouble* si interroga ancora sul problema ontologico dell'identità posto dalla filosofia moderna: quello di ritrovare un'identità identica a sé stessa, unitaria e coerente.

Per Butler molti problemi di interpretazione dell'esistenza si può dire sorgono proprio dal modo di porre tale "fondamentale" questione da parte della filosofia moderna, la quale persegue un'idea di soggetto che abbia una priorità ontologica rispetto alle sovrastrutture culturali, e, quindi, potenziale capacità di agire autonomamente come essere dotato di linguaggio e giudizio morale.

Questa filosofia "tradizionale" si interroga su quali caratteristiche debba avere questa identità perché risulti coerente ed unitaria. Nel riferirsi a questo "io" si pone immediatamente un problema di visualizzazione della persona, sui termini da adottare





## *Antropologia della vulnerabilità*

rispetto a diverse fatticità corporee (da valorizzare e moralizzare). Il genere subentra in questo falso monologo interiore, a supportare questa indagine riflessiva di un'autocoscienza preposta a riconoscere l'interrogante, offrendogli la prima convenzione linguistica con cui instaurare il dialogo.

Più specificamente, restando nell'ambito del pensiero femminista della "differenza", stimolato dalle intuizioni post-strutturaliste e della metafisica dell'io – si può dire che in questi termini si afferma il paradigma eterosessista e fallogocentrico. La predisposizione del "genere" che ne deriva non sarà altro che: "indice linguistico dell'opposizione politica tra i sessi"<sup>3</sup>.

Per Monique Witting il genere appartiene primariamente alla filosofia, in particolare alla metafisica della sostanza. Si crede che la struttura grammaticale soggetto-predicato rifletta la realtà ontologica originaria della realtà e dell'attributo. Tali costrutti rappresentano strumenti filosofici per assicurare l'istituzione dell'ordine, della semplicità e dell'identità, come unitaria e coerente. L'identità di genere entra in questa logica, laddove il genere costituisce una categoria psicologica fondamentale per stabilizzare una coerenza col proprio sé. L'incrollabile fede di Cartesio nella grammatica ha fatto sì che l'io fosse il soggetto dietro al pensiero; quando, invece, nel pensare all'io si palesa solo una volontà di essere la causa dei propri pensieri. Ciò a cui si assiste è la naturalizzazione di un'illusione, ossia di quei falsi concetti (identità, soggetto, unità) che altro non sono che unità fittizie sorte entro una realtà linguistica. Il genere non fa altro che rinforzare questa strutturazione grammaticale dell'io incontrando una predisposizione psichica, in quell'elemento volitivo-desiderante di essere nella sostanza. Il genere cerca di ribadire con fare ridondante quel binarismo-oppositivo che è riuscito ad imporsi nel linguaggio, definendo la grammatica dell' "io"<sup>4</sup>

Butler, interpretando il pensiero di Witting, afferma: «il genere può denotare unità di esperienza, di sesso, genere e desiderio, solo quando il sesso può essere, per certi versi, come ciò che necessita il genere (laddove il genere è una designazione psichica e/o culturale del sé) e il desiderio (laddove il desiderio è eterosessuale e perciò si differenzia attraverso una relazione oppositiva rispetto all'altro genere che desidera). La coerenza interna o unità di entrambi i generi, uomo o donna richiede, pertanto un'eterosessualità che sia stabile e oppositiva allo stesso tempo. [...] L'unità metafisica di questi tre elementi si presuppone sia veramente conosciuta ed espressa in un desiderio basato sulla differenziazione e rivolto a un genere in opposizione – vale a dire in una forma di eterosessualità opposizionale. L'antico sogno di asimmetria viene presupposto, ratificato e razionalizzato. [...] L'istituzione di un'eterosessualità obbligatoria e naturalizzata richiede e regola il genere quale relazione binaria in cui il termine al maschile è differenziato al termine al femminile, una differenziazione che si compie attraverso le pratiche del desiderio. L'atto di differenziare i due momenti dell'opposizione binaria

---

<sup>3</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. 31.

<sup>4</sup> Ivi, p. 34.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sfocia in un consolidamento di ognuno dei due termini, vale a dire la rispettiva e interna coerenza di sesso, genere e desiderio»<sup>5</sup>.

È evidente come sussista un ideale di identità di cui la purezza è già compromessa laddove gli stessi concetti di coerenza, unità e persona non sono caratteristiche immanenti, logiche o analitiche dell'essere, bensì norme di intellegibilità socialmente istituite e conservate.

Quei concetti di sesso, genere e sessualità non sono altro che fattori garantiti e stabilizzanti questa identità personificata; di fronte all'incoerenza e discontinuità dell'essere. Sussiste un'imprescindibile mediazione sociale, di norme e divieti, che fissa l'intellegibilità dei generi quale necessario veicolo di interpretazione del sesso biologico e di indirizzo sessuale. È in questi termini che il sesso è già da sempre genere; e che il corpo è esso stesso costruito culturalmente<sup>6</sup>.

Ed è proprio ciò che cerca di spiegare in *La vita psichica del potere*, testo che Federico Zappino definisce uno dei binari di scambio del pensiero di Judith Butler: “una sorta di matrice inaugurale a partire dalla quale si origineranno riflessioni successive per molti versi inedite al suo repertorio. L'analisi dello statuto della soggettività *queer*, infatti, del suo rapporto dialettico con il potere, pur occupando una posizione centrale (anche) in questo testo non costituisce il fine della ricerca di Butler, ma il punto di partenza per un percorso teorico che si estende fino ad includere molte altre soggettività e fino ad arrivare, potenzialmente, ad una teoria del soggetto *tout court*”<sup>7</sup>.

Per comprendere ciò bisogna riflettere ancora sul rapporto che intercorre tra il soggetto e il potere, inteso come contesto culturale e norme che lo dominano entro cui il soggetto emerge.

Se nella prima parte ci si è occupati della biopolitica dal punto di vista dei dispositivi governamentali messi in atto dal potere entro cui hanno luogo processi di soggettivazione; qui interessa rilevare l'impatto degli stessi nella vita psichica dell'individuo.

Ebbene, per Foucault (come si è detto) il potere non è soltanto qualcosa di esterno che si impone con forza e sottomette il soggetto, bensì è ciò che costituisce la sua possibilità di emersione<sup>8</sup>. Foucault fa notare, a tal proposito, come il termine soggetto, “*subjection*”, a seconda del contesto in cui viene usato, può significare tanto la passività della subordinazione, oppressione, abuso (es: i detenuti degli ospedali psichiatrici sono soggetti a reiterati e continui trattamenti inumani); quanto quell'attività sorretta dalla logica, dalla capacità giuridica, di sussumere e ordinare, un orizzonte di senso che richiama autonomia-indipendenza (es: ciascun soggetto è titolare di diritti politici).

In entrambi i casi il termine soggetto, al di là della sua ambiguità, lascia presumere ai fini della sua qualificazione un legame col “potere”, detenuto o subito, in un imprescindibile legame col “predicato” che lo anticipa o segue nella costruzione di un enunciato. Foucault

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 35.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 26-27.

<sup>7</sup> F. Zappino, *il potere della melanconia*, in J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., pp.22-23.

<sup>8</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit. p. 41.



## *Antropologia della vulnerabilità*

si concentra proprio su questo “predicato”, questo “fare” che investe il soggetto e fa sì che questo emerga nell’azione; ed è in questi termini che si diviene “soggetto” per mezzo del “potere”<sup>9</sup>.

Kojève sottolineava l’introduzione dell’io, in questa grammatica dell’essere, solo nell’atto di riferirsi a sé stessi; ossia contestuale alla sua espressione, alla sua venuta fuori da un inconscio silente, al suo emergere nel Mondo sociale, sia pure rannicchiato nel proprio *Logos* intra-psichico tra coscienza ed auto-coscienza. Allorché, non si tratta più di “liberare il soggetto” dal potere, bensì di indagare sui meccanismi regolatori per mezzo dei quali i soggetti stessi sono istituiti e mantenuti in vita dal potere stesso. Occorre riformulare la questione: non più emanciparsi “dal” soggetto, ma emanciparsi “dall’idea dominante” del soggetto.

In tal senso per Foucault, Hegel ha ancora qualcosa da dire in quella Stanza di *Signoria e servitù*, laddove quel soggetto che si vorrebbe “emancipare” attraverso il lavoro è già il prodotto di un assoggettamento, ben più profondo di lui.

### *1.2 Attaccamenti appassionati: l’autoinganno della “coscienza infelice”*

Si riparte quindi dalla dialettica del riconoscimento hegeliana tra coscienza e auto-coscienza nelle aspirazioni di un soggetto trascendentale: questa dialettica si basa, come più volte chiarito, sulla rinnegazione del corpo, per raggiungere quell’io-trascendente e assoluto, che, tuttavia, non può prescindere dal corpo che è il luogo ove abita la mente. È necessario precisare meglio gli stadi evolutivi di questa dialettica “corporea”.

Spiega Butler: si passa da un movimento strumentale del corpo per il suo annientamento, che, quindi non può essere annientato del tutto, in quanto strumento di questo movimento, ad un’azione rinnegatrice sul corpo, per conservarlo.

C’è un inesorabile attaccamento al corpo manifesto tanto nella subordinazione del servo, quanto nella supremazia del signore. La coscienza che ha generato un alter-ego (auto-coscienza) per “conoscersi”, metterà in atto un trucco astuto per concepirsi come “spirito trascendente”, occultando la sua corporeità attribuendola all’auto-coscienza che andrà ad assoggettare.

La dialettica tra servo e signore segue questa ulteriore finzione psichica; si baserà sul misconoscimento dell’altro-servo, il quale accetta di restare in silenzio sulla titolarità del corpo, pur di sopravvivere in quella negazione, e lascia che il Signore si preghi di tale assoggettamento. L’auto-coscienza servile, tuttavia, sperimentando la corporeità acquisirà consapevolezza di quanto essa detenga la vera libertà tanto da poter rigenerare la lotta per ottenere nuovo riconoscimento, laddove la coscienza-signorile per mantenere il suo *status* necessita del lavoro del servo.

---

<sup>9</sup> F. Zappino, *Il potere della melanconia*, cit., pp. 25-26.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Persiste, però, un problema di attribuzione-di proprietà: il vanto del lavoratore si basa su di una corporeità che non gli appartiene, mentre lo status del Signore dipende da una sua corporeità a cui non può rinunciare, ma che non può rivendicare. Entrambi vivono nel timore dello “spossessamento”, l’uno che non può impedire, l’altro che non può realizzare. Coscienza e auto-coscienza si ricongiungono nella stessa medaglia che compongono, di fronte ad una comune precarietà della loro vita. La paura dello spossessamento equivale alla paura della morte in vita<sup>10</sup>. La libertà di entrambi si forma su una dipendenza; allorché occorre mettere in atto una nuova “finzione”, attaccandosi tenacemente a se stessi, si attua un’ulteriore divisione della psiche; si andrà a rinnegare la precedente reificazione, postulando un’auto-emancipazione, laddove lo stesso servo della prima divisione, attraverso la consapevolezza del lavoro, si rende “padrone di se stesso”, occultando il proprio alter-ego che continua ad esercitare il suo lavoro servile; realizzando così un auto-assoggettamento.

Questa mossa narcisistica implica l’introduzione di un “obbligo morale” allo scopo di giustificare questo attaccamento servile a sé stessi. La figura dello “stoico” è questa auto-coscienza servile, che si rende padrona di se stessa scegliendo la sua “condizione lavorativa” per timore dello spossessamento; si rinnega la vita per non subire la morte<sup>11</sup>. Il doppio assoggettamento a cui si assiste è ciò che viene definito un “appetito tenuto a freno”, per quel desiderio di emancipazione dall’oggetto che non può realizzarsi senza l’oggetto.

Il problema è che se lo stoico nasce dalla “negazione di una negazione”, sarà inevitabile cadere in uno scetticismo. L’obbligo morale raggiunto dallo stoico sarà minato dal suo interno dall’ipocrisia di quella doppia finzione, di fronte al paradosso e alla contraddizione della coscienza infelice; ove “niente porta le radici del proprio essere” e, pertanto, non si intraveda alcuna necessità perché si resti vincolati a tale obbligo. Il godimento dello scettico nel giudicare e rilevare le contraddizioni altrui, tuttavia, essendo parte di quelle stesse contraddizioni, finisce per portare lo scettico ad un auto-condanna, laddove nello svelamento dell’ipocrisia si finisce per rinnegare la sua stessa posizione di osservatore. La voce dello scettico verrà rimproverata e ammutolita, ripristinando quell’auto-devozione narcisistica a se stessi, nei plurimi livelli di rinnegazione del corpo in nome di una trascendenza ambita, ma assente; accontentandosi di questa spettralità identitaria, di qualcosa che si vorrebbe essere, ma non si è<sup>12</sup>.

Tutto ciò che si può fare è giungere ad un’idealizzazione del corpo, trovando in esso quella trascendenza, come luogo del desiderio; che non si può avere in Assoluto. L’immagine del Cristo costituisce proprio questa “idealizzazione del corpo”, ossia di questa incarnazione corporea della trascendenza; di un’incarnazione che deve sempre mostrare gratitudine in quanto se la trascendenza non è di questo mondo, qualora passi per il mondo, attraverso l’incarnazione corporea lo fa solo perché possa essere sacrificata e permettere alla trascendenza di tornare al suo altrove. In questa prospettiva la vita verrà

---

<sup>10</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., pp. 70-74.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 75-77.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 77-80.



## *Antropologia della vulnerabilità*

vissuta come dono, come qualcosa che non ci appartiene e tuttavia, in quanto unica possibilità di esistere, da custodire gelosamente.

Questo sarà un momento di auto-esaltazione, poiché il sacrificio è sempre qualcosa che si sceglie<sup>13</sup>.

La coscienza è così un prodotto corporeo, in un movimento ciclico che parte e torna su sé stesso. Il corpo, signore e servo ad un tempo, perché possa permettere l'autoesaltazione della coscienza, la quale non può rinnegarlo mai del tutto viene "idealizzato" attraverso diversi livelli di purificazione. Il Super-io che viene inaugurato nei vari livelli di scissione della psiche, chiamato a giudicare e rimproverare, per Hegel, non potrà non assumere le vesti di un Ministro di culto.

Emblematico in tal senso è l'immagine di Herculín, dilaniata dal suo dissidio interiore, tra libidine e senso di colpa, data la sua formazione cattolica all'interno del convento, che chiede ausilio al Cardinale de *La Rochelle*, al quale confessa le sue ambiguità, in un disperato tentativo di liberarsi dal giudizio sociale.

La connessione col puro e il non-trasmutabile sarà mediato da un prete, il quale è demandato a fornire consigli alla coscienza miserabile, rivestendo di sacralità l'atto rinunciatario e di rinnegazione del corpo, attraverso pratiche rituali. Il digiuno, le auto-flagellazioni e altre mortificazioni corporee sono proprio rituali preposti a consolidare questa "negazione", a scopo purgativo. Si vuole elevare questa coscienza dalla miseria del corpo destinato a consumarsi, distaccandosi dalle sue necessità infette<sup>14</sup>. Una simile violenza, tuttavia, non sarebbe sopportabile se fosse un mero impulso narcisistico. L'efficacia di questa pratica sta nella consapevolezza di un affidamento altrui, non ad un pari, non a sé stessi, ma a qualcosa di superiore: Dio.

La trascendenza dello Spirito potrà essere sperimentata nel mondo, attraverso il sacrificio, ammutolendo lo scettico. Il piacere non sarà, quindi, connaturale al dolore; bensì una ricompensa da riscuotere in altra dimensione. Il passaggio dalla coscienza alla ragione si realizza in questa nuova comprensione del sé<sup>15</sup>.

Gli imperativi etici per Hegel sono, quindi, una risposta difensiva al timore assoluto. Il timore assoluto risiede in quella corporeità caduca e pullulante di istinti primari; che possono portare a reazioni irrazionali, quindi alla nevrosi. La necessità di canalizzare quei desideri entro binari controllabili produce una normatività a cui ci si auto-assoggetta pur di mantenere una continuità col proprio sé, attraverso l'occultamento di quel corpo.

È qui che si inserisce l'assunto freudiano di "investimento libidico" connesso ad un'ideale ascetico nell'accezione nietzschiana<sup>16</sup>, frustrato, che genera una legge repressiva che

---

<sup>13</sup> Ivi, pp. 80-81.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Nietzsche considera l'ideale ascetico: «questo odio contro l'umanità, più ancora contro il ferino, [...], il corporeo, questa ripugnanza dei sensi della ragione stessa, il timore della felicità e della bellezza; questo desiderio di evadere da tutto ciò che è apparenza, tramutamento, divenire, morte desiderio, dal desiderare stesso [...] un'avversione alla vita, una rivolta contro



## *Antropologia della vulnerabilità*

permette attraverso il senso di colpa, di preservare la permanenza di un corpo rinnegato, ma necessario, senza rinunciare a quell'anelito trascendentale (ancora "appetito tenuto a freno")<sup>17</sup>.

Per superare la nevrosi si registrerà un attaccamento appassionato a sé stessi attraverso un attaccamento all'assoggettamento; ecco come si perviene alla costituzione di una cultura: ~~-, ossia, -~~ attraverso la sublimazione del divieto, in quanto parte di un progetto narcisistico. Il proliferare delle espressioni corporee attraverso anche stimolazioni dei "piaceri", non saranno altro che l'ennesima astuzia della legge di allargare le maglie del divieto, esplorando le potenzialità degli investimenti libidici e, in quello sforzo di rinnegazione e ricongiunzione del sé, favorire una quanto più allargata regolamentazione soggettiva.

Il confronto tra Nietzsche, Freud, Foucault e Athusser partirà proprio dalla riflessione su questo attaccamento appassionato, che sopravvive nel desiderio, finanche del nulla, del corpo da negare, della stessa morte, tramutandosi in imperativi etici, in norme e divieti - che presuppongono una repressione dell'oggetto da rinnegare, pur di farlo sopravvivere nella negazione, mantenendo la tensione di un desiderare per desiderare.

### *1.3 Il dispositivo sessuale: anima prigioniera del corpo*

Acquistano senso le considerazioni di Foucault in *Sorvegliare e punire* sui modi e termini in cui, alla luce di questa dialettica tra alterità, sia la norma a scindere esterno ed interno del soggetto, al fine di favorire l'interiorizzazione della norma stessa, inducendo il soggetto a credere che questo rappresenti un impulso personale, un meccanismo di auto-difesa. I presupposti sono i medesimi con cui la volontà giuridica predice, imputa, con una propria intellesione la realtà "nel suo esserci di fronte" – che abbiamo trovato nei *Lineamenti di filosofia del diritto*.

Il soggetto emerge nel suo essere immerso nel normativo. Foucault pone come esempio l'istituzione totalizzante della prigionia, la quale non si limita a detenere, vincolati, gli individui al suo interno, ma produce "soggetti" assoggettati dalla norma repressiva dell'Istituto: la norma si giustifica producendo i detenuti. Spiega Butler, all'interno del carcere i detenuti vengono assoggettati ad una strategia che non prevede di imporre loro di reprimere la loro vera essenza, necessità, stile. La legge, non viene interiorizzata, ma incorporata, così che vengono prodotti dei corpi che a loro volta la significano sul corpo e attraverso di esso; la legge si manifesta quale essenza del loro sé, come significato della loro anima e della loro coscienza, come legge del loro desiderio.

---

il presupposto fondamentale della vita, e tuttavia resta una volontà [...] l'uomo preferisce ancora volere il nulla piuttosto che non volere» (F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, tr.it. *Al di là del Bene e del Male*, Adelphi, Milano 1968, p. 367).

<sup>17</sup> J. Butler, *la vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit, p. 87. Butler precisa come, secondo Hegel, la soppressione della vita corporea esprime il bisogno di ciò che tenta di sopprimere; in tal senso il corpo viene preservato proprio nell'atto e dall'atto stesso della soppressione. È un agire per sé stessi contro sé stessi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In effetti la legge è insieme pienamente manifesta e pienamente latente, perché non appare mai esterna ai corpi che assoggetta e soggettivizza<sup>18</sup>. Il detenuto all'interno del carcere in quanto tale è effetto della legge che ad un tempo lo costituisce come trasgressore e lo reprime.

L'assoggettamento, per Foucault, si realizza prima ancora della subordinazione al signore, laddove: «Un'anima lo abita e lo conduce all'esistenza, che è essa stessa un elemento della signoria che il potere esercita sul corpo. L'anima, effetto e strumento di un'anatomia politica; l'anima prigioniera del corpo»<sup>19</sup>. Per Butler: «Tale assoggettamento [...] non descrive solo una forma di subordinazione. Denota altresì un modo per fissare e mantenere in vita un soggetto, per attribuirgli la sua collocazione; è [...] una forma di soggettivazione. L'anima conduce (il prigioniero) all'esistenza; [...] l'anima quale strumento di potere forma e struttura il corpo. Lo marchia e in tal modo lo fa vivere. In quest'ottica il corpo non esiste oltre il potere, perché la materialità del corpo [...] è prodotta dall'investimento del potere ed in diretta relazione ad esso»<sup>20</sup>. Allo stesso modo quell'anima, quella prigioniera si materializza in quanto investita di potere; ossia non esiste prima che siano le relazioni di potere a farla materializzare. La materialità stessa è la conseguenza e la misura dell'investimento<sup>21</sup>.

Il corpo, per Foucault appare, quindi, come *medium* passivo, che viene significato da un'iscrizione derivante da una fonte culturale figurata come esterna a quel corpo e da questo introiettata.

Ciò vuol dire per Butler che lo stesso corpo si presenta come costruito dalle generalità sospette; la cui significazione può essere iscritta solo successivamente a quanto appreso all'interno di un discorso che ad esso si riferisce. Il corpo acquisisce dimensione pubblica (oltre che privata), presentandosi come superficie d'iscrizione degli eventi: un corpo, così, che è “sempre sotto assedio”<sup>22</sup>. Il dispositivo sessuale a cui fa riferimento Foucault non è

---

<sup>18</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e l'identità sovversiva*, p. 191.

Foucault afferma: «non bisognerebbe dire che l'anima è un'illusione o un effetto ideologico; ma che esiste, che ha una realtà, che viene prodotta in permanenza, intorno, alla superficie, all'interno del corpo, mediante il funzionamento di un potere che si esercita su coloro che vengono puniti» (M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 55).

<sup>19</sup> L'anima viene intesa come strumento di potere per mezzo del quale il corpo viene educato e formato: da un certo punto di vista essa agisce come schema concettuale colmo di potere che concepisce e attualizza il corpo. In tal senso Foucault propone una personale riformulazione del concetto di “anima” aristotelico. Aristotele, infatti, pensava all'“anima” come forma e principio della materia corporea di cui il corpo ne era la prigioniera. L'anima per Foucault invece è l'inverso e assume a ideale normativo e normalizzante; seguendo questo ideale, il corpo viene allenato, formato, educato e investito; si tratta di un ideale immaginario, storicamente specifico, che conferisce materialità al corpo. (M. Foucault, *Sorvegliare e Punire*, cit., p. 33).

<sup>20</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., p. 116.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

<sup>22</sup> Foucault afferma: «si tratta di un corpo descritto attraverso il lessico della superficie e della forza, indebolito attraverso l'opera recitata su questo teatro senza luogo, fatta di dominio, iscrizione e creazione. Questo [...] *modus vivendi* [...] è la Storia nel suo gesto essenziale e repressivo. [...] nulla nell'uomo è abbastanza saldo per comprendere gli altri uomini e riconoscersi in essi» (M. Foucault, *Nietzsche, La genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001, pp. 43-64; 50; 52-55).

Per Foucault la storia non è altro che un gioco di forze che accompagna il dispiegamento degli eventi all'interno di uno spazio entro cui convivono una molteplicità di possibilità. Se Hegel intravede nella storia la rivelazione di una verità ultima più inclusiva, non è così per Foucault, il quale, invece, immagina in quello spazio, il campo di battaglia per una lotta tra forze, che produce un proliferare di forze particolari, senza giungere mai ad una sintesi (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit. pp. 201-202).



## *Antropologia della vulnerabilità*

altro che questa determinazione culturale e sociale della “verità del sesso”, predisposta entro pratiche discorsive che stabilizzano questa unità e coerenza, al fine di costituire una “normalità” in quanto tale controllabile.

Michel Foucault ipotizza che la categoria del “sesso”, la quale generalmente viene rappresentata come ciò che precede le differenti categorizzazioni della sessualità, sia invece essa stessa costruita attraverso una modalità storicamente specifica della sessualità. In questa pratica discorsiva di differenziazione binaria postulata intorno alla sessualità viene posta in essere una strategia costitutiva e di occultamento in cui si presuppone il sesso come la causa dell’esperienza, quando, invece, è esso stesso un suo prodotto.

Come chiarito da Butler, in questa iscrizione culturale, che agisce sul corpo, se questo corpo è soggetto all’azione repressiva della storia, quale gesto essenziale di un dispiegamento di forze protese ad annichilire le “contingenze multiple ed eterogenee”; e se quel corpo, che precede l’iscrizione, per quanto identico a sé stesso, unico e coerente, è di per sé problematico poiché è portatore insano di plurime libidini e del gene mortifero, di consumazione della vita, perché la vita si imponga ed iscriva i suoi valori al fine di purificarlo da quello *status* infetto, mortifero e ambiguo, deve essere distrutto. Deve realizzarsi, per mezzo della storia, una distruzione catartica, proprio come quella rappresentata da Kafka in *Nella colonia penale*<sup>23</sup>.

Per Butler è in questa distruzione del corpo, in questo purgativo assoggettamento valoriale, che emerge la cultura.

La condanna di Herculine sta proprio nella rievocazione di una idea di molteplicità pre-discorsiva di forze corporee, che erompono alla superficie del corpo, per disgregare le pratiche regolative della coerenza culturale, imposte a quel corpo da un regime di potere concepito come una vicissitudine della storia, naturalizzata. Herculine nel manifestare quella corporeità così ambigua mette in crisi quella “marcatura”, risultato di una strutturazione diffusa e attiva del campo sociale, che ha fissato i termini della letterizzazione del corpo, ossia la sua intellegibilità.

---

La storia è il sangue che chiama altro sangue; è solo un organizzare continuamente lo spazio tra dominanti e dominati. La regola a cui si perviene è solo la promessa di altro sangue, quando nuove forze si riorganizzeranno per sovvertirla ed imporre un’altra norma. L’etica è l’erotizzazione di questa violenza, l’attesa di un piacere che si consuma nell’assurgere alla tirannia dei valori).

Per Foucault: «L’opera recitata in questo teatro senza luogo è sempre la stessa: è quello che ripetono i dominatori e i dominati. Che degli uomini dominano altri uomini, ed ecco che nasce la differenziazione dei valori; che delle classi dominino altre classi, e nasce l’idea della libertà; che degli uomini s’impadroniscano di cose di cui hanno bisogno per vivere, che impongono loro una durata che non hanno, o che l’assimilino a forza, ed è la nascita della logica. Il rapporto di dominazione non è un rapporto più di quanto non sia luogo dove esercita. Ed è per questo precisamente che, in ogni momento della storia, si fissa in un rituale; impone delle obbligazioni e dei diritti; costituisce delle procedure accurate. [...] Si avrebbe torto a credere, secondo lo schema tradizionale che la guerra generale, esaurendosi nelle proprie contraddizioni, finisce per rinunciare alla violenza ed accetta di sopprimere se stessa nelle leggi della pace civile. La regola è il piacere calcolato dell’accanimento, è il sangue promesso. Permette di rilanciare senza posa il gioco della dominazione, mette in scena una violenza meticolosamente ripetuta» (M. Foucault, Nietzsche, *La genealogia, la storia* “, cit., pp. 39-40.

<sup>23</sup> J. Butler, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell’identità*, cit., pp. 184-185.





## Antropologia della vulnerabilità

Mary Douglas precisa, come i contorni del corpo siano stabiliti proprio attraverso queste “marcature”, costituenti specifici codici di coerenza culturale. Codici che investono ogni elemento della corporeità oltre la sfera sessuale, fissando e assorbendo tratti somatici, colore della pelle, nonché tutto ciò che entri in contatto col “corpo”, dalle ritualità ai vestiti che lo ricoprono<sup>24</sup>.

Si registra un atteggiamento paranoico ed eroticizzato del potere<sup>25</sup>, di accrescimento ed incorporazione di ogni aspetto della vita; una dimensione culturale che si rinnega,

---

<sup>24</sup> In questo senso Pier Paolo Portinaro, nel proporre una genealogia degli istinti genocidari, insiti in ogni società, sebbene messi in atto non sempre con metodi “efferati”; partendo proprio dai casi più estremi, ricorda la genesi del conflitto in Ruanda, sfociato in un bagno di sangue sconvolgente; spiega come questo sia il risultato di un risentimento tra Hutu e Tutsi ingenerato da pratiche identitarie introdotte da coloni europei. In quella comunità prettamente terriera, il cui equilibrio si reggeva principalmente su un sistema assimilabile a quello feudale, in una forma elementare, la divisione tra Hutu e Tutsi era di carattere prettamente economico, come poteva essere quella tra Signori, vassalli e servi della gleba. Ai tempi della colonizzazione belga, negli ultimi decenni del XIX secolo, furono gli europei ad introdurre “strumenti di civilizzazione e controllo” come le “carte di identità”, preoccupandosi di fornire descrizioni fisiche e catalogare quella popolazione a seconda delle variabili somatiche riscontrate. Iniziò, quindi, ad insinuarsi l'idea di una differenza naturale, basata su presupposti fisici, che giustificasse anche la supremazia economica dei Tutsu come specchio di una intrinseca superiorità. L'idea di una differenza di tipo razziale fra gli Hutu e i Tutsi è legata al primo colonialismo belga in Africa. I coloni belgi si basarono sulla semplice osservazione dell'aspetto fisico degli appartenenti ai diversi gruppi. Essi osservarono che i Twa (un terzo gruppo etnico dell'area) erano di bassa statura (come i pigmei), gli Hutu erano di media altezza, e i Tutsi erano molto alti e snelli. Inoltre, i Tutsi tendono ad avere il naso, e l'intero volto, più sottile. Studi statistici successivi confermarono queste differenze. All'inizio del XX secolo, un antropologo tedesco quantificò in circa 12 cm la differenza media di altezza fra Hutu e Tutsi; nel 1974, Jean Hiernaux riportò 10 cm di differenza media. La tesi della differenza di origine di Hutu e Tutsi fu cavalcata dai pensatori razzisti che identificavano nella razza caucasica la forza civilizzatrice del mondo. A corollario di questa tesi, si ipotizzò che un regno strutturato e complesso come quello del Ruanda e del Burundi, al tempo dei primi contatti con gli Europei, potesse essere stato creato solo da un popolo di razza hamitica, ovvero di pelle nera ma originariamente affine ai caucasici, giunto nell'Africa subsahariana da nord, attraverso l'Egitto e il Corno d'Africa (soprattutto l'Etiopia). Si delineò di conseguenza la tesi secondo cui gli hamitici Tutsi avrebbero colonizzato la terra degli indigeni Hutu e Twa in epoche remote, imponendosi sulle popolazioni locali in virtù della loro intrinseca superiorità. Le prime critiche a queste posizioni giunsero negli anni settanta. Nel suo saggio del 1972 *How Europe Underdeveloped Africa* (Come l'Europa ha sottosviluppato l'Africa), Walter Rodney denunciò le motivazioni colonialiste della tesi dell'origine nordafricana dei Tutsi, e sostenne che le differenze fisiche fra Hutu, Twa e Tutsi potevano essere la conseguenza di fattori sociali, ambientali e soprattutto nutrizionali, come la diversa alimentazione. L'odio è stato fomentato da una inaspettata (e precedentemente irrilevante) “questione razziale”. Cfr. P. Portinaro, *L'imperativo di uccidere. Genocidio e demicidio nella storia*, Laterza, Roma 2017.

<sup>25</sup> È interessante notare come l'ossessione definitoria di distruzione dell'ambiguo, proteso a produrre confini identificativi, si traduca in fenomeni di “omogeneizzazione” come la Massa; e come tale *corpus* anonimo e unitario tende ad accrescere. Elias Canetti ha studiato proprio queste dinamiche, nella relazione tra Massa e Potere. La Massa, come insieme d'individui, uguali tra loro, con una meta comune, che tendono a concentrarsi e a crescere, è, infatti, il luogo entro cui gli uomini, timorosi di entrare in contatto con ciò che è estraneo, ed essere contaminati, trovano una dimensione omogeneizzata in cui liberarsi dalla paura. La massa però, nel suo incedere conformistico, intorno ad una simbologia condivisa, ha intrinseca propensione distruttrice della diversità, che si traduce in costante azione persecutoria, in continua ricerca di nemici esterni e interni da annientare. Il vero fulcro, però, da cui emerge la massa, è l'unità elementare che individua gli obiettivi, stabilisce i simboli e contribuisce, nelle sue metamorfosi, alle evoluzioni della massa per la loro conservazione: la muta. Essa consente di spiegare la fenomenologia genocidaria in tutte le sue fasi, scandendone i passaggi attraverso proprio le sue trasformazioni. Per Canetti, infatti, si parte da una muta di caccia, che è ricerca della preda, ossia il momento in cui viene posto l'obiettivo esterno (l'altro da sé da cacciare); qualora, però, la preda individuata si rivela minacciosa si è portati ad indossare una muta da guerra con cui aggredire il nemico ed evitare la disgregazione con la vittoria; ma la guerra porta con sé la morte e il pianto delle perdite, aumentando, ad un tempo, sia il risentimento verso il nemico, sia la soddisfazione di essere sopravvissuti, che si tramuta nell'entusiasmo per la vittoria, in una sensazione di onnipotenza; e, nell'immagine del sopravvissuto in piedi innanzi al nemico che giace, ci si spoglia della muta del lamento, per acquisire una muta d'accrescimento della volontà, da parte dei vincitori, di essere sempre più potenti; cosicché “quanto più grande sarà il numero di morti, quanto più grande sarà il loro ripetersi, tanto più forte sarà il bisogno di accumulare cadaveri”. L'entusiasmo della vittoria lascia il posto alla paranoia del sopravvissuto, e del potere acquisito, che approva la morte e rifiuta la vulnerabilità, manifestando quella latente vocazione genocidaria della sfera umana; da cui ha origine ogni discriminazione. Canetti propone come fondamento del “*Mass killing*” proprio questo connubio tra sopravvivenza e invulnerabilità, mediante un'esorcizzazione della condizione indesiderata di impotenza. Cfr. E. Canetti, *Massa e potere*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

naturalizzandosi nell'assorbimento di una sotto-cultura, in un procedere pervasivo che cerca di invadere ogni livello di apprendimento.

Per Douglas, le idee di separazione, purificazione, demarcazione e punizione delle trasgressioni svolgono come funzione principale quella di sistematizzare un'esperienza di per sé disordinata. È solamente esagerando la differenza tra unito e separato, sopra e sotto, maschio e femmina, con e contro che si crea l'apparenza dell'ordine<sup>26</sup>. Douglas ripropone, quindi, quella distinzione strutturalista tra una natura intrinsecamente trasgressiva e un ordine imposto con mezzi culturali. L'idea di "sporczia", la fobia della contaminazione, nasce da questa concezione di zone di trasgressione e disordine culturale. Ciò spiegherebbe per Butler, anche, il timore irrazionale dell'omosessualità, così come dell'AIDS; sussiste una paura della "contaminazione" (la paura della penetrazione o dell'infezione, segue il timore dell'espropriazione del dominio del corpo, letto in chiave maschilista-narcisistica)<sup>27</sup>. Ciò che costituisce il limite del corpo non è mai meramente materiale; la superficie, la pelle del corpo è, invece, sistematicamente significata da tabù e trasgressioni anticipate; allorché i confini del corpo divengono i confini del sociale in sé; di ciò che socialmente egemonico. Chi eccede questi confini, chi può rendersi in qualsiasi modo responsabile di contaminazione, impurità, disordine, allora è sempre in torto<sup>28</sup>.

C'è quindi un'ulteriore scissione dello stesso corpo, tra dentro e fuori, tra i suoi confini e il suo spazio interno, ingenerato dal medesimo tabù preposto da un fare repressivo della storia, in una narrazione egemonica unificata. Il corpo, nella sua duplice dimensione "pubblica" e "privata", scisso in interno-esterno, dentro-fuori, è, quindi costruito anch'esso entro una pratica discorsiva.

Per Foucault ci sono solo forze dispiegate sul terreno che determinano la storia a seconda degli esiti del conflitto. Entro questa narrazione, pertanto, viene stabilito il linguaggio, indirizzato il discorso e regolate le azioni. Il contesto entro cui emergono e si muovono i soggetti sarà, così, culturalmente determinato dalle sinergie di potere dominanti. La narrazione è solo manifestazione delle forme produttive di potere. Ecco perché ciò che permette di sovvertire un ordine, non è qualcosa di più profondo e vero, pre-linguistico, ma è semplicemente il non-detto, il potenziale rimasto inespresso e non completamente organizzato dal valore dominante. Questo non-detto può assumere diverse forme (alternative) e imporsi in un altro spazio temporale una volta guadagnata una più forte organizzazione del proprio potere. Se il potere determina il linguaggio attraverso cui si

---

<sup>26</sup> M. Douglas, *Purezza e pericolo: Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (1966), il Mulino, Bologna 1975, p. 23.

<sup>27</sup> Pensando proprio alle tesi Douglas, le stigmate dell'AIDS, come untrici di morte, generano il panico, il timore della contaminazione del virus; gli omosessuali, considerati negli anni '80-'90 i principali responsabili di tale diffusione della malattia, per il mancato uso di contraccettivi per la tipologia di rapporto sessuale praticato, si rendevano così doppiamente "infetti". Gli omosessuali, in una paranoia che escludeva dal disagio il lesbismo, divennero coloro che potevano profanare il corpo maschile, "spossessandolo della propria virilità" femminilizzandolo nell'atto di sottomissione sessuale; nonché portatori di morte.

<sup>28</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., p. 175.



## *Antropologia della vulnerabilità*

articola il discorso, neanche il desiderio potrà prescindere dal potere per il suo manifestarsi<sup>29</sup>.

La teoria discorsiva, quindi, entra anche all'interno di dinamiche intrapsichiche, condiziona la sfera affettiva, persino il desiderio sessuale; fino a postulare la costruzione del corpo stabilendo i termini della sua intellegibilità (genere-sesso-sessualità); fissandoli con meccanismi di repressione e sublimazione. Quella paranoia del potere, assetata di sangue, protesa a soggiogare ogni aspetto dell'esistenza, sarà esso stesso a stimolare il proliferare di nuove manifestazioni del sé affinché possa conoscerle, catalogarle e, quindi, controllarle più agevolmente. La "regola" è una promessa di sangue perché vuole essere trasgredita al fine di frustrare quel desiderio ribelle e ribadire con la violenza la propria egemonia; in forme sempre più estese.

La "regola" che fissa i "confini", individua la zona della trasgressione e prevede per essa strumenti di "purificazione" per consolidarsi nelle ritualità, nella performatività del suo "dire" che significa il "fare". Questa pratica discorsiva del potere è ciò che introduce la "confessione" illudendo i dominati che sia strumento catartico di liberazione; la strada per l'emancipazione; la speranza di una ricompensa "altrove". Il Ministro di culto figura che ha un ruolo deciso anche nella fenomenologia dello spirito di Hegel fa parte ancora di questo progetto fittizio di soggiogazione; permette a quel desiderio inespresso colpevolizzato di sfogarsi, di ottenere una quale possibilità di espressione verbale; in uno spazio che, però, resta confinato, determinato. La confessione, quindi, non cura, ma si rende efficace *instrumentum regni* per conoscere il proliferare delle espressioni del desiderio<sup>30</sup>.

Più specificamente, al fine di dimostrare come entrino in relazione potere-discorso-desiderio, nella sua opera, *Storia della sessualità*, Foucault spiega come la sessualità acquista addirittura statuto di "sapere autonomo", ove averne accesso, entrare nella sfera personale dell'individuo e apprendere le sue preferenze e fonti di piacere, equivale ad avere un importante controllo sui comportamenti individuali e sociali. Ed è per questo motivo che l'attenzione sulla sessualità è progressivamente accresciuta, riempiendo il dibattito pubblico di considerazioni sul sesso, incoraggiando il sorgere di nuove scienze come sessuologia, psicologia e psicoanalisi, predisposte alla conoscenza di ogni aspetto della sessualità, fino a rilevarne la verità sul sesso<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 243-244.

<sup>30</sup> Ivi, p. 245.

<sup>31</sup> S. Ansaloni, *Michel Foucault - La volontà di sapere*, In quiete. Il Sito di Gianfranco Bertagni.

<http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/ansaloni.htm>.

Come si evince dal lavoro dell'intellettuale francese, promotore di questa attenzione per la sessualità, nella sua instancabile funzione moralizzatrice, è la Chiesa cattolica, la quale mediante la confessione cristiana (viatico per l'assoluzione e l'ascesi al paradiso) accedeva nella vita privata dell'individuo, ai suoi pensieri più nascosti legati al sesso, in quanto chiamato a confessarsi, per conoscere se avesse ceduto ai peccati della carne; ammettendo, dunque, una infrazione alle leggi religiose (e civili coincidenti). La confessione venne benevolmente accolta per la sua funzione purgativa, comportava una liberazione, laddove custodire un segreto comporta uno grosso sforzo psicosomatico; questa sua strumentalità catartica farà sì che la confessione (legata al segreto professionale) fosse accolta anche in altri ambiti, come nelle relazioni familiari o pedagogiche, in campo giuridico ed economico, nonché in campo medico. Attraverso la confessione, nei vari campi di applicazione, è stato possibile creare un grande archivio relativo ai piaceri del sesso al quale le nuove discipline hanno potuto avere accesso, andando a costituire una vera e propria "*scientia sexualis*". La conoscenza della sessualità, tuttavia, determina la definizione



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nell'analisi di Foucault ove gioca un ruolo dominante la dicotomia normale-anormale con cui ridefinire anche il concetto di “contro natura”, a tali processi di normalizzazione soggiacciono anche le regole di funzionamento del corpo. Perverso sarà ciò che non rispetta le funzionalità organiche del corpo.<sup>32</sup> Le perversioni, quindi, vengono calate in un corpo, in un individuo, di cui si studia e si analizza l'infanzia, il carattere, il comportamento, l'anatomia, la sua storia personale. Maggiori saranno le modalità di atteggiarsi della sessualità, maggiore sarà il desiderio di conoscerle, maggiore sarà l'invadenza delle istituzioni per controllarle, acquisendo un potere sempre crescente in rapporto alla complessità che intende regolare.

Foucault proprio analizzando quelli che lui definisce “dispositivi sessuali” prende le distanze tanto da Freud, quanto da Marcuse, i quali propongono una “civiltà del desiderio”, ora in termini repressivi, ora in termini produttivi, assurgendo a forme di sublimazione del desiderio nella Norma, partendo entrambi dalla presupposizione di un *Eros* pre-linguistico. Foucault (a cui si associa Butler), invece, crede che il “desiderio” nel suo manifestarsi sia già prodotto dalla norma civilizzatrice, ossia da una particolare forma storica di potere. È la Legge che nomina, delimita e dà significato al desiderio, offrendogli la possibilità di esistere socialmente. Sussiste uno specifico dominio discorsivo che produce e regola il desiderio<sup>33</sup>.

Negli stessi termini per Foucault verrebbe “costituito” il soggetto all'interno di quella grammatica dell' “io” dettata dal linguaggio, quale forma storica di espressione funzionale alla comunicazione, che si traduce in un tipo di discorso a seconda delle forze che sono riuscite a prevalere nella società e mediante il quale vengono instaurate relazioni di poteri entro cui il “desiderio” (impulso vitale del soggetto emergente) può manifestarsi – il desiderio del soggetto non è che desiderio di una “forma di vita”. È questo che Foucault intende quando afferma che non può esserci alcun desiderio fuori dal discorso e nessun discorso liberato da relazioni di potere.

Eppure questo “soggetto” che anima il corpo, che emerge in queste relazioni di potere che fondano e condizionano il discorso, sebbene siano queste stesse relazioni a dare

---

di una normalità sessuale, alla quale si è pervenuto dall'osservazione della vita privata della generalità degli individui, alla quale si attribuiscono significati e simboli da cui non ci si può discostare; ciò, dunque, comporta la diffidenza da ogni forma di deviazione, la quale, percepita come processo patologico, dovrà subire interventi correttivi e terapeutici di normalizzazione.

La *scientia sexualis* si rivela un sapere-potere, dal quale è possibile estrarre dispositivi di verità sul sesso e sui piaceri, il cui controllo rafforza le istituzioni (sia esse politiche che educative); diventa “dispositivo di sessualità”, ove da un lato vige il piacere della conoscenza, dall'altro il desiderio di controllo. Il sesso come oggetto di conoscenza autonomo comporterà una separazione della medicina sessuale da quella generale, un dato rilevante, giacché, in relazione ai processi di normalizzazione della sessualità, comporterà la possibilità di rintracciare delle disfunzioni, percepite come perversioni, anche in assenza di alterazioni organiche. La repressione, in questa macchina complessa architettata dalla *scientia sexualis*, costituirà solo uno degli strumenti di accesso e determinazione; laddove gli istituti di poteri bramano una continua conoscenza del fenomeno, volendone cogliere tutti gli aspetti e le modalità di manifestazione, indagando il corpo e la sua strumentalizzazione, e finiscono esse stesse per incoraggiare manifestazioni multiforme della sessualità, ossia le perversioni. Si assiste, infatti, già a partire dal XVIII secolo un allentamento, da parte della chiesa del controllo sulla sessualità coniugale e delle pratiche finalizzate alla procreazione (più insistenti, invece, in epoca medievale e vittoriana), lasciando spazio ad un intervento sempre più invasivo della medicina (alla quale si accompagneranno la pedagogia, la giurisprudenza e la psichiatria) per cercare di analizzare la sessualità non solo coniugale, ma anche infantile, dei criminali e dei pazzi.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 242.



## *Antropologia della vulnerabilità*

materialità al corpo ha comunque bisogno di instaurare una serie di “progetti di finzione” perché quell’anima sia sublimata e l’ambiguità libidinale repressa, dovendo confrontarsi con una corporeità che, per quanto stimolata dallo stesso potere, pone delle resistenze, come se vigesse un “residuo” del corpo non soggiogato. C’è sempre uno scarto tra il molteplice libidinale e la norma (tra accidenti e necessità ricorda Hegel).

Sarà inevitabile chiedersi: in che termini, allora, il potere si pone come condizione che precede l’emergere del soggetto, se deve presupporlo come termine ultimo della sua azione produttiva? Questo processo di soggettivazione appare fin dalla sua origine fallimentare e sembra che lo stesso potere porti in grembo questo fallimento.

È il fallimento ontico della norma che è sempre in tensione rispetto alla società e continua giustificazione del suo effetto.

Quell’ “io” trascendente presupposto nei termini dell’ordine, dell’unità e della coerenza, non può pervenire ad esistenza senza distruggere il corpo plurimo, disordinato e incoerente; e pur tuttavia questa promessa di senso, questo debito “morale”, non possono essere mantenuti, assolti, se non applicati ad un dato ambiguo. Il potere ha bisogno del fallimento delle sue norme per rigenerarsi e poter ribadire la sua forza; di converso non può prescindere dal suo “oggetto” e dalle resistenze dello stesso; così come l’ordine giuridico tanto nell’accezione kelseniana, quanto in quella di Schmitt, non può prescindere dall’elemento polemico della società a cui imporre la decisione sorretta dalla forza sanzionatoria.

Fuori dalla teoria normativa astratta e dentro la teoria del soggetto e della sua psiche, questo scarto equivale al pre-linguistico libidico di Freud che pone il tabù dell’incesto non potendo compiersi l’istinto primario di ricongiungimento al grembo materno; equivale alla “volontà di potenza” pre-storica di Nietzsche che si traduce in un “desiderare per desiderare”; è il desiderare di desiderare altro lanciano nelle continue distorsioni dell’inconscio. Anche in Foucault questa resistenza è quel corpo imbavagliato che si agita all’interno della sua prigione. Qualcosa di irriducibile<sup>34</sup>.

La domanda che sorge spontanea è: se l’agire, il predicato, il potere, presuppone un “soggetto”, come può questo essere già di per sé “agito”? Butler in *La vita psichica del poter* tenta proprio di spiegare questo assunto foucaultiano.

---

<sup>34</sup> Jacqueline Rose afferma: “l’inconscio rivela costantemente il fallimento dell’identità. Poiché non vi è continuità nella vita psichica, non esiste alcuna stabilità dell’identità sessuale, nessuna posizione che le donne o gli uomini raggiungono mai definitivamente. Né la psicoanalisi guarda a questo fallimento come una incapacità particolare o una deviazione individuale dalla norma. Il fallimento non è un momento di cui ci si deve rammaricare in un processo di adattamento o di sviluppo nella normalità [...] il fallimento è qualcosa che viene ripetuto all’infinito e rivissuto momento per momento nel corso di tutte le nostre storie individuali. Non appare solo nei sintomi, ma anche nei sogni, nei lapsus e in quelle forme di piacere sessuale che vivono al confine con la norma [...]. Esiste una resistenza all’identità alla base stessa della vita psichica” (J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londra 1987, p. 90 e s.s.).



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *1.4 Interpellare il soggetto*

Per Butler è necessario innanzitutto distinguere i concetti di individuo, persona e soggetto, i quali vengono spesso utilizzati in modo interscambiabile. Ebbene l'individuo, che precede l'azione, assume significato solo nella misura in cui sia stato precedentemente fondato nel linguaggio. L'individuo è un "potenziale di senso" che occuperà un posto nel "sociale" solo una volta che sia divenuto "soggetto". Il soggetto che assorbe l'individuo nel linguaggio, non è *qualcosa* che pre-esiste al linguistico; ma sarà intellegibile solo una volta che sia stato dotato di senso, ossia "significato in quanto tale" dalla grammatica. Il soggetto sarà la possibilità linguistica che l'individuo ha di acquisire e reiterare intellegibilità, la condizione linguistica per il suo esistere e per il suo agire. Il soggetto è qualcosa a cui si diviene per mezzo del linguaggio. Butler chiarisce: «il soggetto può guardare al suo inizio solo una volta acquisito un punto di vista in terza persona su di sé (soggetto *ek-statico*), cioè privandosi della propria prospettiva sulla narrazione della propria genesi. Per un altro verso, questa narrazione presuppone che la costituzione del soggetto sia già avvenuta. Nel raccontarsi il soggetto, allora, perde qualcosa di sé stesso, ma nell'intento di raccontare la sua storia tenta di fornire una giustificazione di quanto è emerso nell'atto di raccontarla. [...] L'ambiguità della soggettivazione richiama quella di un circolo vizioso. La possibilità di agire del soggetto sembra dipendere direttamente dalla sua subordinazione; allo stesso tempo, qualsiasi tentativo di opporsi a essa deve necessariamente presupporla e appellarsi»<sup>35</sup>.

Il "tropo" del soggetto, l'immagine, quindi, del "torcersi", di riferirsi a sé stessi altrimenti, la metafora di una essenza che diviene essere nella sua espressione, per Butler è ben esemplificata da Althusser - nel proporre l'interpellazione del passante da parte del poliziotto. La scena presentata da Althusser è di tipo chiaramente disciplinare; ad interpellare è un ufficiale della legge (che è anche un singolo individuo parlante).

Spiega Butler: perché tale scena funzioni, l'emersione del "soggetto" all'interno delle relazioni di potere occorre pensare ad essa non come la descrizione, la narrazione di un evento o la genesi causale di tale produzione. Occorre pensare ad essa semplicemente come allegoria, nel senso proposto da Benjamin: un tipo di racconto che trattiene una riserva di senso non espressa, che eccede la narrativizzabilità degli eventi<sup>36</sup>. Essa è solo la "messa in scena dell'interpellazione". Ciò che si realizza è una richiesta di allinearsi alla legge, viene richiamato il potenziale trasgressore, il passante, il quale dopo un attimo di esitazione si volta per fronteggiare la legge; nel voltarsi c'è un riconoscimento della colpa da parte dell'interpellato, cui segue la sua risposta "eccomi qui".

Lo schema, ricalcando quello hegeliano, propone un individuo anonimo, il quale guadagna l'ingresso nel linguaggio solo attraverso la chiamata della Legge e l'auto-attribuzione della colpa riconoscendosi nelle accuse dell'ufficiale. E allo stesso tempo, nel voltarsi, abilita l'ufficiale alla chiamata, legittimandola. Il "voltarsi", assimilabile alla coscienza riflessiva che si torce su sé stessa; si pone come momento determinante che

<sup>35</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit. pp. 49-50.

<sup>36</sup> W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, cit..



## *Antropologia della vulnerabilità*

mette in relazione i due individui-parlanti. È la terra di mezzo in cui si incontrano il chiamante e il chiamato; il significante e il significato. Per quanto l'una si auto-introduca sulla scena, non avrebbe motivo di farlo se non ci fosse qualcuno da chiamare disposto a voltarsi; dall'altra parte non ci si volterebbe se non ci fosse una chiamata. Il voltarsi, però, non avrebbe alcun senso se non fosse supportato da un senso di "colpa"; la colpa della trasgressione; la vulnerabilità della legge che può essere trasgredita e attribuire colpe; il moto che spinge il passante a fronteggiare la legge e lasciarsi, da questa, identificare.

La colpa, allora, è qualcosa che anticipa la legge, poiché è da questa presupposta e in questa anticipazione appare di per sé "innocente", laddove prima della legge non avrebbe motivo di esistere. È questa "colpa" allora che ingenera una sorta di complicità con la legge, come qualcosa che si aspetta per esistere.

L'*homo sacer* non è che evocazione della scena dell'interpellazione.

Jacques Derrida propone in questo senso una originale lettura di *Davanti alla Legge* di Kafka (che sarà anche quella che darà spunto a Butler per la sua teorizzazione della performatività di genere<sup>37</sup>). Proprio sugli spunti offerti da Derrida si incrociano le tesi di Butler con le considerazioni di Agamben sull'enigmatica concezione della Legge proposta da Kafka, intesa come configurazione della "sospensione", l'attesa del bando sovrano. Seguendo l'esegesi di Derrida del testo di Kafka, pensando ancora alla scena topica del contadino davanti alla porta aperta, spalancata, della Legge, Butler afferma: "Qui chi aspetta la legge, chi siede davanti alla porta della legge, attribuisce una certa forza alla legge che aspetta. L'anticipazione di uno svelamento di significati da parte dell'autorità è il mezzo attraverso il quale quella stessa autorità è conferita e insediata: l'anticipazione evoca il suo oggetto"<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., *Prefazione dell'edizione del 1999*, p. XIV. Per Butler: "La performatività del genere ruota attorno a questa metalessi, il modo in cui l'anticipazione di un'essenza di genere produce ciò che pone come esterno a sé".

<sup>38</sup> *Ibidem*.

Sul punto, come ricorda Agamben, Massimo Cacciari sostiene che il potere della Legge messa in scena da Kafka sta esattamente nell'impossibilità di entrare nel già aperto, di raggiungere il luogo in cui già si è: "Come possiamo sperare di aprire se la porta è già aperta? Nell'aperto si è, le cose si danno, non si entra (...) Possiamo entrare solo là dove possiamo aprire. Il già aperto immobilizza (...) il contadino non può entrare perché entrare è ontologicamente impossibile nel già aperto" (cfr. M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano 1985, p. 69).

La Legge si afferma con più forza proprio nel punto in cui non prescrive più nulla, cioè come puro bando. Per Agamben: "secondo lo schema dell'eccezione sovrana, la legge gli si applica disapplicandosi, lo (l'individuo-soggetto) tiene nel suo bando abbandonandolo fuori di sé. la porta aperta, che è destinata soltanto a lui, lo include escludendolo e lo esclude includendolo. E questo è precisamente il fastigio supremo e la radice prima di ogni legge. quando il prete, nel *Processo*, compendia l'essenza del tribunale nella formula: 'il tribunale non vuole nulla da te. Ti accoglie quando vieni, ti lascia andare quando te ne vai, è la struttura originale del nomos che egli enuncia con queste parole /G. Agamben, *Homo sacer. Il potere e la nuda vita*, cit., pp. 57-58).

E questa "presa dell'uomo" nel suo bando è anche interna al linguaggio. Tutto ciò che si presenta nel linguaggio nelle forme di un non linguaggio, di un inafferrabile, ecc. non è appunto che un presupposto del linguaggio. Ciò non vuol dire che all'uomo parlante sia precluso il non-linguistico, ma solo che egli non può mai raggiungerlo nella forma di un presupposto irrelato o ineffabile, bensì, piuttosto nel linguaggio stesso – secondo le parole di Benjamin, solo la 'purissima eliminazione dell'indicibile nel linguaggio' può condurre a ciò che si rifiuta alla parola'. Cfr. W. Benjamin, *Brefe, Frankfurt un Man*, vol. I, p. 127 secondo la traduzione in G. Agamben, *Homo sacer. Il potere e la nuda vita*, cit., p. 58.

In questi termini più che una "legge che vige segna significare" come intesa da Sholen, la Legge di Kafka, per come intesa da Benjamin anche nella scena originaria "significa il suo spazio vuoto" perché una legge che non ha significato semplicemente non esiste laddove sarebbe integralmente confusa con la vita. Ed, invece, Josel K. È sempre di fronte al



## *Antropologia della vulnerabilità*

L'interpellazione inaugura il soggetto in questa attribuzione identitaria. La legge promette un'identità, che nell'atto di voltarsi si accoglie, sebbene il prezzo da pagare sia questa colpa (ontologica)<sup>39</sup>. Questa attesa d'altro canto implica la sussistenza di una coscienza pre-esistente che attende la legge per ritorcersi su sé stessa; un'attesa di senso ad un'esistenza fino a quel momento nulla. Althusser non a caso tematizza un intreccio tra fede ed ideologia, quali potenti addomesticatori di corpi; predisponendo questo schema come se fosse inserito all'interno di uno scenario religioso. La legge viene equiparata alla voce di Dio. L'identità è nominata da Dio, come la Nazione nasce in seno ad un'ideologia. Viene soddisfatto un bisogno di legge perché sia attenuata la colpa originaria del caos-libidico e mortifero, offrendo all'individuo un'identità, introducendolo in una frase come "soggetto" a cui siano imputabili "predicati". La religione così come l'ideologia ha proprio questo scopo di "chiarificazione", di promessa di senso, di qualcosa che sarà svelato, porta una promessa di "eternità".

Restituisce senso al presente nella sua proiezione futura, è il viatico per la trascendenza. È questa promessa a fornire autorità alla Chiesa e all'ideologia ed è per questo che suona come voce irresistibile.

Il rituale del battesimo costituisce proprio la nascita dell'individuo come soggetto, attraverso l'atto di nomina. Prima che Gesù lo incontrasse e lo nominò Pietro, quel pescatore non esisteva. La Chiesa nasce nel nome di Pietro. Nominare certamente implica che ci sia qualcuno a cui attribuire il nome; ci si deve rivolgere a qualcuno perché venga fornito un appellativo; ma ciò che si vuole evidenziare è che prima di acquisire un appellativo quel qualcosa resta inespresso, non esiste. È l'appellativo che gli permette di venir fuori, di rendersi visibile, di essere generato da un punto di vista linguistico come qualcosa a cui ci si può riferire. Ecco perché Pietro non esiste se non in quel nome che sancisce la sua esistenza da un punto di vista linguistico.

Anche se si deve presupporre l'inclinazione di quel "qualcosa" alla nomina, affinché essa risulti efficace (laddove questa "chiamata" fallisce se il passante non si volta, non riconoscendosi nella chiamata); l'inclinazione, la predisposizione a voltarsi è data proprio dall'intrinseca socialità dell'esistenza.

Si esiste in quanto si è visibili, in quanto altri si possano riferire a quel qualcosa, è nell'attribuzione del nome che si acquista questa socialità, nella possibilità di distinguersi, rispecchiarsi nell'altro e reciprocamente riconoscersi. La colpa è l'impossibilità di rendersi socialmente visibili; la colpa è l'ambiguità che impedisce la comprensione; la colpa è la frustrazione di non essere rappresentabili. Nel rimprovero a quell'ambiguità innominabile si acquista una dimensione sociale. Il rimprovero permette la

---

Tribunale, la sua esistenza ed il suo corpo coincidono col Processo, sono il Processo. Cfr. G. Agamben, *Forma di legge*, in Id. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit., p. 61.

<sup>39</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., pp. 130-131.





## *Antropologia della vulnerabilità*

disambiguazione, scioglie la riserva di senso, purifica l'individuo, gli offre una possibilità di divenire soggetto<sup>40</sup>.

Per Butler: «Voltarsi verso la voce della legge sembra simboleggiare un certo desiderio di essere guardati dal volto dell'autorità e forse anche di guardarlo di risposta, la versione visiva di una scena uditiva – uno stadio dello specchio o forse più correttamente, uno specchio acustico – che consente quel mancato riconoscimento in mancanza del quale non può realizzarsi socialità in un soggetto». La coscienza coesiste al senso di colpa, in quanto rispecchia questa *ek-staticità* dell'io; quell'io autonomamente incapace di identificarsi e che solo nella mediazione linguistica, quale regola espressiva, trova ciò che gli permette di rappresentarsi nella propria psiche e di “nominarsi”<sup>41</sup>.

Si deve fallire nell'idealizzazione di un'identità identica a sé stessi (che è qualcosa di destabilizzante) e in quel senso di colpa cercare la legge, lasciare che questa si renda efficace e nel suo imporsi, garantirgli l'esistenza. E d'altro canto quella legge deve restare “instabile”, laddove una sua totale pacificazione finirebbe nuovamente per annullare il soggetto, di ricondurlo alle sua ambiguità, al suo anonimato. La suggestione di una ideologia è proprio la sua capacità di continuare ad interrogare, quella riserva di senso che sposta le risposte nel futuro, in altre dimensioni. Allora quella legge ha modo di reiterarsi, e continuare a nominare il “soggetto”. Il soggetto vive nel reiterarsi dell'assoggettamento.

È questo che permette all'individuo di diventare soggetto; è questa mediazione linguistica; e ciò si comprende proprio nel considerare che il principale veicolo di soggettivazione è l'acquisizione e lo sviluppo delle capacità e competenze linguistiche. Senza il linguaggio non ci si può esprimere, non si è possibile acquisire una piena consapevolezza di sé. La costruzione del soggetto si perfeziona con l'affinamento della

---

<sup>40</sup> Athusser riporta un suo dramma personale per chiarire ancor più questa inclinazione alla “legge”, ad accettare il rimprovero per un senso di colpa che precede la “chiamata dall'alto”; raccontando come, dopo aver strangolato la moglie Helene Rytman, sia corso Lui stesso dalla Polizia per consegnarsi alla legge. È stato mosso dal senso di colpa, dalla paura di perdere la sua esistenza sociale dovendo esser costretto a fuggire, a nascondersi, a rendersi invisibile. Aveva necessità, pertanto, di espiare la sua colpa, di purificarsi, di riscattare quella dimensione abietta, di torbido reietto, perché potesse essere ri-socializzato; potesse nuovamente essere riconoscibile (ancora quell'intrinseca relazionalità connaturale all'esistenza umana, di “essere uomini in mezzo ad altri uomini”). La stessa Antigone, in un intreccio melanconico tra quel dispositivo che vietava il celebrare funebre per il “nemico” e la seduzione dell'interpello, sente il bisogno di sfidare la legge, di trasgredirla, di reiterare il gesto inconsulto e di non sottrarsi alla chiamata di Creonte; laddove ben più insopportabile sarebbe stato ignorare il suo amore per Polinice. Perché il suo amore avesse avuto un senso, perché potesse essere percepito come qualcosa di reale, esistente, qualcosa di vissuto ed incorporato, non poteva restare nascosto, taciuto, ignorato, dimenticato. Doveva riemergere nella “colpa”, nel rimprovero pubblico, perché fosse reso visibile a tutti. La sua vita in quell'amore doveva morire nella sua rivendicazione.

<sup>41</sup> Ludwig Wittgenstein mise in rilievo che “noi” parliamo, pronunciamo parole, ma solo in seguito percepiamo il senso della loro vita. La previsione di ciò governa quel vuoto rituale che è il parlare, e ne garantisce l'iterabilità. In tal senso, quindi, non è necessario credere prima di inchinarci, o conoscere il significato delle parole prima di pronunciarle; al contrario, entrambe queste azioni vengono compiute con la fede, con la convinzione che il senso giungerà proprio tramite lo stesso atto o lo stesso proferimento – una previsione, dunque, non determinata dalla garanzia di una soddisfazione neomatica. Se non è possibile concepire il supporre e l'acconsentire al di là del linguaggio del supporre e dell'acconsentire; e se questo stesso linguaggio costituisce il risultato di una accumulazione di formule rituali – i rituali del cartesianesimo – allora l'atto con il quale potremmo acconsentire a inginocchiarci non è più, né meno, realistico dell'atto stesso dell'inginocchiarci (cfr. J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., p- 146).



## *Antropologia della vulnerabilità*

dotazione linguistica. Ecco perché per Althusser il vero assoggettamento non si realizza nelle fabbriche, ma nei luoghi e negli istituti di socializzazione<sup>42</sup>.

In questo progetto narcisistico, di “socializzazione” esistenzialista, in questo attaccamento appassionato al proprio sé, si intravede quella servilità del desiderio nietzschiana, di preferire di “essere asserviti” piuttosto che “non essere”.

Ebbene, proprio in questa costruzione del “soggetto”, tra soggettivazione ed assoggettamento, si intravede il punto focale di una unione impensabile tra “filosofie opposte”, tanto dichiaratamente in anti-tesi, quanto strette, l’una all’altra, intorno al medesimo concetto, intorno a quella medesima espressione linguistica a cui tutte le posizioni femministe ritornano: “diventare”.

Quel principio del “divenire” introdotto da Simone de Beauvoir assume in questo quadro semantico una significazione più inclusivista, potendo estenderne la portata ad ogni “identificazione sociale”, al di là delle categorie di genere. È all’interno di questa genealogia critica di Foucault su desiderio, soggetto, sessualità, che Herculine o Abel Barbin trova un primo tentativo di “comprensione”, costituendo quella “eccezione” che svela l’artificio inclemente con la sua ambiguità. Herculine o Abel transita in quelle categorie senza trovare alcun ristoro, non c’è possibilità di sintesi, nessuna coerenza, nessuna unità. È l’estremo sforzo di convergenza e radicale disorganizzazione delle regole che governano sesso-genere-sessualità. Foucault attraverso Barbin mette in crisi la metafisica della Sostanza fondata sul dispositivo sessuale, laddove quel Lui/Lei non è in alcun modo rappresentabile non potendo ricongiungersi ad alcuna delle categorie del sesso preposte dal binarismo-oppositivo.

Herculine o Abel vaga in una molteplicità ed eterogeneità di piaceri confusi, come *Alice nel Paese delle Meraviglie*, dove: “c’è il ghigno, ma non c’è il gatto”<sup>43</sup>. Quel turbinio emozionale, intenzionale, libidico è espresso senza che possa riferirsi ad alcuna identità stabile. La fatalità che ha condannato Herculine o Abel Barbin è ciò che ha ispirato un’ontologia degli attributi accidentali in virtù della quale mostrare l’artificio identitario, quale principio culturalmente limitato di ordine e gerarchia, ossia finzione regolatrice.

Il “nucleo di genere”, come sostanza stabile, quindi, è fissato all’interno di un discorso; è un prodotto della regolamentazione degli attributi secondo linee di coerenza, fissate culturalmente. Tali linee, però, sono a loro volta il frutto di continue pratiche culturali,

---

<sup>42</sup> La famiglia e la scuola sono i primi centri di formazione del soggetto, in senso letterario come “produzione del soggetto”. Questo soggetto linguisticamente competente sarà esso stesso a ricercare “le regole” per meglio orientarsi nella vita pratica, in questo modo simultaneamente la subordinazione alla legge, in senso di assoggettamento ad un dovere, diviene momento costitutivo del soggetto stesso nella maggiore acquisizione di controllo della pratica. Sarà proprio la ritualità, questo fare performativo, di padronanza, controllo e affinamento della pratica, nella reiterazione di questo “fare” e “farsi” a moralizzare questo lavoro. Quel senso di colpa originario potrà essere superato, assolto attraverso l’adempimento reiterato della norma, stabilizzandola, rendendola efficace, riconoscendola come parte del proprio sé, quindi incorporandola, giacché essa ha permesso la propria esistenza (ivi, p. 145).

Padroneggiare delle competenze, infatti, non significa soltanto accettarle, ma anche riprodurle all’interno della propria attività. Ciò non significa semplicemente agire in base a determinate regole, piuttosto, incarnare quelle regole nel corso dell’azione e, al contempo riprodurle in rituali incarnati in azione (cfr. P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford 1990, pp. 66-79).

<sup>43</sup> *Herculine Barbin, Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, cit., p. X.



## *Antropologia della vulnerabilità*

che forgianno la stessa sostanza alla quale i generi dovrebbero riferirsi. Allora non ci sono né attributi né sostanza che non siano frutto dell'esperienza, di un fare sociale. Preterossi riferendosi all'identità politica parla di "cristallizzazione di soggettività in relazione" fondata su di una "aspettativa di senso forgiata in comune"<sup>44</sup>.

Quando Nietzsche, nella sua *Genealogia della morale* afferma che non esiste alcun essere al di sotto del fare, dell'agire, del divenire, intende rimarcare proprio questa costituzione performativa dell'individuo che emerge nel suo fare, nella sua intenzionalità, nella sua sostanza desiderante.

Or bene, assodata la sussistenza di un dispositivo sessuale (paradigma biologico) fondato sul binarismo-oppositivo, che si innerva sul dispositivo ontologico differenziale, tra materia ed inteliezione, e che entra nella grammatica dell'io, c'è da chiedersi, ancora, perché il desiderio sembra assecondare una normatività eterosessuale? Perché tale normatività eterosessuale costituisce e occulta una legge "maschilista-patriarcale"?

## **2 Melanconic gender: tra Eros e Thanatos**

La psicoanalisi ha provato a dare una risposta combinando teoria della sessualità con teoria del soggetto, partendo ancora una volta da un dato biologico, da una fatticità corporea. Il primo polo di riferimento, oggetto di osservazione speciale è quel corpo su cui si iscrive il genere e sesso femminile.

La scelta è ovvia. Pensando al concetto di "maieutica" di Socrate, con cui descrive il filosofeggiare, ovvero la generazione di pensiero e riflessività interrogata ed interrogante l'esistenza, di cui la filosofia non è che l'ostetrica. Quel "corpo femminile" incarna il desiderio primo di conoscenza: lo scoppio di vita, l'ombra del nulla e l'incombenza del suo ritorno, l'ansia di una separazione che espone a questa tensione mortifera; il desiderio di ricongiungersi e ricostituire quell'unità piena totalizzante necessariamente frustrato.

---

<sup>44</sup> G. Preterossi, *La politica negata*, cit. Individuare una normalità significa fornire dei valori in cui riconoscersi ed evitare il conflitto (Preterossi ripropone, anch'egli l'etica del servo e del signore). In questi termini l'identità assume un ruolo fondamentale per la politica, in quanto su di essa andrà ad innescarsi ogni forma di mobilitazione collettiva. Per quanto lo Stato si dichiari neutrale alle diverse manifestazioni della personalità, infatti, per stabilire ordine non potrà non fare leva su auto-definizioni e gerarchie assiologiche. Il problema dello Stato moderno non può che essere un problema di identità, soprattutto quando da un lato è chiamato a dirigere uno spazio pubblico neutrale entro cui possono esplicarsi libertà plurali, e dall'altro, invece, ad ottenere legittimazione e consenso sulla base di valori condivisi. Ecco come la "conoscenza" entra nei meccanismi decisionali, e offrendo una costruzione simbolica dell'identità, attraverso processi di normalizzazione delle condotte, consente un consolidamento della società intorno a medesimi valori. Questi sono i presupposti per la nascita di uno Stato etico, che non può rendersi pienamente indifferente alla morale, in quanto perderebbe il minimo di legittimazione funzionale ad ogni ordine. Il dualismo, nel processo di riconoscimento, tra l'io e l'Altro, non sarà più una questione tra singoli individui a confronto, bensì tra l'identità sociale ed ogni entità che si mostrerà differente. Preservare l'ordine vorrà dire tenere lontano, lasciare ai margini ogni fenomeno in cui non è possibile identificarsi, entità che saranno percepite come minacce, come nemici, contro i quali bisogna unirsi per scacciarli e mantenere intatta, integra, pura la società. È in questi termini che ha senso predisporre un dispositivo sessuale, fondato sulla normalizzazione dell'eterosessualità. L'attenzione della sessualità da parte del potere, dunque, spiega come una normalizzazione dell'eterosessualità, entro cui la collettività tende ad identificarsi, rende l'omosessualità una forma di devianza dalla quale diffidare.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si potrebbe dire che la psicoanalisi soprattutto con Freud sviluppi le proprie principali teorie a partire da una rielaborazione del “desiderio” in chiave “sessuale” tra i principali fattori condizionanti l’agire umano e pertanto anche e soprattutto il rapporto tra sessi<sup>45</sup>.

Le tesi psiconalitiche di Freud soprattutto nelle rielaborazioni di Lacan sapranno uscire dalla sfera medico-psichiatrica-analitica di competenza per rivoluzionare il pensiero filosofico. Di fatti tutto il pensiero post-modernista e post-strutturalista accetterà il confronto con la dialettica conscio-inconscio. Anche il pensiero femminista ha saputo far propri i contributi della scuola psicoanalitica in chiave critica, per un verso assumendone strumenti di decostruzione delle sovrastrutture culturali proprio sulla scorta della teoria della sessualità proposta da Freud, nonché per metterne in discussione elementi “tetrici” che sebbene vengono individuati come impulsi mediati da proiezioni ed elaborazioni inconscie della realtà corporea (culturali) finiscono per assumere toni “naturalistici” e “necessari”, non lasciando spazio a forme di ribellione se non in termini patologici e nevrotici. Saranno offerte inoltre importanti riflessioni sull’aggressività che rientrano nello spettro di queste pulsioni su cui Freud e Lacan costruiscono le proprie teorie del soggetto – utili per ripensare i termini del patto sociale (nella proiezione immaginifica dello stato di natura hobbesiano).

La teoria *queer* di Judith Butler non è da meno ed anzi trova in questa problematizzazione polemica e multidirezionale della teoria della sessualità campo di estrazione proficuo per indagare la vita psichica del potere.

Si può dire anzi che Butler continuamente interroga il pensiero psicoanalitico (divenuta parte integrante delle sue elaborazioni teoriche), coinvolgendo tanto le principali espressioni del post-strutturalismo e post-modernismo, tra cui ancora Deleuze e Foucault; quanto del pensiero femminista (tra le autrici più interessanti a cui si rivolge le allieve della Scuola di Lacan, Irigaray e Kristeva, ma anche altre importanti autrici come Young o Wittig).

---

<sup>45</sup> “Con il termine psicoanalisi Freud volle indicare il metodo di indagine dei processi psichici, la tecnica di cura delle malattie mentali e la teoria della struttura e del funzionamento della mente da lui elaborati in seguito alla scoperta dell'inconscio.

Freud a partire dall'ultimo decennio dell'Ottocento elaborò la sua disciplina fu la cura di soggetti nevrotici e in particolare di donne affette da isteria: egli le ritenne malate di “reminiscenze”, cioè di ricordi legati a desideri per lo più inconsci, che non potevano confessare neanche a sé stesse.

Ne derivarono le tesi basilari della psicoanalisi: esiste una vita psichica inconscia; le nevrosi (e poi le psicosi) sono malattie della mente e non del cervello, come invece voleva la psichiatria dominante al tempo; esiste un'articolata sessualità anche in età infantile; lo sviluppo psichico è caratterizzato dal conflitto tra pulsioni e desideri da una parte e censure (specie di origine morale) dall'altra: tale conflitto diventa patologico quando il soggetto, anziché risolvere in qualche modo i desideri inaccettabili, li respinge nell'inconscio.

Queste tesi vennero confermate e ampliate nei successivi studi sui sogni, sui lapsus e sui motti di spirito. Nata sul terreno della clinica, la psicoanalisi già con Freud coinvolse presto altri campi, intervenendo nella spiegazione di fenomeni artistici, religiosi, antropologici e sociali, diventando di ausilio in ambito pedagogico.

Freud, la scoperta dell'inconscio è la terza ferita inflitta al narcisismo umano: con Copernico l'uomo non è più al centro dell'universo, con Darwin non è creato direttamente da Dio, con la psicoanalisi non è più padrone in casa propria”.

Cfr. Freud e la psicoanalisi, in Sapere.it, la psicologia clinica,

<https://www.sapere.it/sapere/strumenti/studifacile/psicologia-pedagogia/Psicologia/La-psicologia-clinica/Freud-e-la-psicoanalisi.html#:~:text=%E2%80%A2%20La%20psicoanalisi,seguito%20alla%20scoperta%20dell'inconscio.>

Consultato il 17.4.2021.



Interlocutrice d'eccezione è stata ed è ancora Adriana Cavarero, di fatto dal confronto con quest'ultima si rende più netta l'evoluzione dal pensiero *gender* a quello etico, sul terreno della vulnerabilità, sia con riguardo alla teoria della sessualità che con riguardo alla teoria del sé, a partire da una riflessione critica della psicoanalisi<sup>46</sup>.

---

<sup>46</sup> Il confronto tra Judith Butler e Adriana Cavarero cui già si è accennato a proposito della “condizione umana” a partire dalla produzione teorica di Arendt, appare proficuo per chiarire anche le posizioni delle autrici a proposito dei contributi della psicoanalisi. Cfr. J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro “natura”*, cit.

Il lavoro di Arendt infatti permette di superare l'accezione dell'umano in chiave naturalista a cui tendeva il pensiero razionalista; posizione con cui verrà posta in discussione anche la declinazione psicoanalitica proprio inerente agli impulsi primari sviluppati in età infantile e che tendono a proiettarsi anche nella vita adulta.

Sia Butler che Cavarero assumono toni critici verso tale posizione laddove resta chiusa entro una sfera solipsistica e pertanto nevrotica del soggetto, mentre invece è proprio la dimensione relazionale che andrebbe valorizzata nell'elaborazione dei propri impulsi. Il ruolo della vulnerabilità assume in tal senso toni “relazionali”; l'esperienza della vulnerabilità entra in gioco nel percepirsi come “esposti all'altro” e questo è determinante tanto nella “differenziazione del sé” (anche in chiave sessuale), quanto nella gestione dell'aggressività (meccanismi di difesa).

Per Butler infatti l'esperienza in chiave relazionale della vulnerabilità quale tratto distintivo della condizione umana se da un lato assume una funzione etica potente (e di questo si sente debitrice di Cavarero per averlo sottolineato – ispirando lavori più maturi di Butler in questa direzione); d'altro canto è il primo fattore di conflitto (la paura dell'altro, la metabolizzazione della scissione del sé) – l'aggressività seguendo le intuizioni di Freud e Lacan sarebbe dovuta proprio ad una esperienza corporea psico-fisica del bambino che immediatamente deve “rompere” il legame con uno o entrambi i genitori per costituire un proprio sé autonomo. Frattura che condizionerà anche la vita adulta (ivi, pp. 125-126).

Cavarero sul punto non è d'accordo laddove presupporrebbe quasi una naturalizzazione dell'aggressività che invece la filosofia critica dovrebbe scongiurare riportandola alla sola dimensione relazionale-culturale (ivi, pp. 127-129).

Butler, però, precisa, come già accennato, che non c'è nessuna presupposizione naturalista delle pulsioni aggressive né una presupposizione di scientificità della psicoanalisi. Tuttavia sarebbe un errore non tener conto di questa scena psichica conflittuale, quando potenzialmente nell'immaginario del soggetto vulnerabile esposto all'altro è una eventualità che non si può escludere e con cui si deve fare i conti. Proprio tale eventualità richiede un rapporto etico per escluderla. L'aggressività dell'infante, precisa ancora Butler, si presenta “solo in quanto questi entra nel mondo e diventa un sé nel contesto di relazioni vivificanti”.

Su questa linea le teorie sulle relazioni oggettive sia della psicoanalisi relazionale o intersoggettiva; ricorda a tal proposito i contributi di: Jessica Benjamin, Muriel Dimen, Nancy Chodrow, Ken Corbett, Adrienne Harris, ed ancora Winnicot, Christopher Bollas, Jacqueline Rose. Nella medesima direzione si orientano i seguaci del pensiero di Jean Laplanche; ovvero che tale scena psichica emerge solo nel contesto linguistico e nella scena dell'interpellazione. Anche perché nppure in Lacan si può dire che ci sia una scena naturale del sé. le considerazioni di Lacan sono sempre nella prospettiva di un immaginario speculare e sempre in relazione al sistema dei bisogni; su questa elaborazione del “*moi*” di Lacan si muovono le tesi di Irigaray, Rosi Braidotti, Mary Kelly, solo per citarne alcuni.

Sulla violenza ed il modo di elaborarla o svilupparla da parte del bambino, per poi portarsela nella vita adulta, molto dipende per Butler aggranciandosi al lavoro di Melany Klein proprio dal modo con cui qualcuno si è preso cura di lui in certi modi specifici. Dipende da come è stato sollecitato a livello dei suoi desideri fondamentali e quindi a partire da ciò come emerge un essere capace di rispondere e di sentire. Nel rapporto di dipendenza ovviamente si nascono delle insidie, in quanto paradossalmente creano nel bambino anche un'ansia – si può interpretare come “primaria impotenza” rispetto all'altro da cui si dipende; l'io perde i suoi confini ed entra in gioco il “tu”. La differenziazione del sé dovrà pertanto dipendere non più dal “chi sono io” ma dal “chi sei tu”; ed allo stesso tempo nel differenziarsi ripristinare una paura per la perdita del rapporto che lo sosteneva. Da qui la scena hegeliana della costruzione del sé nella dialettica con l'altro.

Il rapporto etico quindi ha una funzione fondamentale già a partire dall'infanzia, perché si possa responsabilizzare il bambino nel relazionarsi all'altro deve sentirsi corrisposto, deve fare uso mimeticamente dei modi di essere amato, nutrito da una relazione – anche se solo frammento immaginario di una relazione, anche se solo del ricordo, sproporzionatamente ingrandito, dell'esperienza di essere corrisposto”. La psicoanalisi può assolvere questa funzione di elaborazione di queste ansie e paure sulla propria vulnerabilità per diventare una persona in grado di rispondere alla vulnerabilità ed unicità dell'altro (ivi, pp. 128-131).

Cavarero dal canto suo resta ferma sul sospetto di naturalismo della psicoanalisi laddove ogni scena psichica la riconduce all'infanzia e si appella alla “prima” Butler proprio di *Scambi di Genere* in cui la stessa assume una posizione molto più radicale nei confronti della psicoanalisi, denunciandone il fondamento stesso (senza ovviamente disconoscerne i meriti indubbi). In quella posizione radicale non c'è alcuna necessità di differenziazione de sé, nessuna approdo a posizioni egocentriche, che però se si rimette in gioco nella pulsione infantile finisce per sminuirne questo momento decostruttivo e cadere nell'essenzialismo (ivi, pp. 131-134).

Ad ogni modo le autrici si trovano concordi nella funzione etico-politica per la costruzione di rapporti che valorizzano l'interdipendenza.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Restando ancora all'interno del pensiero *gender*, entrando nel merito delle tesi psiconalitiche, la risposta dell'insinuarsi e consolidarsi di tale dispositivo "eterosessuale/fallogocentrico", come anticipato, a proposito dell'istituzione matrimoniale, è dato dalla valorizzazione della capacità riproduttiva delle donne. La struttura mentale archetipica nella formulazione di Freud si basa su ciò che definisce: complesso edipico. La "Legge del Padre" che andrebbe a costituire l'intero "ordine simbolico", infatti, non sarebbe altro che l'appagamento di un bisogno psichico di un soggetto desiderante il ricongiungimento con quel grembo materno, luogo di rassicurazioni e potenzialità illimitate ed inesprese; il cui strappo inaugura un soggetto limitato, razionale, autonomo e insicuro.

La psicoanalisi ha, pertanto, elaborato le sue teorie attraverso una suggestiva rivisitazione della *Fenomenologia dello spirito* hegeliana, traducendo l'"intenzionalità desiderante" di emersione del soggetto, come l'impulso primario del feto staccato dal grembo materno. Oggetto di analisi nelle tesi psicoanalitiche: il timore dello "spossessamento originario" e il desiderio di riappropriarsene, i "progetti fittizi" di distorsione di un desiderio che non può essere soddisfatto, al quale, tuttavia non si riesce a rinunciare - tra appetito tenuto a freno e senso di colpa, esaltati dalla scena di Althusser dell'interpellazione - in questa "maieutica del soggetto".

Lo schema proposto è quello del "complesso edipico".

### *2.1 La legge del Padre: tra semiotico e simbolico*

Judith Butler si confronta con le tesi psico-analitiche in chiave critica, fin dal primo lavoro, *Soggetti di desiderio*, rappresentando una delle valide rielaborazioni della fenomenologia dello spirito di Hegel. Mentre Freud sarà il principale interlocutore nella valorizzazione della sfera "impulsiva" tanto sessuale che aggressiva, Lacan, invece, offre interessanti strumenti per articolare una teoria del soggetto entro una filosofia critica e del linguaggio. Lacan tra l'altro fu allievo di Kojève, di cui Butler come accennato condivide (seppur in parte) la teoria dell'agire umano nel suo "fare avventuristico". Lacan si può dire offre importanti strumenti di decifrazione del Reale, fin dove non fa il passo più lungo della gamba, trasmutando quella che è una ragionevole tensione in una "necessità dello spirito", dandogli persino un nome "paterno".

In una posizione speculare rispetto a Deleuze e Foucault, che affondano il pensiero dialettico nei termini della negatività, Lacan predilige un approccio "affermativo" della regolazione umana. Domina nella scena di Lacan la Legge del Padre o (del Simbolico) che colma l'indubbia irrazionalità della coscienza umana, la sua mancanza di auto-trasparenza, la sua subordinazione ad un pensiero inconscio che non può dominare. Butler resta più vicina al pensiero negativo della prima coppia di autori.

Con tali ammonimenti, ad ogni modo Lacan rappresenta il ponte di congiunzione tra conscio ed inconscio, tra teoria dei piaceri e filosofia del linguaggio, tra Simbolico e Semiotico e quindi tra teoria della sessualità ed una del soggetto, dovendo ancora partire



## *Antropologia della vulnerabilità*

da quest'ultima per scendere ancor più in profondità per sondare "il rimosso". Per questa esplorazione delle tesi psicoanalitiche si parte innanzitutto dalle tesi di Lacan.

Lacan per spiegare l'insorgere di un dispositivo eterosessuale affonda le radici nel "tabù dell'incesto": evocazione dell'"appetito tenuto a freno" mediante un "attaccamento appassionato" alla Legge.

Si presuppone che il desiderio-agente che permette l'emersione del soggetto, in questo processo dialettico di "rinneazione del corpo", sia costituito da un impulso libidico, erotizzato, di carnale ricongiungimento al materno dal quale si viene staccati. Questo desiderio "irrazionale" abita nell'inconscio e tormenta il sé, il quale dovrà ripudiarlo perché il soggetto possa emergere e sopravvivere. La scissione tra coscienza e auto-coscienza sarà un prodotto di questa libidine da frustrare, ingaggiando la costituzione di un Super-Io atto a giudicare e reprimere tali pulsioni negative, occultando la contraddizione interiore e permettendo al soggetto di costituirsi in modo coerente ed unitario. Il desiderio, per Lacan, nella sua rivisitazione psicanalitica e strutturalista della *Fenomenologia dello spirito*, è, quindi, incompatibile con la razionalità entro cui è emerso il soggetto. Il desiderio è qualcosa che minaccia costantemente il sé "unitario" a cui s'è pervenuti in questa mossa fittizia, attraverso pulsioni multidirezionali al fine di sublimare la pulsione primaria di ritorno alla placenta materna, quel richiamo del nulla a cui si è destinati e che in vita non può essere assecondato. Il desiderio è causa prima del soggetto e della ragione, e costante fattore destabilizzante; d'altro canto la coscienza riflessiva è chiamata ad occultare, opacizzare questo desiderio latente. In questo modo il soggetto indicato nel significante dell'Io non potrà mai coincidere con il significato opacizzato, ossia la dimensione pre-riflessiva da cui è emerso l'io. Il soggetto, allora, vivrà in questa contraddizione, scisso tra pulsioni desideranti e agenti riflessivi coscienziati, non potendo mai raggiungere l'unità libidinale ambita. Il soggetto non può mai essere istanza pienamente consapevole e auto-determinata, laddove sarà sempre tormentato dall'inconscio<sup>47</sup>.

Per Lacan l'inconscio rappresenta quella frattura, quel vuoto lasciato nel distacco dal grembo materno e che ha generato "nell'insopportabile percezione del nulla incompatibile con l'essere" (non potendo in vita essere un non-essere), la costituzione del soggetto. Il soggetto, come finzione, costituito all'interno di un'ontologica scissione tra conscio ed inconscio, vive così in una contraddizione interna, ossessionato da una memoria libidinale irrecuperabile, a cui, però, non riesce a rinunciare. Il soggetto si andrà a definire, pertanto, attraverso l'introduzione di una proibizione. Un auto-inganno prodotto dall'inconscio per far sì che persista il desiderio, tenendolo, però a freno attraverso il "divieto". Si avrà, così, un'illusione del piacere, che consente al soggetto di esistere senza rinunciare al desiderio, frapponendo una separazione invalicabile, ossia la norma proibitiva<sup>48</sup>. Per Hyppolite si assiste alla denegazione del desiderio, che nell'atto di negare sopravvive nel divieto. Questa di Hyppolite, tuttavia, è una forma di

---

<sup>47</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., pp. 207-213.

<sup>48</sup> Ivi, p. 213.



## *Antropologia della vulnerabilità*

tematizzazione dell'inconscio attraverso la negazione; Lacan è più radicale. L'inconscio, in quanto tale, non è tematizzabile, neanche nella forma della negazione. La sublimazione del divieto, perché sopravviva il desiderio nell'erotizzazione dell'oggetto proibito, si attiva nella forma del dislocamento, pensando ad esso come a "qualcosa che non è qui"<sup>49</sup>. La norma pone delle deviazioni da quel percorso mortifero.

Sussiste un problema di linguaggio, unico veicolo espressivo con cui riferirsi al soggetto, i cui significanti, però, non possono mai coincidere con un sé pienamente considerato nelle sue due dimensioni cosce ed inconscie comunicabili. Il linguaggio risulterà arbitrario nel rapportarsi a qualcosa che continuamente sfugge, manca; rispetto all'essere a cui si riferisce, c'è sempre una riserva di senso non espressa. Il linguaggio ricalca le dinamiche di un corpo tormentato, frustrato da una sintesi originaria a cui non può ritornare, ossia quella congiunzione tra il significante materno e il significato "parziale" del feto. L'individualizzazione risiede nell'apposizione del "tabù dell'incesto", come possibilità di esistere, rinunciando a qualcosa che si vuole, ma non si può essere.

Il soggetto è il prodotto di questa discrepanza non tematizzabile tra il bisogno (impulso biologico originario, che spiegherebbe anche l'*imprinting* materno) e la richiesta espressa (sfornita di significanti capaci di catturare quella riserva di senso latente e opacizzata). In questa contraddizione e dislocamento ontologico, il soggetto non è altro che il surrogato sempre "distratto, deviato e depistato" di quell'oggetto perduto; innescando un circolo vizioso di un desiderio di desiderare altro da ciò che realmente si vuole, ma non si può volere<sup>50</sup>. Più specificamente la *Joissance*, dunque, risiede in quello "scarto", il denegato e il dislocato, che per Freud è esattamente quel "complesso edipico" latente da cui si deve rifuggire, giacché porta in grembo un impulso di morte. Il soggetto dilaniato da questo dissidio interiore causato da un desiderio originario, opacizzato, ma sempre vigile, il cui riemergere porterebbe a forme di nevrosi, psicosi laddove andrebbe a destabilizzare il "sé fittizio raggiunto"; necessita di surrogati libidinali. La lotta tra servo e signore viene spostato su di un piano libidinale: la pulsione di morte anziché premere verso sé stessi, si scaglia contro un altro-oggetto: il Padre.

Il Padre rappresenta l'esteriorizzazione di quel desiderio latente di un ricongiungimento con la Madre; il fallocentrismo soggettivo ha origine da questa pulsione omicida.

Osservando il Padre si intravede nel Fallo la chiave di accesso al proibito. Il Padre è ad un tempo nemico e eroe: eroe perché rispecchia ciò che si vorrebbe essere, nemico perché è ciò che non si deve volere. Il soggetto emerge in questo complesso edipico che non è una scena originaria, ma si acquisisce nella formazione e sviluppo del soggetto, nel continuo dislocamento dei suoi desideri. La pulsione di morte viene dislocata prima in un

---

<sup>49</sup> Ivi, pp. 209-210.

<sup>50</sup> Ivi, pp. 216-242.

Come chiarisce Butler, per Lacan il desiderio, più che la realizzazione di verità filosofiche, coinciderebbe con la propria condizione di *méconnu*, ossia la verità da cui si difende; pertanto, viene introdotto il tabù dell'incesto per far sì che il desiderio, afflitto dal complesso edipico, si difenda da se stesso e dalle sue deviazioni "omicide". Il desiderio nella forma della repressione e sanzione, in questo modo, potrà persistere senza distruggere il soggetto che attraverso esso si è differenziato nella pratica sociale linguistica.





## *Antropologia della vulnerabilità*

risentimento verso il padre, ma dovendo frustrare anche questa pulsione omicida, l'invidia si tramuta in ammirazione e amore, spingono il soggetto, in un ulteriore dislocamento che porta all'emulazione del padre spostando l'impulso libidico verso altri surrogati della madre. Da questa prospettiva le norme di genere vengono instaurate all'interno del tabù dell'incesto, a partire dall'introduzione della Legge del Fallo, il Simbolico, Il Padre<sup>51</sup>. Il genere si struttura in questo connubio tra sessualità e sesso, ricondotti ad unità-coerente, come derivazioni del dislocamento del desiderio determinato dalla Legge del Padre. Questa regola si impone tanto al maschile, quanto al femminile, sempre nei termini della "mancanza".

Il soggetto femminile, infatti, è spinto dalla medesima libidine originaria di ricongiungimento con la madre, scorgendo nel Padre il nemico/eroe di quel desiderio latente. La legge del Fallo, tuttavia, si impone in termini negativi, giacché nella propria anatomia il femminile non riesce ad immedesimarsi con il Padre, pertanto, il dislocamento messo in atto dall'inconscio sarà quello di favorire la *Joissance* in un altro rapporto amoroso, in cui il femminile, immedesimandosi con la madre, cerca il paterno, ossia desidera il Fallo, che resta la chiave di accesso alla soddisfazione assoluta. Il Fallo è inteso come «principio organizzatore di tutta la parentela e di tutto il linguaggio. [...] Il Fallo non è un ordine simbolico tra gli altri, ma designa l'Ordine simbolico che condiziona tutta la significazione, e quindi tutto il significato». Come spiega Butler, in questo modo secondo Lacan: «l'ingresso del bambino nel linguaggio coincide con l'emergere della Legge del Padre, del sistema fallocentrico del significato. [...] il soggetto umano diviene "io" differenziato all'interno della matrice delle regole di genere. Esistere come soggetto è, dunque, esistere come essere sessuato, "soggetto" alla Legge del Padre che esige che il desiderio sessuale rimanga all'interno delle regole di genere; di fatto il desiderio sessuale del soggetto è dettato, sanzionato e punito dalle regole di genere<sup>52</sup>»

Nel pensiero di Lacan ci sarebbe un'ingiunzione a diventare sessuati/e nei modi prescritti dal Simbolico che, però, porta sempre al fallimento, e in alcuni casi allo svelamento della natura fantasmatica della stessa identità sessuale.

La legge del Simbolico, tuttavia, nel rivendicare la propria intellegibilità culturale nella sua forma presente ed egemonica, consolida fortemente il potere di quei fantasmi come anche le diverse messe in scena dei fallimenti nell'identificazione. È una struttura equiparabile alla "Morale degli schiavi" di Nietzsche secondo cui il Dio, il simbolico inaccessibile, è reso inaccessibile da un potere (la volontà di potere) che costantemente istituisce la propria mancanza di potere. Si realizza una violenza auto-tetica, laddove viene imposta una Legge, un comando, di cui si è consapevoli dell'impossibilità di conformarsi ad esso, al fine di generare violenza permanente (un gioco sado-masochista prodotto dall'inconscio)<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 224-225.

<sup>52</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit, p. 225.

<sup>53</sup> J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., pp. 82-83.



## *Antropologia della vulnerabilità*

La Legge del Padre, infatti, è la finzione con cui si vuole opacizzare un desiderio inconscio che resta attivo, seppur latente, il quale può generare impulsi pluridirezionali che tornano a tormentare il sé, come può essere, in questa strutturazione grammaticale di genere dell'Io, l'omosessualità o il lesbismo. L'erotizzazione, la sublimazione della Legge del Padre, si fonda su di un "meccanismo melanconico del genere".

Rappresenta la luttuosa tristezza della "coscienza infelice".

Freud formula questa accezione della strutturazione del soggetto in termini melanconici proprio concentrandosi sul "lutto" della perdita del "materno". Freud a differenza di Lacan si concentra maggiormente su questi aspetti emozionali che agitano l'inconscio e tormentano il sé. Ed è proprio il lutto nell'economia del pensiero di Butler, come più volte ribadito, che avrà un ruolo centrale per la svolta etica riconoscimentale e non-violenta.

Freud in *Lutto e melanconia*, riprendendo alcuni assunti proposti in *L'Io e l'Es*; considera la struttura del lutto come struttura incipiente della formazione dell'io. Freud sostiene che nell'esperienza della perdita di un altro essere che si è amato, "si dice che l'io incorpori tale altro/a nella struttura stessa dell'io, assumendo attributi dell'altro/a e accogliendo l'altro/a attraverso atti magici di imitazione. La perdita dell'altro/a che si desidera e si ama viene superata attraverso uno specifico atto di identificazione che cerca di accogliere questo altro/a all'interno della struttura stessa del sé: rifugiandosi nell'Io, l'amore si sottrae così alla dissoluzione.

Passaggio, questo, che non è occasionale, ma diventa una struttura dell'identità: l'altro diventa parte dell'Io attraverso questa interiorizzazione. In sostanza si rinuncia all'oggetto, che soccombe nella lotta tra le ambivalenze del desiderio, ma non alla "relazione amorosa"<sup>54</sup>. È all'interno di questo schema, nel processo di interiorizzazione degli amori perduti, attivato dal tabù dell'incesto, che si realizza la formazione del genere, in chiave eterosessuale. Freud presuppone un'ambivalenza del desiderio, che di fronte al "tabù dell'incesto" può assumere diverse reazioni: odio/amore verso il Padre, ciò implica una potenziale bisessualità. Sarà la paura della castrazione nel duello col Padre che porterà a preferire l'inclinazione eterosessuale, di immedesimazione col Padre; fondando, così un carattere mascolino.

La costruzione della coscienza per Freud è l'effetto di una proibizione interiorizzata (sottolineando la natura produttiva oltre che deprivante della proibizione). Freud, recuperando anch'egli assunti della *Genealogia della morale* di Nietzsche, sostiene che la proibizione di un'azione produca un re-indirizzamento dell'impulso del soggetto contro sé stesso favorendo, così, la creazione di una sfera interna quale condizione per l'introspezione e la riflessività. L'impulso che si reindirizza contro sé stesso diventa però causa di impedimento per la formazione del soggetto, il contraccolpo di un desiderio primario rinvenibile anche nella visione di Hegel della coscienza infelice. Al di là del motivo che ha prodotto questa inversione di marcia – nostalgia, desideri, impulsi primari - questo movimento genera in ogni istanza un'attitudine psichica all'auto-rimprovero che

---

<sup>54</sup> Ivi, cit., p. 84-86.



## *Antropologia della vulnerabilità*

nel tempo si rafforza in quanto coscienza<sup>55</sup>. L'io è il prodotto di questa riflessività della coscienza nei termini dell'auto-rimprovero, per contenere il desiderio originario. Attraverso la riflessività il desiderio viene regolarmente trasformato nel circuito dell'autoriflessione. Il voltarsi indietro del desiderio, quindi, genera comunque una panopia di desideri: per lo stesso circuito, per la riflessività e per la soggettivazione.

Per Freud, però, in questa riflessività, produttrice della legge del Simbolico più che una repressione, si ingenera una forclusione, laddove la repressione implicherebbe un'esperienza vissuta da non ripetere (si reprime ciò che è in atto); la forclusione, invece, presuppone un'esperienza negata nel potenziale, ossia qualcosa che non si è mai realizzato e mai si potrà realizzare (mai-mai). Si perde qualcosa che non si è mai potuto avere, che quindi non si può perdere. Il circuito ingenerato dalla sublimazione della Legge del Padre, per inaugurare il soggetto, pertanto esclude già nell'immaginario potenziale altre espressioni del desiderio che deviano da quel canale rassicurante.

È qui che ha luogo la forclusione dell'omosessualità come effetto di una melanconia del genere.

La melanconia è l'incapacità di elaborare un lutto; escludendo a priori altre forme di desiderio (d'amore); strutturando l'io sul mai-mai; ossia "io non ho mai amato, io non ho mai perduto"; si nega l'amore e si nega il lutto. È questo che porta ad una grammatica eterosessuale dell'essere. Tuttavia quella forclusione, in questa negazione del desiderio latente, non elimina, semplicemente opacizza un potenziale inconscio. Quel potenziale, pertanto, tornerà a tormentare il soggetto, logorandolo dall'interno e senza che questo possa davvero comprenderlo, giacché afflitto da una melanconia, dal rifiuto della perdita di una libido frustrata. È in questi termini che si genera l' "ideale regolatore" foucaultiano, un ideale per cui alcune forme d'amore sono possibili, mentre altre restano impossibili; quale struttura entro cui avviene la soggettivazione<sup>56</sup>.

### **3 L'abiezione e le tracce di sé**

Nell'esegesi di Butler di Lacan: "La legge proibitiva, la Legge del Padre sembra agire in modo universale ed è considerata essere fondativa di tutto il linguaggio e di tutta la cultura.

L'esperienza originaria del piacere è concepita come proibita e repressa e il desiderio come mancanza, come desiderio ambivalente che incarna questo divieto anche quando cerca di trasgredirlo"<sup>57</sup>. È interessante notare il ripetersi di medesime dinamiche nei

---

<sup>55</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit. p. 59.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 60-62.

<sup>57</sup> Ivi, p. 227.



## *Antropologia della vulnerabilità*

diversi livelli di socializzazione a cui partecipa il soggetto, tanto in quella auto-referenziale, quanto in quella politica<sup>58</sup>.

Sovrapponendo i meccanismi di costruzione dell'identità politica con quella soggettiva è ravvisabile l'atteggiarsi del medesimo algoritmo individuato da René Girard che espone nel suo libro *La violenza e il sacro* (una sua personale rilettura di *Totem e Tabù* di Freud), costituito da: il capro espiatorio. Come spiega Pier Paolo Portinaro leggendo Girard, l'identità, abiezione e catarsi fanno parte di uno stesso movimento dialettico presente già all'origine delle religioni arcaiche, che si fonda, infatti, su un meccanismo vittimario. Per Freud sussiste un'aggressività latente, premente sull'agire umano, di un'esistenza segnata dal peccato originario; quel delitto di sangue primitivo dal quale deriverebbe l'oscuro senso di colpa dell'umanità (il complesso di Edipo)<sup>59</sup>.

Il capro espiatorio è proprio il frutto di una ritualizzazione nel linguaggio della vittima sacrificale, che viene, quindi sacralizzata, come origine del caos e fondamento della civiltà. È questo fattore culturale esclusivo dell'uomo rispetto al mondo animale, che spiegherebbe, per Girard, il perché: “Non c'è quasi società che non sottenda propri gruppi mal integrati a certe forme di discriminazione”; nonché il ripetersi nella modernità di medesime logiche di aggressività verso gruppi minoritari e ben identificati<sup>60</sup>. I *Totem*

---

<sup>58</sup> Si assiste alla necessità di segni e simbologie che implicano una selezione, una violenza, una qualche forma di imposizione e di fronte a questo “male inevitabile”, si cerca disperatamente: la ragione, la legittimazione, la giustificazione, la catarsi. La politica del nemico schmittiana rappresenta in modo efficace il retroterra sostanziale, polemico, sociale presupposto nella norma fondamentale kelseniana, nell'emersione spontanea di un'identità costretta, incatenata a partire dalla sua stessa gestazione, e che è spinta a desiderare la sua cella, in un gioco sado-masochista. È un'identità geneticamente afflitta da una sindrome di Stoccolma, che innesca un amore deviato e devoto per il proprio carceriere, riconoscendo in quella violenza l'unica occasione di esistere; si presta ad una sottomissione volontaria, instaurando in questo modo una sorta di alleanza e solidarietà tra vittima e carnefice. È in questi termini che si realizza la sublimazione della Legge, dell'interpellazione, della voce del poliziotto che ci richiama all'ordine. Il rifiuto è la morte sociale a cui Antigone, che voleva vivere ma non una “nuda vita”, ha preferito la morte naturale, paradossalmente in nome dello stesso ordine e dello stesso Dio.

<sup>59</sup> S. Freud, *Totem e tabù: somiglianze tra vita mentale dei selvaggi e dei nevrotici*, 1913. Freud studia le manifestazioni culturali, e i comportamenti di questi “selvaggi” ritenendo che siano essenzialmente un riflesso di come dovevamo essere tutti noi nel passato, e l'organizzazione sociale che queste popolazioni adottano sono ricche di elementi che non ci portano a supporre il contrario. Freud confronta il comportamento e la struttura sociale dei “primitivi” con quello dei nevrotici, per dar modo di osservare come antropologia e psicologia possono essere collegate. Lo studio operato dall'autore si concentra sulla popolazione degli aborigeni australiani, che egli riteneva il più calzante esempio di civiltà primitiva esistente all'epoca, per usanze, costumi, struttura sociale e psicologia degli individui e della comunità. La più importante di queste manifestazioni culturali è sicuramente la complessa organizzazione in base ai Totem. In questa comunità australiana c'è un'elaborata organizzazione sociale il cui unico scopo è quello di impedire rapporti sessuali incestuosi. Freud discute vari modi in cui l'esogamia della società totemica impedisce l'incesto non solo nell'ambito della famiglia nucleare, ma pure nelle famiglie allargate. Inoltre, il sistema totemico impedisce l'incesto anche tra membri dello stesso clan non legati dal sangue, e considera incestuose anche le relazioni tra i membri dello stesso clan che non generino figli. Egli spiega che l'esistenza di restrizioni al matrimonio tra i membri della stessa tribù, probabilmente risale a quando divennero leciti i matrimoni di gruppo (ma non lo fu l'incesto all'interno di una famiglia del gruppo). La legge del padre, quindi, frustra le pulsioni sessuali dei figli che possono avere nei confronti delle loro sorelle, provocando odio e risentimento. È proprio il ripudio di questa Legge a provocare il parricidio; il bagno di sangue in cui si macchiano i figli dell'uomo. Nell'atto peccaminoso che ha permesso loro di prevalere sul padre, finiranno per sublimare quella legge ripudiata ed erigere il totem fondato sul tabù dell'incesto affinché quella violenza non si ripeta. Il complesso di Edipo ricalca medesime dinamiche tra desideri incestuosi e parricidari, da trattenere attraverso la sublimazione della Legge del Padre.

<sup>60</sup> In una attività nevrotica, ciclica, ripetitiva, rituale dell'uomo, risiederebbe quella spinta delittuosa (del parricidio originario), letto come rifiuto dell'alterità prossima, imminente, vicina, considerata causa della propria frustrazione; che non è il fantasma di un nemico assoluto, metafisico, astratto, lontano; ma un colpevole identificato, riconoscibile, e come tale ancora più inquietante, su cui inesorabilmente ricade una sentenza di morte. L'invidia dell'oggetto, l'ostacolo dell'alterità alla sua realizzazione, la frustrazione e il bisogno di scaricare la propria aggressività su di un colpevole, dunque, mettono in moto il meccanismo del capro espiatorio, che ricade su gruppi più deboli e ben identificati, sottoponendoli ad una violenza tanto persecutoria quanto catartica.



## Antropologia della vulnerabilità

eretti da queste comunità arcaiche altro non sono che l'incorporazione di questo male originario, memento della violenza e che nella ritualità sociale compie la sua catarsi, affinché non si ripeta la violenza e non si ritorni al *caos* delle pulsioni mortifere<sup>61</sup>.

Julia Kristeva, non molto distante dalla ricostruzione di Girard, spiega proprio come la religione sia sempre accompagnata dall'abiezione; una costruzione del sacro come dimensione infunzionale sottesa alla funzionalità dei valori dominanti e fondante tali valori in modo paradossale. Si pensi all'ebraismo, tra le religioni monoteiste, l'abiezione vive come esclusione e tabù, replicando in questo i riti della sozzurra e della contaminazione propri del paganesimo, ma slitta verso forme secondarie più elaborate, come la trasgressione, che trovano nel peccato cristiano compimento dialettico<sup>62</sup>.

Ritornano nelle tesi di Kristeva tutte le considerazioni sul sacro e la sua ambiguità formulate da Agamben. In tal senso si spiega perché la religione è il campo privilegiato per attuare la purificazione. Nelle tradizioni cabalistiche c'è la legge, l'ordine simbolico, ma costruita su elementi enigmatici, da scoprire e da interpretare, segreti da cui però discende la legge. L'atto violento che esprime il Giudizio viene occultato, negato, elevato ad una dimensione superiore ed oscura, al di là del tangibile e comprensibile, e tuttavia, in quanto tale, indiscutibile<sup>63</sup>. La misticità da cui deriva la Legge (la sua sacralità) sarà rappresentata come quel grembo materno oscuro da cui nasce il soggetto, in una perenne interpellazione, quale nominazione dell'altro che nel nome è insieme riconosciuto e allontanato<sup>64</sup>.

L'abiezione rappresenta l'inclemenza di un giudizio, un giudizio che in quanto tale è sempre "postumo" e "artificiale" e che qualifica l'illecito solo per mezzo dell'imputazione di una sanzione. Ciò che viene considerato abietto, allora, è a-morale, perché precede la moralità; è l'abiezione che rende quella fatticità ambigua il vietato e gli

<sup>61</sup> P. Portinaro, *Genocidi, Totalitarismi, democidi. Emancipazione*, Seminari e Lezioni, Roma 18-19 Maggio 2016.

<sup>62</sup> J. Kristeva, *I poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, cit., p. 19.

Sul tema cfr. P. Calefato, *Ebraismo e orizzonti del femminile*, siba-ese.unile.it/index.php/idee/article/download/2829/2312. Come spiega Patrizia Calefato, per Kristeva «l'esclusione e il tabù hanno come referente nella abominazione biblica il materno, inteso come tutto ciò che spazia in segni propri del vasto territorio del femminile: corpo, procreazione, sangue mestruale, parto; ma dice Kristeva, il testo biblico ha la forza di subordinare questa potenza materna, che vive come fantasma in tutte le elaborazioni storiche e simboliche strutturanti l'identità del soggetto, a quello che potremmo definire un neutro, quale puro ordine logico che regola il gioco sociale». L'ebraismo pone, quindi, un codice simbolico in virtù del quale predisporre la subordinazione; a tale scopo individua il femminile e l'impurità di cui viene caricato come ciò che va ripudiato, e dal quale far discendere norme e divieti perché possa imporsi la Legge; all'interno di una struttura sintattica che, però, ricalca il complesso edipico, presente sempre nel testo biblico.

La Legge, pertanto, sarà fondata a partire da questa evocazione dell'impurità femminile e del tabù dell'incesto, perché sia esorcizzata e lasci il corpo integro e sano. La circoncisione, tra i rituali ebraici, ha proprio questo scopo di memento per giovani uomini pulsati dalla pubertà, di diffidare dalle malizie e infezioni femminili; nonché suggello di un patto di coesione e alleanza con un Dio-Padre (sul punto Cfr. J. Kristeva, *I poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, pp. 104-119).

Nell'ebraismo l'abiezione ha un referente pieno costituito dal femminile. L'abiezione, tuttavia, è qualcosa di complesso, né soggetto, né oggetto, sebbene mantenga sia una qualche forma soggettiva, sia oggettiva; essa, infatti, rappresenta quella dimensione pre-linguistica, antecedente alle codificazioni di una legge dell'io, ma anche la carica di espulsione e sparizione, pur se mai totale. Questa doppiezza dell'abiezione, in questi termini, è possibile intravederla come categoria antropologica, ma anche e soprattutto come fondamento delle organizzazioni linguistiche della società. C'è, quindi, un doppio movimento dell'abiezione, di espulsione e incorporazione nell'atto di ripudiare; ciò vuol dire doversi sporcare le mani, insozzarsi, nominare l'impuro, contaminarsi (P. Calefato, *Ebraismo e orizzonti del femminile*, cit.).

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> G. Sholem, *La Kabbalah e il suo Simbolismo*, Einaudi, Torino 1980.



## *Antropologia della vulnerabilità*

attribuisce la colpa. L'ordine giuridico, ma ancor più l'ordine simbolico religioso rappresentano, quindi, forme sofisticate e complesse, di un artificio culturale. Questo artificio, dal canto suo, non fa altro che ricalcare il medesimo schema di emersione del linguaggio, costantemente esposto a forzature e ripensamenti nel rivolgersi alla realtà, e in virtù di ciò pronto ad irrigidirsi in ferree leggi grammaticali entro cui fissare il comprensibile.

Kristeva proprio riflettendo sul linguaggio e sul potenziale sovversivo e rivoluzionario della retorica poetica, cerca di smascherare queste sovrastrutture culturali, confrontandosi anch'essa con l'ebraismo e provando a riscattare quel femminile, materno ripudiato.

Kristeva andrà ad incoraggiare quel tipo di letteratura che cerca di eludere la segnaletica e simbologia dominante, il codice grammaticale generalizzato; dando ingresso nel proprio narrato ad immagini deformate, suoni e vocalizzazioni che risalgono alle fasi pre-simboliche dell'acquisizione del linguaggio e della stessa formazione del soggetto. Kristeva guarda alla letteratura come una pratica socio-comunicativa e che, grazie alla produzione di nuovi significanti, è in grado di entrare in contrasto con i sistemi economici e ideologici dominanti e di sovvertirli<sup>65</sup>.

La teoria del linguaggio di Kristeva sebbene, come spiega Judith Butler in *Gender trouble*, resti troppo invischiata in un pensiero della differenza, offrirà comunque all'autrice statunitense quel retroterra semiotico per risignificare l'immagine delle *drag queen*. – entrando in contraddizione con Lacan per il quale il “simbolico” è fin troppo “forma della sostanza”. Per questo è importante recuperarne alcuni spunti – in quanto rappresenta una “proposta alternativa”.

Kristeva, agganciandosi al pensiero psicoanalitico di Melanie Klein e alla categoria di soggetto intenzionale di Husserl; recuperando e superando gli assunti di Lacan, resta all'interno dello schema: semiotico-simbolico, sotteso al processo della significanza (“*procès de la signifiance*”). Semiotico e simbolico, però, vengono intesi come due modalità di funzionamento tra loro inter-dipendenti. Come spiega Kristeva, il semiotico<sup>66</sup> precede il simbolico in quanto è collegato all'insorgere della vita del soggetto, pensato come individuo separato, ossia separato dall'entità materna. Il semiotico rappresenta questa intenzione, questa emersione. La stessa etimologia del termine semiotico suggerisce questa significazione: “*semeion*” dal greco vuol dire “marca distintiva, traccia, indizio, segno precursore, prova, segno inciso o scritto, impronta, figurazione”. Indica, quindi, un incedere che lascia il segno, presupponendo, pertanto, una pulsione, una spinta attivante. È in questa combinazione, per Kristeva, che ha fondamento la “vita psichica”, ciò che introduce la soggettività dell'individuo. Le pulsioni usano un codice binario, sono cariche energetiche caratterizzate dal battere e levare, dall'intermittenza tra movimento e stasi in cui si realizza una pressione sulla superficie su cui si va a battere, lasciando il

---

<sup>65</sup> G. Milone, *Julia Kristeva e la teoria della letteratura*,

[http://www.academia.edu/10141064/Julia\\_Kristeva\\_e\\_la\\_teorìa\\_della\\_letteratura](http://www.academia.edu/10141064/Julia_Kristeva_e_la_teorìa_della_letteratura)

<sup>66</sup> «Processo dinamico consistente in una spinta (carica energetica, fattore di motricità) che fa tendere l'organismo verso una meta» (cfr. J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1995).



## *Antropologia della vulnerabilità*

segno (“pulzone” non a caso è strumento di metallo per formare i caratteri da stampa). Il simbolico non sarà altro che l’organizzazione di questi segni<sup>67</sup>.

Come afferma Kristeva: «Delle quantità discrete di energia percorrono il corpo di ciò che diventerà un soggetto e nel processo di costituzione del soggetto si dispongono sulla base delle costrizioni imposte al corpo dalla struttura familiare e dalla struttura sociale»<sup>68</sup>. Kristeva, dunque, chiarisce come quell’agire articolante, marcante, delle pulsioni che attraversano il corpo fisico non è frutto di una qualche determinazione soprannaturale, ma avviene sulla base dei vincoli imposti dal tempo storico e dalle norme sociali nelle quali l’individuo si trova a vivere. Queste pulsioni agiscono in una fase pre-linguistica, sono costituite ancora da suoni, ritmi o altre articolazioni totipotenziali che può emettere il bambino e, tuttavia, nell’interazione sociale con l’ambiente circostante e familiare, già in questa primissima infanzia priva di parola, il bambino può iniziare a selezionare in quella miriade e infinità di suoni da cui è sollecitato e che può produrre l’apparato fonatorio umano, quelli che possono essere significanti nella lingua madre<sup>69</sup>. Queste pulsioni, quindi, che per Kristeva non sono dicotomiche (ossia solo di vita o morte, come invece sostiene Freud), bensì eterogenee, vanno ad agire su un non-spazio, ossia un’entità pre-geometrica e pre-spaziale, definita “*chora*”.

Kristeva afferma che la *chora*: è «una articolazione del tutto provvisoria, essenzialmente mobile, costituita dai movimenti e dalle loro effimere stasi. [...] Occorre che la *chora*, così come cerchiamo qui di descriverla teoricamente, segua il discorso della rappresentazione, al fine di renderla intelligibile; ma in realtà la *chora* intesa come rottura e articolazione – come ritmo – precede ogni evidenza, ogni verosimiglianza, è antecedente ad ogni temporalità e spazialità [...] (è una) «totalità ritmata ma non ancora espressiva».<sup>70</sup> Il campo semiotico, dunque, non è ancora un significante in senso pieno, ma è la condizione perché si possano formare i significanti. In quanto non-spazio, non è possibile utilizzare un’immagine per raffigurarla, è qualcosa di più assimilabile ad un ritmo vocalico o cinesico. Questa *chora* per Kristeva mantiene lo statuto platonico ontologico, di qualcosa che accoglie e nutre, qualcosa, quindi, di femminile e materno. In questi termini Kristeva elabora la “differenziazione” del femminile dal maschile nei termini del pre-simbolico materno opposto all’ordine simbolico del Padre. La critica di Butler a Kristeva si inserisce proprio su questo punto, laddove questa dicotomia madre-padre potrebbe essere già essa stessa un prodotto culturale che non fa altro che confermare il paradigma eterosessista e fallogocentrico.

Comunque, per Kristeva il semiotico è «la modalità psicosomatica del processo della significanza, cioè una modalità non ancora simbolica ma in grado di articolare (nel senso più ampio del termine articolazione) un *continuum*. [...] Tutti questi processi e relazioni, pre-simbolici e pre-sintattici, considerati in un’ottica genetica, sono da ritenersi come i

---

<sup>67</sup> J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico: l'avanguardia nell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Lautréamont e Mallarmé*, Venezia: Marsilio, 1979

<sup>68</sup> Ivi, p. 23.

<sup>69</sup> G. Milone, *Julia Kristeva e la teoria della letteratura*, cit.

<sup>70</sup> J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, cit., p. 23



## *Antropologia della vulnerabilità*

presupposti necessari all'acquisizione del linguaggio, con il quale essi non devono essere confusi»<sup>71</sup>. Or dunque, se il semiotico è questa dimensione vocalica e ritmata fase senso-motoria (0–2 anni) dello sviluppo dell'individuo, e che si esprime in suoni pre-fonetici, gesti, movimenti, ritmi; il simbolico è, invece, l'assorbimento di questi fonemi all'interno di un codice. Il simbolico è il linguaggio inteso come codice costituito, la sintassi normativa e tutte le categorie linguistiche codificate. Il simbolico nasce dall'interazione sociale con l'altro, dalla necessità di comunicare e rendersi comprensibili, da quella selezione semiotica entro la quale si forma lo stesso soggetto<sup>72</sup>; per Kristeva «la nostra concezione del semiotico è inscindibile da una teoria della soggettività che tenga conto della posizione freudiana e dell'inconscio»<sup>73</sup>. È qui che si inserisce la Legge del Padre, del riconoscimento di sé come “uno” nello specchio, superando il narcisismo. L'ingresso nel simbolico, nel mondo dei significati codificati, avviene grazie all'attraversamento di una soglia, di un confine. Avviene, quindi, il passaggio alla “fase tetica” nell'accezione husserliana; essa è «un taglio mediante il quale il soggetto compie il processo di identificazione di sé e dei suoi oggetti»<sup>74</sup>. Si realizza la separazione tra me e l'entità materna, tra me e l'immagine di me; e l'uso di un linguaggio che denomina, scinde soggetto e oggetto e li mantiene nella separazione. Scrive Kristeva: «in questo modo [...] la fase tetica ci appare come la soglia tra due ambiti eterogenei: il semiotico e il simbolico. Il secondo include una parte del primo. La scissione tra i due si manifesta ormai come scissione significate/significato»<sup>75</sup>. La *chora*, per Kristeva, quindi, sebbene venga superata, non viene abbandonata, ma assorbita e incorporata (organizzata) nel simbolico. Seppur latente, il semiotico potrà riemergere, anche se questo costerà un disfacimento di quell'organizzazione psichica). Potrà riemergere nel linguaggio e nelle pratiche letterarie, quindi, modalità proprie del semiotico, e cioè ecolalie, costruzioni olofrastiche, vocalizzazioni, deformazione dell'ordine sintattico e del piano semantico, nonsense verbali. La nascita e la crisi del soggetto possono avvenire rispettivamente in due luoghi: il nido d'infanzia e l'ospedale psichiatrico - ossia ove il bambino inizia a parlare e nel posto in cui il discorso si sgretola.

L'abiezione ha luogo in questo passaggio, nella violenza con cui si viene strappati dalla *chora*, l'eccedenza in una non realtà recisa dal simbolico, è quindi un non-oggetto che non può avere forme perché rappresenta il potenziale eterogeneo pulsante pre-discorsivo, pre-linguistico, pre-simbolico, arcaico entro cui non si è ancora formato il soggetto, l'individuo. L'individuo, è qualcosa di ancora impegnato in una lotta per rendersi autonomo e separarsi da quel grembo. Separazione, tuttavia, che non sarà mai definitiva, perché mediata dalla forza del simbolico, che porta ancora con sé le tracce di quella maternità che non è riuscita integralmente ad organizzare.

L'abietto legato a quell'ambiguità semiotica, allora ritorna; torna incarnato in persone o situazioni che suscitano sentimenti ambivalenti, orrore, disgusto, repulsione rifiuto, ma

---

<sup>71</sup> Ivi, p. 28.

<sup>72</sup> G. Milone, *Julia Kristeva e la teoria della letteratura*, cit.

<sup>73</sup> J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico*, cit., p. 30.

<sup>74</sup> Ivi, p. 41.

<sup>75</sup> Ivi, p. 46.





## *Antropologia della vulnerabilità*

anche attrazione e piacere. L'abietto, scrive Kristeva nel saggio *Poteri dell'orrore*: «ci confronta [...] con i nostri più antichi tentativi di distinguerci dall'entità materna, prima ancora di *ex-sistere* al di fuori di essa grazie all'autonomia del linguaggio. Distinzione violenta e goffa, sempre in procinto di ricadere nella dipendenza da un potere tanto rassicurante quanto soffocante»<sup>76</sup>.

Kristeva, al fine di scardinare questa legge paterna concettualizzata nella definizione del Simbolico, si affida alla retorica poetica, come espressione nostalgica di quel materno rinnegato. Il Simbolico, infatti, è proteso a reprimere le possibilità semiotiche ancora avvinghiate al grembo materno, dal quale potrebbero emergere plurime soggettività che rimettano in discussione l'ordine raggiunto; pertanto mette in atto, con questo scopo repressivo, l'abiezione. Kristeva, quindi, invita ad adottare, a sperimentare nuove forme codificate dei generi e stili letterari; a piegare quell'organizzazione linguistica e provare a rigenerare quel semiotico sommerso, quale prima strada percorribile verso l'emancipazione del femminile<sup>77</sup>.

La nota dolente di questa impostazione della soggettivazione proposta da Kristeva, secondo Butler è che questa “conservazione” dello schema lacaniano. Kristeva, in buona sostanza recupera e conferma gli assunti di Lacan sulla Legge del Padre, il simbolico e il tabù dell'incesto: il Simbolico mette in atto un ripudio del semiotico e del caos libidinale che lo connota, e questo costituisce lo schema fondativo ed universale della “cultura”. E poiché non c'è una forma pura di semiotico a cui tornare, il “poetico” per quanto acquisisca le sembianze di un incesto, il momento di totale insubordinazione al tabù posto dal Padre, assume connotati nevrotici, patologici, costituendosi come momento psicotico di perdita di quella soggettività forgiata nel simbolico; questa soggettività per quanto provi a dilatare le norme grammaticali, nel suo esprimersi non potrà comunque prescindere dal simbolico. Kristeva, quindi, ad un tempo pone ed insieme nega il semiotico come ideale di emancipazione e finisce quasi per naturalizzazione il tabù dell'incesto e l'egemonia fallogocentrica<sup>78</sup>.

Al di là di questi limiti teorici, il gesto riflessivo poetico è un modo per pensare del linguaggio non l'ordine simbolico raggiunto (statico), ma il “movimento” quel “movimento fluido del pensiero” (dinamico) valorizzato da Bergson per rimettere in discussione la violenza della doxa.

Ciò su cui Butler invita a riflettere ad ogni modo è la fallacia di questa “idealizzazione naturalizzata del tabù”, supposta da Lacan, come azione riflessiva della coscienza, compulsata dall'inconscio. Se l'inconscio, in quanto tale, non è conoscibile, quella “riserva di senso”, seppur sembra in qualche modo rimandare ad impulsi basilari, non c'è modo di riconoscerlo, di dargli sostanza e di scorgere al suo interno l'impulso primo e originario del tutto. Non si devono confondere impulsi fondamentali di sopravvivenza del

<sup>76</sup> J. Kristeva, *I poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, cit., p. 15.

<sup>77</sup> È possibile scorgere questi segni di liberazione nell'avanguardia letteraria di autori come Mallarmé, Lautréamont; ma anche Artaud, Joyce, Borges, Céline e Proust. Kristeva non a caso cita i testi di Dostoevskij e Kafka come rappresentanti di questa irruzione della ritmicità semiotica nel linguaggio poetico.

<sup>78</sup> Ivi, pp. 116-117.



## *Antropologia della vulnerabilità*

singolo con quelli della sopravvivenza della specie; il tabù dell'incesto è senza dubbio prodotto culturale per eccellenza che soddisfa una esigenza sociale e non personale.

Ecco perché si ritiene, come ha sostenuto Foucault, che la vita psichica è già di per sé segnata dalla norma. Se il semiotico può esprimersi solo attraverso il simbolico, e se l'interiorizzazione della norma è effetto della norma stessa, attraverso la sublimazione del divieto, come unica possibilità di resistenza del semiotico nel simbolico, attraverso la negazione dello stesso (con l'abiezione); allora quella stessa vita psichica è da sempre segnata dalla norma. Il "materno" non è qualcosa di pre-culturale, è costituito dalla stessa Legge del Padre. È in questi termini che esterno ed interno comunicano e si fonda un'imprescindibile relazionalità (socialità) nella costituzione dell'io<sup>79</sup>.

La Legge del Padre, il tabù dell'incesto, per quanto appaia universale, per quanto sembra diffusa nel Mondo, non si deve credere che si riproduca allo stesso modo nelle diverse culture o che determini la vita sociale in modo universale. Attribuire universalità alla Legge può semplicemente implicare che questa operi come struttura dominante entro cui hanno luogo le relazioni sociali. Sostenere la presenza universale della legge nelle relazioni sociali non significa affatto sostenere che esista in ogni aspetto della forma sociale; significa al massimo che quella legge sociale esiste e opera da qualche parte<sup>80</sup>. La critica di Foucault a Lacan e Freud, vuole proprio mettere in evidenza questa "culturalità" del tabù, come norma sociale che fonda e nega il desiderio, solo per l'accrescimento e la stabilizzazione della stessa nella vita psichica del soggetto, spingendolo ad una sua introiezione.

È più credibile ritenere che il tabù dell'incesto sia sorto all'interno di pratiche.

Foucault, come Deleuze, pertanto, vuole evidenziare come sia la stessa norma sociale-culturale ad esercitare un potere sulla vita psichica dell'individuo; un potere tale da costruire la stessa struttura del desiderio in termini di "mancanza" (o meglio socialmente avverrebbe una valorizzazione di quella mancanza ontologica).

Per Foucault, Lacan non fa altro che inaugurare un circolo vizioso in cui si assiste alla reificazione della Legge del Padre, come strategia della stessa Legge finalizzata alla sua egemonia; laddove scenderebbe ad un terzo livello sotterraneo dell'inconscio, come quello proposta nel capolavoro di Nolan, *"Inception"*, in cui gli "agenti-condizionanti", inoculano la propria norma inducendo la vittima a credere che sia espressione di un proprio volere più profondo<sup>81</sup>. La Legge che si manifesta, quindi, viene percepita come esterna dal soggetto, ma come "progetto di finzione", artificio necessario del proprio desiderio che deve desiderare altro per consentire allo stesso di sopravvivere. Viene

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 117.

<sup>80</sup> Ivi, p. 111.

<sup>81</sup> *Inception*, film, USA 2010. Film visionario e suggestivo diretto da Christopher Nolan. Il protagonista è Dominic "Dom" Cobb, un professionista che si occupa di "estrarre" segreti dalle menti delle persone mentre queste dormono. Sarà ingaggiato da un imprenditore giapponese perché manipoli la mente del figlio erede di un proprio rivale in affari, in punto di morte. In questa operazione non dovrà acquisire informazioni, bensì procedere ad un "innesto". Il colpo viene progettato come un sogno a scatole cinesi: una volta entrati nel sogno, i partecipanti si addormenteranno a loro volta, trovandosi in un sogno di secondo livello (cioè in un "sogno dentro un sogno"), e poi ancora una volta, accedendo a un terzo livello, quello in cui avrà luogo l'innesto.



## *Antropologia della vulnerabilità*

naturalizzato, così, quel desiderio, preposto come tracce di un sé che resiste nel Simbolico; quando, invece, quel “desiderio” è esso stesso un prodotto della legge, che in questi termini si stabilizza.

Butler sottolinea come lo stesso Freud, infatti, nel postulare il complesso di Edipo e le sue articolazioni nella costruzione e caratterizzazione di genere del soggetto, dovrà presupporre, nel percorso verso l'etero-sessualizzazione dell'individuo, una fase di “ambivalenza del desiderio”; una bi-sessualità latente, e quindi anche omoerotica, che verrà successivamente rimossa con l'imporsi del tabù. Freud pensa ad un soggetto afflitto da questo impulso libidico originario verso la madre e che sposta l'attenzione verso il Padre, verso il quale proverà sentimenti contraddittori invidia/amore; in questa fase persiste ancora una “bisessualità” che potrà essere sciolta in eterosessualità, solo nel momento della scelta. La “scelta” coinciderà con il manifestarsi di una predisposizione maschile o femminile. Freud, però, non spiega in alcun modo come si realizzi questa “predisposizione” dal quale deriverà lo stesso orientamento sessuale<sup>82</sup>. Si limita a dare per scontato che il maschio si identificherà col Padre, per timore di una sua femminilizzazione, concepita diffusamente come abietta<sup>83</sup>.

Lo stesso Freud più che il tabù dell'incesto, nel ricercare i termini della predisposizione sessuale, finirà per teorizzare un tabù dell'omosessualità<sup>84</sup>. Freud mentre cerca di condannare l'omosessualità come nevrosi o psicosi, rispetto all'operato di un naturalizzato tabù dell'incesto, finisce quasi per confermare un naturale inconscio omoerotico, così da negare una natura biologicamente etero-sessuale. Il complesso edipico assume allora significato diverso.

---

<sup>82</sup> J. Butler, *Questioni di genere. il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., ivi, p. 88.

Freud si imita ad affermare che il bambino, perdendo la madre come oggetto di desiderio interiorizza la perdita identificandosi con lei o disloca il suo attaccamento eterosessuale, nel qual caso rafforza il suo attaccamento al padre e attraverso questo consolida la sua mascolinità. Questa mascolinità, però, non appare qualcosa di immanente, che gli appartiene come qualcosa di intellegibile, chiaro, evidente, naturale; bensì, è qualcosa di frammentato in più parti, pezzi che vanno ritrovati all'interno di un panorama psichico complesso, tra predisposizioni, tendenze, scopi sessuali; frammenti sparsi e disorganizzati, lasciati liberi dall'esclusività di una scelta d'oggetto etero-sessuale. Freud non dice nulla su cosa davvero spinga in una direzione piuttosto che l'altra.

<sup>83</sup> Per mettere in discussione l'assunto freudiano in cui il tabù dell'incesto sembra “necessario” presupponendo un impulso eterosessuale dell'individuo al materno, preda di una pulsione libidica da frustrare; è smentito pensando ad importanti studi socio antropologici. Si pensi alle di Levi Strauss a tal proposito, il quale di converso presuppone la sussistenza di un inconscio omoerotico dell'economia fallogocentrica; ossia nell'emersione del soggetto agisce sicuramente il tabù dell'incesto, ma sulla base di un consolidamento di legami omoerotici. Per Levi-Strauss tale sogno omo-erotico sarebbe sorto all'interno di culture in cui vigeva una differenziazione tra clan patrilineari, la cui differenza era intesa nell'accezione hegeliana dialettica, ossia che ad un tempo divide e lega. Le donne, in questa cultura, invece, erano escluse dalla dialettica, subendo una differenziazione denigrante, ossia di alterità-estranea, in quanto tale indifferente e scambiabile-fungibile. Gli unici interlocutori individualizzati erano gli uomini del clan-maschilista-patriarcale. L'Antica-Grecia è emblema di civiltà costruita su relazioni omo-sociali e sulla distribuzione delle donne al solo scopo riproduttivo (ivi, pp. 60-61).

Questa reciprocità degli uomini, fondata sulla differenziazione delle donne come scambiabili, rispondeva più che altro ad una migliore regolazione della sessualità; pertanto secondo Strauss è stato introdotto il tabù dell'incesto eterosessuale.

Nella stessa direzione le tesi di Eva Cantarella sul mondo antico ellenico e romano, la quale mostra come proprio perché la donna fosse oggetto di ripudio (il disgusto per i fluidi, il sangue, del ciclo mestruale che rimandano ad una animalità rifiutata), il suo corpo era considerato “sacro” (in senso ambiguo) in quanto funzionale solo alla procreazione e che una volta espletata la rendeva impura; in tal senso il piacere era da cercare nel corpo maschile. Cfr. E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Feltrinelli, Torino 2016.

<sup>84</sup> J. Butler, *Questioni di genere. il femminismo e la sovversione dell'identità*, cit., pp. 89-90.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ciò che resta coerente è il meccanismo a cui dà luogo il tabù – il bando – entro cui si afferma l'identità eterosessuale, secondo le logiche del ripudio: l'identità sessuale emerge dall'incorporazione melanconica di una sessualità che ripudia; attraverso i meccanismi innescati dal senso di colpa e da dispositivi repressivi ingenerati dal “tabù dell'incesto” e delle conseguenti dislocazioni del desiderio. Ciò che avviene non è una mera ritrosia individuale, ma è qualcosa che è indotto da una norma esteriore e che impedisce la soddisfazione di un impulso libidico introducendo dei divieti.

La reiterazione della proibizione implica l'assorbimento, l'incorporazione di quella norma diffondendo una cultura melanconica; di rinneazione dell'oggetto amato.

Quando, tuttavia, il melanconico viene sottoposto ad un'analisi introspettiva, le accuse che muove verso di sé spesso non hanno nulla che riguardi un suo aspetto, o un suo carattere individualizzante; hanno le sembianze di qualcos'altro, di qualcun altro. Generalmente hanno le sembianze dell'oggetto o della persona amata. La melanconia ha sempre a che fare con la perdita di un oggetto amato. La colpa, allora, è proprio il ripiegamento dell'io al ricordo di quell'attaccamento appassionato ad una sessualità frustrata dalla norma sociale.

Per Freud l'omosessuale vive un totale senso di angoscia proprio per il ripudio personale infuso dal ripudio sociale per quella sua sessualità così discussa. Disagio che si tramuta in rabbia quando gli viene ulteriormente impedito persino di piangere pubblicamente i propri amori perduti. È qualcosa che distrugge; ma è anche l'occasione di ribadire nella verità di quella rabbia (la stessa di Antigone urlata a Creonte) il disappunto di un moto interiore. Imporre una forclusione dell'omosessualità non fa altro che rinforzare l'assunto di una sua esistenza latente. È soltanto questa forclusione, nelle dinamiche distorsive del desiderio instradato mediante quel “mai-mai” sotteso al tabù imposto, a fornire l'illusione di una verità femminile o maschile, come più vera e pre-esistente ad ogni identità sessuale. La naturalizzazione raggiungerà, poi, il suo compimento attraverso la *performance*, la ripetizione di quel “costrutto”. Melanconia e *performance*, fondati da un tabù sociale costruiscono i generi come unica realtà identitaria. L'opacità di quel lavoro psichico sommerso abiliterà la superficie della performance dei generi, i quali, tuttavia, sembrano già essi stessi l'imitazione di una realtà corporea che non trova nessuna conferma stabile nel silenzio dell'inconscio.

Ecco perché per Judith Butler è importante osservare le “*drag queen*”. Quando un uomo “performa” il *drag* come donna, l'imitazione che costituisce il *drag* viene intesa come un'imitazione della femminilità, ma la femminilità imitata non è concepita in sé stessa e allo stesso modo come un'imitazione. Se un individuo ritiene che il genere è acquisito, che il genere è assunto in relazione a ideali quasi mai presenti in nessuno, allora la femminilità costituisce un ideale che ognuno può sempre e solo imitare.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questo modo il *drag* appare emblematico perché copia la struttura imitativa del genere, portando alla luce la natura imitativa del genere stesso<sup>85</sup>.

Tuttavia anche il *drag* deve fare i conti con la melanconia di genere, con il ripudio e il disconoscimento generativo e performativo dell' "io".

Butler chiarisce che anche per i *drag* si deve considerare il fattore forclusivo e tale pratica potrebbe essere proprio l'effetto nostalgico dell'impossibilità mimetica di un genere *drag*, producendo una *contro-performance* sovrapposta alla *performance* di genere messa in atto dal tabù dell'incesto e omo-erotico. Per Butler si potrebbe ipotizzare, quindi, nell'accezione pluri-etero-direzionale del "semiotico" inteso da Kristeva, la presenza di una libido che viene misconosciuta con l'intromissione del "simbolico". La pratica *drag* non farebbe altro che rimettere in scena quella perdita rifiutata e inglobata nell'identificazione performata, la quale ripete un'idealizzazione di genere e la sua estrema inabitabilità.

Per Butler la *performance drag* "allegorizza una perdita che non può piangere, allegorizza la fantasia inglobante della melanconia che fantasmaticamente porta dentro e assume un oggetto come modo per rifiutarsi di lasciarlo andare"<sup>86</sup>. Allo stesso modo del genere che può essere concepito esso stesso come "acting out" di un dolore insoluto<sup>87</sup>.

Occorre precisare, però, che sebbene il *drag* (presupposta entro lo schema attaccamento appassionato/ripudio di una determinata libido) si presenti come tentativo di negoziare l'identificazione di genere incrociata (*cross-gender*), per svelare l'elemento parodico del genere, in quanto imitazione di un'idealizzazione, che di per sé è già essa stessa imitazione di un costrutto artificiale (le idee imitano la realtà, astraendola entro un'interpretazione culturale); d'altra parte non esprime l'unico paradigma possibile, ma solo uno tra i tanti.

È per questo che si deve pensare al *drag* nei termini di una "metafora" sull'artificialità e culturalità del genere. Il *drag*, infatti, non può neanche ritenersi efficace per spiegare l'omosessualità in quanto tale, che come si è detto appare l'oggetto forcluso ed incorporato melanconicamente dall'imposizione del paradigma eterosessuale<sup>88</sup>. Il *drag*, appare più che altro un cortocircuito confusionario di tale meccanismo<sup>89</sup>. Il *drag*, in ogni caso, esprime la definizione della messa in scena del genere attraverso una serie di attaccamenti sconosciuti, di identificazioni che definiscono un diverso ambito del "non performabile". È ancora una volta "allegoria" e non fa altro che palesare il dispositivo melanconico-misconoscitivo nel definirsi del "sessualmente non performabile" messo in

---

<sup>85</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., p. 164.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>89</sup> Per Butler, quindi, il *drag* più che l'omosessualità allegorizza proprio la "melanconia eterosessuale" [...] in base alla quale il maschile è strutturato dal rifiuto di piangere la mascolinità in quanto possibilità d'amore, e il femminile è formato [...] per mezzo di quella fantasia totalizzante per la quale la femminilità viene esclusa come possibile oggetto d'amore, un'esclusione che non viene pianta, bensì, preservata proprio tramite l'elevazione dell'identificazione femminile. Ne consegue, dunque, che la lesbica melanconica "più vera" è la donna propriamente eterosessuale; il melanconico gay "più vero" è l'uomo propriamente eterosessuale (*ibidem*).



## *Antropologia della vulnerabilità*

scena dalla stessa “identificazione di genere”, ossia di ciò che viene reputata la “normale” formazione della presentazione di genere.

L’omosessualità, infatti, ripudiata *ab origine*, in principio, nella formazione dell’identità di genere, costituisce un equilibrio eterosessuale che tuttavia resta precario, poiché la forclusione (mai amato-mai perduto) non consente di elaborare il lutto della perdita. La forclusione è ciò che spinge l’immaginario collettivo a rinnegare il dolore della perdita *omosex* e a non favorire la possibilità di chi la subisce di poter manifestare il suo sconforto, il suo pianto pubblicamente.

La mancata elaborazione del lutto nella segretezza di quell’amore ripudiato, tuttavia, poiché non lo annienta, laddove per annientarlo avrebbe dovuto prima dargli qualche *chance* di esistenza, continua a covare rabbia, che può tradursi anche in violenza auto-distruttiva.

È qui che il lutto assume un ruolo fondamentale.

È una componente importante per l’equilibrio sociale; è la massima espressione di partecipazione al dolore, di riconoscimento di una vita nell’atto della sua perdita (ancora l’umano nel volto della Vergine Maria che cinge a sé il corpo di Cristo). Negarne l’esistenza, impedire di piangerla, significa aver vissuto nel coinvolgimento amoroso una menzogna, una finzione. Significa non aver vissuto, essere nulla. Ecco perché il disconoscimento sociale può portare al suicidio. Ed ecco perché di fronte al dolore imbavagliato la rabbia, quando stuzzicata dalla disapprovazione sociale che scinde le perdite di una categoria e tace per quelle “inesprimibile” può portare ad un corto-circuito; ad una presa di posizione di chi realizza lo spazio di “inesistenza” in cui si è stati confinati e si impossessa di quello spazio, rendendolo proprio, rivendicandolo per sé. La separazione delle vittime dell’AIDS ha generato questa necessità di un *coming out* collettivo per ribadire un’esistenza pubblicamente occultata.

Fondamentale in questa direzione è stata la costituzione di istituzioni collettive per il lutto, per riarticolare forme di parentela, per ripristinare relazioni di supporto. Come sostenuto da Butler: «Se si coinvolgono la pubblicizzazione e la drammatizzazione della morte – come nel caso di *die-ins* della *Queer Nation* (ossia della scelta di morire in pubblico dei malati terminali di AIDS) - questi fatti auspicano una loro interpretazione come contro-repliche di affermazione della vita rispetto alle terribili conseguenze psichiche di un processo di lutto culturalmente osteggiato e proibito»<sup>90</sup>.

Proprio sulla base di queste riflessioni Butler inizierà a ripensare i termini dello spazio pubblico e del sostrato ontico di ogni rivendicazione politica nel definire quello spazio mediale e relazionale in cui entra in gioco la vita nei termini della “dignità del lutto”.

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 167.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Il dolore rappresenta quel potente catalizzatore di “contro-senso” da opporre alla dimensione socialmente veicolata e sedimentata della “colpa” originaria – quale prima forma di produzione soggettiva mediante la stigmatizzazione del sé.

L’omosessualità supera il “senso di colpa” nel momento in cui inizia a rifiutare espressamente il paradigma eterosessuale che l’aveva melanconicamente forclusa. E questo rifiuto dell’identità implica che avesse già agito a qualche livello una forma di “identificazione” come qualcosa che imposto mediante strategie politiche di produzione, esclusione, ripudio, rifiuto di un dominio di spettri spregevoli che minano il campo arbitrariamente chiuso delle posizioni del soggetto. La logica del ripudio appare quindi una teoria iperbolica, una logica intrinseca alla performatività *drag*, che probabilmente sopravvaluta il caso concreto, sebbene lo faccia per qualche ragione specifica. In ogni caso non c’è alcun motivo per cui l’identificazione debba contrapporsi al desiderio o che il desiderio debba formarsi ed essere fomentato mediante il ripudio. L’unico elemento coerente in questa incoerenza delle identità è lo *status* desiderante; allorché qualunque esteriorizzazione dei meccanismi di ripudio non è altro che una messa in scena di politiche di disconoscimento, politiche che non fanno altro che rendere tutti molto fragili “e diventiamo ancor più instabili quando all’ambiguità e alla perdita viene attribuito un linguaggio drammatico”.

La teoria *queer* di Judith Butler è lo specchio di questa sua introversione, di questo suo ritorcersi su sé stessa in una profonda compassione, perché possa essere abilitata ogni manifestazione di sé, nelle sue fragilità e incoerenze. È una denuncia alle logiche del ripudio e il desiderio in vista di una società più accogliente e attenta alle mille sfaccettature dell’esistenza.

### **4 Organizzare la resistenza: un’altra storia**

Judith Butler nella sua straordinaria produzione teorica offre un’ampia panoramica sull’interstizio tra lo statuto sociale della psiche dei soggetti e lo statuto psichico della socialità del potere, e come agisca nel medesimo rapporto inferenziale tra sé e mondo il dispositivo sessuale nella significazione dei corpi. Spiega come questo dispositivo sessuale non si limita ad incanalare le pulsioni sessuali del soggetto, quest’ultimo si può dire costruisce a partire da tale dispositivo la propria immagine di sé, la sua identità, sviluppando verso di essa un attaccamento appassionato. In questi termini si intrecciano teoria del soggetto e di genere, difficilmente scindibili. I toni di questa vita psichica del soggetto non sono rassicuranti, anzi, la fono-sfera che accompagna questa dialettica tormentata dal potere e dall’abiezione è quella di un lamento, una luttuosa tristezza.

Lo scarto tra simbolico e semiotico era la premessa del movimento dialettico e la sua destinazione, e ciononostante se tutto ciò che abbiamo è il simbolico e questo non può accedere al semiotico, e l’identità “ricevuta” al culmine dell’intellezione tra sanzioni e



## *Antropologia della vulnerabilità*

sensi di colpa, è il punto di equilibrio per potersi riconoscere in qualcosa, fino a che punto può essere sovvertita e quanto vale la pena?

Federico Zappino, sperimentando la traduzione del messaggio di Judith Butler e riportando l'inquietudine dell'autrice, sottolinea proprio quello stato di melanconia che pervade nel momento in cui ci si rivolta alle norme; "è come se si venisse catturati da qualcosa di cui non si ha pieno possesso, che si perde nei recessi. Fino a suscitare sensi di colpa, siamo completamente smarriti"<sup>91</sup>. Allorché la stessa condizione di assoggettati risulta quasi di consolazione. Butler afferma come «in ciò si svelano i meccanismi dell'insurrezione a tutte le norme, dalle forme di dominio capitalistiche e neoliberiste a quelle simboliche, compresi genere e eterosessualità obbligatoria; tanto da chiedersi se sia davvero possibile poi rompere le norme senza esserne travolti? senza dover pagare un prezzo molto alto?»<sup>92</sup>.

E tuttavia non deve essere vissuto come una condanna; tutto questo, invece, deve solo far riflettere.

Per Federico Zappino quello di Butler è prima di tutto un invito a pensare alle relazioni, dalle quali nessun soggetto può ritenersi mai totalmente avulso. E se non si sfugge da queste relazioni, ciò che è importante su cui soffermarsi, non è superare la relazione (emanciparsi dalla socialità in vista della assoluta solitudine del sé), bisogno invece abbracciarle, farle proprie e pensare più di ogni altra cosa «Alla qualità di questo essere nelle mani degli altri e degli altri nelle nostre mani»<sup>93</sup>.

Sicuramente questo vuol dire accettare che siamo immersi in relazioni di potere, «che ogni giorno insceniamo e subiamo, ci tiriamo dietro le relazioni di cui siamo fatti, che ci danno una forma, addirittura un corpo». Occorre accettare, inoltre, che le relazioni ci precedono: «emergiamo in seno a un assoggettamento, per quanto ciò possa sembrare paradossale». E vi sono anche fasi della nostra esistenza «in cui il corpo è totalmente nelle mani dell'altro»; e non solo nell'infanzia, cui Butler allude esplicitamente. Dunque, mettere in discussione le norme, il potere, è una possibilità sempre praticabile, ma non è mai indolore, né è un atto eroico"<sup>94</sup>.

In questo senso di smarrimento si pone sicuramente in questione se valga davvero la pena lottare contro queste norme, lasciandosi così sopraffare da una visione pessimistica.

Ebbene, nonostante tutto, nonostante il senso di disfatta a cui si va incontro nel tentativo di disfare quelle norme, quel contraccolpo psichico potrebbe portare, invece, ad un nuovo stadio evolutivo, il preludio di qualcosa di inedito, persino migliore, sulla strada per l'emancipazione.

---

<sup>91</sup> F. Bozzato, Judith Butler. *La vita psichica del potere, Intervista a Federico Zappino*, Doppio Zero, <http://www.doppiozero.com/materiali/interviste/judith-butler-la-vita-psichica-del-potere>.

<sup>92</sup> J. Butler, *La vita psichica del potere*, cit.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> F. Bozzato, *Judith Butler. La vita psichica del potere, Intervista a Federico Zappino*, cit.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Per questo Butler in *Undoing gender* non si tirerà indietro ed anzi darà una risposta affermativa, ossia: “sì”, può valere sempre la pena lottare. Vale sempre la pena lottare corpo a corpo con una norma che rende la vita invivibile. «Può valere sempre la pena accarezzare l’idea di perdere quel poco che si è per guadagnare – e organizzare – ciò che si potrebbe diventare»<sup>95</sup>.

### *4.1 Resistere: imparare ad ascoltarsi*

La vera questione allora è: se questa “norma” è condizione di sopravvivenza (e di appagamento parziale del desiderio), perché e in che termini resisterle?<sup>96</sup>

Judith Butler, quindi, dialogando ancora con Hegel, Nietzsche, Lacan, Freud, Foucault e Althusser, nell’interessante analisi della vita psichica di un individuo e come questa interagisca con le norme e il potere che le sorregge; non potrà fare a meno di scorgere che sebbene sia la stessa “norma” a costituire i presupposti simbolici dell’interiorità, dal quale emerge l’Io; tuttavia permane un residuo “libidico” all’interno di quella corporeità rinnegata, come terreno ambiguo e potenzialmente illimitatamente ri-significabile. Quel residuo è nel presupposto stesso della norma che ha bisogno di istituire il divieto, la “repressione” per stabilizzarsi e che, non potendo negare in modo assoluto l’oggetto del suo divieto, spinge quell’Io a cui ha contribuito per la sua costituzione, alla sublimazione di quel divieto, naturalizzandolo come tratto normalizzato del proprio essere. La sublimazione del divieto, il senso di colpa, il torcersi e contorcersi su sé stesso è esattamente il richiamo di una libido inesauribile che minaccia costantemente il sé, la norma.

È questo il “troppo del soggetto”; un significante che mantiene una riserva di senso; riserva che coincide proprio con “quell’esitazione” prima di voltarsi alla chiamata della legge, all’inconscio, al semiotico, a quella libido che la norma ha continuamente bisogno di stuzzicare per poter allargare le sue maglie. Qualcosa che coincide ancora col *conatus* spinoziano, condizione desiderante che persiste e andrà a strutturare la vulnerabilità di ogni strategia di soggettivazione<sup>97</sup>.

Il dubbio che persiste, che è quello che maggiormente spaventa i movimenti femministi e la loro incapacità di cogliere fino in fondo gli assunti di Butler, è come sia possibile rigenerare quel “semiotico”, quella libido inconscia se essa ha come possibilità di emergere solo ed esclusivamente il Simbolico.

---

<sup>95</sup> J. Butler, *La disfatta del genere*, cit.

<sup>96</sup> È la medesima domanda che si pone Bernini rivolgendosi a Foucault e constatando che sebbene quest’ultimo invita alla lotta, non giustifica mai perché si dovrebbe preferire la lotta alla sottomissione; non entra mai nel merito della “vita buona”. Per questo Bernini si rivolge a Butler che invece sulla “condizione umana” si è interrogata, mettendo in gioco proprio la vulnerabilità e la necessità di condizioni di vita vivibili. Come riconoscerle se non vengono precisate? Cosa dovrebbe spingere ad instaurare rapporti di responsabilità reciproca piuttosto che il riprodursi di rapporti di potenza? Per Bernini Butler avrebbe dovuto avere più coraggio ed intraprendere la strada maestra, filosofica, della metafisica per accedere ad una qualche “sostanza” entro cui riconoscere davvero l’umano. Il rischio è lasciare ad altre sfere teologiche o scientifiche (nichiliste) questioni fondamentali (L. Bernini, *La questione dell’umano: tra biopolitica e ‘metafisica’*, cit.144-150).

<sup>97</sup> Ivi, pp. 89-91.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Judith Butler cerca di superare l'ennesimo fraintendimento su questo dispositivo costitutivo dei soggetti, nel legame tra l'individualità e il potere.

Butler precisa che l'accezione di "potere" quale condizione esistenziale del soggetto non necessariamente coincide con quella del potere che il soggetto esercita. Il potere che fonda il soggetto non si trasforma automaticamente in agire. La preconditione possibilitante che rappresenta il potere "generativo" rappresenta solo i "termini" entro cui può emergere il soggetto. Nell'emergere del soggetto come effetto di questo potere, che diviene "capacità di agire", da presupposto negativo-restrittivo, nell'atto appropriativo del potere da parte del soggetto; il potere assume significato abilitante. La presupposizione del potere intesa come la sua riproduzione (nell'atto generativo e abilitante del soggetto), dunque, non vuol dire che porti a forme di potere sempre identiche. Anche se il soggetto nel suo emergere mantiene le condizioni che gli hanno permesso di fuoriuscire, non vuol dire che la sua capacità d'agire resterà vincolata a quelle condizioni; potrà mantenere con esse relazioni ambigue, proprio grazie a quel lavoro libidico attivo nell'inconscio. Dunque, l'atto di appropriazione del potere, con l'acquisizione di una capacità di agire che può tradursi in diverse forme di potere, può anche contrapporsi alle sue condizioni originarie<sup>98</sup>.

Per Butler anche se la "volontà" (agente e agita) che si torce su sé stessa, può emergere solo all'interno di norme che la costituiscono; nell'atto di disfare il circuito raggiunto, potrà seguire percorsi diversi.

Per Foucault non ci sono discorsi elevati al di sopra del potere o liberati dal potere; potere e discorso sono coestesi e connessi; anche quando sembrano entrare in conflitto è semplicemente perché è stato acquisito il discorso da strategie di potere opposte (in questi termini si incontra l'accezione istituzionalista di Santi Romano con l'accezione ordinamentale di Kelsen, sul tema della Rivoluzione; la Rivoluzione è anch'essa momento di ri-organizzazione della società nel conflitto tra due ordini, in attesa di stabilire o ristabilire quello che era o sarà riconosciuto). Il discorso può essere ad un tempo strumento-effetto-ostacolo del potere (seppur ad esso connesso).

Il "discorso", dunque, nel riassumere ed essere *medium* delle relazioni di potere, per quanto possa servire dispositivi egemonici, rappresenta solo l'insieme dei segni (del tutto a-valoriali) discontinui, che non hanno funzione uniforme e stabile (non ci sono segni universali), in quanto tale potrà sempre essere riorganizzato. Ci sono solo una molteplicità di segmenti discorsivi che potranno entrare in un gioco di strategie di potere. Anche se configurano come termini binari "repressione" ed "emancipazione", con cui si cerca di spiegare la molteplicità di relazioni di potere; è solo perché sono storicamente prevalse e si sono rese egemoniche forme giuridiche che hanno configurato il potere in questi termini oppositivi; tuttavia, ciò non vuol dire che siano poi così universali<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Ivi, pp. 50-51.

<sup>99</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., 248-256. Foucault afferma: «Poiché le relazioni di potere prodotte dal discorso non appartengono ad un sistema unificato e prestabilito di relazioni, esse sono indice di un continuo disperdersi del soggetto – l'impossibilità di un ritorno all'unità dialettica» (ivi, p. 250).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si è detto bisogna solo “organizzare la resistenza” dando credito a quel senso di disagio nell’incapacità di conciliarsi con una norma ritenuta opprimente.

Bisogna organizzare la resistenza indagando in quello “scarto” della psiche tra la propria inquietudine deprivata di adeguate simbologie per esprimerla e la norma presupposta; partendo proprio dal fatto che anche se il soggetto emerge nel Simbolico non viene dato in un’unica soluzione, ma resta un “processo” nel quale possono subentrare contingenze tra i poteri che provano a costituirlo e quelli acquisiti e che lo abilitano man mano che acquisisce maggiore consapevolezza di sé; maggiore padronanza linguistica con cui provare a descrivere le molteplici inclinazioni libidiche, man mano che quel corpo in tutta la sua materialità manifesti i suoi bisogni e ci si renda conto che i termini a disposizione per dargli voce risultano insufficienti. La risposta è nello sviluppo di capacità critiche con cui orientarsi nel e per mezzo del linguaggio, nutrendo potenziali di senso che non hanno ancora imparato a “dirsi”.

La cultura è forse il destino, ma come tale è anche la salvezza, quando il filosofo torna sui suoi passi e in quella stessa caverna fornisce una “costellazione di senso” a ciò che appare incomprensibile”, riconnettendo la mente con il cuore.

Bisogna guardare alle *drag queen* come l’atto estremo di riappropriazione e risignificazione delle categorie identitarie; sforzandosi di cogliere in esso il disvelamento delle sovrapposizioni culturali a ciò che viene naturalizzato mediante pratiche discorsive. Bisogna portare il discorso entro nuove relazioni di potere proprio rivendicando per sé e offrendo ai termini identificativi subiti, in quel servilismo protesato ad acquisire una qualche forma di esistenza sociale (seppur ripudiata o negata), una nuova connotazione politica. Occorre affermare di essere quel nulla, diventare il nulla performativamente tradurre il nulla in “qualcosa”. Di fronte alla legge che etichetta ed esclude, bisogna “diventare” *queer*, come soggetto universalmente desiderante.

Bisogna restituire al “desiderio” il suo potenziale creativo.

È in questi termini che Deleuze, come lo stesso Foucault, rovescia quella strutturazione del desiderio sotto il segno negativo, recuperando quella “volontà di potenza” nietzschiana, restituendo al desiderio segno positivo-creativo. Il desiderio che vive nell’inconscio ha in sé tutte le “potenzialità” artistiche, può tradursi in pulsioni eterodirezionali e plurime. La vittoria della Legge del Padre ed una significazione in termini negativi del desiderio è solo frutto di contingenze storiche; l’innescarsi di una morale degli schiavi nel soccombere ad una storia dei vincitori (riprodotta anche nel turbo-capitalismo contemporaneo)<sup>100</sup>. La volontà nietzschiana è un gioco di molteplici forze che non può essere contenuto da un’unità dialettica, tali forze rappresentano la corrente della vita, gli interessi, i desideri, i piaceri, i pensieri che coesistono senza la necessità di una legge repressiva e/o unificante<sup>101</sup>. La dialettica hegeliana, pertanto, è solo una delle

---

<sup>100</sup> Per Deleuze, spiega Butler: «La mancanza è disposta, organizzata nella produzione sociale. La condizione ontologica della mancanza si rivela la reificazione del concetto economico di scarsità, apparendo questa la condizione necessaria della vita materiale inaccessibile al cambiamento sociale» (J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit., p. 229).

<sup>101</sup> Ivi, pp. 227-231



## *Antropologia della vulnerabilità*

molteplici espressioni del piacere. Deleuze postula una auto-affermazione del sé, nell'emergere di questo desiderio, svincolato dalla distinzione dialettica, la cui differenziazione è solo la condizione del godimento.

Per Deleuze vige un desiderio di vivere, non di morire. La repressione del desiderio, quindi, è dettata da fattori esterni, culturali-politici. La rivoluzione sarà guidata da quella forza del *pathos* per rispondere alle mortificazioni esterne.

Agamben, in questa direzione, propone un ripensamento dell'etica lungo la linea del desiderio di essere, e quindi, assai distante da una qualsiasi formazione particolare della coscienza: «se l'uomo fosse o avesse da essere questa o quella sostanza, questo o quel destino, non vi sarebbe alcuna esperienza dell'etica possibile [...]. Ciò non significa tuttavia, che l'uomo non sia né abbia da essere alcunché, che egli sia semplicemente consegnato al nulla e possa pertanto a suo arbitrio decidere di essere o non essere, di assegnarsi o non assegnarsi questo o quel destino (nichilismo o decisionismo si incontrano su questo punto). Vi è infatti qualcosa che l'uomo è e ha da essere, ma questo qualcosa non è un'essenza, non è anzi, propriamente una cosa; è il semplice fatto della propria esistenza come possibilità o potenza»<sup>102</sup>.

Occorre pensare al fallimento dell'interpellazione se da un lato impedisce al soggetto di "essere sempre qualcosa uguale a sé stesso"; dall'altra parte indica la strada per un modo di essere più aperto e forse anche più etico. Un modo di essere del futuro per il futuro.

La teoria *queer*, quale contributo di Judith Butler al pensiero femminista e agli studi di genere, in definitiva può essere riassunto da queste parole di Laura Bazzicalupo: «Judith Butler ha saputo allargare l'orizzonte delle originarie rivendicazioni *queer* verso un ripensamento etico-politico della condizione umana posizionandosi tra un deciso decostruzionismo derridiano-foucaultiano e un Hegel riletto in una chiave che permetta una non meno decisa difesa della dimensione non metafisica, ma etica, culturale, di un soggetto non soggetto»<sup>103</sup>.

È questa una decostruzione-affermativa applicabile ad ogni sfera dell'umano.

---

<sup>102</sup> G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990, p. 30.

<sup>103</sup> L. Bazzicalupo, *Prefazione* all'edizione italiana di J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla sinistra. Contingenza, egemonia universalità*, cit., p. XXIII.



### **5 Diventare persone**

La teoria *queer* di Judith Butler può ritenersi una metafora per parlare dell'umanità; si inserisce in un quadro di riferimento che chiede alle forze critiche di tornare ad indagare sul senso dell'umano, di smantellare quei discorsi tanto eterei, quanto vincolanti, stringenti, soffocanti, al fine di mantenere un approccio iper-democratico, di apertura, di libertà, verso ogni manifestazione e inclinazione personale; senza cadere in formalismi che isolino l'individuo. C'è dentro una spiccata sensibilità per le angosce della vita.

Judith Butler si mostra un'intellettuale disincantata, il cui scetticismo, però, non costituisce il mero corto-circuito di un falso stoicismo, che edifica la propria realtà sostanziale vantandosi della propria impresa, solo per pentirsene l'attimo successivo. Quella di Butler è l'adozione della "giusta distanza", quella necessaria per leggere tra le righe di un racconto dominante, tanto da sembrare vero - mentre nella penombra s'agitano mille voci stonate e fuori-tempo.

Judith Butler non fa altro che cercare di sciogliere quell'intreccio tra natura e cultura, sempre più articolato, sofisticato, ricamato, dislocato, in una rappresentazione rizomatica e reticolare da far perdere le tracce del ceppo primario da cui è derivato un albero genealogico sempre più complesso e indecifrabile. La genesi dei tabù si perde in questi dislocamenti temporali, in una memoria storica che guarda avanti, in un inflessibile incedere, lasciando che la marea degli eventi cancelli i passi sulla sabbia. L'abiezione si colloca in queste cancellature del tempo, gli abietti sono coloro che vengono sommersi dalla marea. Eppure dal fondo del mare si ode ancora qualcosa.

L'aggancio alle teorie discorsive di Michel Foucault ha consentito a Judith Butler di smascherare le più subdole e pervasive sedimentazioni di macchine infamanti che continuano a lavorare dietro le quinte di uno spettacolo neo-liberale che "fa vivere e lascia morire". Ciò che Butler vuole portare alla luce con la sua teoria *queer* è esattamente questo *modus operandi* delle Agenzie di senso e delle relazioni di potere capaci di naturalizzare quelli che sono assunti culturali; finendo per fissare i termini di intelligibilità dell'esistenza. La governamentalità della vita posta in essere con dispositivi reticolari in questo scenario bio-politico rappresenta l'estrema conseguenza di lavoro "sociale-relazionale" che a partire dalla modernità ha distratto e re-incanalato rapporti di forza connaturali all'interazione umana, spogliando i singoli dei loro strumenti difensivi, senza fornire adeguati anti-depressivi al persistere delle loro angosce esistenziali. Ciò a cui si è assistito, infatti, è stata l'acquisizione da parte delle istituzioni del monopolio della forza, per poi occultarlo in programmi meno violenti, ma solo apparentemente meno invasivi, preoccupandosi di rintracciare termini di "identificazione collettiva" per assicurare la pacificazione sociale. Il neoliberismo per quanto sembri aver rinunciato anche a tali concezioni identitarie per favorire il riconoscimento sociale, non ha fatto altro che limitarsi a proporre un quadro frammentario delle identità, per ricomporlo subito dopo in uno scacchiere predeterminato di uguaglianze differenziali, in cui la libertà è soltanto l'espressione artistica di un arguto tatticismo.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Quando Judith Butler si rivolge al mondo *queer*, così come inteso nell'accezione anglosassone, intende palesare quanto questa "comunità di stravaganti" sia l'emblema di forme di oppressione infra-sociali, prima ancora che addebitabili a disfunzioni della politica, la quale non fa altro che consolidarsi, stabilizzarsi sfruttando gli aspetti più subdoli e radicati all'interno della cultura dominante.

È qualcosa, questo, su cui ha riflettuto con grande attenzione e spirito di iniziativa, fomentando importanti mobilitazioni politiche, soprattutto il pensiero femminista; quello stesso femminismo che ha denunciato gli assunti teorici di Judith Butler scandalizzandosi per una ricostruzione identitaria fin troppo compromessa dalla sua origine.

Quello stesso femminismo, però, in ogni epoca ha dovuto confrontarsi con diverse forme di dispositivi di potere, gerarchizzazioni denigranti, e, tutt'oggi, in contesti definiti più progrediti e liberali, ancora si scontra con resistenze e discriminazioni delle donne (e non solo) a diverso titolo. Quello stesso femminismo è anch'esso ben consapevole dell'operato di questa governamentalità biopolitica, alla quale tutti, indistintamente appaiono costantemente assoggettati.

A prescindere dal filone di appartenenza, proprio tenendo ferma questa consapevolezza, il terreno comune in cui operano, si intravede la possibilità di un dialogo proficuo tra posizioni in contrasto.

### *5.1 Abbandonare le frontiere e costruire ponti*

Alla decostruzione deve seguire la "ricostruzione".

Se l'obiettivo comune ad ogni filosofia politica è quello di "pensare le differenze" solo per abbandonarle, che ne è il presupposto ontologico (sempre identitario - anche inteso in termini di identità mobile), a maggior ragione punti di contatto possono e devono trovarsi entro una mobilitazione che per quanto frammentata è accomunata dalla medesima soggiogazione ed oppressione. Poste tutte le difficoltà implicite ad un indubbio rapporto inferenziale tra norma e società, norma e soggetto, e tenuto conto delle dinamiche intrapsichiche del potere, a prescindere dal modo di declinare tali assunti, la questione del mis-conoscimento resta la costante tanto del pensiero *gender* che "*post-gender*". Ecco perchè Simone de Beauvoir mette d'accordo tutte e tutti.

Tanto Judith Butler, quanto il mondo femminista che da questa diffida e la stessa Martha Nussbaum hanno metabolizzato e fatto proprio l'assunto di Simone de Beauvoir su "quel divenire" altro da sé, rispetto ad un sé che sembra incapace di riconoscersi autonomamente e continua a cercare nell'altro i termini per definirsi. Un principio che cerca di svelare la precarietà di ogni "rappresentazione identitaria" la quale sembra sempre mescolata a contingenze storiche, geografiche, economiche, politiche, sociali; qualcosa che non appartiene davvero a nessuno e ad un tempo appartiene a tutti.

Proprio su questo fronte si possono ripensare antropologie giuridiche più inclusive al netto di tutte le resistenze sociali che insistono e definiscono il soggetto.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In tal senso, pur con i dovuti ammonimenti sulle posizioni e le premesse di partenza, abbondantemente chiarite, si intende aprire un dialogo tra Butler e Nussbaum trovando in queste due autrici posizioni che possono completarsi e non negarsi. Una scelta per certi versi “eretica” ma che è coerente con lo spirito di questo lavoro di ricerca: abbandonare le frontiere, costruire ponti.

“Diventare” è condanna e speranza ad un tempo, in quanto soggetti si diventa; è storia di crescita ed emancipazione, dall’infanzia alla vita adulta ed è principio sociale e di socializzazione per eccellenza. Questo principio diventa momento di incontro.

Una convergenza è possibile riscontrarla già solo pensando che a *Diventare donne* di Witting fa eco *Diventare persone* della Nussbaum, in cui emerge, in entrambi i testi e approcci, l’idea di trovare un centro d’imputazione di diritti, tutele giuridiche, che sappia mantenere il giusto equilibrio tra astrazione e materialità (in ossequio alla duplice dimensione del principio di uguaglianza formale e sostanziale): 1) astrazione: perché venga individuata un’entità onniavvolgente, che sappia dilatarsi ad ogni manifestazione individuale, senza alcuna discriminazione; 2) materiale: in quanto non perda di vista l’eterogeneità delle condizioni e difficoltà che può vivere o incontrare un soggetto calato nella realtà concreta.

Nussbaum in *Diventare persone* sceglie “persone” come sovrapposizione terminologica da apporre ad ogni soggettività, rispetto ad un esplicito esortazione a diventare e rivendicare l’essere “donne”, nella consapevolezza che il solo parlare di “donne” si scontra con le tradizioni sociali, lo *status* attribuito alle figure femminili in relazione alle forze dominanti e alla cultura prevalente; al fine di rintracciare un universalismo dei valori che travalichi i segni del genere, della razza, dell’etnia, della lingua, riconoscendo ad ognuno di essi dignità, come libere manifestazioni del sé, ma da sole non sufficienti a favorire una interazione proficua.

Nussbaum chiede a quella stessa cultura che si pone come limite delle pari opportunità, perché fissa dogmi difficilmente sradicabili, di farsi mediatrice della vita materiale, catturando gli aspetti dell’umano nella “costituzionalizzazione della persona”<sup>104</sup>.

“Diventare” è quindi il concetto cardine che accompagna la condizione di ogni soggetto nelle dinamiche sociali. I fatti della vita, per quanto possano irrompere nella realtà materiale e risultare immanenti, assolutamente intellegibili, perché possano essere visualizzati da ognuno, necessitano di una loro traduzione analitico-comprensiva; un’interpretazione; una significazione atta a categorizzarli perché si rendano riconoscibili tra altri fatti. Si prestano, quindi, ad un’ermeneutica soggettiva in cui quel fatto diviene un concetto; allora, si diventa quella percezione o attribuzione del sé, si diventa il “riconosciuto”<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit.

<sup>105</sup> Come spiega la stessa Nussbaum un uomo di colore presso la propria comunità di uomini di colore, non presterà alcuna attenzione alla propria pelle, sarà un individuo tra altri individui, non si sentirà né migliore né peggiori di altri; nel momento in cui quello stesso uomo entrerà in una comunità che presenta individui con un colore della pelle diverso dalla sua, noterà



## *Antropologia della vulnerabilità*

La donna indiana maltrattata, sfruttata, denigrata presso la propria comunità, ridotta alla condizione di una “bestia da soma (pecore o bufali)”<sup>106</sup>, non potrà dirsi uguale a quella che vive in un contesto più liberale; per quanto possano mostrare similitudini fisiche e medesime capacità intellettive-relazionali, nelle concezioni delle due donne a confronto sono intervenuti meccanismi concettuali che operano all'interno della società e ne condizionano la visualizzazione, e persino la percezione di sé stesse del proprio disagio.

Ecco perché, quando Nussbaum invoca programmi di tutela e riscatto di tali figure oppresse, non rivendica lo *status* della donna in quanto donna, così come per altre “minoranze” o categorie di soggetti discriminati; nella prospettiva di una non gerarchizzazione delle vite, è consapevole che quelle gerarchizzazioni sono già intervenute, allorché bisogna scavare a fondo su dati/elementi comuni che possano incoraggiare una reciproca simpatia; ed ecco che chiede a tutti di diventare umani e di rispettare un “funzionamento autenticamente umano” (nell’accezione di Marx)<sup>107</sup>.

In questa lettura il pensiero della differenza si sgretola nella iper-frammentazione della società chiamata sempre ad aggiornarsi in relazione alle nuove categorie di soggetti e oppressi che la materialità della storia, delle condizioni economiche, politiche e sociali, che i nuovi poteri emergenti, contribuiscono a creare; spinge ad un costante aggiornamento del catalogo dei diritti<sup>108</sup>.

La governamentalità della vita denunciata da Michel Foucault, ripresa da Butler, sembra ritornare negli stessi spunti di Nussbaum quando riprende lo sfogo di Uma Narayan, rivolto all'educazione materna: «È la dimensione del tuo silenzio che mi ha spinto a parlare»<sup>109</sup>, con cui viene denunciata una tradizione fondata sull'autorità maschile e sulla sottomissione muliebre. Pensando a questi scenari Ishwarchandra Vidyasagar afferma: «In una società in cui la popolazione maschile non ha pietà, religione, nessun senso della giustizia, nessun senso del bene e del male, in cui la mera convenzionalità viene considerata l'attività principale e la religione suprema, non nascono più donne»<sup>110</sup>.

---

la differenza, diventerà il differente, e solo nella dialettica e nello scontro, quindi, tra percezioni dominanti, quell'uomo diventa il “nero”, non perché prima non lo fosse, ma semplicemente prima non aveva alcuna rilevanza.

<sup>106</sup> M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 63.

Nussbaum si riferisce alla condizione delle donne nelle regioni settentrionali dell'India, che secondo una percezione diffusa nelle zone circostanti, data l'intensità dell'isolamento a cui erano costrette, “quelle donne non erano veramente donne, ma piuttosto come “pecore o bufali”: guardavano di soppiatto al mondo dalle loro case, senza far nulla.

<sup>107</sup> Nussbaum nell'elaborare la propria concezione di dignità, perché possa realizzarsi una piena eguaglianza, si preoccupa di individuare quelle che costituiscono le capacità fondamentali tipicamente umane, la cui presenza o assenza fungono da indice per la presenza o meno di una condizione veramente umana. Parla, pertanto, di un agire libero da pulsioni biologiche, da morsi della fame, da istinti libidici o di mera sopravvivenza, i quali proietterebbero in quel livello animale dal quale, invece, l'uomo riesce ad elevarsi proprio quando non vincolato dal bisogno. Il rimando è alle tesi di Marx, il quale sosteneva che la vita umana si manifesta quando si è in grado di scegliere il proprio agire con mente aperta e recettiva, coltivata e stimolata dalla formazione, dal piacere ludico, dall'espressività soggettiva, dalla libera associazione. Nussbaum al catalogo dell'intellettuale tedesco, aggiunge anche le libertà di culto.

Una vita pienamente umana è una vita che è concepita e pervasa da queste facoltà di ragione pratica e socievolezza (ivi, pp. 91-93).

<sup>108</sup> N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, cit.

<sup>109</sup> M. Nussbaum, *Diventare Persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 62.

<sup>110</sup> Ivi, p. 294.





## *Antropologia della vulnerabilità*

“Non nascono più donne” è un'espressione sottolineata da Nussbaum, in quanto con essa vorrebbe insistere su di una identità femminile calpestata dalla prepotenza maschile, ma quell'identità richiamata non è immanente, ma è essa stessa un rinvio (operato dalla stessa Nussbaum) a determinate accezioni delle donne, all'idea della donna in una prospettiva costruita anch'essa sulla tradizione. Il rimando è all'immagine della donna altruista, fonte di amore e cure, compassione e comprensione, che la renderebbero la figura di maggior riferimento del contesto domestico-familiare; ma quel contesto familiare coincide anche con la sua prigione, la sua debolezza e la sua sottomissione, poiché quello spazio domestico fa presto a tradursi in luogo di violenza, abuso, privazione. In quel locus opprimente la donna “diventa” una protesi o strumento per i bisogni altrui, semplice riproduttrice, cuoca, addetta alle pulizie, sfogo sessuale<sup>111</sup>. Esattamente ciò che Woolf definisce “l'angelo del focolare”<sup>112</sup>.

In questi termini la donna non è e non può essere un soggetto avente valore in sé e per sé.

Allora non è che la donna non nasce più, ma si assiste, invece, alla nascita di un soggetto che coincide con questi attributi: donna vorrà dire far parte di questo spazio disumanizzato, invisibile, deprivato di ogni autonomo valore. In questo senso Vasanti e Jayamma, le due donne ritratte dalla Nussbaum, possono essere intese come prototipi delle due facce dell'oppressione femminile (quella più misera e quella più borghese) in India. Queste due donne perché possano iniziare ad essere visibili, necessitano di frantumare la loro essenza ed essere guardate per tutte quelle “possibilità che vengono loro negate” e per “tutte le capacità” che potrebbero avere e che andrebbero tutelate, incoraggiate, sviluppate, trovando in una maschera accumulante, a cui affidare il proprio senso della misura, il proprio centro di imputazione di garanzie e diritti.

Ecco perché anche Nussbaum, non chiede di diventare donne, ma chiede che diventino persone.

La critica di Martha Nussbaum verso Judith Butler allora diventa sterile, poiché ne ricalca medesime geometrie, finanche rispetto al punto di maggior conflitto, relativo alle teorie

---

<sup>111</sup> Ivi, pp. 294-295.

<sup>112</sup> L'Angelo del focolare è il fantasma che si frappone tra Virginia Woolf e la sua ascesa professionale come scrittrice ed intellettuale.

Nonostante i suoi studi, il suo spirito critico, il suo pensiero libero, in un saggio che assume i toni di uno sfogo, *The death of the moth* del 21.1.1931, l'autrice inglese confessa di combattere con quest'ombra oscura che accompagna ogni donna.

Scrivendo Woolf, questa figura: «Era infinitamente comprensiva. Era estremamente accattivante. Era assolutamente altruista. Eccedevo nelle difficili arti del vivere familiare. Si sacrificava quotidianamente. Se c'era il pollo, lei prendeva l'ala; se c'era uno spiffero, ci si sedeva davanti lei; insomma era fatta in modo da non avere mai un pensiero, mai un desiderio per sé, ma preferiva sempre capire e compatire i pensieri e i desideri degli altri» (W. Virginia, *Professioni per le Donne*, in Id., *Voltando pagina. Saggi 1904-1941*, a cura di L. Rampiello, Il Saggiatore, Milano 2011, p. 353).

Si tratta di qualcosa di radicato interiormente, che prescinde dalla classe d'appartenenza in quanto dovuto all'educazione domestica che ogni donna riceve, incoraggiata e ribadita negli spazi pubblici. Nell'Inghilterra vittoriana del XIX secolo il pudore è il più alto dei valori a cui le donne devono votarsi.

Il dilemma di Woolf è come si può scrivere un testo, diventare scrittrice, se non si può avere un pensiero libero, critico e creativo; quando si è costantemente distratte da questa figura accondiscendente e devota all'altro, che si auto-schernisce quando cerca una propria voce o ascolta un proprio desiderio? Quell'angelo pudico non fa che succhiare la vita.

Con quest'ombra che si aggira in ogni casa, presso ogni famiglia, anche ai poli estremi della “via della seta”, si accordano le voci del *Commonwealth*, fornendo lo stesso ritratto dell'angelo del focolare; se per Vidyasagar non nascono più “donne”, per Woolf, invece, “queste figure fantasmagoriche” vanno “uccise” perché ci si possa davvero emancipare.



## *Antropologia della vulnerabilità*

*queer*; ossia quell'idea della parodia dei ruoli in cui Butler leggerebbe l'unica forma di ribellione "all'interpellazione" prevaricante. Per Nussbaum è inconcepibile poiché lei come altre credono nella critica e nel cambiamento attraverso l'affermazione di una propria identità (e non l'accettazione passiva di una sua negazione).

La teoria *queer*, tuttavia, non sembra troppo distante dal modo in cui Nussbaum, ad esempio, si relaziona alla "costruzione dell'identità operata dalla religione", quando cerca di trovare un compromesso tra valori della fede e principi liberali, sintetizzati nella figura di Hamida Khala. Nell'ennesimo ritrattato di una donna indiana proposto da Nussbaum, emerge la storia di Hamida, che aveva ricevuto un'educazione musulmana, la quale vivendo la propria fede con grande spiritualità, sentiva di aver "scelto" il *burqa*, come strumento per preservare la sua *pardha* (in cui racchiudeva il proprio senso fortissimo del pudore e del riserbo).

Il *burqa* rappresentava per lei non la sottomissione, ma uno scudo a quel senso di castità in cui si rispecchiava (il velo è un simbolo di castità che è sopravvissuto anche nella cultura occidentale e cristiana, come nelle spose e nelle suore). Inizia, però, a percepire un problema quando, per cercare di trovare un equilibrio nella propria vita matrimoniale con un uomo musulmano, ma molto liberale (dato che intratteneva relazioni d'amicizia e lavoro con molti occidentali), avvertì quel *burqa* come limite all'integrazione sociale del marito. Hamida chiede consiglio al padre, un uomo progressista, e dal confronto col genitore comprende che la cultura islamica (secondo diverse interpretazioni più progressiste del corano) in alcun modo imponeva il velo, semplicemente incoraggiava un contegno, un rispetto di sé, del proprio corpo, del pudore, che poteva esser perseguito in molti modi. Hamida, capì allora, in questo idillio familiare di comprensione e reciprocità, che poteva salvaguardare la propria indole, semplicemente "indossando una maschera, quella della modestia", grazie alla quale poté preservare la sua *pardah* uscendo di casa, svolgendo attività lavorative e contabili, conversando con altri uomini, senza più provare disagio; fino, addirittura a votare contro una proposta del governo Pakistan di reintrodurre l'obbligatorietà del *burqa*. In questo racconto Nussbaum vuole sottolineare l'importanza di avere dei valori e principi proprio per quanto contribuiscano a costruire l'identità del soggetto, nel modo più conforme alle sue inclinazioni; ammettendo, però, quanto un travisamento e una intimidazione politica volta a strumentalizzarli possa incidere finanche sul governo di sé, percependo come giusta una sottomissione. Per Nussbaum, infatti, un programma liberale atto a salvaguardare la religiosità, deve fornire strumenti di discernimento agli individui per cogliere l'umanità della religione, quindi la sua soggettività rispetto alle sue interpretazioni, e la libertà di accoglierle; e nel caso di Hamida ciò è stato possibile proprio indossando la "maschera della modestia", con la quale altro non stava facendo che "parioidare" il *burqa*, quale simbolo dell'identità in cui si rispecchiava<sup>113</sup>.

---

<sup>113</sup> M. Nussbaum, *Diventare Persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., pp. 268-272.

Le rivendicazioni del "velo" da parte delle stesse donne in Paesi in cui è predominante la religione islamica rispetto ad interventi di secolarizzazione e laicizzazione radicale (secondo il modello francese) che vieta l'ingresso nei luoghi pubblici con indosso il velo a tutela dello spazio neutrale rappresentato dallo Stato, dimostra come l'identità del soggetto si costruisca



## *Antropologia della vulnerabilità*

Hamida sembra assumere, così, lo stesso atteggiamento di quegli individui che percepiscono il modello eterosessuale come una sovrastruttura in cui non riescono pienamente a riconoscersi, e che “travestendosi” provano a far emergere le proprie inclinazioni avvalendosi dei “canoni” sessuali predisposti culturalmente. Un uomo, che si sente donna, sarà donna così come viene concepita la donna nella società, assumendone modi e vesti; Hamira, avendo colto l’artificialità del *burqa*, e volendo preservare la sua *purdha*, assumerà le vesti e i modi del pudore così come concepiti in una società più liberale. Entrambi, così, finiscono per “parodiare” il ruolo che vorrebbero rivestire secondo le proprie inclinazioni, mettendo in scena i canoni sociali che vengono fatti corrispondere a quel ruolo. Il *burqa* così come il genere rappresentano l’imitazione di un “fallace originale”.

È questo quel che Butler ha in mente. Butler intende non predisporre un programma di mobilitazione sociale basato sulla singola ribellione, attraverso il travestimento e la parodia; bensì un approccio metodologico-analitico. Attraverso “l’osservazione” della parodia dei ruoli messa in scena dalle *drag queen*, intende evidenziare l’umanità, l’artificialità, la culturalità di determinati modelli, anche di quello eterosessuale, che non è in grado di rappresentare ogni individuo, tanto da essere costantemente messo alla prova da soggetti che ne “snaturano” i confini. Lo stesso vale con l’imposizione di un modello religioso, pervasivo dell’identità stessa di un soggetto, tanto da vinderlo a vivere con disagio ogni manifestazione contraria a quei dogmi; ed avrà bisogno di trovare e adottare su di sé delle misure per mantenere un equilibrio tra la propria indole valoriale e il contesto sociale in cui è chiamato a muoversi.

C’è, quindi, una lettura “condivisa” che si confronta con la culturalità delle matrici su cui viene costruita la percezione di sé, del proprio sesso, del proprio genere, delle proprie inclinazioni valoriali, persino dei propri sentimenti, che permettono un continuo “divenire” la somma delle azioni concesse e delle interpretazioni offerte da pratiche discorsive dominanti.

Un modo di ragionare questo, non troppo distante neanche dalle formulazioni della Nussbaum in *Disgusto e umanità*. L’autrice statunitense, riflettendo su ciò che definisce “politiche del disgusto”, avvalendosi dei contributi socio-antropologici e psicoanalitici di autori come Durkheim, Darwin, Paul Rozin e Freud, arriverà a sostenere come strutture e politiche sociali intervengono persino sulle “emozioni più basilari e viscerali”. Mostra come già dalla prima infanzia il bambino viene educato ad un predeterminato senso del pudore e della compassione, persino del “lutto”; mette in questione la naturalità di molte manifestazioni viscerali, fino ad affermare che persino pulsioni più recondite ed inconse come il “disgusto”, possano essere culturalmente indotte. Il disgusto, infatti, spesso è

---

a partire dalle norme per come le rielabora il soggetto stesso (in tal senso il rapporto resta “in-ferenziale”). Si pensi alle proteste delle donne Turchie dopo la riforma repubblicana, denunciando il falso ed ipocrita progressismo del Governo che per aprirsi al mercato europeo stava rinnegando la propria tradizione e la propria cultura; sebbene fossero favorevoli ad una democrazia ed al superamento del fondamentalismo islamico. E nella stessa ottica si può leggere la reazione opposta al ripristino dell’obbligo di indossare il velo imposto in questo 2021 dal regime del Presidente Erdogan, intento a ristabilire la “religione di Stato”. È la costrizione, non il simbolo, a mobilitare. Il simbolo può essere risignificato ed a partire da esso risignificarsi.



## *Antropologia della vulnerabilità*

veicolato da dispositivi culturali che agiscono talmente in profondità che per essere superati è necessaria una *vis activa* interiore particolarmente resistente, ben determinata e sostenuta da inclinazioni personali non totalmente assoggettabili dal contesto<sup>114</sup>.

Si evince allora che per sfuggire dalla morsa culturale l'individuo dovrà appellarsi non al razio cinio, bensì ancora alle emozioni, quando portano fuori un disagio, a frustrazione e mostrano la contraddizione tra il "dire" ed il "sentire". Sono sempre le emozioni che permettono poi di uscire dall'autoriflessione per mettersi in connessione con l'altro: per Nussbaum si deve provare a sentire nell'altro la frustrazione del ripudio, dell'offesa, della negazione, del peso di una colpa attribuita da una legge che non si comprende. Nussbaum per rispondere alle politiche del "disgusto" (la paura atavica della contaminazione all'impuro) si appella al senso dell'umano, chiede "empatia".

A differenza di Butler e delle teorie *queer*, Nussbaum vorrebbe mantenere un approccio più vicino alla realtà dei corpi, che per lei non può essere pienamente tutelata dalla costruzione troppo astratta della persona, giacché mente e corpo debbono essere considerati un tutt'uno organico nella percezione del sé; pertanto, ribadisce la specifica rilevanza dell'orientamento sessuale, non come mera variabile delle pulsioni sessuali del *gender*, ma come entità piena, che contribuisce al racconto personale dell'individuo nella sua unicità; guardando ad essa come dimensione di vita da riconoscere, legittimare, quindi, da promuovere in funzione antidiscriminatoria.

Anche l'omosessualità ha autonoma dignità, come aspetto della persona che contribuisce alla sua piena realizzazione, a partire dal dato differenziale.

Per Nussbaum non si dovrebbe cadere nella fallacia di omogenizzare gli individui, in una anonima astrattezza, bisogna, invece, rapportarsi ad essi a partire dalla complessità (che non sminuisce, ma anzi arricchisce la dignità umana)<sup>115</sup>. Nussbaum, avvalorando la diversità come dato della complessità umana, cerca di discostarsi da teorie che possano guardare l'essere umano e al suo corpo come un mero involucro, una pagina bianca o un "data base" continuamente riprogrammabile, senza che sia possibile restituire specificità e autonomo valore ad ogni singolo racconto, ad ogni singola identità.

Eppure, un dialogo tra Judith Butler e Martha Nussbaum, al di là delle critiche da quest'ultima muove verso i presupposti teorici della teoria *queer*, potrà trovare numerosi punti di incontro proprio da quelle che sono le riflessioni di entrambe su concetti con cui ogni minoranza oppressa e discriminata si trovano a condividere.

---

<sup>114</sup> M. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, cit.

<sup>115</sup> Sul punto, Stefano Rodotà allineandosi con il pensiero femminista delle teorie della differenza, riporta nella sua opera *Il diritto di avere diritti*, il "cause célèbre" delle due lesbiche sorde che, grazie alla donazione del seme di un loro amico anch'esso sordo, hanno fatto nascere una bambina sorda. Per quanto potesse sembrare incomprensibile una simile scelta, anche in relazione a quel principio di lesione, come limite alla libertà, laddove in questa occasione viene leso il diritto del bambino alla pienezza delle facoltà sensoriali, il punto chiave risiede nel valore che quelle donne hanno attribuito ad una diversità, sia essa un handicap. Le due donne, infatti, risponderanno, a chi ha chiesto loro le ragioni di quella preferenza, che «se la nascita di una persona che sente è una benedizione, quella di una persona sorda è una benedizione doppia, perché trova una comunità pronta ad accoglierla con una intensità assente nel mondo normale» (S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. p. 174).



## *Antropologia della vulnerabilità*

La teoria *queer* di Judith Butler non fa altro che spiegare come possono sorgere rappresentazioni e ripensamenti persino sul proprio “genere”, prima ancora che sul proprio orientamento sessuale, in virtù del contesto culturale con cui ci si trova ad interagire, negli sessi termini descritti da Nussbaum tanto in *Disgusto ed umanità* quanto in *Diventare persone*.

Judith Butler non ha mai negato il persistere di una “profondità personale”, ciò che strettamente caratterizza la personalità di un individuo, quel qualcosa che, come viene ritenuto da Hanna Arendt, rende ciascun uomo uguale all’altro nella sua “specialità e unicità”. Butler ha affermato soltanto che questa “specialità” nel suo emergere si affiderà a strumenti espressivi che vengono forniti da un preciso contesto sociale. Il disagio nasce proprio quando “la grammatica a disposizione” oblitera o disprezza quella riserva di senso emersa in una determinata personalità. La stessa Nussbaum non discostandosi troppo da Butler, sostiene che i “diversi modi di odiare in prima persona plurale” altro non sono che il frutto di un sofisticato sistema di credenze e stereotipi, di componenti culturali e radici sociali alla base di determinate intolleranze<sup>116</sup>. Fattori così ben radicati nella società da rendere plausibile e, quindi, giustificabile, la discriminazione.

Alla luce di tali considerazioni la reale differenza che intercorre tra le due autrici risiede esclusivamente nell'oggetto prescelto da cui far iniziare la propria riflessione: Nussbaum e quella branca del femminismo entro il cui alveo sviluppa le sue tesi, parte da una “donna” già data, palpabile, quale manifestazione identitaria concepita in modo omogeneo (“parla a nome di tutte le donne del mondo”), attaccando la culturalità della gerarchia maschilista, che ne opprimerebbe un pieno riconoscimento della sua dignità, Butler, così come Witting, invece, fa un passo indietro e si sofferma su quel dato culturale, quale contesto e matrice da cui deriva la costruzione della donna, concepita così in modo omogeneo, frutto proprio di quella gerarchia operante nella società. Butler guarda alla femminilità semplicemente come frammento di una molteplicità di modi di essere in relazione al proprio corpo, alle proprie inclinazioni e aspirazioni, interagenti col contesto sociale in cui si è calati.

D’altro canto poichè lo scopo ultimo sia della Professoressa di Berkeley, sia di Nussbaum, non è tanto l’affermazione in sé dell’essere uomo o donna, ma l’esclamazione dell’eterogeneità dell’esistenza e del dovuto rispetto della dignità di ogni individuo, a prescindere da ogni variabile identitaria, partendo dall’assunto di una relatività di ogni manifestazione di sé, entro cui riconoscere l’umano; in fondo per entrambe le autrici non è importante stabilire cosa è normale, quanto come ed in che termini far convivere le “diversità”.

Ed è questa è l’umanità a cui aspira Judith Butler nel suo modo complesso di concepirla.

Allora, non ha più senso schierarsi, soprattutto se si prende confidenza col *modus operandi* analitico di Butler nell’intraprendere un pensiero che non conosce punti

---

<sup>116</sup> M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L’orientamento sessuale di fronte alla legge*, cit. p.93.



## *Antropologia della vulnerabilità*

esclamativi, che non si dice contro o a favore, che temporeggia, che investiga su tutte le ragioni in campo, che cerca diplomazia, perché si possa davvero: “pensare l'universale”.

Universale per Butler deve essere inteso come dimensione avvolgente, includente, instancabilmente includente, che tenga tutto insieme in una maestosa successione di corpi e di tutti i loro rivestimenti.

Questo è certamente un modo di pensare che mette in discussione molte leggi di diversi ordini, ma in questa concezione molto vicina all'Assoluto di Hegel, Butler si fa motivatrice di una “campagna di senso” (prima ancora che giuridica), perché possa essere preservata una totalità fondata su di un principio dialettico; ossia costruita sulla negazione e l'affermazione, sul desiderio della differenza per potersi distinguere e riconoscere, sviluppando una propria auto-coscienza.

In questa fenomenologia dello spirito augurata da Butler, però, la sospensione spazio-temporale in cui viene calato il soggetto, come piccolo nucleo pronto ad espandersi, fino ad inghiottire il mondo, nel suo incedere tra fraintendimenti, sorprese e nuove riqualificazioni, non vuole essere l'attesa messianica, dello svelamento della storia, in cui è preannunciato l'avvento del cielo in terra (ossia una romantica utopia, cui aspirava Hegel), quanto, invece, facendo tesoro di tutta la critica al noto professore tedesco, da Marx a Freud, da Sartre a Foucault (e molti altri), costituisce un esercizio al limite tra il razionale e l'inconscio, tra la dimensione psichica del proprio sé e il suo desiderio di conoscersi e rivelarsi, per potersi collocare nel mondo e farlo proprio<sup>117</sup>.

L'intento di Butler è quello di aprire la mente, è quello di “superare” il vizio della percezione, di una cognizione sensibile mai del tutto soddisfacente, mai del tutto completa, costantemente condizionata, nell'acquisizione di ogni informazione, dal contesto circostante, dalla prospettiva, dall'illuminazione, dalla propria maggiore o minore sensibilità alla luce, ai colori, ai rumori, agli odori, dalla propria soglia del dolore, dal livello di suscettibilità sviluppato, dall'esperienza pregressa<sup>118</sup>, da quella oscura caverna platonica, che lascia nel silenzio il non detto; ed indagare sull'essenza, la stretta essenzialità dell'essere; un'indagine introspettiva, nel proprio cogito più remoto e ritrovare in esso la condizione assoluta, imprescindibile, di essere vita generata dal nulla, un miracolo a cui partecipa ed è testimone ogni essere vivente<sup>119</sup>.

---

<sup>117</sup> J. Butler, *Soggetti di desiderio*, cit..

<sup>118</sup> *Ibidem*.

<sup>119</sup> *Ibidem*.



### Capitolo 8

#### DISSIDENZA: UNIVERSALE E VITE CLANDESTINE

*“Sarebbe possibile distinguere tre tipi di dissidenti nella nostra attualità: - il ribelle che attacca il potere politico. Trasforma la dialettica della Legge e del desiderio in guerra tra il Potere ed il Risentimento. Il suo limite paranoide si riduce alla vecchia coppia del Padrone e dello Schiavo; - Lo psicoanalista che trasforma la dialettica della Legge e del desiderio in prova tra la Morte e il Discorso. L'archetipo con il quale rivaleggia e da cui tenta di separarsi è la religione. Giacché nell'eterna generazione della morte attraverso il discorso e viceversa, la psicoanalisi poggia su un vizio – la credenza in un limite, la necessità di una positività, insomma di una comunità sociale. – Lo scrittore di un'esperienza all'estrema frontiera dell'identità. Testi dove la legge non è nulla al di fuori della lingua: lingua sbrigliata, quindi legge sconvolta, violata, pluralizzata (...). Quanto al desiderio esso vi è spogliato sino alla sua trama corpo e musica, ritmo, quel che precisamente la legge fa entrare in gioco quando un io soggetto si impadronisce della legge. E la differenza sessuale, le donne: non è un'altra dissidenza?”<sup>1</sup>.*

J. Kristeva, *Eretica dell'Amore*

*“È ora di effettuare una rivoluzione nei modi di vivere delle donne – è ora di restituire loro la loro dignità perduta - e di far sì che esse, come parte della specie umana, operino, riformando sé stesse, per riformare il mondo”.*

Mary Wollstonecraft, *Rivendicazione dei diritti della donna* (1792)

Tra le questioni in sospeso sollevate da Nussbaum in una critica ormai risalente sul lavoro teorico di Butler che al tempo considerato iniziava a definirsi, resta il problema per eccellenza della politica: l'universale.

Se la politica non può fare a meno del “soggetto” né dell’”universale” per orientarsi, ed è preclusa una sintesi anche solo compositiva tra identità-non-identiche, come superare

---

<sup>1</sup> Cfr. J. Kristeva, *Eretica dell'Amore*, a cura di E. Meloni, La Rosa, Torino 1979, pp. 34-17. Kristeva spiega in che termini le donne si pongono in dissidenza verso l'istituzione della differenza sessuale rinviano alle tesi di Hegel, il quale, secondo uno schema binario, distingue la Legge umana degli uomini, dei governi, dell'ordine etico, dalla Legge Divina delle donne, della famiglia, con il culto dei morti e la religione. Ci sarebbe dalla parte dell'uomo una Legge del giorno, dalla parte delle donne il diritto dell'ombra. Kristeva fa notare, però, che la Legge ultima, quella divina, si instaura dalla Morte. Non vi è legge che della Morte. Più fondamentalmente sono le donne ad avere meno paura della Morte e della Legge in quanto gestiscono l'ombra della legge politica che è la legge della riproduzione. In questi termini le madri si pongono agli antipodi della dissidenza, in quanto garanzia ultima della socialità, perché garanzia ultima della specie; e proprio per tale ragione dalla legge consenso sociale e politico le donne vengono escluse, e si vi partecipano solo in quanto omologate, schiave promosse al rango del padrone. Troppo presa dalla frontiera del corpo e forse anche della specie, una donna si sente sempre in esilio in queste generalità che fanno la misura comune del consenso sociale, oltre che nei confronti del potere di generalizzazione del linguaggio. Questo esilio femminile in rapporto al Senso e al Generale, fa sì che la donna sia sempre singolare, e che essa manifesti anzi il singolare del singolare – lo spezzettamento, la pulsione, l'innominabile. Per questo la filosofia l'ha sempre collocata dalla parte di quella singolarità che viene chiamata Daimon – demoniaca, strega. Ma questo demoniaco, forza esiliata del senso, può anche – in modo altrimenti diabolico – aspirare a esserne riconosciuto: di qui l'arenarsi delle donne negli ingranaggi del potere e delle istituzioni di cui si rivelano essere, oggi per esempio, le speranze più solide.



## *Antropologia della vulnerabilità*

forme di disumanizzazione e discriminazione senza aver un soggetto-identico a sé stesso ed interessi universalmente condivisibili che ne assicurino il riconoscimento?

Nussbaum rimprovera Butler di diffidare dall'universale, di guardarlo con sospetto e con terrore; preferendo insistere sulle resistenze personali degli eccentrici, paralizzando e frustrando ogni mobilitazione collettiva. Legge un'indole anarchica dell'autrice di *Gender trouble*, la quale sembra mettere in discussione programmi kantiani protesi ad un'universalità etica nel rispetto della persona, incoraggiando ogni forma di resistenza a qualsiasi norma confliggente con la propria indole interiore (giacché sembrerebbe aprire le porte ad ogni forma di aggressività)<sup>2</sup>.

Anche questa critica sembrerebbe infondata.

La produzione successiva di Butler è stata puntuale nel chiarire la propria posizione a riguardo; precisare i contorni di una diffidenza verso l'abuso dell'universale dell'umano nella retorica politica e non di certo dell'essenziale universalizzazione di una pretesa per l'agire politico *tout court*.

In questi termini Nussbaum dovrà prendere atto, infatti, che Butler non condanna l'Universalità in sé, ma certi tipi di Universalizzazioni che non si fanno carico della particolarità culturale e che non riescono a sottoporsi ad una riformulazione in grado di rispondere alle condizioni sociali e culturali che essa stessa include nel campo di applicabilità<sup>3</sup>.

### **1 Pensare l'universale: politica, contingenza, egemonia**

Si parte ancora una volta dal presupposto ontologico del soggetto e del suo dispositivo differenziale che come si è detto altro non è che astrazione di qualcosa inafferrabile. La sostanza prima resta preclusa e nessuno scandaglio archeologico può fornirne neanche una approssimazione che non sia anch'essa illusoria. Agamben parla della giustizia come qualcosa di "inappropriabile"<sup>4</sup> e se la giustizia risiede nell'universo interiore di ogni soggetto come parte di una relazione in modi che non gli sono del tutto comprensibili, può essere una tendenza, una utopia, mai una verità; l'unica verità che si possiede è l'esistenza nel suo incedere; ci sono solo vite che scorrono imprescindibilmente intrecciate, nessun senso più alto a cui tornare.

Entro questa cornice di non-senso, la teoria *queer* nel "decostruire" la vita psichica del soggetto nella sua coabitazione con la vita psichica del potere, si è posta come *telos*, paradossalmente, nel pensare la particolarità, proprio quello di riabilitare l' "universale", ma in senso più inclusivo; questo perché si riporti alla luce il campo di battaglia politico

---

<sup>2</sup> M. Nussbaum, *The Professor of parody*, cit.

<sup>3</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit. p.15

<sup>4</sup> G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., p. 124





## *Antropologia della vulnerabilità*

e quindi l'egemonia, in senso gramsciano, per riabilitare nello spazio di apparenza ogni "soggettività".

Il retroterra marxista di Butler le fornisce gli arnesi più incisivi della decostruzione dalle sovrastrutture sociali (le logiche e le economie del potere); la psicoanalisi lacaniana, invece, le fornisce il microscopio per indagare come quelle stesse strutture sociali impattino nella mente (a livello conscio e semi-conscio), ma anche come la mente "reagisca", senza che questo neghi in nessun caso "un resto di senso" inafferrabile, clandestino, con cui il soggetto convive ed attraverso cui pur senza pianamente comprenderlo si rimette in discussione.

Il confronto con Žižek e Laclau ne *Dialoghi sulla sinistra* è stato illuminante per fissare i termini di una frontiera epistemologica e non ideologica del modo di intendere la modernità come promessa di emancipazione soggettiva, di liberazione dalle catene eteronome del potere in ogni forma esse si presentino, opprimendo ed alienando, disumanizzando. Interrogarsi sulla democrazia e sul capitalismo in questi termini non è solo analisi storica della contingenza, ma archeologico disvelamento dello statuto ontologico della politica che hegelianamente ha come interesse primo tradotto in volontà giuridica la cura della società, l'interesse per la forma-vita; perché ogni vita di ogni essere vivente possa essere vivibile, quale preconditione per diventare umani.

Tesi del capitale e teoria del soggetto consentono di seguire il movimento dello spirito e dell'intelletto.

Butler non ha fatto altro che seguire le direttrici proprie della decostruzione che possono ritenersi in buona sostanza tre: storicismo, contingenza e particolarità. Storiche sono le lotte, le contingenze sono la cornice e la particolarità gli interessi messi in gioco; tutte e tre le direttrici però sono soggette anch'esse ad interpretazioni politiche, culturali, mutevoli, particolari.

Questo vuol dire che non è tanto importante disancorare la struttura (sociale e mentale) dalla dimensione storica che l'ha originata, quanto invece, rimettere in gioco gli strumenti con cui ogni circostanza, contingenza, particolarità e la stessa storia possano rendersi intellegibili<sup>5</sup>.

La decostruzione muovendosi su più livelli di intellezione ha una funzione politica essenziale, che non conduce a cercare la sostanza prima dell'universale, ma a restituirgli la "cornice", la forma vuota che ha dentro di sé quel campo di battaglia e ciò si può fare solo procedendo per sottrazioni in *primis* ed aggiunte in *secundis*. Il secondo movimento è quello proprio dell'egemonia in cui i contenuti politici prendono forma nella forma. La prospettiva non è quella di un vacuo positivismo, ma anzi di un positivismo che si mette in discussione in tutta la sua storicità, al di là della sua storicità.

In questa decostruzione, però, è sempre centrale il soggetto, per quanto avvinto e avvolto dal potere. Di fatti questo "universale" svestito deve riportare nel campo di battaglia la

---

<sup>5</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra*. Contingenza, egemonia, universalità, cit., pp. 137-139.



## *Antropologia della vulnerabilità*

condizione di tutte le possibilità, che coincide con il “soggetto”. Per Žižek il soggetto è mancanza costitutiva, retroterra a-storico; proprio perché è a partire dalla sua intellesione ed interpretazione della storia come la politica può orientarsi. Il soggetto resta il limite sociale di ogni politica<sup>6</sup>.

L’interpellazione messa in atto dagli apparati istituzionali anche dello stato arriva fin dove non impatta con quel *surplus*, quel eccesso all’interno del campo di realtà. Ciò che però Žižek non approfondisce nel tracciare questa fondamentale linea è come comunicano tesi del capitale e della psiche sebbene operino contestualmente e vadano entrambe destrutturate<sup>7</sup>. Il ruolo della forclusione resta centrale perché l’interpellazione stessa funzioni e che questa vada cercata nel “sociale”, ciò che però occorre mettere in discussione è la “nomenclatura” di certi meccanismi che sembrano reggersi fin troppo sul solo schema del tabù dell’incesto e che abbia come unico Simbolo il Fallo. Questo finisce per creare un subdolo sodalizio non aggirabile tra capitale e parentela (sull’organizzazione del lavoro e quindi nell’intellesione dei corpi funzionali al capitale), che nel decostruirlo, non indagando fino in fondo i risvolti della psiche a partire dal modo di nominarli, finisce per naturalizzare certe presunzioni<sup>8</sup>.

Se davvero si intende svestire l’universale da tutte le sovrastrutture occorre fare uno sforzo in più ponendosi di fronte all’inconscio per assumerlo come potenziale di senso non detto, entro cui si esprime la socialità, su cui si fonda il “patto”, ma che non può esprimersi se non nei termini del “campo di battaglia” e del “simbolo”. Questo vuol dire che il campo di battaglia è innanzitutto nell’attribuzione dei simboli ai corpi che in esso si agitano. In questo Laclau è più vicino a Butler, porta l’astrazione e l’intellesione ad un livello più radicale. Se però, come ha sottolineato Wendy Brown, Laclau finisce per rendere in modo assoluto innominabile la classe soprattutto alla luce della frammentazione odierna, neo-liberale<sup>9</sup>, Butler, invece, riconnette il simbolo con il corpo sociale, nel processo costitutivo, dinamico, di possibilità di auto-trascendersi. E se il primo momento costitutivo appartiene al soggetto, la prima intellesione non può che essere del suo corpo – di come si struttura il dispositivo sessuale e della differenza sessuale.

Questa intellesione dei corpi non può cadere sotto l’ombra lunga di Lacan e Marx combinati e ridurla ad un formalismo vuoto. Rinunciare ai presupposti della sua intellegibilità vorrebbe dire condannarla all’indifferenza politica, dandola per scontata come qualcosa di pre-sociale non tematizzabile.

Tra i contenuti specifici da escludere per riaprire il campo di battaglia sull’intellesione dei corpi nell’universale, la decostruzione deve investire anche la “forma vuota” della differenza sessuale. Solo in questi termini Antigone può uscire dal sepolcro in cui l’ha costretta il potere. La rinuncia alla tematizzazione è il primo abbandono del corpo a tutto

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 140-141

<sup>7</sup> Ivi, p. 141

<sup>8</sup> Ivi, pp. 141-143

<sup>9</sup> Ivi, p. 138



## *Antropologia della vulnerabilità*

ciò che minaccia le sue possibilità; significa condannare al patologico tutto ciò che eccede la percezione diffusa del normale, quindi anche della normalità sessuale, pur intesa nella retorica e simbologia discorsiva della forclusione<sup>10</sup>.

Non si può ridurre la differenza sessuale ad una forma vuota funzionale solo all'intellegibilità culturale dei corpi senza approfondire questo aspetto così essenziale.

Per questo ad una teoria del soggetto si deve accompagnare anche una teoria della sessualità: le due direttrici storicistiche strutturaliste e patriarcali, da integrare con tesi del soggetto e della sessualità, chiariscono l'esigenza di una loro complementarità e non reciproca esclusione.

Entro questa cornice epistemologica Butler ha lasciato emergere tutta la pervasività dei dispositivi sociali fino agli angoli più reconditi della percezione del sé; ha mostrato come ogni dispositivo giuridico e sociale nella soggettivazione ed assoggettamento degli individui investa la fatticità dei corpi e le arterie del desiderio, seguendo i percorsi che quelle stesse arterie indicano, per come appaiono più familiari.

Nel dare forma al desiderio, alla volontà e con ciò all'intero ordine sociale, questi dispositivi agiscono fino a sessualizzare persino Dio (Padre) e le ossa (Madre).

Il pensiero *queer* diventa radicalmente sovversivo, in quanto non si limita a chiedere al diritto ed alla politica di aprirsi ad una platea più ampia; chiede, invece, di rimettersi in discussione nel modo stesso verbale e non verbale di esprimersi. Ed è proprio questa sessualizzazione dei corpi il dispositivo più ostico da scardinare in quanto plasma in un sodalizio subdolo e malizioso natura e cultura, pubblico e privato, sacro e profano, puro ed impuro, e pertanto rende ancor più necessaria l'intellegibilità dei corpi, entro canoni istituzionali fruibili, rassicuranti con cui riconciliare l'immagine personale di sé e l'immagine da cercare nel pubblico.

Come riconoscersi altrimenti nel proprio artefatto giuridico se non si trova corrispondenza, una qualche analogia in primis corporea con le forme di vita che propone? Il corpo, o meglio la sua configurazione, è la prima espressione disponibile su cui lo sguardo e l'intellezione si sofferma. La mente umana elabora le informazioni per associazioni d'immagini. Il diritto non sfugge a questo meccanismo.

Non tener conto di questa sessualizzazione del diritto è un errore teorico considerevole e che, ad avviso di chi scrive, concorde con Butler, è una delle principali questioni su cui riflettere per comprendere le disfunzioni della politica. *Il dominio maschile* di Pierre Bourdieu è illuminante a riguardo, ma prima ancora *Le tre ghinee* di Virginia Woolf.

Non ci sono forme neutre nell'astrazione giuridica; l'armamentario giuridico, che intrattiene un rapporto inferenziale con la società da cui promana ed a cui si riferisce, per pensare l'*habitus* ha in mente i corpi nella loro intellegibilità appresa; così come nelle sedi istituzionali e nei luoghi della "decisione" ci sono corpi pensanti che si determinano

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 143-145



## *Antropologia della vulnerabilità*

secondo i modi e le forme con cui percepiscono il mondo e guardano, leggono gli altri corpi. Quelle decisioni sono sempre incarnate, fanno i conti con paure ataviche, emozioni, forclusioni, che destabilizzano e pertanto vengono estromesse dal *Logos*.

L'apologia dell'abietto di Butler ha inteso parlare la lingua scomposta del clandestino proprio per rovesciare tra i desideri forclusi dai tabù operanti, l'impossibilità di nominarli, che ha finito per abbandonarli ad un destino oscuro, quando invece se la forclusione li rende inaccessibili al discorso, non li espelle mai dal tutto dalle possibilità del pensiero - che può sempre farli emergere.

Il tropo del soggetto rimesso in discussione da Butler, fin qui proposto, è stato fondamentale, poiché implica una introversione riflessiva, un impegno con sé stessi all'ascolto per imparare a raccontarsi, ri-definirsi e ri-flettersi, anche solo cercando nuove parole, per rimettersi in connessione col mondo. Queste vite clandestine se hanno avuto modo di "pensarsi" al di là della forclusione, pur attraverso la perdita, il disorientamento, il trauma, è nel fallimento dell'identificazione che hanno trovato la loro possibilità di esistenza<sup>11</sup>.

È nel fallimento dell'identificazione la possibilità di una differente formazione egemonica per una agenda più radicale di politicizzazione delle identità. Ed è qui che risiede, al di là di ogni forza o potere che agisca sul soggetto, la possibilità sempre viva di una "reazione"<sup>12</sup>.

Lo stesso Foucault pensa alla cura di sé come momento di dis-ordine e resistenza al potere, purtroppo però (qui l'aporia) non tematizza fino in fondo questo momento ricostitutivo del sé, non approfondisce i termini di questa dis-identificazione, anzi la riassorbe nelle condizioni date dalla norma regolativa che prevede spazi di espressione in cui operare (presuppone possibili resistenze). Il dubbio in questa formulazione è cosa rimette in circolo l'energia. Foucault non informa in alcun modo su cosa inneschi il momento di ribellione e resistenza al sistema.

A Butler, però, interessa proprio questo punto cruciale, ossia: al modello identitario acquisito come e quando resiste il soggetto? Butler cerca risposte proprie nella dis-identificazione (per quanto traumatica e dolorosa)<sup>13</sup>.

È importante per questo soffermarsi sui "fantasmi delle norme" che aleggiano spettrali sugli individui, ma che come allegorie delle norme, sono sempre e solo effetto e quindi interne anche nel loro estraniarsi, alla relazione; l'auto-trascendenza delle norme è data

---

<sup>11</sup> Butler si interroga sul "fallimento" dell'auto-comprensione identificativa e su come si raggiunge un accordo tra sé e l'altro (sè) con cui l'identificazione si complica. Questa dis-identificazione per Butler può aversi anche quando l'atto sovversivo è quello di rivendicare per sé gli istituti e le strutture che escludono certe tipologie di soggetti ed anzi li "producono" come anormali rispetto alla regola sociale; questo in quanto, data l'artificialità del dispositivo culturale, sempre reinterpretabile, medesimi istituti o rivendicazioni possono assumere significati diversi a seconda di come vissuti e recepiti dal soggetto. Per questo non c'è alcuna contraddizione alcun gay si oppongono all'istituzione matrimoniale, invasiva della sfera intima della coppia (presupponendo un modello standar di famiglia ammesso), mentre altri pretendono "riconoscimento pubblico" delle proprie relazioni e della vita di coppia, attraverso quella stessa istituzione da cui vengono esclusi (ivi, pp. 144-152). Lo stesso vale per l'accesso alla carriera militare che esalta modelli di virilità e rapporti gerarchici.

<sup>12</sup> Ivi, p. 153.

<sup>13</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

dalla società che le pone e le recepisce. In questi termini Butler ha fatto proprio quel normativismo realista secondo cui le norme non operano mai in senso unilaterale, ma biunivoco, chiedono sempre una collaborazione, un attaccamento vivido all'istituzione perché mantenga la propria efficacia. Le norme non sono formule statiche che si impongono, né semplicemente incarnate, come ha sostenuto Bourdieu; per Butler sono dispositivi esistenziali, incorporate e interpretate, "sostenute da idealizzazioni fornite dalla fantasia". Richiedono una incorporazione, chiedono di essere attivate, riattivate, per mantenere "efficacia continuata". Per questo la fantasia del soggetto ha un ruolo decisivo nel modo di recepire e ri-elaborare le norme. Ci deve essere una loro idealizzazione. In tal senso la funzione dell'interpellazione si ritiene decisiva<sup>14</sup>.

Sicuramente le norme non possono essere vuote.

Per quanto la democrazia ed il formalismo normativista siano la scena ontica della Legge che è sempre espressione della società e può assumere vari significati, delimitando il campo di battaglia politico entro cui si esprimono le dinamiche intrapsichiche del potere, c'è sempre un punto-limite della socialità. La questione di fondo è che questa socialità non è pienamente intellegibile e risente delle norme e del modo in cui sono elaborate dal soggetto.

Questo vuol dire che l'interpellazione perché funzioni più che una sostanza prima, deve toccare questa "idealizzazione" a cui contribuisce il soggetto nel somatizzare quella forclusione; e per altro verso questa idealizzazione ha una sua operatività tale da poter entrare in contraddizione con il Simbolico sociale. Il Reale, termine tecnico per descrivere la "barra" costitutiva del soggetto, non è statico, ma attivo e dinamico.

La vita psichica del soggetto è determinante anche dovendo scendere a patti con la forclusione<sup>15</sup>.

Nell'inafferrabilità dell'inconscio si colloca lo iato tra potere-norme e ciò che giace sotto. E questo inconscio non è una realtà psichica purificata dal suo contenuto spurio sociale, squarcio nel dominio della vita sociale conscia. «L'inconscio è solo la condizione psichica continua nelle cui norme sono registrati - in maniera normalizzante e non-normalizzante - il lato postulato del loro fortificarsi, del loro disfarsi e della loro perversione, la traiettoria non prevedibile di come saranno fatte proprie nelle identificazioni e nei disconoscimenti che non sono esercitati in modo sempre conscio e deliberate. Le forclusioni che trovano - e destabilizzano - il soggetto sono articolate attraverso traiettorie di potere, ideali regolatori che decidono che cosa una persona sarà o non sarà, che tendono a [...] costruire l'identificazione nella direzione di una eterosessualità [...] e può anche produrre il materiale per identificazioni tenaci e disconoscimenti in relazione a identità razziali, nazionali e di classe che sono spesso difficili da sostenere o contrastare»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 153.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 153-154.

<sup>16</sup> Ivi, p. 155.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Precisa ancora Butler: il potere emerge dentro e come formazione del soggetto e questo implica che la stessa psicoanalisi non può presumere una totale autonomia del soggetto una volta svestito il conscio dalle sovrastrutture; si deve comprendere che anche i prodotti della forclusione come paure, traumi, rabbia e desiderio emergenti siano in qualche modo sempre invischiati con gli ideali della personalità che governano il sé a livello conscio e pre conscio. Ma così come la norma non opera allo stesso modo e segue svariate traiettorie sociali, allo stesso modo il modo di rielaborarla del soggetto muta in rapporto a quello scarto non rispetto ad una sostanza pura dell'inconscio ma rispetto all'idealizzazione che nell'inconscio è maturata seguendo diverse elaborazioni della norma – anche con diversi “progetti di finzione”<sup>17</sup>.

«La norma struttura la fantasia ma non la determina; la fantasia fa uso della norma, ma non la crea»<sup>18</sup>.

Questo sul piano politico consente di spiegare perché la medesima rivendicazione posta in essere da determinate classi di soggetti ed interessi, possa essere fatta propria da “fazioni dichiaratamente opposte” a seconda delle strategie sociali sottese. Non ci sono rivendicazioni autentiche né autenticamente democratiche se non nella premessa ontica della democraticità. Questa “pseudo-relatività condizionata” però sebbene è “la premessa”, non è motivo di resa.

Pensare dialetticamente il desiderio e la vita psichica significa, infatti, poter pensare la lotta politica ed i termini in cui si articola la battaglia egemonica, con gli adeguati strumenti critici e “passionali-ideali”. Ciò che Hegel ha chiarito nitidamente è che qualsiasi interesse perché possa trovare corrispondenza nella realtà necessita della sua universalizzazione, solo trascendendo la propria sfera particolare può accedere al reale - a prescindere da cosa lo abbia determinato; e perché il soggetto porti fuori quell'interesse deve “volarlo” deve farlo proprio, pensarlo come proprio ed identificarsi in quell'ideale e nel farlo non può far a meno della sua astrazione, universalizzazione perché trovi nella società civile l'incontro etico atteso. In questi termini il gesto decostruttivo che rimette in discussione l'autenticità di ogni rivendicazione non paralizza ma questa elaborazione.

Per questo è interessante seguire più che le definizioni identitarie in sé, i movimenti sociali che si “portano fuori e condividono” l'interesse comune idealizzato; e come questo sia nuovamente rielaborato da chi con essi entra in contatto secondo altre forme di idealizzazione, seguendo le vie del desiderio in qualunque modo si determini. Proprio il fallimento di questa idealizzazione determinata egemonicamente è la grande risorsa del politico, perché in quella vitalità che non trova coincidenza nella realtà dei propri fini non chiude, ma apre ancora ed ancora il campo di possibilità; porta speranza dove incombe paura e fatalità<sup>19</sup>. Tutto ciò che si deve fare, allora, è assumere come sostiene Gramsci, “la sola universalità che la società può raggiungere è un'universalità egemonica –

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 156.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, pp. 160-61.



## *Antropologia della vulnerabilità*

un'universalità contaminata dalla particolarità"<sup>20</sup>; per poi domandarsi: come accordare queste "universalità-particolari" in competizione?

Significa pensare l'universalità dialetticamente, dinamicamente, politicamente trovando nell'intellettuale, nella filosofia la giusta distanza critica per non cadere nella fallacia che l'ideale appassionato a cui la visione egemonica aspira perda i connotati politici e culturali, per naturalizzarsi e rendersi indiscutibili, anche quelli che appaiono più pacifici, tradizionali, storicamente immutabili.

Pensare dialetticamente l'universale vuol dire aprire il campo ad una democrazia più inclusiva, è questo che cerca di spiegare Butler; l'universale come ideale funziona solo se resta storicamente consapevole della contingenza che lo ha innalzato. In questa critica all'universale e decostruzione estrema dei corpi e della materia non c'è nessuna negazione degli stessi, nessuna arbitraria giustificazione d'ogni affermazione, nel vuoto normativo e linguistico del segno, come supposto da Nussbaum; ed anzi può leggersi proprio nel modo di concepire la funzione del fallimento dell'idealità e della forclusione la più vivida intenzione di riabilitare ogni frammento di quella materia che resta inafferrabile ma non per questo irreali.

In questa direzione, tornando ai *Dialoghi sulla Sinistra*, si comprende come fosse già insito nel laborio decostruttivo di ogni inteliezione della materia, proposto da Butler, una proiezione anche ricostituiva dell'umano, non cedendo mai alla totale fascinazione del "vuoto linguistico". Ed è importante sottolineare questo aspetto in quanto l'analisi introspettiva proposta da Butler nel riqualificare il campo di battaglia resta il filo conduttore con cui leggere i lavori successivi.

L'ontologia dell'umano è fin dalle prime battute di Butler il sostrato meta-etico della sua intera produzione che troverà ne *La vita psichica del potere* punto di intersezione per aprirsi ad una fase solo più matura di una medesima esigenza. *Vite precarie* e *Critica alla violenza etica* introdurranno le parole chiave per restituire un corpo ed un volto al "desiderio" ovunque si collochi.

### *1.1 Dissociazioni affermative: per una democrazia radicale*

Ne i *Dialoghi sulla Sinistra* Butler esprime una domanda filosofica e una domanda politica: per un verso seguendo la lezione di Benjamin chiede di mantenere un pensiero critico aperto, la giusta distanza dalla storia, per fornire una costellazione di senso agli accadimenti; e per altro verso di maturare una saggezza pratica che porti all'azione virtuosa cercando di realizzare l'ideale posto.

Nelle "conclusioni dinamiche" di questo proficuo dialogo con Laclau e Žižek spiega ancor meglio la sua posizione sui termini di riarticolazione egemonica dell'universale. Ribadisce quanto sia essenziale l'approccio filosofico: per lei è necessario mantenere l'idealità, l'interrogazione sul mondo e la ricerca della forma più prossima alla verità delle

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 165.



## *Antropologia della vulnerabilità*

cose, ma non deve mai sentirsi realizzata. La filosofia deve continuamente dis-farsi; è continuo dis-farsi. Solo potendo conservare questa tensione critica allora si può operare con consapevolezza per la realizzazione politica dell'ideale, muovendo l'azione per realizzarlo.

Sullo sfondo è ancora Aristotele a fornire la “tavola periodica” della sapienza e saggezza pratica, per pensare rettamente una congiunzione tra filosofia e politica senza che l'una si sovrapponga all'altra. L'azione guidata con saggezza pratica anche se non sarà giusta in assoluto sarà virtuosa poiché sostenuta dall'ideale<sup>21</sup>. Così l'utopia può muovere l'azione verso il mondo, un fare avventuroso che arricchisce la storia e non la subisce.

In questa direzione e con questi ammonimenti, Butler, pensando a Marx, e guardando al nostro tempo, si interroga su come recuperare e rielaborare una teoria democratica radicale, sforzandosi di precisare cosa si intenda per “realizzazione stessa” proprio al fine di non cadere negli equivoci dell'universalità e le sue violenze<sup>22</sup>.

L'idea di democrazia da perseguire secondo Butler deve poter guardare tanto al presente quanto al futuro; è necessario pensare la democrazia come qualcosa che si realizza continuamente senza vincolarsi alla sua realizzazione né alla teologia con cui si auto-esalta. In *Hegemony and Socialist Strategy* di Laclau e Mouffe, il testo che ha ispirato i dialoghi sulla Sinistra, gli autori ritengono che la democrazia è assicurata esattamente dalla propria resistenza alla realizzazione; anche Butler non si discosta da questa “impressione”<sup>23</sup>.

Valorizzare l'irrealizzabilità è il primo fondamento sostanziale di una teoria formalista che si mantenga campo aperto di discussione e confronto politico. Esattamente come sostenuto da Agamben è l'a-priori a dover essere messo radicalmente in questione, quale momento dogmatico per formulare la teoria stessa. Solo in tal senso sarà possibile individuare dei valori nell'idealità democratica da provare a realizzare in concreto.

Nell'ammonimento critico sulla problematicità dell'a-priori da ripensare, non intende in nessun caso mettere tra virgolette ogni parola; non è raccomandabile un atteggiamento iper-critico e disfattista in senso negativo<sup>24</sup>.

Senza cadere in contraddizione con l'approccio decostruttivo proposto, ritiene che ci sono dei significanti che possono essere usati come “dati”, che possono permanere – anche solo per vedere come funzionano nel contesto di una lettura; soprattutto se ormai assodati entro un discorso dominante. Pensando a Bobbio purché ci sia la consapevolezza che congiunture storiche possono aver prodotto concetti, determinanti significanti possono ritenersi ampiamente condivisibili; al punto che diventa difficile pensare nella sua attualità la condizione umana senza includerli (i “diritti” anche intesi come “diritti umani”

---

<sup>21</sup> Ivi, pp. 263-267.

<sup>22</sup> Ivi, p. 267.

<sup>23</sup> Ivi, p. 268.

<sup>24</sup> Ivi, p. 269.





## *Antropologia della vulnerabilità*

ne sono un esempio che Butler non mette in discussione, così come centra nel suo lavoro è il concetto di “dignità”).

Sulla stessa scia Butler assume determinati significanti come ad esempio il sociale e lo mette al centro del proprio pensiero teorico.

Lo statuto di datià che assume il sociale, tuttavia, proprio perché intrattiene una relazione con la sua storicità, non implica che esca fuori da ogni riflessione critica; significa solo assumerne e sottolinearne l'importanza acquisita e che trova stabilità nel discorso teorico che si intende portare avanti. È proprio questa “storicità” che mantiene il campo aperto alla riflessione e per la stessa ragione permette di recuperarne le consapevolezze acquisite.

Anche il “sociale” ha la sua storia e le sue controversie e pur potendo essere critici verso tale concetto è proprio in virtù del “sociale” che si può operare ogni decostruzione formalista. Il “sociale”, infatti, reintroduce una definizione di linguaggio come pratica, in relazione al potere e quindi una teoria di discorso. Ed è sempre il sociale che consente una riflessione critica del formalismo stesso. In fondo, mette in evidenza Butler, la questione del “sociale” in chiave critica nella analisi linguistica del formalismo, è stata oggetto di particolare attenzione in primis dallo stesso Marx<sup>25</sup>.

Ed è proprio nel precisare ancor meglio cosa intenda esattamente per “sociale”, che il pensiero dell'autrice statunitense si incontra con quello di Bourdieu e Santi Romano.

Nella risposta fornita a Laclau, che ha tacciato Butler di storicismo e di quietismo, negli stessi termini con cui Bobbio in qualche modo ha ritenuto Santi Romano peccare di “ideologismo” del fattuale, si può recuperare, infatti, quella accezione dinamica dell'istituzionalismo ben illustrata da Mariano Croce il quale vi legge una “filosofia del processo”.

Lo sfondo è ancora il concetto di *habitus* che mantiene tutta la sua carica dialettica nell'interazione sociale con cui si sostengono le istituzioni come pratiche e prassi.

Butler scrive: la categoria del sociale «offre una prospettiva all'incarnazione, suggerendo che il sapere, nella misura in cui si incarna come *habitus* (Bourdieu)<sup>26</sup> rappresenta una sfera di performatività di cui nessuna analisi dell'articolazione politica può fare a meno. Se uno è interessato a comprendere le politiche di genere, la performatività incarnata delle norme sociali emergerà come uno dei luoghi centrali di contestazione politica. Questa non è una visione statica del sociale, ma presenta una serie di luoghi d'analisi politicamente consequenziali a cui nessuna spiegazione puramente formalista del segno vuoto sarebbe capace di rivolgersi in termini adeguati»<sup>27</sup>.

Butler assumendo questa posizione non solo di scavo, ma anche di recupero di certi contenuti, pensando al disagio ed alla degradazione sociale cui ha contribuito l'avvento del neoliberismo, ritiene insufficiente una svolta linguistica nella politica che si tramuti

---

<sup>25</sup> Ivi, pp. 269-270.

<sup>26</sup> P. Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), Laterza, Roma, 2003

<sup>27</sup> J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, cit., p. 270.



## *Antropologia della vulnerabilità*

in svolta formalista, poiché da sola non metterebbe al riparo dal ripetere gli stessi errori del passato. In tal senso predilige l'approccio di Wittgenstein ne le *Ricerche filosofiche*<sup>28</sup>.

Sicuramente la società in concreto non fa che produrre e generare significanti tendenzialmente vuoti, ma questo vuoto non può essere generalizzato tutto risolto entro una teoria del segno. Per Butler non è tutto segno, il segno non può essere l'unità di analisi, va ricollocato anch'esso entro pratiche discorsive. Anche la dissociazione "negativa" può essere pensata diversamente. Ci sono diversi modi di intendere il "negativo".

Hegel è ancora il principale punto di riferimento per concepire al meglio questa teoria della negatività, dal momento che per pensare quel solco radicale nella struttura, tra il Reale ed il Discorso, per dirla con Žižek, quel resto di senso negato dal formalismo che si sovrappone è ciò che tiene salda la congiunzione e rende possibile la pratica discorsiva stessa. Diversamente da Žižek che pensa il trascendentale (in Hegel) come l'opera di una negatività indeterminata che si fa principio e segno, ma non si capisce poi in che senso il Reale dialoga con il trascendentale (se il significante è totalmente vuoto); Butler, invece, ribadisce la sussistenza di una negatività determinata e quindi affermativa. In fondo è ciò che è forcluso ed indicibile a strutturare il discorso pur nella sua totale astrazione ed intellezione, ed anche se inafferrabile.

Proprio osservando come detto i movimenti sociali in rottura con la struttura, le aporie del discorso di Laclau e Žižek diventano ancora più evidente.

Per Butler non è condivisibile portare il discorso sul crinale dell'a-priori politico su cui cercare il movente agitazionale per tutti i movimenti sociali in ogni tempo ed in ogni luogo. Appare pretestuoso. Ma ancor meno efficace dall'introspezione di tali movimenti sociali, anche con riguardo a quelli che vengono definiti "nuovi" e non rielaborazioni di vecchie strutture, è pensare ad essi come paradigmatici della "mancanza" (poiché privi di una precisa identità – il rimando è ai movimenti populistici) quale condizione fondazionale comune a qualsiasi movimento. Questa risposta è insufficiente perché inevitabilmente si pone la domanda successiva su cosa poi operi la teoria discorsiva, o meglio sarà necessario stabilire cosa appartiene alla funzione performativa della teoria discorsiva e cosa appartiene all'oggetto<sup>29</sup>.

Anche andando nella direzione empirica della "mancanza" come categoria sottesa ad ogni movimento, ovvero affermare che quei movimenti non fanno che trascendere aspetti già interni alla struttura, non è l'approccio aprioristico quello che inquadra meglio la questione in gioco; anzi è fuorviante

Non c'è dubbio che ogni rivendicazione è impura e ha già dentro sé una certa culturalità assorbita dalla politica; il punto in questione è come riabilitare questa impurità, negli

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 271.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 271-273.



## *Antropologia della vulnerabilità*

stessi termini in cui si deve poter pensare la resistenza al potere dominante, pur restando da esso soggettivati e ad esso assoggettati.

Per Butler, per un verso non può essere solo destrutturando il Capitale e per altro verso non può essere ricerca liquidata come qualcosa di indicibile. Quel resto di senso è attivo ed operante, per il suo essere resistente e persistente<sup>30</sup>.

Per Butler allora più che ad una decostruzione negativa che pensa il “nulla”, predilige una decostruzione affermativa come quella di Spivak, Derrida ed Agamben. Spiega: «Ci sono condizioni del discorso in cui emergono alcuni concetti e la loro capacità di interazione attraverso contesti diversi è essa stessa condizione di una riformulazione affermativa. Così ci si può chiedere che cosa l’umano può significare all’interno di una teoria antiumanista in modo evidente? O ci si può chiedere – e si deve – domandare cosa può significare l’umano? E sicuramente Derrida non esiterebbe di porre la questione della verità, dal momento che qualunque cosa la verità debba essere non sarà separabile dalla questione che la fa apparire. Questo non per dire che non c’è verità, ma solo che qualunque cosa essa sarà, sarà presentata in un certo modo, forse tramite l’elisione o il silenzio, ma precisamente come qualcosa che debba essere letto»<sup>31</sup>.

Questo per dire che qualsiasi rivendicazione non è che intellezione di una verità che sta sotto che tuttavia può essere intesa solo nell’artificio retorico che la espone e questa non potrà far altro che celarsi dietro il linguaggio; ciò non toglie che qualunque cosa fosse quella verità persiste e lo dimostra il fatto che la medesima rivendicazione può servire scopi diversi lavorando sul resto di senso non catturato da chi ha articolato in primis la rivendicazione.

La teoria *queer* non fa che esprimere al meglio questo assunto.

Le *drag queen* mettono in evidenza esattamente questo. Quale allegoria dei generi, incarnano non solo la dis-identificazione dall’ideale operante, il suo fallimento, ma operando all’interno della stessa struttura, senza rivoluzionarla, non fanno altro che rielaborare il resto di senso che nella divisione binaria dei sessi e generi viene forclusa. In questi termini operano il disincanto a partire dalle stesse norme che vestono l’*habitus* sociale.

Sono sempre possibili usi ed abusi del diritto, così come, mediante una cieca affermazione della struttura prevalente è possibile portare all’estremo le sue rivendicazioni fino a banalizzarlo, mostrandone le contraddizioni; parodiare il diritto (fino a logorarlo) è il primo strumento di “disillusione”. Si può sempre “parodiare” l’universalmente riconosciuto.

A prescindere dalle carte costituzionali ed i codici di settore vigenti, sono (ancora) quelle stesse pratiche e prassi che informano l’*habitus* sociale e sostanziano la struttura; pur quando in tutta la loro particolarità restano trasversali alla narrazione “universale”; ed il

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 274-277.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 279- 280.



## *Antropologia della vulnerabilità*

diritto (tuttavia) può favorire mutamenti dando sostegno, riconoscendo, equipaggiando rivendicazioni ed istanze sociali che “resistono” alla gabbia sociale rivendicando proprio la medesima pretesa di “universalità”. L’affermarsi dei diritti universali, diritti umani o diritti fondamentali seppure rientrava nel gioco dell’agire strategico, con una precisa antropologia degli interessi prevalenti, proprio in quanto quei diritti come strumenti autonomi consegnati all’indistinto agglomerato sociale per la loro stessa pretesa di universalità hanno informato anche quella parte che restava indistinta ed oscurata dalla narrazione ufficiale o da essa non visualizzata, sebbene l’antropologia di riferimento li escludeva. Quel “campo differenziale” non si è posto di fronte al diritto, ma di fronte alla collettività che faceva uso di determinati strumenti giuridici, a partire dai quali specularmente ha risignificato normativamente sé stesso.

Il diritto è più applicazione che norma vuol dire esattamente questo, ovvero si dà nella sua attuazione e sono le prassi collettive che lo sorreggono a definire lo spazio di apparizione della collettività, nelle forme e nei modi a cui lo stesso campo di relazioni attribuisce rilevanza.

Questo a prescindere dalla previsione di una sanzione a sostegno della norma, essa di fatti non troverà campo d’attuazione se in premessa la struttura da cui promana non vuole trovarlo, perché non intende produrre alcun effetto.

Allo stesso tempo però come la struttura usa o abusa del diritto per reggersi il diritto può essere contro-usato ed abusato per destabilizzare la struttura; dipende solo dai punti di vista.

Ciò di cui, invece, non si può “abusare” perché in esso risiede il principio e l’epilogo di ogni formazione sociale è il “benessere della collettività” di cui possono essere varie, eterogenee le forme di realizzazione (pur parziali e contraddittorie), ma non può mai esser negato e soprattutto non può mai disconoscere fino ad annullarli “bisogni fondamentali” che attengono la necessità della vita – in questo perderebbe di vista l’unica funzione che il diritto è chiamato ad assolvere.

C’è sempre un limite all’uso ed abuso del diritto le cui astrazioni non possono mai negare la materialità della vita – senza rompere il “patto”.

Ecco allora che anche se non si può conoscere la verità se non per quella nel linguaggio (e già solo questa è una verità del linguaggio non superabile dalla politica), tuttavia non fa venir meno l’esigenza prima dell’intellezione proprio di quelle condizioni, pur tra accidenti e necessità<sup>32</sup>.

Sono queste condizioni materiali che hanno ancora qualcosa da dire o da pre-dire, su cui ogni soggettività in qualche modo è chiamata ad accordarsi.

È qui che l’ontologia dell’umano prende forma nel suo farsi e disfarsi.

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 280.



### **2 Critica alla violenza della *doxa***

Judith Butler invita al senso critico per non cadere nelle false rappresentazioni dell'universale.

Al fine di demistificare tale narrativa violenta in quella che viene definita una “svolta etica” di Butler, più incentrata su temi morali ed umanitari.

Nel riflettere sull'universalità in senso polemico ed egemonico si intravedono primi lineamenti di una critica alla violenza etica (su cui si tornerà successivamente) che trova in Adorno principale interlocutore. La premessa è chiara e costantemente ribadita da *Soggetti di desiderio* fino alle ultime pubblicazioni. La critica è alla violenza della *doxa* disumanizzante.

Butler fa proprie le considerazioni di Adorno per incoraggiare una maggiore disponibilità al dialogo tra correnti del pensiero diverse, ove è proprio l'incapacità d'ascolto e di visualizzare complessi processi storici, diversi contesi, geografie culturali, percorsi personali, che traccia la soglia tra umano e disumano. Non è necessario, infatti, che ci sia sempre una giustificazione esistenziale che ricomponga storie e strade diverse ad un unico profilo, nonostante l'incedere rizomatico ed imprevedibile della vita, del modo di relazionarsi. Disconoscere, obliterare, questa narrazione eterogenea e particolare è la prima forma di violenza ed è la prima questione morale.

Quando Adorno afferma: «Con ogni probabilità si può dire che qualcosa di simile ad una problematica morale sorge sempre quando l'ovvio e indiscusso carattere prestabilito delle norme morali di comportamento non è più accessibile nella vita di una comunità»<sup>33</sup>, è perché sono le stesse questioni morali che emergono in un contesto di relazioni e sono poste diversamente a seconda del contesto; è il contesto di relazioni stesso che costituisce il primo problema morale.

Il vero problema per Adorno sorge quando l'*ethos* collettivo cerca di fondarsi sul postulato di una falsa unità che non accetta contraddizioni o discontinuità; come se ci fosse una unità anteriore che successivamente si sia disgregata, quando, invece, tale unità non è mai esistita<sup>34</sup>. Adorno, pertanto, aggiunge: «Non v'è nulla di più degenerato del tipo di etica o moralità che sopravvive in forma di rappresentazioni collettive, anche dopo che lo Spirito del Mondo ha cessato di abitarle. [...] tali rappresentazioni collettive acquistano un carattere repressivo e violento»<sup>35</sup>.

La denuncia di Adorno, che Butler fa propria è ad un'etica che si fa violenta nel momento stesso in cui pretende di essere universale, adottando un lessico di convenienza per opprimere il presente con retoriche ormai passate e superate<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997, p.30

<sup>34</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 11-12.

<sup>35</sup> T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 32.

<sup>36</sup> Ed è qualcosa che ha dovuto tenere ben presente il movimento femminista, laddove, mentre si poneva esso stesso come punto di rottura e critica della società, di rimando è stato chiamato più volte a rinnovarsi in quanto ha dovuto confrontarsi con punti di rottura e critica che si muovevano al suo interno, risultando violento e opprimente ogni qual volta la sua



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si pone dunque un problema più alto su quali siano i termini del riconoscimento, per stabilire cosa sia riconoscibile da cosa sia invece irriconoscibile. E il problema si aggrava quando il riconoscimento non è esplicito ma si articola all'interno di pratiche discorsive che non lo nominano, rendendo la nominazione del tutto parziale e compromessa. Ciò su cui si deve riflettere, allora, sono le relazioni di potere e le modalità con cui vengono messe in moto, che incorrono tanto nell'affermazione di una istituzione, tanto nell'insorgere di forme di resistenza<sup>37</sup>.

Butler manifesta la sua sfiducia verso programmi filantropici-umanitari di dubbia moralità laddove il lessico della politica non fa altro che approfittare di queste mistificazioni etiche, avvalendosi di una nomenclatura impropria rispetto alle conseguenze del proprio agire. Anche in questo caso, non si tratta di un eccesso nichilista o anarchico, ma di una presa di coscienza dell'agire di certe pratiche discorsive, dei mezzi di comunicazione di cui si avvalgono e della loro capacità di costituire performativamente discriminanti categorie sociali.

La stessa categoria dell'umano è quanto di più controverso e abusato dalla diplomazia internazionale tanto da indurre lo stesso Adorno, in tempi non sospetti, dal diffidare dall'acquistare la tessera di un partito Umanitario (con toni provocatori si diceva disposto molto più volentieri ad iscriversi al partito dell'Inumano<sup>38</sup>). Nelle parole di Adorno, quindi, non c'era nessuna indole mostruosa, semplicemente intendeva mettere in guardia da narrazioni troppo sicure di sé, autosufficienti, immunizzate da ogni contaminazione, autoritarie e protese a rigide forme di autoconservazione. Questa immagine granitica spesso si rivela un racconto narcisistico, egoista, parziale e obliterante, rivestito tuttavia da una moralità superiore legittimante ogni prepotenza. Per Adorno è proprio il rinchiudersi in questo isolamento etico che finisce per allontanare dallo statuto originario che si pretendeva di incarnare, il quale, invece, è proprio quando tocca con mano l'inumano, nella sua fallibilità e debolezza, che conosce tutta la profondità umana<sup>39</sup>.

L'ultimo tono polemico verso Butler da parte di Martha Nussbaum è destinato a ritrarsi proprio rispetto a queste considerazioni sulla condizione umana.

La critica di Adorno all'Universalità astratta ricalca la medesima critica hegeliana di quel genere di universalità che caratterizza il Terrore. Ciò si realizza quando si assume un precetto come condizione preliminare, *condicio sine qua non* della partecipazione

---

promessa morale entrava in collisione con le istanze di cui s'era caricato la rappresentanza, di un agglomerato sociale sempre più eterogeneo (il rimando potrebbe essere ancora al *Pride* berlinese del 2006 che alleandosi con istanze nazionaliste, si è mostrato ostile verso la comunità musulmana, additandola come portatrice insana di una cultura omofoba e misogina; sottoponendo donne e omosessuali musulmani ad una doppia-discriminazione).

<sup>37</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp- 14-15.

<sup>38</sup> T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, cit., p. 250. In queste parole c'è la consapevolezza di una umanità che non è già data, ma si acquista attraverso un processo relazionale in cui si fanno i conti con ciò che potrà reputarsi inumano. L'inumano in tal senso è parte integrante di un processo costitutivo del soggetto e che inerisce a quella fallibilità, alle fragilità e a quella stessa opacità del sé di cui non si riesce a rendere conto fino in fondo, e che, d'altro canto lo espongono ad ogni abuso e violenza altrui. Si diventa umani nell'accogliere questa fallibilità e riconoscerla nell'altro, senza approfittare del rancore e del senso di vendetta che muovono dall'ansia o dal ricordo della violenza.

Adorno aggiunge: "ci si deve temere ben saldi alle norme morali, alla critica di sé, alle domande su ciò che è giusto e su ciò che è sbagliato, e allo stesso tempo al senso di fallibilità dell'autorità che confida di compiere una simile autocritica".

<sup>39</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit. p. 149.



## *Antropologia della vulnerabilità*

democratica, anche quando non può più essere fatto proprio o, sempre per cause sociali, deve essere rigettato, diventando luogo di controversia (tanto da essere esso stesso oggetto di dibattito democratico); perché possa mantenersi, tale precetto dovrebbe imporre la propria violenza sotto forma di una preclusione escludente.

Per Adorno la violenza dell'universalità risiede anche nell'indifferenza verso le condizioni sociali per cui una appropriazione vivente e spontanea potrebbe rivelarsi possibile: "Se non è possibile alcuna appropriazione vivente, sembra allora derivarne che il precetto possa essere subito solo come una pena capitale, una sofferenza imposta da un'esteriorità siderale e indifferente a danno di ogni libertà e di ogni particolarità"<sup>40</sup>.

### *2.1 Il soggetto universale?*

Judith Butler con la sua teoria *queer* che è apologia dell'abietto non fa altro che fornire gli strumenti critici per riabilitare il clandestino. Rimette in gioco l'esistenza e le chiede solo di "vivere". È consapevole però che riabilitare l'ambiguità non supera il desiderio primo di una disambiguazione (personale e sociale) ed anche se "mobile", "fluidò", "contraddittorio", sconnesso, interrotto, per poi esser ripreso senza riprendere il filo, ma semplicemente "deviando", questo desiderio ha bisogno di un segno. Ogni desiderio per dirsi ha bisogno di una voce ed ogni interesse da perseguire necessita di una sua configurazione ed un soggetto a cui ri-volgersi.

La politica e gli ordinamenti non possono prescindere da una antropologia e per questo Deleuze esorta a "mimare gli strati".

Se a questo corpo però non è possibile fornire alcuna "identità" afferrabile, come riconoscerlo? Una volta emancipato ogni individuo dall'idea del soggetto e da ogni configurazione (dominante) del desiderio, per quel poco che resta, anche in vista delle infinite possibilità che apre la sua deposizione, come riconoscersi ed essere riconosciuto? Se non c'è nessun "soggetto" a cui tornare, ma solo un "soggetto" che si può diventare, cosa si mette in gioco esattamente? E come è possibile pensare di poter comunicare il proprio disagio? A chi rivolgersi quando è la società che impone questa resistenza, misconoscendo non solo un'identità che non ci appartiene, ma con essa l'intera esistenza?

Il soggetto universale con cui costruire società più inclusive, democrazie più partecipate così come non può pensare una "sostanza prima", non può essere neppure un "vuoto assoluto"; deve prendersi cura e mostrare interesse verso ogni vita, verso ogni declinazione dell'esistenza.

È per questo che anche Judith Butler non può fermarsi alla decostruzione e scardinando il *sex-gender-system* inizia a pensare l'umano cercandolo sulla soglia della disumanizzazione.

---

<sup>40</sup> *Ibidem.*



## *Antropologia della vulnerabilità*

Diventa importante seguire ancora la produzione della Professoressa di Berkeley, l'evoluzione del suo pensiero per andare a definire l'ontologia dell'umano della sua teoria *queer*.

Si parla di svolta etica nel pensiero di Judith Butler. Più volte è stata ripetuta questa espressione anche in questo lavoro, ma non è corretto metterla in questi termini.

In ragione del suo vissuto, del suo retroterra culturale e politico, l'etica domina l'intera produzione, fin dalle elaborazioni più interne al pensiero femminista; e sarebbe impreciso ritenere che gli ultimi lavori dedicati all'etica della non violenza rappresentino una qualche forma di abbandono della questione di genere.

Quella di Butler è continua interpellazione di sé e della sua particolarità per poter pensare l'universale. In questi termini se pacificamente può ritenersi una esponente del pensiero post-gender, non può essere una post-femminista, fin quando persistano molteplici forme di oppressione, dominio, violenza che colpiscono ogni vita "femminilizzata", con tutto ciò che questo comporta.

L'etica della non violenza è un'etica contro la violenza dell'indifferenza istituzionalizzata e del misconoscimento, a partire innanzitutto dal modo in cui l'istituzione della differenza sessuale precarizza i corpi. Proprio per questo la filosofia del diritto non può fermarsi ad una teoria del soggetto senza includere nello spazio critico di riflessione l'intellegibilità del desiderio e la sua "sessualizzazione" sociale.

Butler pertanto è certamente femminista per quello che è lo statuto ontologico ed originario del femminismo: questa parola orribile come la definisce Virginia Woolf, sottolinea quella cesura sociale tra soggetti che dovrebbero essere posti nelle medesime condizioni di sviluppare le proprie potenzialità, che dovrebbero poter avere medesime opportunità e condizioni di vita<sup>41</sup>. Una cesura che si impone con forza, violenza, che silenzia, getta nell'ombra, destituisce, banalizza, impoverisce ogni soggetto che entra nello spettro di questa "impura femminilizzazione".

Le rivendicazioni femministe in tal senso non portano in grembo il narcisismo di una moltitudine nevrotica, ma il disappunto verso la morale, l'etica ed il diritto che nel loro reciproco interrogarsi hanno portato fuori dallo spazio d'apparenza più della metà del genere umano, laddove il "dominio patriarcale, eterosessista e fallogocentrico" tecnicamente "sacralizza" il femminile, lo valorizza solo per poi abbandonarlo.

Tornando alle mobilitazioni femministe ed i loro manifesti di lotta, non si può trascurare il fatto che le prime riflessioni e rivendicazioni ufficiali parlano il linguaggio dei diritti, dell'uguaglianza e della solidarietà e non dell'identità delle donne<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 139.

<sup>42</sup> Si è già accennato alla "comparsa delle donne" sulla scena pubblica negli anni della Rivoluzione francese e quelli immediatamente successivi. Ricorda Anna Cavaliere come in quegli anni si è sviluppata una corrente di pensiero proto-femminista che ha visto importanti personalità del tempo accordarsi intorno al tema sul riconoscimento dei diritti anche alle donne. Si tratta di una mobilitazione intellettuale che incrocia temi femministi ancor prima che si potesse parlare di femminismo. Femminismo di fatti è un termine che compare nel linguaggio medico intorno al 1870 per indicare la carenza





## *Antropologia della vulnerabilità*

Allora il soggetto universale è un falso problema. Anch'esso deve essere pensato dialetticamente entro la contingenza in cui è calato per rendersi rappresentativo di bisogni condivisi e riconoscibile anche nei termini del misconoscimento che manifesta.

Le donne si rivolgono tra loro per come vengono nominate dall'intellezione dominante dei corpi. Fuori da questa astrazione o auto-trascendenza minima, chiedono "cittadinanza" là dove l'umano si scinde dal giuridico, lo trascende, ma poi chiede al giuridico di essere riconosciuto.

Dando credito al proprio disagio, colta l'universale oppressione a cui sono da sempre costrette, non chiedono di "essere donne" chiedono di "vivere" di poter vivere una vita vivibile nel rispetto del proprio corpo e dei propri bisogni, così come ogni corpo chiede di vivere e che siano soddisfatti i propri bisogni.

Il femminismo porta con sé un messaggio etico che si eleva al di sopra dei generi, un messaggio politico che sarà capace di parlare una lingua comprensibile per molte altre soggettività fino a quel momento irrepresentabili perché potessero emanciparsi<sup>43</sup>. In questi termini ha saputo presentarsi sulla scena globale come valido interprete della questione democratica e sociale.

E ciò è stato possibile in primis mostrando l'ipocrisia dell'universalismo, della democrazia e dei diritti umani che non trovavano corrispondenza nella realtà<sup>44</sup>.

---

di virilità; utilizzato successivamente da Alexandre Dumas per indicare con tono dispregiativo il movimento delle donne insorto in Francia nel 1872. Tra le personalità di spicco negli anni della Rivoluzione occorre ricordare ancora in Francia Olympe De Gouge ed il Marchese Cordorcer, mentre in Germania Theodor Gottlieb von Hippel; in Inghilterra Godwin Circle, i quali si sono dimostrati attenti alla "questione sociale", si sono schierati contro la schiavitù e si sono posti il problema dell'emancipazione femminile attraverso estensione dei diritti. Nel modo di articolare le proprie istanze mettono in discussione l'ipocrisia e la parzialità della "Dichiarazione" per sottolineare come questo paralizzi il vero progresso della civiltà.

Mary Wollstonecraft tra le femministe ante-litteram si dimostra una figura dallo spiccato senso critico, ma anche di grande umanità e sensibilità. Segue con attenzione le vicende politiche francesi ritenendosi più fiduciosa con lo sviluppo dell'ordine repubblicano rispetto al sistema di libertà concesse e diritti di rango inglesi. La *Dichiarazione* ha in sé parole di libertà, sicurezza, democrazia e questo entusiasmo molto Wollstonecraft che intravede nel nuovo ordine una palengenesi morale e culturale della società, tuttavia, fa presto a comprendere che non può trascurare temi sociali come istruzione, salute, disabilità se davvero intende elevarsi ad un nuovo modello di solidarietà tra gli individui. Il rischio è quello di cadere in forme di filantropia da parte dei ricchi verso i più poveri che non spostano equilibri e mantengono rapporti di servitù e dipendenza. trascurare la questione sociale rischierebbe solo di sottolineare ancor più le differenze e creare maggiore invidia. Senza arrivare a formulare una vera rivendicazione in senso giuridico, nelle sue parole è chiara l'esigenza di abbinare una coesione di uguaglianza sostanziale accanto a quella formale, tenuto conto degli ostacoli che di fatto paralizzano il godimento a pieno dei diritti e delle libertà riconosciuti in astratto. Uscire dalla logica privatista per pensare queste difficoltà nei termini di una questione sociale. cfr. A. Cavaliere, *L'invenzione della povertà*, Diotima, La scuola di Pitagora editore, Napoli 2019, pp. 116-121

<sup>43</sup> Ha mostrato in che termini la libertà è illusoria, che l'uguaglianza formale è vuota se non sostenuta anche da una uguaglianza sostanziale, che il personale è politico e nello spazio privato e domestico operano diverse forme di sfruttamento ed oppressione; hanno insegnato l'importanza della cura, delle emozioni, dei sentimenti e quanto l'istruzione possa fare la differenza nella vita degli individui per potersi emancipare. Nel porre queste rivendicazioni trascendono la barriera e lotta tra sessi per parlare di umanità, non di dominio.

Il femminismo fin dal principio ovunque ed a prescindere da come si sia manifestato ha chiesto alla politica ed al diritto di assolvere le proprie funzioni perché si curino della società; e si rivolge alla società perché si responsabilizzi nell'uso della politica e del diritto affinché si creino in concreto possibilità di convivenza alle medesime condizioni.

<sup>44</sup>Solo attraverso il linguaggio dei diritti e dei bisogni man mano che hanno acquisito gli strumenti della riflessione critica hanno iniziato a chiedersi che soggetto politico immaginare dietro le loro rivendicazioni per rendersi riconoscibili. Hanno compreso che per poter pensare le differenze, includerle, integrarle, comporle, questo "universale" sul piano della rappresentanza politica ha bisogno di essere "configurato" o di rendersi "configurabile". Questo perché non c'è interesse



## *Antropologia della vulnerabilità*

Se l'*homo sacer* non è che nuda vita alla mercè della comunità a cui appartiene e da cui è rinnegato, chi più delle donne possono mostrare com-passione per quel corpo soggetto ad un doppio sovrano, ma che non gli è mai appartenuto? Chi più delle donne conoscono il senso di frustrazione di una politica, del diritto, della società, del "potere" che le lascia vivere, ma le respinge nella morte? A quale universale appartengono le donne o possono sentire di appartenere per ritrovarsi se non in questo generale abbandono?

Nella teoria *queer* Butler intende ripensare l'universale, trovando nelle donne le prime eroine *queer* che hanno saputo rompere l'incanto di narrazioni tiranne, escludenti, opprimenti. Conservando questa storia, intende fare il passo successivo<sup>45</sup>.

In questi termini, la questione dell'identità e dell'universale nelle rivendicazioni femministe si sfumano, o meglio hanno avuto una importanza vitale fin quando sono rimasti all'interno della cornice polemica di riferimento. È stato fondamentale un manifesto identitario per mobilitare le piazze al fine di porsi in rottura con un contesto storico, socio-culturale avvilito, maschilista e opprimente, affinché emergesse una soggettività opposta e di rottura a quella narrazione; tuttavia non l'identità ha mosso quelle soggettività a lungo negate, ma l'impossibilità di vivere che quell'identità declinata solo al maschile produceva.

Superata la fase di rottura, bisogna chiedersi quanto è necessario restare fedeli a ciò che si è detto di quell'identità? A chi serve? Di fronte a nuovi scenari, la storia lo ha insegnato, per aprirsi al progresso, quelle stesse donne più volte hanno dovuto modificare il proprio registro. Senza mettere in discussione il percorso, anche del pensiero sul modo di elaborare la concezione femminile del femminile, si intende solo prendere atto che tutto fa parte di un processo costante in un cui la trasformazione e la mutevolezza sono il riflesso di una opacità sul senso ultimo delle cose e della stessa condizione umana.

Non si tratta di cadere in un relativismo etico, nel nichilismo assoluto, ma solo di comprendere quanto il dialogo sia produttivo e quanto invece possa risolversi in violenza

---

possibile che possa essere riconosciuto senza la mediazione dell'universale, del diritto astratto, questa la lezione di Hegel, nella sua filosofia del diritto. Dietro quell'universale, come le donne stesse hanno sperimentato c'è sempre intellegione dialettica del particolare nel suo modo di darsi nel mondo, e l'agenda costituzionale sa essere violenta, astraendo e sussumendo nell'intellezione mezzi e bisogni, anche quelli necessari, poiché indistinguibili dalle illusioni dell'opinione - selezionandoli arbitrariamente (per poi continuamente giustificarsi con ogni forza). Questo incide in primis sulla significazione dei corpi la cui intellegibilità chiede una "configurazione" ed il genere ed il sesso non sono che i segni con cui chiamarne in causa il desiderio, i bisogni, e dargli cittadinanza.

<sup>45</sup> Attraverso la drag queen in *Gender trouble* introduce ed opera il disincanto anche all'interno del pensiero femminista là dove risulta ancora preso da vecchi schemi; e quella parodia ha una funzione etica precisa, la stessa assolta dalle donne che hanno iniziato ad opporre resistenza al patriarcato - sgretolare naturalizzazioni ed universalizzazioni di identità soffocanti, opprimenti. Solo in virtù di tal premessa Butler ha eletto il suo "soggetto universale" come "soggetto barrato" dal mondo "*queer*". L'etica *queer* che era già la premessa ontica del soggetto desiderante, in *Corpi che contano* ed *Undoing gender*, una volta rotto l'incanto, può liberare i corpi dalla "violenza dell'intellezione", non per rintracciare identità singole più vere e piene, bensì, scardinando ogni sovrastruttura culturale e riportare alla luce di quei corpi "femminilizzati" la loro essenziale relazionalità e socialità

Nella sua radicale astrazione Butler non perde contatto neanche per un istante dalla realtà, anzi la palesa con ogni evidenza. Mostra esattamente i fatti della vita entro cui i corpi sono presi, attratti e per questo moralizzati e spesso mortificati. Perché un corpo conti si deve presupporre una relazione e che nella relazione il corpo sia riconosciuto. L'accordo etico sul corpo e la paura di perderlo, è la premessa ed il fine della sua intellegione, e con esso la premessa ed il fine di ogni ordinamento, della volontà giuridica, la cui sostanza è il bene del corpo sociale a cui si rivolge e da cui promana. Di quel corpo ad essere presa, qualificata è la nuda vita, perché emerga come vita qualificata e degna di cui la politica è tenuta a prendersi cura.



## *Antropologia della vulnerabilità*

la fermezza di una posizione che in modo del tutto autoreferenziale si eleva a verità. Si tratta solo di mantenere un approccio aperto e critico.

Judith Butler allo stesso modo di Nussbaum, più di quanto sembri, in quella apparente propaganda anarchica che la renderebbe complice dei “poteri dominanti”, ripropone la lotta ad un paternalismo dispotico e a-critico; incoraggia una mobilitazione civile, non perché si affermi questa o quell'identità, ma perché, invece, si possa: “pensare l'universale”, solo che chiede di pensarlo come conquista dialettica e non verità concessa.

### *2.2 Teorie comunicanti: redistribuzione e riconoscimento*

Nancy Fraser si può dire colga perfettamente questo monito proposto da Butler, in quella che è la propria lettura dello *status quo* post-socialista. Ricercando quelle che debbano essere le coordinate per una mobilitazione politica protesa al superamento della lotta di classe, soprattutto alla luce della metamorfosi dei dispositivi operanti all'interno della società, Fraser denuncia quell'atteggiamento “separatista” tra “politiche redistributive” e “politiche di riconoscimento”, del tutto anacronistiche in un contesto geo-socio-politico insensibile ad ogni forma di riduzionismo.

Nel suo saggio *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, Fraser spiega quanto sia opportuno mantenere la giusta distanza da entrambe le posizioni, considerando sia il “danno” relativo ad una cattiva distribuzione economica, sia la “beffa” riguardante una mancata risposta ad istanze di riconoscimento; trascurare una o l'altra posizione, infatti, comporterebbe diverse forme di ingiustizia<sup>46</sup>.

Nel primo caso sarebbe evidente un'ingiustizia socio-economica rispetto alla radicalizzazione di una struttura economico-politica dal quale derivano forme di sfruttamento, marginalizzazione economica e privazione; nel secondo caso, invece, si assisterebbe all'enfatizzazione di un'ingiustizia culturale o simbolica, ancorata a modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione, che porterebbe ad una dominazione culturale, non riconoscimento o mancanza di rispetto. Sicuramente maldistribuzione o mi-conoscimento, ragionando per ideal-tipi, possono portare a rivendicazioni opposte, si pensi alla classe operaia che di certo non cerca nel riconoscimento il ri-sollevamento del proprio assoggettamento al capitale, così come le pretese di gay, lesbiche o delle donne in senso generale, non troverebbero le proprie ragioni originarie dalla cattiva distribuzione delle ricchezze<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> N. Fraser, *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento*, traduzione italiana a cura di C. Lo Iacono, Pensa Multimedia Lecce-Rovato, 2012,

<sup>47</sup> Ivi, pp. 40-42.

Fraser considera inutile, anzi addirittura nociva la politica del riconoscimento per rimediare alle ingiustizie subite dalla classe operaia di Marx, il riconoscimento della propria differenza è l'ultima cosa di cui hanno bisogno. Al contrario, l'unica maniera per porre rimedio all'ingiustizia consiste nell'eliminare il proletariato in quanto gruppo. Dall'altra parte, per sfuggire all'ingiustizia di tipo culturale, non economica, della “sessualità disprezzata”, è preferibile ricorrere a uno dei rimedi raggruppati sotto la categoria “riconoscimento”, “rivalutare una sessualità disprezzata, implica accordare un positivo riconoscimento della specificità sessuale”.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Vengono richiesti, pertanto, diversi strumenti per combattere problematiche così eterogenee, infatti alla mal-distribuzione si potrebbe rispondere mediante politiche di “redistribuzione dei redditi, riorganizzazione della divisione del lavoro, sottomissione degli investimenti a un processo decisionale democratico, oppure con la trasformazione di altre strutture economiche di base<sup>48</sup>; di converso al mis-conoscimento sarebbe necessario opporre un cambiamento culturale o simbolico come la rivalutazione in senso positivo di identità private di rispetto e delle produzioni culturali di gruppi precedentemente disprezzati, o ancora attraverso il riconoscimento e la valorizzazione positiva della diversità culturale, o la trasformazione su vasta scala dei modi sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione<sup>49</sup>. Quando, però, questi discorsi dalla teoria vengono trasportati su di un piano concreto, questa separazione perde la sua rigidità; ciò che risulta evidente è, infatti, l’inevitabile compenetrazione empirica.

Fraser, non a caso, parla di due “assi bidimensionali” dell’ingiustizia, i quali, sebbene analiticamente distinti, risultano inevitabilmente intrecciati.

Le pretese di un gruppo non sono integralmente sganciate da quelle dell’altro, e questo Fraser lo spiega chiaramente mostrando come, nella scelta tra rimedi “affettivi” e “trasformativi”<sup>50</sup>, prediligendo quest’ultimi, nell’ambito del riconoscimento, tali rimedi sono storicamente associati all’idea di de-costruzione, poiché il mis-conoscimento si concretizza nell’impedimento della parità di partecipazione, attraverso «modelli istituzionalizzati di valore culturale»<sup>51</sup>; allora sono questi ultimi, prima di tutto, a dover essere sostituiti. D’altro canto, per quel che concerne la redistribuzione, i rimedi che prevedono la trasformazione della struttura sottostante, storicamente associati al socialismo: prima di modificare la distribuzione finale delle quote di consumo, necessitano di cambiare la divisione sociale del lavoro, nonché la condizione di esistenza degli individui”.

La proposta di “riconoscimento” avanzata da Fraser, a differenza delle tradizionali politiche identitarie, si presenta come sintesi dei due approcci in quanto è rivolta, non tanto «all’identità specifica di un gruppo», quanto allo status dei singoli membri del gruppo in quanto partner dell’interazione sociale, ossia, quel “riconoscimento” che per alcuni costituisce un bisogno umano, che serve all’individuo per la sua auto-realizzazione, nella teoria di Fraser è utile in quanto consente al singolo lo status necessario per partecipare a pieno titolo all’interazione sociale con gli altri<sup>52</sup>.

Per una piena giustizia sociale, allora, per Fraser deve associarsi all’economia e alla cultura l’inclusione di una terza e distinta dimensione: la politica.

---

<sup>48</sup> N. Fraser, *Il danno e la beffa, Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento*, cit. p. 36.

<sup>49</sup> *Ibidem*

<sup>50</sup> Fraser distingue: i “rimedi affettivi” sono orientati a correggere gli effetti iniqui degli assetti sociali, pur senza modificare la struttura sottostante che li genera; i “rimedi trasformativi”, invece, puntano a ristrutturare la cornice soggiacente che genera le ingiustizie (*ibidem*).

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 100.

<sup>52</sup> *Ibidem*



## *Antropologia della vulnerabilità*

Essa è stata trascurata da tutti i teorici della giustizia finché è rimasta in piedi la cosiddetta cornice westfalica<sup>53</sup>, consistente nei cosiddetti Stati-nazione i quali riconoscono reciprocamente la propria sovranità e il diritto di decidere ognuno al proprio interno - rispetto alle questioni riguardanti la giustizia sociale. Certamente l'aspetto politico dell'ingiustizia, relativo alla diseguale possibilità di partecipazione, che Fraser chiama dis-rappresentanza non è, ovviamente, un elemento completamente nuovo. In quella medesima cornice, in forma ordinaria i confini politici e/o le regole decisionali funzionano in modo tale da negare ingiustamente ad alcune persone la possibilità di partecipare alla pari con le altre all'interno dell'interazione sociale<sup>54</sup>, ma assume la più grave forma di dis-inquadramento, quando i confini della comunità sono disegnati in maniera tale da escludere *tout court* alcune persone dalla possibilità di partecipare alle dispute consentite dalla giustizia»<sup>55</sup>.

Oggi, ma almeno dalla metà degli anni Ottanta, in cui si registra un'intensa fase di accelerazione dei processi di globalizzazione è impensabile pretendere tanto di recintare le istanze di redistribuzione all'interno delle economie nazionali, quanto di declinare quello di riconoscimento entro i confini territoriali degli Stati. È per questo che Nancy Fraser cerca un dialogo, anche a distanza, con diversi autori, un modello di confronto proteso a superare polemiche sterili, per aprirsi invece a posizioni produttive di ascolto, interazione e integrazione.

Entrando nel merito delle questioni femministe, mantiene il medesimo approccio "inclusivista" nel relazionarsi con le dicotomie tra politiche dell'uguaglianza e politiche della differenza; mostra come, sebbene il capitalismo abbia contribuito ad un appiattimento delle individualità, assoggettate tutte nei meccanismi produttivi-economici (prescindendo dalla connotazione di genere, unendo uomo e donne intorno a medesime pretese proletarie), abbia finito per consolidarsi intorno ad un apparato "androcentrico-patriarcale", facendo sì che fosse necessario recuperare una differenziazione delle posizioni dell'uomo e della donna per rintracciare strumenti di piena integrazione e partecipazione sociale. La subordinazione delle donne, infatti, è radicata nella struttura economica della società, secondo il criterio della divisione sessuale del lavoro, ma allo stesso tempo è anche il risultato di «modelli di valore androcentrici istituzionalizzati», che investono il diritto, le politiche pubbliche, la cultura popolare. In questi termini, Fraser, ancora una volta, non chiede di scegliere, bensì si preoccupa di indagare l'uguaglianza come problema irrisolto di un'irrinunciabile differenza<sup>56</sup>; e in questa bi-dimensionalità dell'ingiustizia, si affida alla disamina storica, o meglio di ciò che definisce: "le astuzie della storia" (con un richiamo all'hegeliana astuzia della ragione che non è evidentemente casuale) perché, con occhio critico e consapevole, sia possibile

---

<sup>53</sup> Prende il nome dal trattato di Westfalia che, nel 1648, poneva fine alla Guerra dei Trent'anni e stabiliva alcune caratteristiche basilari del sistema internazionale degli Stati moderni.

<sup>54</sup> N. Fraser, *Il danno e la beffa, Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento*, cit. p.289.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, trad. it. A. Curcio, Ombreorte, Milano 2014



## *Antropologia della vulnerabilità*

la comprensione di un movimento globale capace di nutrirsi delle contraddizioni che lo minacciano e di superarle incorporandole.

Fraser, confrontandosi con le tesi di Foucault e Butler, prova ad inserirle in un programma politico che ad un tempo si presenti sia decostruttivistico di modelli culturalmente istituzionalizzati, consapevole che i “discorsi” costituiscano l’identità sociale delle persone; sia propositivo di programmi di piena integrazione-partecipazione sociale, assumendo un atteggiamento “attivo” di lotta per il mutamento della distribuzione del potere discorsivo.

Fraser si serve infatti a piene mani dell’approccio genealogico foucaultiano, in particolare nella sua analisi dei discorsi sui bisogni e sulla dipendenza, ma cerca di andare oltre per sottolineare come la comprensione degli ‘effetti discorsivi’ è inseparabile dal riconoscimento di asimmetrie fondamentali che attraversano la società.

Pratica così una ‘critica dell’ideologia’ laddove questa sembra stanziare su di una posizione meramente contemplativa, mentre invece ci si dovrebbe interrogare, su come l’«egemonia socio-culturale dei gruppi dominanti» sia conseguita e come vada contestata.

Per quanto condivida, poi, una esegesi polemica in chiave eterosessista del capitalismo, così come (da una interpretazione approssimativa sembra essere) sostenuto da Butler, intravede in essa solo una lettura parziale delle logiche neo-liberiste le quali si presentano molto più complesse, laddove il neo-liberismo può ritenersi non solo una “razionalità di governo” capace di mettere a profitto le differenze, ma anche una nuova modalità di organizzazione della produzione e riproduzione sociale; questo comporta l’assunzione di un paradigma multi-differenziale, ossia di diversa strumentalizzazione e assoggettamento delle esistenze, a seconda del differente inquadramento produttivo in cui ciascuno viene inserito. D’altro canto, l’uguaglianza che Fraser ritiene ancora necessario rivendicare non può mirare a neutralizzare la differenza sessuale.

Piuttosto, proprio perché riconosce il peso che quella differenza ancora riveste nella produzione e riproduzione sociale globale, essa innanzitutto deve aggredire la struttura intrinsecamente androcentrica del capitalismo contemporaneo.

Se l’uguaglianza deve investire il lavoro di cura facendone una questione pienamente sociale, deve allora esserci una trasformazione tanto della struttura della riproduzione quanto dei modelli culturali che la sostengono chiamando in causa, prima di tutto, gli uomini.

Fraser utilizza così la pretesa dell’uguaglianza non come una memoria o una nostalgia, ma come una contraddizione che il regime neoliberale continua a riprodurre e che, proprio per questo, può essere radicalizzata e politicizzata in modo che le differenze non siano più catturate nel suo movimento astuto<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Anche se Fraser, rispetto a Butler, è ancora legate ad una idea di mobilitazione collettiva delle donne intorno ad una costruzione dell'identità femminile da tutelare – con la sola funzione, però, di stabilire la “frontiera” per opporsi al Capitalismo, ciò che propone è accantonare dispute tra scuole o tradizioni di pensiero, incoraggiando, invece, i movimenti femministi a sviluppare una capacità di discorso politico significativo, che tenga conto di tutte le contingenze concrete in cui le categorie più deboli sono chiamate a confrontarsi. A quest'idea Fraser collega anche il concetto gramsciano di egemonia, ritenendo che grazie alla visione pragmatista del linguaggio sia possibile pensare ad una sovversione volontaria del modello dominante, permettendo così in concreto l'emancipazione dei gruppi discriminati su base culturale<sup>58</sup>.

Come Norberto Bobbio, con occhio realista e materialista, trova nella Storia il principale bilanciante. storicizzare, per Fraser, significa porsi nella condizione di afferrare la realtà con le sue contraddizioni, di interrogarsi sul «doppio inquietante» che infesta il discorso politico delle donne (e non solo) quando diventa «indipendente dal movimento». La ‘storia degli effetti’ diventa allora essenziale per la teoria politica femminista e per ogni altro movimento di emancipazione sociale, perché si possa diventare, prima di tutto, storicamente consapevoli.

### *2.3 Appendice: Pensieri in movimento. Un caso di studio: la rivista DWF*

Con lo stesso spirito di Fraser, di cui condivide la proposta teoria e politica, alla quale cerca di fornire strumenti critici ed analitici per esplorare il versante del “misconoscimento”, Butler si determina per offrire nuove proposte di lotta più inclusive.

Volendo ri-costruire un ponte di speranza per chiunque lo voglia attraversare, si rivolge ancora alle “mobilitazioni femministe” che rivendicano una precisa identità femminile, invitandole a riconsiderare il proprio statuto delle idee. Chiede e si chiede: di fronte alla moltitudine e le innumerevoli complicazioni del “soggetto” (anche con riguardo alla società contemporanea), con quale autorità e con quale spirito il femminismo (così come ogni altro movimento democratico di rappresentanza popolare) può porsi come indiscutibile referente e metaforico rappresentante delle soggettività a cui si rivolge? In che termini la narrazione identitaria di cui questo movimento si fa garante può servire la questione morale che persegue? Quanto le sue pretese risultano ancora attuali e non, invece, anacronistiche? O forse è solo un meccanismo di difesa, celando un particolarismo partitico che in modo autoreferenziale si eleva a rappresentante generale?<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Cfr. F. Nancy, *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, trad. it di L. Strazzeri, Pensa MultiMedia, Lecce-Brescia 2011.

<sup>59</sup> Soffermandosi sul femminismo o femminismi (e questo è già un dato indicativo), ci sono innegabili ragioni storiche, già ripercorse che li hanno spinti ad assumere atteggiamenti ora sovversivi, alternativi o esclusivi rispetto alla filosofia tradizionale, disomogeneo, contraddittorio nel pensare la donna, non potendo mai restare indifferente al complicarsi e all'estendersi della società di fronte a nuove realtà e tradizioni, tanto da richiedere, quasi in virtù di una esigenza intellettuale l'assunzione di approcci decostruttivi radicali, prima nei termini di una metafisica femminista, per poi assurgere ad una metafisica post-gender, senza che ciò trovasse alcuna sintesi definitiva. È apparsa sempre più come una forzatura una pretesa femminista di inaugurare persino una nuova filosofia con cui sostituire quella tradizionale, laddove quest'ultima, già



## *Antropologia della vulnerabilità*

Sono domande che inevitabilmente chiedono, pretendono una loro contestualizzazione non potendo affrontare la questione morale-identitaria ad esse sottesa, senza comprenderne a fondo le ragioni storiche, tanto dell'atteggiamento refrattario di tali movimenti a rinunciare ad una unità simbolica in cui riconoscersi, quanto delle critiche sollevata da Butler a quella pretesa unitaria.

La sensazione prevalente, tuttavia, come ha saputo mostrare Fraser, è che il femminismo abbia iniziato a perdere il proprio mordente in Occidente nel momento in cui scontrandosi con una politica ottusa, logiche di partito ancora ingabbiate in visioni tradizionali dell'esistenza, non riuscendo a dialogare con le nuove soggettività emergenti; anziché insistere nel proposito "politico" molte frange femministe si sono lasciate distrarre dall'individualismo identitario radicale nel mercato dei valori neo-liberali – depotenziando la lotta<sup>60</sup>.

Mentre invece oggi insorge in altri contesti del mondo ritenuti meno progrediti culturalmente, ora che loro hanno iniziato a parlare di diritti e di libertà troppo a lungo negati.

Nella teoria *queer* di Judith Butler non c'è un superamento del femminismo, anzi c'è la ferma volontà di riportarlo al suo statuto originario, integrandolo con altre soggettività emergenti, uscendo dal pensiero chiuso e risoluto delle identità per aprirsi alle plurime sfaccettature dell'esistenza.

Per questo Butler più che rivolgersi alle filosofie femministe per cercare accordo sulla qualificazione dell'identità femminile guarda all'esempio vivo, energico, dei movimenti femministi, gli stessi a cui si appella Fraser, apprezzandone l'energia e la carica politica, frutto proprio di una riflessione personale e condivisa.

---

compromessa, non poteva offrire una adeguata concettualizzazione del femminile. Considerazioni fallimentari fin dalla loro postulazione tenuto conto che il sapere ed il lessico di cui dispongono appartiene alla medesima "conoscenza" che contestano (A. Cavarero, F. Reitano, *Le filosofie femministe*, cit., p. 225).

Sicuramente sono stati tutti passaggi necessari e fondamentali per favorire non solo una diffusa migliore condizione e considerazione delle donne, ma anche per il progresso sociale e morale a cui è giunta la società contemporanea, tra chiari e scuri della storia. Ciò che rileva, tuttavia, non è il singolo traguardo, ma la consequenzialità di queste evoluzioni, frutto di un rinnovarsi delle interrogazioni occasionate da contingenze storico-sociali-economiche-politiche e giuridiche, in virtù della quale tale movimento non ha mai potuto apporre punti esclamativi al suo Manifesto di lotta e più volte ha dovuto rinnovare il registro lessicale mediante il quale articolare le sue risposte "moralì".

Lo stesso termine "femminismo" sembrerebbe un rigurgito maschilista, con cui etichettare un agglomerato di pretese eterogenee imputabili ad un gruppo in cui era possibile riconoscersi solo in virtù di uno statuto biologico (Monique Wittig si interroga ancora su cosa si intenda per femminismo).

<sup>60</sup> Nancy Fraser nel suo lavoro *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberalista*, come accennato ripercorre l'evoluzione del movimento femminista a partire dagli anni Settanta e anticipa una nuova fase, radicale ed egualitaria, del pensiero e dell'azione femminista. Negli anni in cui la Nuova Sinistra era in fermento, la "seconda ondata" femminista emerse come una lotta per la liberazione della donna, ponendosi accanto ad altri movimenti radicali che mettevano in discussione le caratteristiche fondamentali della società capitalistica.

Nancy Fraser, come Butler, si pone in modo polemico rispetto all'atteggiamento posto in essere dai femminismi della "seconda ondata" i quali declinando le proprie battaglie nei termini propri di una politica identitaria ha segnato il declino delle energie utopiche che avevano saputo acquisire e trasmettere; furono facilmente depotenziate dalla retorica neo-liberale. Fraser tuttavia prevedendo una ripresa del movimento, sostiene la necessità di un radicalismo femminista rinvigorito, in grado di affrontare la crisi economica globale.

L'autrice ritiene che il femminismo può essere una forza che lavora in accordo con altri movimenti egualitari nella lotta per portare l'economia sotto il controllo democratico, nel mentre rielabora il potenziale visionario delle precedenti ondate del movimento di liberazione delle donne.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Soffermandosi sulla carica energetica delle mobilitazioni femministe più che alle filosofie identitarie, pensa l'universale come processo e quindi dinamico, campo di lotta e di conquista, ma anche alla capacità di resistenza dimostrata nel vissuto privato, personale, quando hanno saputo "ascoltarsi" e pur continuando a prendersi cura della casa e degli affetti, hanno fatto propria quella cura, coltivando sentimenti, emozioni, passioni, ma anche le proprie intuizioni, malizie ed abilità domestiche; ci vuole spirito, forza, fermezza, ragione ed economia anche per governare la casa.

Questi movimenti rappresentano infatti il culmine di una fenomenologia dello spirito che non è scoppiata in un solo luogo ed in un sol momento; quelle piazze gremite che hanno contribuito alla rivoluzione sessuale, sociale e culturale occidentale, sono il frutto di una intesa allargata certamente quando il linguaggio "universale" dei diritti ha creato condizioni storiche favorevoli all'incontro; dietro però ci sono una moltitudine di resistenze personali, private, biografie eccezioni e forme di comunità e solidarietà alternative che rompono l'immagine passiva della donna, priva di ragione, preda solo degli istinti, costantemente domata dal "patriarcato".

Quelle resistenze sono state a lungo celate dalla narrazione parziale dominante della storia che fa delle donne ora oggetto, ora minori, ora vittime, ma mai soggetti capaci e senzienti, sempre dipendenti dagli uomini, a loro asservite. Una parte della storia che invece è stata riportata alla luce quando l'Accademia si è fatta interprete dell'esigenza politica e con ogni scienza ha cercato di fornire sostegno alla causa comune, opponendosi alla violenza più difficile, quella epistemologica dalla cui antropologia è stata sempre negata. Questa Accademia si è interrogata non sulla specifica identità delle donne, pur rivendicandola nel manifesto di lotta, ma sulla loro storia e su ciò che nonostante tutto erano state capaci di fare, negoziando costantemente le possibilità del proprio agire.

È interessante allora proporre un confronto in questa sede con tali mobilitazioni femministe per capire come queste "vite clandestine" proprio in virtù delle loro resistenze hanno rappresentato, come più volte ribadito, il motore silente della storia.

Ci si soffermerà innanzitutto sulle mobilitazioni femministe sorte nel XIX e XX secolo, nell'orbita di una certa formazione partitica socialista e comunista, per sottolineare per un verso la capacità d'azione e di emancipazione, non solo dall'immagine stereotipata della donna passiva, ma anche dalla stessa formazione politica di provenienza. E per altro verso, per mostrare come anche all'interno di queste frange politiche che si autodefinivano più progressiste, in quanto attente alla questione sociale, persistevano medesimi rapporti di dominio e gerarchie tra sessi, stereotipi e preconcetti non superati neppure nella causa comune della classe proletaria. I movimenti femministi dovranno separarsi da quegli schieramenti per formulare autonomamente le proprie istanze in quanto le donne non si sentirono adeguatamente rappresentate.

Si assiste sicuramente ad una cesura netta dalle logiche di Partito, ma non dai temi che sono stati integrati e non impoveriti, fornendo una importante lezione di democrazia.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Di seguito verrà valorizzato in modo particolare il movimento italiano, sorto negli Anni Sessanta-Settanta del Novecento che è espressione di queste stesse mobilitazioni interne alla Sinistra ed in parte ai movimenti cattolici, il quale nel panorama internazionale ha saputo distinguersi proponendo come movimento più politico che filosofico<sup>61</sup>.

Queste mobilitazioni hanno coniugato riflessione critica ed auto critica, analisi scientifica ed azione politica, costantemente interrogandosi, interpellandosi, e sondando l'opinione pubblica, dialogando tra loro e con le Istituzioni, attingendo ad ogni strumento scientifico per implementare risorse concettuali con cui definire obiettivi di ricerca e battaglie da ingaggiare.

Queste mobilitazioni femministe hanno mostrato la strada maestra per il progresso civile e sociale del Paese. Molto si deve a quelle donne, infatti, nel processo di costituzionalizzazione della persona già a partire dai lavori dell'Assemblea costituente per continuare successivamente passo dopo passo nell'attuazione del programma di riforma di vecchi codici e preconcetti. E per farlo hanno dovuto lottare contro innumerevoli barriere architettoniche poste in essere da una struttura sociale che a lungo ha respinto le donne dalle Istituzioni pubbliche e dai luoghi di formazione culturale.

Le riviste scientifiche politicamente orientate sviluppatasi nella decade d'oro (tra gli Anni '60 e '70 del Novecento) per le donne sono emblematiche di questo spirito combattivo, tenace, irrequieto, ma anche spiccatamente sensibile e solidale, accogliente, empatico, disponibile, ma non più abusabile<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Il movimento femminista italiano si colloca in questa congiuntura storica e concettuale. Si è affermato in conseguenza di un distacco dai vari movimenti politici organizzati delle sinistre (vecchie e nuove) le cui prime formazioni si andarono delineando nel 1970 tra Roma e Milano. Può ritenersi una costola della Sinistra politica e dei movimenti cattolici a cui gli stessi gruppi di donne appartenevano, avendo in una prima fase trovato in quelle organizzazioni politiche comunione d'intenti rispetto alla materialità della vita e suoi bisogni fondamentali.

<sup>62</sup> Lo sguardo privilegiato delle riviste ci permette di entrare immediatamente in confidenza con quell'esperienza, sia sul piano intellettuale giacché in esse sono confluite idee e concezioni della "questione femminile", dibattiti politici e programmi d'azione, sia ad un livello più intimo, offrendo una finestra sull'universo emozionale, sentimenti, timori, speranza e delusioni che hanno accompagnato la mobilitazione.

L'occasione, però, è anche quella di una amara riflessione: per un verso generalissima sui nodi e le questioni ancora irrisolte che hanno a che fare con l'universo femminile da sempre in cerca di sé stesso e costantemente chiamato a resistere dall'oppressione maschile; e più in particolare per il contesto italiano, su temi controversi che ancora infiammano il dibattito politico e sociale, spesso con toni regressivi, nonostante siano trascorsi più di cinquant'anni da quelle importanti riforme. Entrando, infatti, nelle *Librerie delle Donne* di Roma e Milano fondate nel 1970, oppure varcando la soglia delle Case editrici indipendenti promosse da agguerriti gruppi redazionali rigorosamente composti da sole donne, era possibile imbattersi in locandine, cataloghi ed agende di lavoro, recanti "titoli e programmi" che suonano ancora di una sinistra attualità. Ora come allora le parole chiave del vocabolario femminista restano: maternità e libera sessualità, aborto ed obiezione di coscienza, violenza di genere e violenza domestica, lavoro produttivo/riproduttivo, cura e riproduzione sociale. Si registra, inoltre, la stessa inquietudine, a tratti "edipica", verso una Sinistra politica che manca: si percepisce infatti, da un lato quel bisogno di Sinistra e delle sue premesse socialiste, imprescindibili condizioni materiali per una vita vivibile (la via maestra); d'altra parte un risentimento verso l'inaccettabile essenzialismo del Partito (ritornano spesso in *DWF* le posizioni di Kuliscioff contro la dirigenza del Partito socialista, cui appartenevano lei e Turati), da sempre incapace di riconoscere plurime forme di dominio fuori dal gioco capitalista. Questa Sinistra in preda al medesimo razionalismo economico che dichiara di combattere, finisce per esserne schiacciata dai suoi stessi dispositivi, rimandando ogni altra questione esistenziale o cavalcandola solo quando si sente esclusa dai tavoli del Potere.



## Antropologia della vulnerabilità

Si può dire più in generale che la stampa, le riviste ed i periodici hanno avuto un ruolo importante per il loro percorso e le loro battaglie intrecciando la riflessione critica con l'azione politica<sup>63</sup>.

In particolare è stata individuata tra i vari periodici sorti in quegli anni, nella rivista romana *Nuova DWF donnawomanfemme*, una delle principali interpreti di quel periodo di massimo fermento della mobilitazione femminista italiana<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> La stampa rappresenta soprattutto per il movimento emancipazionista delle donne espressione politica quanto mai ricca e complessa. In particolare le pubblicazioni periodiche sono le più idonee a rintracciare un'eventuale continuità del messaggio politico-culturale in quanto espressione consistente delle aggregazioni politiche e per questo da sempre strumento privilegiato per promuovere una riflessione sulla condizione femminile. Si riversano in esse interrogativi sul rapporto fra donne e società, restituendo l'immagine del tempo entro cui si sviluppano e si raccontano, potendo, così orientare anche l'azione politica del movimento. Le riviste, quindi, hanno rappresentato uno dei principali strumenti divulgativi e spazi di riflessione per il movimento emancipazionista e di liberazione delle donne. Molteplici progetti di diverso segno e rivolti a diverse estrazioni sociali, pur precari, si sono succeduti fin dai primi moti nazionali per l'Unità d'Italia. Si ricordano: *L'Alleanza* e *La Donna* tra le proposte dei movimenti laici a cavallo tra XIX e XX secolo, intenti a creare una cultura che esaltasse i valori femminili tradizionali in una prospettiva, però, volta a restituire loro un'immagine, non più passiva, mansueta, debole, bensì attiva e responsabile nell'assumersi i propri doveri e nella rivendicazione dei propri diritti. In esse viene elaborata così una immagine di "donna nuova". Emerge in esse come l'amore, il matrimonio e la maternità fossero le categorie fondamentali da rinnovare, si passa prima da una definizione della maternità "emancipata" in cui c'era anche una forte connotazione potenzialmente rivoluzionaria, in vista della trasformazione della famiglia e dell'identità femminile; per, poi, invece, lasciar subentrare approcci più positivisti che investono anche il concetto di maternità, caricato ora di valori "biologici". Un tentativo di neutralizzare la funzionalizzazione sociale della "maternità", con risvolti però che assumono toni regressivi sia per il movimento femminista che per altri movimenti emergenti, tra cui quello operaio (in chiave evolucionista, nazionalista, autoritario). Più vicino ai gruppi socialisti, *Vita femminile* che si distingue nell'insieme degli altri giornali emancipazionisti italiani per il suo radicale egualitarismo. Redatto principalmente da femministe socialiste, si è fortemente interessato al problema della definizione scientifica dei caratteri femminili, elaborata dal positivismo, alla rivendicazione del diritto delle donne al lavoro, come fattore di progresso, e ai legami esistenti tra lotta di classe e lotta di sesso. Come condizione della sua intransigenza egualitaria, il giornale elimina ogni riferimento alla maternità e alla specificità che ne consegue. Tra i periodici più marcatamente socialisti per le donne, pubblicati all'inizio del Novecento, si ricordano, invece: *Eva* (1901-1903), *La donna socialista* (1905), *Su compagne!* (1911). Questi giornali prendono dal dibattito sulla condizione della donna anche all'interno dello stesso Partito socialista sulla scia degli interventi di Kulascioff su *Critica sociale* con cui ribadisce l'essenzialità della causa proletaria a beneficio di tutte le soggettività, anche per le donne, che potranno così contare su condizioni materiali di vita vivibile che le permetteranno a maggior diritto di prendere anche la scena pubblica, purché si riconosca che la questione femminile vada anche oltre e prenda strade autonome di pensiero ed azione delle donne. Le riviste che prendono spunto da questo dibattito, quindi, erano destinate alla divulgazione del socialismo e della linea del partito, e prospettavano nello stesso tempo alle donne nuovi valori e nuovi comportamenti. Il pubblico di *Eva* era composto di militanti delle leghe operaie della valle del Po e delle lavoratrici della campagna in generale; tentava di far prendere coscienza alle sue lettrici dell'evoluzione sociale e del riscatto dallo sfruttamento. La figura della donna ideale che emerge è quella di sposa e di madre, allo stesso tempo lavoratrice e produttrice di ricchezza sociale. *La donna socialista* non è legato a un pubblico particolare e non è collegato a una realtà locale e organizzata; offre un'immagine di donna che è compagna cosciente dell'uomo, dedita principalmente alla maternità. A questo proposito, il giornale dà consigli igienici e medici. L'interesse per la maternità e l'educazione dei figli, come attività privilegiata della donna, si afferma in *Su compagne!* di cui sono usciti pochi numeri; la donna non vi appariva mai come un soggetto politico autonomo. Emerge in esse come l'amore, il matrimonio e la maternità fossero le categorie fondamentali da rinnovare, per le emancipazioniste dell'inizio del ventesimo secolo: mentre nella primitiva che gli fanno perdere così l'originario contenuto. Questa prima definizione di maternità si iscrive successivamente in parallelo con una regressione generale di tutti i movimenti emergenti, compreso il movimento operaio. Da non trascurare, inoltre, anche contributi femministi che hanno assecondato il regime fascista, trovando nella "causa nazionale", rivolta alla totalità della società, fonte di identificazione, riconoscimento e valorizzazione. Questa rassegna stampa prende forza da esperienze ed elaborazioni di tipo emancipazionista; esperimento guidato da un'autentica passione politica, rintracciabile non solo nella fondatrice Elisa Majer Rizzioli, ma testimoniato dalla varia partecipazione e dai molti contributi al bollettino durante il suo primo anno di vita. Nella successiva e complessiva normalizzazione, tuttavia la rivista ed il fascismo femminile si scontrano con la dura realtà del regime, capitalista e patriarcale, e sottoposti al controllo e alle direttive del partito, si adeguano rinunciando ad ogni espressione autonoma. Questi contributi appaiono fondamentali per ripercorrere un'epoca e traiettorie di pensiero ed azione dei movimenti femministi italiani. Per un approfondimento sul ruolo delle riviste emancipazioniste in Italia cfr. *La piccola fronda. Politica e cultura nella stampa emancipazionista* (1861-1924), *Nuova DWF*, cit., 1982, n. 21.

<sup>64</sup> Si ricordano tra le principali riviste del tempo *DWF*, *Memoria*, *Sophia*, che meritano di essere brevemente introdotte.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Si precisa che proprio all'interno dei volumi di *Nuova DWF* verranno estratti contributi con cui si è inteso ricostruire l'evoluzione del movimento femminista, a dimostrazione dell'attenzione politica ed il ruolo storico-scientifico svolto da questi periodici.

Ad ogni modo la scelta è ricaduta su *Nuova DWF* sia per la dimensione internazionale dei suoi contributi, sia per la sua capacità di resistere e persistere alle contingenze, emancipandosi anche dall'editoria misogina, nonché per la sua visione e capacità di proiettarsi nel futuro. La rivista è ancora attiva e tra vari assestamenti e nuove formule nel comitato scientifico e direttivo è ancora un punto di riferimento per il pensiero critico femminista italiano.

Il movimento femminista italiano ed il fermento scientifico dell'Accademia trapeolato proprio in quelle riviste protagoniste del loro tempo possono ritenersi paradigmatici di una teoria e pratica della dissidenza. Hanno rappresentato quel ponte tra cultura e politica, una benevola sinergia che oggi sembra perduta, e che invece andrebbe riscoperta e valorizzata.

---

*DWF* è stata fondata e diretta a Roma, nel 1975 da Ida Magli che ne guiderà la redazione per i primi quattro fascicoli, col titolo *DWF* donnawomanfemme. Rivista internazionale di studi antropologici storici e sociali sulla donna, edita dalla Casa editrice romana Bulzoni. Passerà, poi, in consegna ad altro gruppo redazionale, tra cui Annarita Buttafuoco, Tilde Capomazza, Paola Bruno ed altre esponenti femministe, le quali daranno la propria impronta rinominando la rivista in *Nuova DWF. Quaderni di studi internazionali sulla Donna*, che manterrà tra diverse scelte editoriali e redazionali, medesimo assetto dal 1976 al 1985. Ulteriore trasformazione nel 1985 darà avvio a quello che può ritenersi il progetto definitivo, rilanciandosi semplicemente come *DWF*. Tale rivista, tra le poche se non l'unica ancora attiva nata negli Anni '70, è esemplare non solo per la produzione scientifica offerta, ma anche quale modello di coerenza, coniugando teoria e pratica nelle scelte audaci con cui si è imposta nell'editoria italiana: autofinanziandosi e rendendosi nel tempo autonoma anche dalle Case editrici, nella pubblicazione e diffusione dei propri fascicoli tematici. Apprezzabile poi soprattutto per i suoi spunti filosofici, i suoi contributi rispecchiano le correnti di pensiero in cui il movimento italiano era calato. Per quanto concerne, invece, *Memoria*, meno longeva, ma non meno efficace, è stata fondata e diretta da Maria Luisa Boccia a Torino nel 1981, ed ha dedicato, nei suoi 8 anni di vita, ampio spazio agli studi storici delle donne; di cui si segnala in modo particolare il numero 19-20 del 1987 dedicato proprio al movimento femminista degli Anni Settanta. Mentre *Sophia* è stata pubblicata successivamente, dal 1996, ad opera di gruppi di studio universitarie.

Seguendone gli sviluppi e metamorfosi imposte dalle circostanze storiche, economiche e sociali affrontate da questi progetti "esclusivamente al femminile", ci vengono immediatamente restituite le difficoltà incontrate da questi gruppi, perché potessero presentarsi sulla scena politica e culturale, per proporre il proprio punto di vista, dovendo considerare le resistenze di un sistema prevalentemente patriarcale. Ricorda Nadia Fusini come a lungo le Istituzioni culturali e scientifiche sono state governate esclusivamente dagli uomini, non potendo le donne accedere ad alcuna formazione o istruzione poiché ritenute intellettualmente inferiori rispetto agli uomini. Cfr. N. Fusini, *Sulle donne ed il loro poetare*, in *Donne e Letteratura, Nuova DWF*, cit., 1977, n. 5, pp. 5-21.

E, infatti, soprattutto verso fine Ottocento, tra le prime forme di contribuzione femminile al dibattito politico e sociale sulla stampa periodica, giornali, riviste, comparivano interventi per lo più di maestre che comunque non avevano potuto avere un elevato grado di istruzione, le cui principali rivendicazioni non a caso erano per assicurare una maggiore e diffusa scolarizzazione delle donne, quale esigenza fondamentale per il progresso civile. Ne risultava limitata anche la riflessione critica, basata spesso più su raccolte epistolari, scambi di lettere tra redazione e lettrici, in cui si tentava di portare alla luce incubi e frustrazioni che agitavano la vita domestica o le angosce del "doppio" lavoro, produttivo e di cura familiare. Il linguaggio adottato rispecchiava le periferie campestri o il gergo sindacale, quando varcavano le soglie delle fabbriche per esortare le proletarie. Si comprende perché anche riviste che godevano di personalità femminili di fine intelletto ed alta formazione, come Matilde Serao o Sibilla Aleramo, provenienti dal mondo borghese, dovevano cercare comunque collaborazioni illustri tra gli intellettuali uomini del tempo, come Benedetto Croce, perché potessero essere prese sul serio. Infelice compromesso. "Sprezza chi ride vedendoti un giornale fra le mani" è l'ottavo comandamento del decalogo socialista per le donne proposto da Luisa Draghi proprio per sottolineare la barriera contro cui le donne (ancora ad inizio secolo Novecento) dovevano scontrarsi quando provavano ad uscire dall'isolamento e dall'ignoranza anche attraverso la lettura dei giornali.

Cfr. L. Draghi, *I dieci comandamenti del socialismo. Alle donne operaie*, in *L'Azione socialista*, 25 maggio 1902.,

Suona, allora, come qualcosa di eccezionale pensare a progetti di carattere scientifico costituiti fondamentalmente da sole donne.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tutto questo al fine di dimostrare come la teoria *queer* non sia altro che epifania di senso per tali mobilitazioni politiche e del pensiero – per esaltare modelli alternativi di convivenza inclusivi e non violenti, in cui ogni vita conta.

### **3 Femminismo, socialismo e democrazia**

Per proiettarsi immediatamente all'interno delle questioni poste, ovvero sul ruolo delle mobilitazioni femministe interne ad un certo pensiero della Sinistra, nella dialettica con i partiti, nel modo di concepire la questione sociale e democratica, si può partire dal 1980, una data non casuale pensando ancora alle riflessioni di Fraser.

Nel 1980 la nota rivista *Nuova DWF donnawomanfemme* decide di dedicare un intero volume al rapporto tra femminismo e socialismo, ponendo la seguente domanda: «*Storicamente abbiamo appurato che il socialismo non ha compreso il femminismo, ma il femminismo può comprendere il socialismo?*»<sup>65</sup>.

L'*incipit* per le redattrici è offerto da un saggio pubblicato un anno prima in Inghilterra da Sheila Rowbotham, la quale propone una apprezzabile ricostruzione del rapporto tra movimenti operai e movimenti emancipazionisti a partire dalla fine dell'Ottocento, sollevando interessanti spunti di riflessione sull'evoluzione del percorso femminista, sulle sue aspirazioni, le battaglie ingaggiate, il suo coinvolgimento con la politica e le istituzioni, a partire proprio dalla complessa relazione con la Sinistra<sup>66</sup>. L'autrice anglosassone registra, sul finire degli anni Settanta, il definitivo affrancamento della mobilitazione femminista non solo dai Partiti, dai quali non si è mai davvero sentita rappresentata, ma anche dalla politica in generale, in preda ad un senso di saturazione e sfiducia. Rowbotham si interroga su quali possano essere nuovi orizzonti tematici e prospettive di lotta rispetto alle tendenze in atto. Riconoscendosi in quella narrazione, alla redazione di *DWF* appare proficuo rispondere all'interpello.

La riflessione femminista offre allora un contributo prezioso per noi, non solo perché fotografa una fase cruciale della storia occidentale, facendo luce sulle questioni irrisolte della tarda modernità, ma anche perché consente di comprendere molti aspetti del disagio politico attuale: la crisi di identità delle forze progressiste contemporanee, il *deficit* legittimità delle istituzioni democratiche, l'avvento ed il dominio dell'ideologia neoliberale. Tutto questo, adottando il punto di vista privilegiato di chi ha dovuto negoziare la propria emancipazione tanto con la democrazia quanto con il capitalismo, ovvero le donne.

In qualche modo nell'esperienza delle mobilitazioni femministe è possibile seguire le medesime traiettorie della “volontà giuridica” dalla prospettiva di chi subisce e si sente escluso dal processo di “composizione degli interessi, razionalizzazione e accentramento

---

<sup>65</sup> A. Buttafuoco, *Ripensare la politica, Femminismo/Socialismo – Partiti/Movimento*, Nuova DWF, cit., 1980, 14, pp. 3-5.

<sup>66</sup> Cfr. S. Rowbotham, *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo* (scelta di brani a traduzione di A. Buttafuoco, D. Lodi, e M.G. Rosselli), in *Femminismo/Socialismo – Partiti/Movimento*, cit., pp. 6-74.



## *Antropologia della vulnerabilità*

amministrativo”; l’irrigidirsi delle formule di partito e le spiegazioni di comodo con cui giustificano l’operato del Partito. Le forme mute del diritto raccontate da chi ha deciso di sfuggirne alla morsa spersonalizzante e riappropriarsi degli strumenti normativi per darsi nuove regole.

Diventa allora interessante mettere a tema il rapporto tra femminismo e socialismo, tra movimenti e partiti, avendo come obiettivo non solo quello di rimarcare l’inadeguatezza di una certa visione “monodimensionale” della politica da parte della sinistra marxista e socialdemocratica, ma anche l’importanza di una collaborazione tra soggetti politici diversi, per una democrazia sempre più inclusiva ed integrale.

È possibile recuperare dalle mobilitazioni femministe la loro saggezza e lungimiranza, ricordando il loro contributo concreto alle grandi stagioni di riforme civili e sociali. Esso è stato possibile non agendo in opposizione, ma di concerto proprio con il socialismo, nella costruzione di un immaginario democratico comune e condiviso, per rigenerare quella politica che oggi è sempre più negata.

### *3.1 Un problema di democrazia*

Bisogna innanzitutto confrontarsi con i problemi di narrazione. L’analisi storico-politica sulla crisi dello Stato sociale tende a liquidare le mobilitazioni sessantottine e la rivoluzione culturale e sociale esclusivamente come il frutto di un arretramento delle sinistre, surclassate da nuove soggettività collettive. Al contempo, colpevolizza questa stessa irruzione come l’incipit dell’ingovernabilità a cui i Partiti laburisti e socialisti non hanno saputo porre argini e strumenti di conciliazione sociale, per arrendersi infine alle “ricette neoliberiste” ed al paradigma di Hayek.

È una visione riduttiva e parziale della storia che tende ad iper-responsabilizzare una parte non cogliendo, invece, il salto qualitativo nella riflessione politica apportato proprio da quelle soggettività in rivolta.

Tornando al gesto riflessivo delle autrici di *DWF*, forse la domanda più corretta da formulare oggi sarebbe: se è storicamente appurato che la democrazia deve comprendere il socialismo, si può ancora tollerare un socialismo senza femminismo?

Ci sono buone ragioni storiche e teoriche per dare una risposta negativa, ed esse hanno a che fare con le capacità “sensoriali e di immaginazione” dei protagonisti del tempo. Cerchiamo di capire perché.

Ne *Le tre ghinee* Virginia Woolf, mentre osserva da uno dei ponti del Tamigi lo spettacolo solenne, “il corteo dei figli degli uomini colti” che scivola tra le “cattedrali laiche” di Londra<sup>67</sup>, è eloquente nel chiarire quanto conti avere coscienza di sé, del proprio vissuto e del proprio essere nel mondo, per comprendere fino in fondo le implicazioni di un certo modo di agire e relazionarsi; per colmare una distanza abissale tra il dire ed il fare, occorre

---

<sup>67</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 39.



## *Antropologia della vulnerabilità*

imparare a “sentire”. Allora per “difendere la democrazia dalla dittatura e dal fascismo” (e dalle astuzie del capitalismo), anche la “democrazia” ha bisogno di una disambiguazione. Tralasciando le modalità di governo a cui può inerire, andrebbe chiarito l’immaginario sociale che essa presuppone, interrogando tanto il “senso comune”, quanto la sua prassi.

Ed è esattamente ciò che ha fatto il “pensiero femminista”.

Molte femministe si sono lasciate persuadere dal socialismo, in quanto esso rappresentava il movimento che più si avvicinava alle esigenze riflessive sulle origini ed i termini di superamento dell’oppressione delle donne, il suo approccio materialista appariva proficuo sia per problematizzare questioni di fondo sul rapporto tra i sessi (superando il destino biologico); sia per definire strumenti di lotta per l’emancipazione, contro le ingiustizie sociali. Il merito da riconoscere a questi gruppi di donne è stato quello di aver saputo cogliere l’essenza dell’umanesimo marxista democratico e anti-capitalista, perfino di più di quanto il Socialismo non abbia avuto capacità di tradurre nella pratica teorica e politica.

Il problema principale per le femministe però è stato quello di non riuscire ad articolare le proprie istanze all’interno del Partito. Negli stessi assunti concettuali, pur generalissimi, su cui si fondano le teorie marxiste e gli ideali socialisti, le donne restano escluse, non contemplate neppure nel concetto di cultura stessa per definire e spiegare i processi storici. È talmente interiorizzata una certa concezione della donna, da non essere neanche avvertito come problema politico la soggezione patriarcale (questo nonostante Lenin si facesse promotore di una “nuova morale, più inerente alle necessità storiche e mutamenti sociali”<sup>68</sup>).

Proprio per questo le donne che pongono in essere una militanza politica iniziano ben presto a sentire l’esigenza di rendersi autonome “dagli uomini”<sup>69</sup>, indipendenti nell’articolare il loro pensiero e nelle pratiche per attuarlo. D’altro canto, se per le femministe la cesura è un passo obbligato, non sentendosi adeguatamente rappresentate, questa nuova consapevolezza procura anche un beneficio della Sinistra in tutte le sue espressioni organizzative, chiamata a fare i conti con le contraddizioni della storia sfuggenti alla fenomenologia messianica socialista<sup>70</sup>.

La dialettica tra femminismo, marxismo e socialismo dura tutto il primo Novecento, da una parte rispetto a temi e domande che gruppi di donne iniziano a sollevare (il rapporto

---

<sup>68</sup> Lenin registrò l’ostracismo di larghe frange del Partito rispetto alle rivendicazioni emancipazioniste incoraggiate dalle suffragette, accolte dalle donne socialiste; perché ritenute questioni futili, distrazioni sociali che depotenziavano la lotta. Atteggiamento per Lenin incompatibile con i principi socialisti, la cui purezza non poteva entrare in collisione con le esigenze storiche della politica rivoluzionaria e quindi occorreva difendere e sostenere anche rivendicazioni speciali a nome di tutte le donne.

<sup>69</sup> B. Campbell, *Sweet from a stranger*, in “Red Rag”, 13, 1978, p. 28.

<sup>70</sup> Il Partito “materialista” riteneva che la trasformazione sociale sarebbe stata diretta conseguenza del dispiegamento di eventi ingenerati dalla rivoluzione proletaria (discorso lineare). Approccio a tratti miope e acritico. Ad esempio non fu in grado di spiegare gli effetti della seconda industrializzazione e della maggiore specializzazione del lavoro, che porterà ad adottare politiche più settoriali e meno di massa; oppure perché tra gli stessi socialisti ci fu un avvicinamento al femminismo borghese su diversi temi (non cogliendo la polemicità del rapporto tra sessi come problema concreto, da affrontare con politiche mirate). Si limitava ad adattare idee e concetti della sua dottrina alle esigenze storiche emergenti, sforzandosi solo di mantenere un discorso coerente.



## *Antropologia della vulnerabilità*

tra sessi, tra donne e mondo operaio, i rapporti generazionali, l'emancipazione femminile e la giustizia sociale, le prospettive di una società post-gender; la maternità e l'aborto)<sup>71</sup>; dall'altra riguardo al *modus* di relazionarsi del Partito con le diverse componenti interne alla sua organizzazione (non solo le donne, ma anche altri gruppi subalterni).

Questa dialettica consente di mettere in discussione il dominio maschile sulla cultura, idee, potere, ma anche di gettare luce su limiti linguistici e strutturali delle organizzazioni di Sinistra, che si riflettono in un atteggiamento rigido, austero ed anti-democratico, fondato sulla presunzione del Partito di detenere tutte le risposte, fornendogli un'aurea di indiscutibilità. Questo atteggiamento presente fin dalla Prima Internazionale lascia poco spazio alla partecipazione. Questo paralizza il dialogo sia interno che esterno, con una buona dose di frustrazione generale<sup>72</sup>. Pone, in altre parole, un evidente problema di "democrazia".

Tornano in questa rappresentazione tutte le riflessioni di Simone Weil a riguardo – la tracotanza del potere e l'aurea divinatoria del Partito proletario in cui tutti si devono "sacrificare" per la causa. Il Partito si auto-celebra come *Instrumentum regni* della Rivoluzione. Le pretese femministe esorbitano dall'apparato argomentativo-razionale su cui si fonda l'Istituzione partitica.

### *3.2 Che fare?*

L'atteggiamento dei Partiti di sinistra, quindi, appare, per buona parte del Novecento, caratterizzato da una doppia criticità: da un lato non si riescono a considerare determinati problemi come *politici*; dall'altra parte non si ammette il dissenso, si sminuisce ogni iniziativa, e con essa la fiducia in sé stessi dei dissidenti. Per le donne tale sfiducia nelle proprie capacità diminuisce ancor più la possibilità di assumersi delle responsabilità. Questa passività interiore a cui induce l'atteggiamento del Partito contribuisce però ben presto a suscitare nelle donne l'esigenza di contrastare non solo le varie forme di controllo

---

<sup>71</sup> Per spiegare queste difficoltà di dialogo, non può essere più chiara Melandri: "a parte il fatto che c'è gente che muore quotidianamente anche per solitudine, per mancanza d'amore e non solo per mancanza di casa, luce, telefono, riguardo alla riproduzione e la felicità si dovrebbe ammettere quanto meno che non è solo una questione di reddito...nella riproduzione e nella felicità (è così ovvio e così ridicolo doverlo far notare) entra in gioco il corpo, il suo essere sessuato, la vicenda storica del rapporto tra sessi. La produzione dei figli, la consapevolezza degli aspetti coercitivi e oppressivi che caratterizzano i rapporti sessuali e affettivi (garanzia di sopravvivenza economica, fisica e affettiva che viene chiesta all'uomo per uscire dalla solitudine, dall'emarginazione, ecc.) fanno delle donne il soggetto di una lotta lunga e difficile per un'appropriazione di esistenza che comincia sulla base materiale, cioè il corpo". Cfr. L. Melandri, *L'infanzia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*, L'erba voglio, Milano 1977, pp. 21-24.

<sup>72</sup> Spiega Sheila Rowbotham come i gruppi della sinistra si siano attribuiti «potere di definizione» ovvero quel potere di definire e distinguere i diversi aspetti della realtà; con la presunzione di avere tutte le risposte e di portare avanti battaglie che qualsiasi essere umano comprenderebbe. Lenin infatti, esaltava l'intellettualismo del gruppo dirigente che incarnava il Partito Socialista a cui tutti gli altri gruppi dovevano riconoscere superiorità allo stesso modo degli Apostoli con Cristo. Il Partito era più importante di tutto. Tale potere, però, «serve a far sentire la gente piccola, idiota e stupida e fa parte di quella invalidazione dell'esperienza reale che frena molte possibilità della politica della sinistra oggi». Qualcosa che depotenzia la lotta, crea gerarchie tra gruppi. Non sorprende allora l'attuale scivolamento al "centro"; si può dire infatti connaturale al *modus operandi* nella sinistra storica, che già nel primo Novecento trova espressione nel "centralismo democratico" che presta il fianco a strutture vulnerabili e soggette a vari tipi di degenerazione – come i regimi totalitari. Cfr. S. Rowbotham, *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo*, cit.





## *Antropologia della vulnerabilità*

esterno a cui erano soggette da parte degli uomini, ma anche le forme di oppressione interiorizzate.

Il movimento femminista come movimento autonomo, quindi, nasce perché le donne dopo aver fatto esperienza della lotta, possano assumersi le proprie responsabilità, superare l'immagine stereotipata di sé passiva e docile, e portare avanti battaglie con la propria voce. Per rivendicare l'emancipazione vera, è necessario che le donne, anche nella lotta politica, si emancipino dai loro compagni uomini.

Le donne prendono le distanze dai Partiti, si determinano nel rompere con quelle forme di organizzazione politica, sperimentando forme di aggregazione alternative – prediligendo gruppi di autocoscienza, diffusione e circolazione orizzontale delle idee, con mezzi e modalità che prescindono volontariamente da centri direttivi nazionali e da leadership personali. Preferiscono formare piccoli gruppi, formazioni accoglienti, inclusive, affinché nessuna donna resti indietro e tutte possano essere ascoltate. Rifuggendo da una politica elitaria e professionalizzata, esse assumono sorellanza e solidarietà quali capisaldi del movimento femminista emergente, facendo propria una certa forma di democrazia partecipativa di ispirazione anglo-americana<sup>73</sup>.

Tale modello, che in fondo afferma l'idea che tutti debbano essere ugualmente responsabili e tutti debbano partecipare è così apprezzato da essere ben presto rielaborato e applicato in altri contesti. Si trasforma così in un nuovo modello di organizzazione che pone al centro le persone incarnate, con le loro esperienze concrete, uomini e donne<sup>74</sup>.

Su di un piano più squisitamente teorico, invece, sempre muovendo da quella sofferenza e da quel disagio, lavorando su sé stesse, le attiviste femministe fungono da esempio per lo stesso Socialismo relativamente ad aspetti esistenziali poco tematizzati dal Partito, che invece costituiscono elementi fondamentali per la tenuta del sistema capitalistico nel suo apparato ideologico: ovvero sfruttare una massa di individui isolati, addomesticati, docili, sfiduciati e passivi.

L'approccio femminista, nel rintracciare nell'impianto capitalistico un *sex/gender system* e la sua "economia simbolica", consente di approfondire e indagare aspetti profondi della struttura capitalista, provando a spiegare perché quel sistema resiste nonostante tutte le disuguaglianze, distanze e forme di coercizione che produce.

### *3.3 Restare accanto*

Il femminismo, come abbiamo osservato, ha il merito di riportare l'attenzione fuori dal collettivismo e dalla classe, per focalizzarsi nuovamente sull'individuo e la sua identità; mette in discussione finanche quelle pratiche che pensano al personale rivoluzionario

---

<sup>73</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>74</sup> Le pratiche messe a punto dalle donne combinano la presa di coscienza con l'aiuto materiale e con l'apertura a una nuova comunità di persone, fornendo così un atteggiamento meno passivo verso il mondo. Utili a superare logiche del vittimismo e le identità imposte dalla società, aiutando le stesse attrici a creare una propria identità.



## *Antropologia della vulnerabilità*

come un agente e non un soggetto con un proprio vissuto. Senza volerlo, riesce ad incidere persino sulle stesse strategie rivoluzionarie. Restituendo una dimensione incarnata al soggetto, costringe a rivedere i termini di acquisizione di una “coscienza rivoluzionaria”, che non si riduce né alla sola lotta sindacale; né in una eccellenza intellettuale, ma tiene insieme tutti i momenti: materialistici, intellettivi ed affettivi<sup>75</sup>. Spinge quindi a problematizzare rapporti di subordinazione vissuti. Recupera qualcosa che la tradizione socialista aveva più volte ignorato: Marx, ad esempio, l’aveva perso nelle trame di un materialismo puramente economico<sup>76</sup>.

Le femministe, d’altro canto, insieme ai gruppi omosessuali ed antirazziali, comprendono che le emozioni, i sentimenti, i desideri devono essere parte integrante del movimento di resistenza, investendo quegli elementi del senso comune della società che li negavano e li opprimevano. Questo processo di trasformazione di ciò che viene dato per scontato deriva da un impulso interiore. In questo processo la persona diventa “un problema politico”. Con questo approccio il movimento femminista, allarga la base di rappresentanza sociale a cui la sinistra rivolgeva. Apporta un salto qualitativo alla resistenza “sociale” tanto del mondo operaio che di altri soggetti, sempre sul terreno della lotta al capitalismo, contribuendo di fatto alla definizione di un modello di stato assistenziale più attento ai bisogni “personali”. Chiede una forte integrazione dei servizi sociali per migliorare la qualità della vita, coinvolgendo quindi le istituzioni a prestare attenzione a diverse esigenze che incidono su di essa e sulla sua dimensione del degno, che hanno a che fare proprio con la sfera sentimentale ed emozionale.

Il Socialismo non ha potuto fare altro che imparare la lezione. Per prima cosa, subendola all’interno del Partito. Dovendo rivedere la struttura dell’assemblea per assicurare maggiore partecipazione (anche delle donne con figli), presto ha compreso che, per lo stesso funzionamento del Partito, esso doveva tener conto dei rapporti familiari, lavoro di cura, amore e vita interiore che incidono sulla coscienza, attivandosi concretamente per soddisfare tali esigenze. In secondo luogo, trasportandola all’interno delle istituzioni pubbliche. Si pensi al dibattito sull’aborto: esso implica una riflessione critica su relazioni tra uomo e donna, tra pubblico e privato, allo stesso tempo chiama in causa il sistema

---

<sup>75</sup> Le femministe per i termini in cui hanno discusso della coscienza e della cultura, hanno reso evidente il collegamento tra vari aspetti della coscienza; anche per assumere una posizione rispetto alla lotta sindacale, incidono pensieri, emozioni, sentimenti verso di essa che dipendono dalla famiglia, dal sesso, dalla comunità, dai mass-media; ma la visione dei rapporti che intratteniamo con queste sfere della vita dipende dai rapporti vissuti personalmente nella famiglia, con gli amici, oltre all’apparenza ad una classe e all’epoca in cui si vive. Ed incidono anche gesti tutt’altro che rivoluzionari nel trasformare il modo di vivere e concepire quelle relazioni come iscriversi al partito. Scrivere una poesia, partecipare ad una assemblea, giocare a calcio che permettono, infatti, di aprire altre questioni di ordine più generale. «Azioni di evidente semplicità rilevano facilmente una connessione con rapporti di potere più profondi, e il problema contingente si dirama in una miriade di interrogativi sull’esistenza umana e sulla società in cui viviamo». S. Rowbotham, *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo*, cit., p. 55.

<sup>76</sup> Il limite di Marx nella sua storicizzazione dell’uomo e dei rapporti di produzione è quello di restare all’interno di logiche “possessive”, d’altro canto però offre una ontologia rivoluzionaria che tiene comunque conto di aspetti esistenziali, capacità intellettive, affettive e senzienti; sono proprio tali aspetti per lui a qualificare l’umano e di fatti nella sua teoria della alienazione, denuncia la “struttura” e i contesti opprimenti e di sfruttamento che genera, in quanto frustrano lo sviluppo delle potenzialità umane (e questo vale indistintamente per uomini e donne). In tal senso offre importanti contributi anche in chiave emancipativa per le donne, potendo estendere la riflessione anche all’interno dei rapporti familiari “patriarcali” in quanto costituiscono contesto reale negativo e limitante le potenzialità delle donne (tema che affronta esplicitamente con Engels, ne *L’origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*).



## *Antropologia della vulnerabilità*

sanitario, l'educazione sessuale, ricerca scientifica e metodi contraccettivi; prevenzione e responsabilità. Da cui necessariamente deve seguire un dibattito sulla strategia di una campagna che deve contemporaneamente esercitare pressioni sul parlamento e trasformare il rapporto col corpo.

Non c'è dubbio che il *modus operandi* dei movimenti femministi, a partire dalle pratiche messe in atto e come queste ne hanno stimolato l'immaginazione, è riuscita ad operare una rivoluzione gentile, ma non passiva; ha dimostrato che la politica non è solo ciò che si dice e si fa, ma anche come lo si dice e come lo si fa; e così più di quanto volessero, le femministe hanno cambiato la politica.

Ciò che si intende evidenziare, infine, è che seppure il Socialismo solo tardivamente ed in parte abbia abbassato le difese verso il movimento delle donne, il femminismo (non solo socialista) nei suoi assunti fondanti non ha mai perso di vista premesse ed orizzonti della giustizia sociale, auspicando sempre ad una ricongiunzione. Le femministe hanno sempre avuto ben chiaro il loro percorso a partire dal Socialismo. Gettando uno sguardo all'Europa dell'Est, il movimento intellettuale e politico femminista della RDT non ha esitato a riconoscere quanto avesse significato per loro il "socialismo realizzato"; per Christa Wolf ha posto un "nuovo modo di essere nel mondo", possibile grazie al maggior benessere, l'attenzione previdenziale, alle infrastrutture, al sistema sanitario, scolastico, accanto all'accesso alla vita politica, intellettuale e professionale; condizioni che hanno favorito la possibilità di una libera introspezione, potendo prestare attenzione ad ogni rivolo del desiderio, senza affanni.

Ecco perché le femministe hanno lasciato sempre aperta la porta per un incontro; purché ciò avvenisse alla luce di una rinnovata cultura. Le donne hanno impartito una lezione di democrazia. Hanno imparato ed insegnato a restare accanto.

Possiamo allora conservare nella memoria l'immagine di Tina Anselmi a presiedere la delegazione italiana alla "*Conferenza Mondiale sulle Donne*"<sup>77</sup>; lei che sarà il futuro Ministro del Lavoro, che incarna la migliore espressione di una sinistra progressista e lungimirante; per riprendere le file di un discorso interrotto.

### **4 Nuova DWF donnawomanfemme: teoria e pratica della dissidenza.**

Seguendo le orme di Tina Anselmi si può tornare in Italia esattamente in quegli anni di grande fermento culturale e politico in cui sono state protagoniste indiscusse le

---

<sup>77</sup> Su impulso della *Commission on the status of women*, tenutasi a Città del Messico nel 1975, anno che con una risoluzione della Assemblea generale è stato proclamato dall'ONU: "*International Woman's Year*", inaugurale di quella che verrà poi definita la "*Decade for woman*". Anselmi nel suo importante discorso tesserà gli elogi alla resistenza femminile nella lotta anti-fascista; importanza del suffragio universale e quindi l'estensione del voto anche alle donne ed anche del tragitto percorso dalla legislazione italiana per un progressivo miglioramento della condizione delle donne; per poi segnalare criticità ed obiettivi politici. Oltre al problema di rappresentanza istituzionale delle donne nel lavoro, nei ruoli dirigenziali, in settori ove sono più coinvolte; estende la riflessione ad un problema strutturale della società che va ripensata nelle sue istituzioni, nei suoi spazi e nella sua urbanistica, istruzione, rapporti di classe, politiche sociali. Di cui anche, ma non solo la donna, potrà beneficiare, in termini di occupazione e sviluppo economico.



## *Antropologia della vulnerabilità*

mobilitazioni femministe. Il 1975, ribattezzato dall'Assemblea dell'ONU: "l'anno delle donne" coincide anche con l'avvio di un progetto editoriale degno di nota. Nel 1975, infatti, come anticipato viene lanciato il primo numero del trimestrale *DWF*.

Si è inteso scegliere il punto di vista della rivista in quanto è quello che coniuga al suo interno lo spirito del movimento femminista italiano che è "teoria della prassi" e l'Accademia che in quegli anni iniziava a mettere a frutto le proprie riflessioni, aprendosi anche al dibattito internazionale, porta all'interno di quei periodici momento di confronto, elaborazione scientifica e critica, per articolare istanze e bisogni emergenti, da immettere nel dibattito pubblico al fine di instaurare tavoli di confronto proficuo con le Istituzioni.

In questa sinergia tra movimento e pensiero, queste donne stilano una agenda di bisogni e nonostante quella mobilitazione intellettuale è attratta dalle principali espressioni filosofiche del "pensiero della differenza" della seconda ondata femminista, tra tesi post-strutturaliste, post-moderniste e psicoanalitiche, di cui recepiscono le elaborazioni più mature, prendono le distanze da una "speculazione filosofica classica" che non sia spendibile nei luoghi di rappresentanza politica. L'impostazione, anche nelle scelte di campo per l'approfondimento scientifico ha una forte impronta sociale e politica, assolutamente non identitaria.

Per ragioni metodologiche e di opportunità, per un approfondimento del tema posto, si è deciso di concentrarsi solo sul periodico romano: *DWF*, circoscritto però al "segmento decennale" *Nuova DWF* - ovvero 25 volumi pubblicati a cadenza trimestrale tra il 1975 e il 1985.

Una scelta d'altro canto non troppo difficile per le ragioni già accennate: per cronologia e longevità vissuta dalla rivista, in particolare per il decennio considerato ed il ruolo assunto dall'Italia nel panorama internazionale.

Ad arricchire, ad impreziosire i contributi offerti da queste innumerevoli studiose che partecipano al progetto editoriale, sull'onda di questa "occupazione femminile degli spazi pubblici internazionali", l'estrema apertura al mondo, il confronto con la propria memoria e la propria storia, certo<sup>78</sup>, ma anche lo sguardo e l'ascolto a realtà distanti: la dimensione internazionale delle riviste ha favorito una proficua circolazione delle idee, ora volgendosi verso realtà più all'avanguardia per attingerne spunti riflessivi (si pensi

---

<sup>78</sup> Passaggio fondamentale per la costruzione di una identità femminile da riabilitare e valorizzare è proprio il confronto con la memoria individuale e collettiva custodita e veicolata dalla storiografia, «La rete su cui si tesse la conoscenza storica è quella della memoria che estende i suoi fili nel vuoto dell'amnesia. L'amnesia e la memoria selettive sono infatti alla base del rapporto che intercorre tra gli esseri umani [...] e la loro storia: la storiografia è quella tecnica che per suo proprio peculiare statuto si applica a dissipare l'amnesia ed a coltivare la memoria. Procedo però anch'essa in maniera selettiva, procurando di lasciare nel limbo alcune esperienze o di riportarne alla luce altre, a seconda del punto di vista personale e sociale che orienta i ricercatori. In questo modo anche l'amnesia e la memoria acquistano una loro storia poiché si legano oltre che all'intervento individuale dello storico [...], ai diversi momenti sociali e politici durante i quali si richiede da parte dei gruppi umani un certo tipo di rapporto tra presente e passato» (A. Buttafuoco, *Di madri e di sorelle. Frammenti su donne/femminismo/storiografia*, in *Il luogo delle ipotesi*, *Nuova DWF*, cit., 1981 n. 15, p. 91).

Se la memoria è un elemento essenziale di ciò che ormai si usa chiamare identità "individuale o collettiva", come spiega Le Goff, dunque, fare i conti con la memoria vuol dire fare anche i conti con le sue manipolazioni storiografiche, al fine di superare false amnesie; emergerà allora come spesso il ritrattista della famiglia non sia il padre: "spesso è la madre!" (ivi, p. 93).



## *Antropologia della vulnerabilità*

all'esperienza statunitense dei *Woman's studies* ovvero al "socialismo realizzato" della RDT della Germania dell'Est<sup>79</sup>, che ha aperto a nuovi scenari dell'introspezione soggettiva; nonché alle politiche progressiste dei Paesi Scandinavi<sup>80</sup>); ora, invece, mediante il duro confronto con contesti difficili, complicati, segnati dalla guerra civile ovvero da regimi dittatoriali, o comunque portatori di un universo valoriale molto distante da quello Occidentale, attente a scongiurare fin dalle premesse ogni imperialismo culturale, perché emergessero, invece, le peculiarità e specificità della questione femminile tra le rivendicazioni locali. Importanti spazi di riflessione sono stati dedicati alle Rivoluzioni nazionali come quella Palestinese e Iraniana, e più in generale al Mondo Islamico<sup>81</sup>. Inoltre, la Chiesa ed i movimenti cattolici, ma anche la simbologia "mariana" ed il materno "spirituale"<sup>82</sup>, ciclicamente tornano a provocare la rivista romana, che non può non fare i conti con la propria geografia e tradizione, tra sedute psicoanalitiche e confessionali.

*Nuova DWF* ci riporta in quella dimensione, ci permette di cogliere le speranze alimentate dai moti sessantottini, sull'onda della Rivoluzione politica, culturale e sessuale, di cui le donne si fanno promotrici consapevoli; ma anche frustrazioni e delusioni di un movimento femminista ed emancipazionista che via via si affievolisce, imponendo tra ripensamenti e cambi di paradigma.

Aspetto non secondario, come già accennato inoltre, è che la rivista *DWF*, pur nel suo percorso travagliato, tra cambi di editoria, autogestione e rinnovamento del corpus redazionale, resiste. Custode privilegiata di quel mondo sperimentale che hanno inaugurato insieme a numerosi altri gruppi di donne negli Anni Settanta, continua a produrre e moltiplicare i suoi numeri, non mancando più alcun appuntamento trimestrale (dotata ormai anche di un proprio sito on-line, propone sia formato cartaceo che digitale). La rivista, dunque, ha dimostrato nel tempo doti non comuni, potremmo dire eccezionali, ovvero grande consapevolezza di sé e dei propri obiettivi, una propria coscienza politica e funzione pratica; ma anche senso di responsabilità, rispetto per il lavoro svolto e da farsi, e soprattutto capacità di proiettarsi nel futuro a prescindere dalle sue interpreti: "i gruppi possono logorarsi e sciogliersi. *DWF* può rinnovarsi e continuare"<sup>83</sup>.

### *4.1 Una dichiarazione di intenti.*

Tornando ancora al 1975, la Rivista *DWF*, attraverso le sue redattrici, presenta il proprio progetto ambizioso: l'incontro tra donne professionisti, insegnanti, ricercatrici, fuori e dentro il movimento e l'accademia, determinate a ribaltare la cultura dominante e contribuire ad un processo di "rieducazione contro l'oppressione delle donne". Come? Per dirla con le parole di Simone de Beauvoir: "*Le donne devono parlarsi, tra loro per*

<sup>79</sup> Cfr. *Cieli divisi. Le scrittrici della Germania Orientale*, Nuova DWF, cit., 1981, n. 18.

<sup>80</sup> Cfr. E. Fontana Rose, *La posizione giuridica, sociale e politica della donna nei paesi scandinavi. Il cammino percorso e le prospettive per il futuro*, in *Donna e trasmissione della cultura*, Nuova DWF cit., 1977, n. 2, pp. 101-126.

<sup>81</sup> Cfr. *Islam. Tra un mondo e l'altro*, Nuova DWF, cit., 1982, n. 22.

<sup>82</sup> Cfr. *In hoc signo...Ideologia e politica della Chiesa*, Nuova DWF, cit., 1981, n. 16.

<sup>83</sup> Dibattito A.A.V.V., *Di noi e d'altro*, in *Islam. Tra un mondo e l'altro*, Nuova DWF, cit., 1982, n. 22, p. 153.



## *Antropologia della vulnerabilità*

loro, condividere”. DWF vuole essere questo spazio di incontro fornendo però anche un concreto contributo scientifico per operare una revisione dell’immagine della donna che la cultura tradizionale maschile ha prodotto e consolidato con l’ausilio di tutte le scienze: “Verranno utilizzati tutti gli strumenti critici di cui la cultura e la scienza maschile hanno fatto grazie alle donne in processo di emancipazione”<sup>84</sup>. Proposito che viene mantenuto ed ulteriormente specificato anche dal corpus editoriale rinnovato, inizialmente diretto da Tilde Capomazza. Il primo volume di *Nuova DWF, Quaderni di studi internazionali sulla donna* apre con una chiara dichiarazione di intenti: “fare scienza dalla parte delle donne”, ovvero proporre ricerche politicamente interessate alla causa femminile, ponendosi contro una cultura patriarcale ed androcentrica mettendo in discussione innanzitutto lo stesso statuto scientifico che veste la *doxa* coi crismi dell’episteme. Seguendo le indicazioni di Khun, propongono una Rivoluzione culturale per aprire una Rivoluzione scientifica<sup>85</sup>.

La premessa di fondo è sempre la stessa, un fenomeno millenario e che ancora non trova smentite. La “questione femminile”, infatti, viene posta in seno ad una constatazione, ricordando Wollstonecraft: “appartenere al sesso femminile, nascere donne piuttosto che uomini, significa trovarsi al mondo in posizione di inferiorità, oppressione e svantaggio” - nella storia d’ogni tempo e luogo per le donne è costante la loro oppressione, subordinate in una dialettica dei sessi in cui appaiono da sempre “soccombenti” al dominio maschile. Sorge la necessità di problematizzare la condizione della donna per individuarne termini della sua emancipazione. Una operazione complessa che chiama in causa un lavoro multidisciplinare perché la donna possa trovare una propria voce narrante ed autocritica. E il primo gesto è proprio quello di ricollocarsi nella storia.

C’è un’antropologia negata che va ricostruita<sup>86</sup>. Per usare le parole di Virginia Woolf: La storia è sempre una storia d’una discendenza al maschile. “Dei nostri padri sappiamo sempre qualcosa, ma delle nostre madri e delle nostre donne cosa è rimasto?”. Si comprende perché la prima interlocuzione anche del mondo scientifico da cui attinge DWF, è proprio con la storiografia, l’antropologia, la sociologia e l’etnografia – “tornando a casa da Max Weber”; per scendere, poi, ad un livello più profondo, entrando in quel “domestico e privato, familiare” in cui sembrano relegate per indagarne per un verso i termini e dispositivi dell’oppressione, ma anche peculiarità e specificità con cui il femminile si definisce ed autodefinisce a partire dal proprio vissuto, esperienze di vita

---

<sup>84</sup> DWF. *Donna Woman Femme, Rivista Internazionale di studi antropologici storici e sociali sulla donna*, Bulzoni, Roma 1975. Anno I, vol. I.

<sup>85</sup> Editoriale, in. *Donna e ricerca scientifica, Nuova DWF*, cit., 1976, n. 1, p. 3.

<sup>86</sup> Ricorda Ida Magli, Il concetto antropologico di "cultura" ha significato una rivoluzione nello studio dell'uomo. Ha spostato l'enfasi dalla "natura" dell'uomo ai suoi "prodotti" collettivi e cumulativi. Prima della nascita dell'antropologia culturale la storia dell'uomo era una storia "naturale". Dall'antichità, attraverso il Medioevo, fino al Rinascimento e oltre, era la cosmobiologia, quel nesso vitale tra la terra e il cielo, tra dei e uomini, che rendeva intelligibile l'universo. Anche la storia della donna era una storia "naturale" - poiché i suoi ritmi la legavano strettamente ai cicli cosmici. Con l'Illuminismo, la visione cosmobiologica portò a una concezione organicistica, scientifica, dell'universo collegando la dimensione fisica a quella morale e psicologica, una scienza dunque che connetteva più radicalmente la storia della donna alla sua "natura". Solo con la scoperta del concetto di "cultura", che abbraccia una visione globale della realtà, diventa possibile individuare la vera storia della donna. Cfr. I. Magli, *Dalla storia "naturale" alla storia "culturale" – La donna nella ricerca antropologica*, in DWF, Anno I, n. I, cit, pp. 11-25.



## *Antropologia della vulnerabilità*

quotidiana oggetto di un monologo interiore in cui si liberano fantasie e desideri. Correttivi al materialismo storico ed alla psicoanalisi aprono ad un nuovo immaginario delle donne per le donne<sup>87</sup>. Non sorprende che il primo numero di *Nuova DWF* apre proprio con il saggio di Gayle Rubin. Per superare l'oppressione occorre in primis liberare la donna dalla camicia di forza "genere".

Dove il segno che le avvolge è silente e maledetto, le donne devono iniziare a parlare, rompere il silenzio.

La Rivista *Nuova DWF*, dunque, vuole fare "scienza" dalla parte delle donne, ovvero: avendo coscienza dell'oppressione e della struttura di potere che le marginalizza, vuole prendere posizione, quella di chi subisce, rifiutare la struttura, ed attraverso il lavoro scientifico così orientato ripensare la società nel suo insieme nelle sue figure, in tutti i campi, ed in tutte le sue rappresentazioni. La scienza diviene essa stessa azione politica. L'invito è al confronto tra donne per ripensarsi attraverso la scienza come soggetti politici.

Ecco perché: "Presenza di parola soggettività, soggetto donna, sessualità, sono i termini costitutivi dell'indagine; qualsiasi elaborazione non può prescindere da questi concetti.

---

<sup>87</sup> Per Pierre Bourdieu non si può prescindere da quelli che sono gli effetti paradossali della "doxa" e la sua capacità di farsi rispettare nei suoi sensi unici o divieti, obblighi e sanzioni, diritti, abusi, privilegi ed ingiustizie, che salvo eccezioni, si perpetuano abbastanza facilmente riuscendo a far apparire accettabili anche le condizioni d'esistenza più intollerabili, spesso giustificandole come naturali anche quando frutto di interpretazioni del tutto arbitrarie. Il dominio maschile ne è certamente esempio eccellente, portatore insano di una violenza, se originariamente fisica, occultata e raffinata in simbolica, dolce, insensibile, invisibile per le stesse vittime e che si esercita essenzialmente per le vie puramente simboliche della comunicazione e della conoscenza, o più precisamente, della misconoscenza, del riconoscimento e della riconoscenza, o al limite, del sentimento. Virginia Woolf ne *Le tre ghinee* parla di un potere ipnotico del dominio, che soggioga le donne con le sue ritualità come per le società arcaiche: «non possiamo non pensare che le società sono congiure che soffocano il fratello privato che molte di noi hanno motivo di rispettare, e generano al suo posto un maschio mostruoso, dalla voce prepotente, dal pugno duro, puerilmente intento a tracciare cerchi di gesso sulla superficie della terra, linee di demarcazione mistiche entro le quali vengono ammassati gli esseri umani, rigidamente, separatamente, artificialmente; dove [...] nostro fratello consuma mistici riti e assapora il dubbio piacere del potere e del dominio, mentre noi, le sue donne, siamo chiuse schiave tra le pareti domestiche, senza spazio alcuno nelle molte società di cui la società si compone» (V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 143).

La prima sfida, allora, è disvelare e restituire alla doxa il suo carattere paradossale, smontando contemporaneamente i processi responsabili della trasformazione della storia in natura, dell'arbitrio culturale in qualcosa di naturale. Dal punto di vista dell'antropologo e del sociologo, si tratta di rendere al principio della differenza tra il maschile ed il femminile per come la (mis)conosciamo il suo carattere arbitrario, contingente e la sua necessità socio-logica. Vuol dire, quindi, come argutamente indicato da Woolf "oggettivare scientificamente" l'operazione propriamente mistica di cui la divisione dei sessi che conosciamo è il prodotto ovvero di trattare società organizzate secondo un principio androcentrico come una archeologia oggettiva del nostro inconscio. In tal senso serve proporre un'analisi materialista dell'economia dei beni simbolici, senza rovinare nella classica alternativa tra materiale e spirituale, o ideale, che finiscono sempre per fornire visioni parziali del problema. Il rischio di tale approccio etnografico e sociologico che snaturalizza storicizzando ciò che appare la cosa più naturale nell'ordine sociale, quale può essere la divisione tra i sessi, è quello di mettere in luce costanti e invarianti, finendo per eternizzare, ratificandola una rappresentazione conservatrice del rapporto tra i sessi – costruita sul mito dell'"eterno femminile". Eppure bisogna incorrere in questo ulteriore paradosso, laddove solo privilegiando nell'analisi della storia delle donne questi meccanismi ed istituzioni, è possibile strapparle alle invarianti della storia. Si auspica che questa rivoluzione della conoscenza incida, infatti, sulla pratica ed in particolare delle strategie destinate a trasformare lo stato attuale dei rapporti di forza materiali e simbolici tra i sessi. Ricorda ancora Bourdieu: «Se è vero che il principio della perpetuazione di questo rapporto di dominio non si colloca veramente, o almeno principalmente, in uno dei luoghi più visibili del suo esercizio, cioè in seno all'unità domestica, sulla quale un certo discorso femminista ha concentrato tutta la sua attenzione, ma in istanze come la scuola o lo stato, luoghi di elaborazione e di imposizione di principi di dominio che si esercitano anche in seno all'universo più privato, è un campo d'azione davvero immenso che si apre alle lotte femministe, chiamate ad assumere una posizione originale, e ben consolidata, all'interno delle lotte politiche contro tutte le forme di dominio» (P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, cit., pp. 7-11).



## *Antropologia della vulnerabilità*

Parlare tra donne, separatamente caratterizza, infatti, il momento pragmatico del movimento che in questa sede assumiamo come premessa. Nessuna rivendicazione, infatti, né slogan appare scissa da quella che il movimento ha definito “pratica”. Diventare soggetti, non più esclusi né omologati, o comunque subalterni all’essere Uomo, è il programma”<sup>88</sup>. Si intende ripartire da sé, rompere il silenzio per costruirsi un futuro. Si consideri che è già qualcosa di rivoluzionario pensarsi come Donne e non come “eunuco femmina”, pertanto per rompere il silenzio si deve “nominare la differenza” – il pensiero non può che essere rivolto a Virginia Woolf, Simone de Beauvoir e Luce Irigaray, figure illuminanti del Novecento.

Si registra in questi termini tutto il vissuto di un movimento femminista italiano che coniuga teoria e pratica politica, sperimentata ed ormai metabolizzata attraverso gruppi di “autocoscienza” e che appartiene alle stesse redattrici di *DWF*, che provano a rielaborarne il senso teoricamente<sup>89</sup>.

La pratica di autocoscienza, insieme ad altre pratiche quali quella dell’affidamento, della disparità e del simbolico, sempre nell’ottica di mantenere e coniugare la teoria a contesti ed esperienze concrete, è ciò attraverso cui meglio si esprime il pensiero della differenza<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> Cfr. S. Costantini, E. Gagliasso, M. Tagliaferri, *Il luogo delle ipotesi*, in *Il luogo delle ipotesi*, cit., pp. 9-27

<sup>89</sup> «(I) movimento femminista si costituisce [...] in piccoli gruppi, usa un metodo, la pratica, e procede collettivamente a smascherare la tentazione che affascina colui il quale desidera ricevere l’origine e il motivo delle teorie o il formarsi e il crescere dei concetti, a partire da uno schema logico filosofico che viene giudicato come valido [...] ovunque. Lo storico della scienza o il filosofo della scienza [...] avverte il timore giustificato di perdere per via il senso della storia e di lasciar frantumare la razionalità del processo al cui interno gli uomini lavorano da secoli attorno l’immagine del mondo. Il movimento femminista può invece abbandonare lo schema, perché esso non gli appartiene. Appartiene, infatti allo storico, allo scienziato, al filosofo, non alle donne che dalla scienza, dalla filosofia e dalla storia sono state escluse. E, diversamente, che per lo scienziato, il filosofo, lo storico, è forse loro più congeniale operare al di là, prima ed alle origini degli schemi dell’ordine conoscitivo costituito, diversa è la materia cui trattano e anche il linguaggio. La materia, quella quotidiana, che più che spiegare si può meglio descrivere, ripetitivamente fino all’ossessione; è una materia che porta con sé un’impossibilità nel essere fissata negli schemi precostituiti del pensiero occidentale, da Aristotele ai giorni nostri; e insieme porta con sé la consapevolezza che conoscere il mondo attraverso gli occhi di un solo sesso – quello maschile – non è lo stesso che conoscerlo attraverso gli occhi dell’altro sesso” (ivi, pp. 11-12).

<sup>90</sup> Attraverso lo scambio di auto-narrazioni, le donne in uno spazio comune – una stanza tutta per loro – hanno la possibilità di parlare delle proprie esperienze, non più nel silenzio domestico, ma esponendosi ad altre donne, condividendo il proprio vissuto – coniugano rappresentazione ed autorappresentazione del sé in una dimensione collettiva (cfr. C. Cacciari, *Autocoscienza, autorappresentazione*, in *L’una e l’altro*, *Nuova DWF*, cit., Supplemento al vol. 16 del 1981, pp. 30-32).

Esattamente come nelle terapie di gruppo per la psicoanalisi, liberano il proprio flusso di coscienza. Il sé singolarità di ognuna intrisa nel suo vissuto entra in gioco nella pratica di relazione e linguaggio, che sarà raccolto dalla teoria, la quale non sarà registrazione distaccata e oggettiva, è invece una teoria nel cui linguaggio ne va del sé di chi lo parla: linguaggio relazionale e contestuale. Nell’ottica del pensiero della differenza e valorizzazione delle differenze, all’interno delle pratiche di autocoscienza emerge come da un lato la condivisione di esperienze comuni, ovvero di soggetti che vivono medesime condizioni di oppressione, genera empatia e vicinanza, quindi riconoscimento di una uguaglianza; ma d’altra parte, in quelle narrazioni ove ognuna porta la particolarità del proprio vissuto, consente di evidenziare anche le differenze, riconoscendo le differenze; e consentendo, quindi, di non perdere ed appiattare la ricostruzione del sé in una dimensione omogenea, restituendo specificità, particolarità, distanze e differenze, che solo attraverso questa pratica entrano in relazione, contribuendo a costruire tra affidamento e distanza, un nuovo ordine simbolico. La psicoanalisi ha ulteriormente esaltato la pratica dell’autocoscienza mostrando come questa abbia messo in evidenza come il rapporto di disparità, la rete mobile di dipendenze emerse abbia smentito tanto la forma indistinta dell’uguaglianza, quanto quella della gerarchia; inoltre ha confermato l’illusorietà dell’autofondazione del sé, come sostenuto da Freud - anti-cartesianismo del discorso – liberandoci dall’ossessione del soggetto. Si valorizza il sé nel di più riconosciuto dall’altro, inoltre è possibile fare della disparità misura dell’ordine simbolico e politico del femminile. Riconosce carattere affermativo e positivo del desiderio, contro la negatività ed il vittimismo.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Ed è qualcosa che tornerà anche negli sviluppi della stessa rivista, quando vengono proposti dibattiti all'interno del gruppo redazionale sul tema da introdurre ovvero quando la stessa redazione sente di doversi giustificare sulle scelte di campo, il materiale raccolto, i correttivi ed i ritardi dovuti all'evolversi degli scenari politici e sociali, per una rivista che resta ancorata al vissuto ed alle esperienze concrete del suo tempo.

Non manca, inoltre, l'introspezione e l'autocritica, ma anche lo sfogo emozionale, quando si riversa nelle pagine la delusione non solo per le opportunità mancate della politica (interessanti le riflessioni rispetto alla Legge sulle pari opportunità e diritti del lavoro oppure in materia di aborto, sulle quali le autrici ripensano anche il rapporto tra movimento ed istituzioni<sup>91</sup>), ma anche per incomprensioni e rapporti che finiscono all'interno dello stesso gruppo editoriale; o ancora la paura per aver intrapreso scelte coraggiose, ma coerenti con lo spirito della rivista che decide di emanciparsi da una editoria misogina che la respinge.

Riappropriarsi degli spazi del sapere vuol dire anche occuparli e la scelta di rendersi autonome e non più dipendenti, è un grande atto di resistenza, lotta, cambiamento. Una rivista di donne per le donne; e ciò vuol dire anche rendersi disponibili, aprire lo spazio conquistato a chi non ha la forza di occuparlo da sé. Mettere in campo la propria esperienza e le proprie risorse per dare voce ad altre donne alle quali viene tolta. Encomiabili in tal senso gli appelli per sostenere e tutelare altre Riviste del tempo come *EFFE*<sup>92</sup> in difficoltà per contrasti con la propria casa editrice, o ancora quando per le medesime ragioni decide di pubblicare, con un supplemento al proprio Volume, numero 22 – il “primo volume” per il lancio della rivista *L'una e l'altro*, proposto da altro gruppo di studiose, anch'esse paralizzate da un sistema che le respinge.

Sorellanza, Solidarietà, Responsabilità, Amore: costituiscono le parole chiave di un manifesto tutto femminile dentro e fuori la contingenza, aperto agli uni ed agli altri; si astrae in un'omega indefinito<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Sul rapporto tra Movimento femminista ed istituzioni, molto interessante il volume ad esso dedicato, conversazione organizzata da *Nuova DWF* tra Mariella Gramaglia e Manuela Fraire, del movimento femminista, Margherita Repetto dell'Unione Donne Italiane e Giglia Tedesco, deputata comunista. L'insuccesso, nel giugno scorso, della legge sull'aborto è stato il punto di partenza per esaminare le caratteristiche del movimento femminista in una prospettiva storica e per individuare le contraddizioni interne così come i suoi rapporti con la sinistra italiana. Il problema della distinzione tra emancipazione e liberazione femminile ha fatto esplodere i contrasti più significativi. La necessità, in questo momento storico, di una forte autonomia del movimento delle donne è stata riconosciuta e sottolineata dalla generalità, senza che si siano pertanto perdute di vista le difficoltà di ordine pratico. L'unificazione, infatti, delle diverse aggregazioni femministe - prima di tutto del movimento femminista propriamente detto e dell'Unione Donne Italiane, più legata alla vita politica dei partiti e del movimento sindacale - pretende strategie politiche complesse che dovranno essere stabilite sulla base di obiettivi prioritari ben definiti. L'unificazione nella diversità sembra, in ogni modo, l'unica maniera per uscire da una crisi di identità politica abbastanza diffusa nelle aggregazioni di donne. Cfr. *Dibattito [Movimento e istituzioni]*, in *Donna e istituzioni*, 1977, *Nuova DWF*, cit., n. 4, pp. 5-45.

<sup>92</sup> "Ainto!". Un editoriale di "Effe", in *Solidarietà, amicizia, amore*, *Nuova DWF*, cit., 1979, n. 10-11, pp. 221-223.

<sup>93</sup> Per un approfondimento sul punto cfr. M. D'amelia, *Indefinito omega. Riflessioni sulla solidarietà*, in *Solidarietà, amicizia, amore*, cit., pp. 6-24. L'autrice si interroga sulla questione se esistano differenze tra la solidarietà di sesso e altre forme di solidarietà. A partire da questa domanda e dal tentativo di una teoria dell'oppressione, si propone di delineare nuovi modi di analisi della solidarietà femminile. Tra i modelli culturali e sociali di interazione proposti alle donne nel corso della storia, per l'autrice i più significativi, nella prospettiva di un'analisi dei caratteri specifici della solidarietà, sono quei modelli di solidarietà basati sull'accettazione del ruolo e quelli in cui emerge una concordanza di obiettivi determinati e limitati. L'autrice tende a



## *Antropologia della vulnerabilità*

Tornando tra le pagine dei suoi volumi, a cadenza trimestrale, è possibile seguire il flusso di coscienza senza freni ed inibizioni entro cui la rivista dà e tiene conto di sé, per sé e per gli altri, definendosi e differenziandosi in uno spazio condiviso. La pratica di “autocoscienza” prestata alla ricerca vuol dire adottare un punto di vista parziale che non si assolutizza, ma accetta la relazione, senza subirla, potendo tener conto di sé, della propria storia personale e senza tradirla, accogliere il punto di vista dell’osservatore (anch’esso sempre compromesso dal suo vissuto); per poi analizzare l’imprescindibile relazione, nella sua inferenzialità, tra sé ed oggetto.

Il rischio è sicuramente quello di cadere in un solipsismo di chi dà voce alla propria coscienza, e facendo prevalere il proprio sentire in quello stesso “flusso” porti e riproduca, percependo come parti di sé, quelli che invece sono segni eteronomi dell’oppressione. Se la distanza assoluta è impossibile, ciò che è funzionale è cercare un equilibrio tra rappresentazione ed autorappresentazione, tra una sociologia descrittiva della struttura sociale (prodotto culturale opprimente) ed una consapevolezza di sé e della propria condizione (come oggetto d’oppressione). Vuol dire, quindi, iniziare a nominare l’oppressione, partendo dalla propria condizione respingendone la naturalità, per orientare l’azione politica.

L’approccio non può che essere di tipo materialista, nell’analizzare l’oppressione, non della Donna quale entità astratta, ma delle donne, persone incarnate, con plurime storie e vissuti che subiscono diverse forme di oppressione. E si deve insistere su questa “pluralità” evidenziarla, perché, proprio per valorizzare la differenza e non omogeneità dei soggetti, occorre restituirgli dimensioni eterogenee. Solo così si potrà uscire da quella falsa rappresentazione docile e passiva della donna, per cercare nella storia e nella società plurime donne, attive e partecipi della vita civile e sociale, che possono occupare spazi pubblici e produttivi.

Ritrovare le donne nella storia vuol dire, allora, anche rimettere in discussione la narrazione temporale, ripensare le donne nei tempi lunghi e brevi della storia. Avendo, quindi, anche coscienza delle opportunità che la congiuntura storica offre<sup>94</sup>.

---

sottolineare il ruolo giocato dai legami affettivi, dalle esperienze di socializzazione e di relazione madre-figlia nel processo di formazione della solidarietà.

<sup>94</sup> Sebbene il movimento femminista cerchi di emanciparsi anche da una politica dalla quale non si sentono rappresentate, non deve chiudersi, ma restare mobile ed aperto anche alla mediazione con le Istituzioni pubbliche, muovendosi al loro interno ove con pazienza portare la peculiarità dei propri bisogni. Occorre rendersi disponibili al confronto, al dibattito in tutti i luoghi possibili, per incoraggiare processi sociali di trasformazione. Ciò che è importante, però, è non avere fretta. Bisogna cogliere quelli che sono comunque progressi e che devono solo essere metabolizzati, dovendo necessariamente tener conto del contesto, sociale, economico, culturale, entro cui gli stessi bisogni si specificano e diversificano. La mediazione deve essere anche momento di aggregazione, che non è scontata, ma va costruita, sforzandosi tutti e ciascuna di trovare punti di incontro. Il movimento non sarà espressione della somma di tutti i bisogni, sarà, invece, portatore di scelte, non di tutte le scelte, ma quelle da fare secondo la maturità dei tempi. Si specifica in questi termini anche una uscita dall’individualismo, per introdurre un solidarismo trasformativo della società, che si assume la responsabilità di determinare di volta in volta le priorità, anche assumendosi il rischio da un lato della frammentazione e dall’altro o di una iper politicizzazione del particolare ovvero di una spolicitizzazione del movimento stesso. La sfida è proprio quella di cercare un equilibrio per ingaggiare una dialettica convergente. Cfr. *Editoriale*, in *Donne e Istituzioni*, *Nuova DWF*, cit., 1977, n. 4, pp. 5-45.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Così rispetto a società più progredite, anche il capitalismo che impone tecnologie avanzate nel richiedere masse più istruite, può rappresentare uno scenario di apertura al femminile non solo nelle fabbriche ma anche nei luoghi di istruzione, formazione, professionalizzazione, e – paradossalmente - contribuisce a società più democratiche e meno elitarie.

Sicuramente ciò è avvenuto per assecondare l'algoritmo razionalistico produttivo e di efficienza, con cui asservire masse sempre più estese ed alienate; ciò non toglie che gli strumenti critici messi a disposizione delle masse ha favorito l'acquisizione da parte delle stesse di maggiori competenze e consapevolezza.

L'Accademia femminile ha beneficiato di questa rivoluzione scientifica.

Questo non vuol dire che questa Accademia deve poi assecondare derive elitarie e borghesi, perse in astrazioni retoriche e teoriche di autoesaltazione del sé. Era questa la principale obiezione alle nuove formazioni intellettuali *post-gender* che troveranno poi maggiore esaltazione negli Anni Novanta, di cui anche Butler ne è fervida esponente<sup>95</sup>. Fin quando è stato mantenuto il “patto di solidarietà” tra politica e ricerca, il lavoro dell'Accademia è stato indubbiamente fondamentale per il salto di qualità del movimento femminista. L'Accademia ha portato la riflessione critica a livelli inesplorati, offrendo un concettualismo impegnato con cui poter criticare le strutture capitaliste dall'interno, potendo denunciarne false rappresentazioni e retoriche bonarie dei suoi *mass media*.

La rivista *Nuova DWF*, di fatti, comprende l'importanza della riflessione teorica e critica offerta dall'Accademia, e ciononostante pur muovendosi al suo interno ed attingendo da essa, porta avanti la sua battaglia politica e culturale senza cedere ad “accademismi”, ovvero senza perdersi in elaborazioni troppo sofisticate ed autocompiaciute, perché invece possa parlare, rivolgersi a tutte le donne e condividere con esse saperi, conoscenze, informazioni per accrescere comuni consapevolezza, disvelando e denunciando ogni forma di oppressione, in tutti i luoghi in cui si manifesta.

In questi termini *DWF* può e deve essere pratica politica in cui «ognuna di noi e tutte insieme dobbiamo cercare di trasformare il nostro rapporto con il potere, il sapere, con il maschile là dove ci opprimono e là dove lo riproduciamo come nostra oppressione ed è la nostra integrazione con il maschile»<sup>96</sup>. L'impegno deve essere volto a destrutturare l'ideologia dominante prodotta e riprodotta dalle strutture di potere, come suggerisce Foucault, innanzitutto appropriandosi dei suoi strumenti di politici e del sapere. Le donne devono riappropriarsi del discorso sulle donne e portarlo tra le donne, far circolare, divulgare questa “propria verità di sé” mai ultima, sempre plurima ed eterogena, perché

---

<sup>95</sup> Butler purtroppo si muove in un contesto in cui la carica energetica dei movimenti è andata scemando e si registra una difficoltà di percepire immediatamente l'impatto che certe riflessioni particolarmente complesse per l'elevata profondità critica hanno avuto poi sulla società, mancando il soggetto politico visibile ad attuarle; questo sebbene come ricordato proprio grazie ai suoi lavori più sovversivi ha dato speranza ad una miriade di soggettività che non riuscivano a sentirsi pienamente comprese dai movimenti femministi troppo incentrati sullo statuto femminile.

<sup>96</sup> Cfr. *Editoriale*, in *Donne e ricerca scientifica*, cit., p. 18.



## *Antropologia della vulnerabilità*

emerge tutto il politico che investe tanto gli spazi pubblici quanto quelli privati, perché anche “il personale è politico”.

Si deve rompere con l'immagine verticistica e concentrate del potere, sovrapponendogli una immagine orizzontale dei luoghi politici (si pensi ai consultori), eletti a spazi di incontro e scambio, così da incoraggiare nuovi schemi e rapporti di potere. Come rivista politica deve poter arrivare a tutte le donne, mettendo a disposizione conoscenze erudite con un linguaggio spendibile per tutte le estrazioni sociali.

La rivista deve essere teoria e pratica della democrazia.

### *4.2 Una griglia teorica*

Fare scienza dalla parte delle donne vuol dire porsi come soggetti politici ed avere un programma d'azione con cui orientare la ricerca, ma innanzitutto è momento di “rappresentazione ed auto-rappresentazione” come donne e come donne interessate alla ricerca. Bisogna trovarsi nel tempo, nello spazio, dentro e fuori il proprio corpo e dentro la narrazione ed auto-narrazione del sé e del discorso speso. Esplorare i confini della propria identità e trovare, inventare le parole per raccontarla; costruire il linguaggio, rimodulare la grammatica dell'essere con cui immaginare nuovi orizzonti di vita e di vite possibili. *DWF* come rivista politica femminista non può prescindere da un percorso del pensiero già intrapreso, lungo due secoli (dai primi contributi femministi settecenteschi), con cui è chiamata costantemente a confrontarsi; imparare le lezioni della storia per guardare al futuro, avendo piena coscienza del presente e delle sue congiunture astrali. *DWF* ha ben in mente la propria agenda politica che si rispecchia nei temi che propone; temi che si susseguono e tornano, tra ripensamenti, aggiornamenti e correzioni, rispecchiano questo andamento circolare e ciclico delle idee.

Tornando alle suggestioni di Kristeva in epigrafe sui modelli di dissidenza, si può tracciare tanto una linea evolutiva del pensiero femminista, quanto una griglia teorica entro cui è possibile seguire temi e direzioni assunte dalla “rivista” *Nuova DWF* che ha espresso essa stessa teoria e pratica della dissidenza.

La “questione femminile” così si intreccia con quella del “soggetto, dell'identità, del sé”, ne segue la medesima fenomenologia riconoscimentale. Nelle parole di Kristeva, è possibile cogliere i moti del desiderio di cui risentimento, paura e piacere accompagnano progressivamente gli stadi evolutivi della ragione, incapaci, però, di esprimersi anch'essi al di fuori delle proprie narrazioni. Il ribelle, lo psicoanalista e lo scrittore sfidano la Legge in una dialettica tutta interna alla semantica delle identità. L'io-soggetto che emerge, pur se da sempre attinto dal Potere e dal *Logos*, tuttavia non è meno determinato ad impadronirsene. È qui che il pensiero si fa fluido per aprirsi a nuovi linguaggi dell'essere. Il femminismo, quale complessa vicenda di movimento e pensiero, non ha fatto eccezione a questi moti di spirito, fino a spingersi ed incoraggiare quella frammentazione



## *Antropologia della vulnerabilità*

dell'identità auspicata dalla rivoluzione culturale e sessuale degli Anni Sessanta-Settanta<sup>97</sup>.

E dunque entrando nel merito dei temi proposti, provando a tracciare un identikit della rivista *Nuova DWF*, potremmo chiederci: chi e cosa troveremo? Certamente le ribelli, le psicoanaliste, le scrittrici, ma innanzitutto le donne.

### *4.3 La fenomenologia dello spirito di Nuova DWF*

#### *a) L'antropologia negata e l'“encomio di Eva”*

In *Nuova DWF* troveremo innanzitutto le donne. L'urgenza si è detto, tra gli obiettivi fondanti la rivista, che in origine si proponeva più specificamente come luogo di approfondimento sulla storia delle donne, studi sociologici ed antropologici, non può che essere quella di “ritrovare e collocare la donna nella storia”. Il primo *locus* dell'oppressione è epistemologico, tradotto proprio nella manipolazione della memoria. C'è una riluttanza istintiva verso quella narrazione androcentrica che fa dell'uomo l'unico protagonista e delle donne mere comparse. Lo sforzo dettato da un certo risentimento si orienta per riabilitare il ruolo sociale delle donne nella società, uscendo da quella rappresentazione “passiva-negativa” imposta dai dispositivi patriarcali. “L'encomio di Eva” è il manifesto della storiografia e antropologia femminista.

Interessante a tal proposito l'analisi di Zamon Davis sulla storiografia femminile, la quale nel ripercorrerne gli sviluppi, evidenzia come la storiografia mossa da suddetti propositi sia innanzitutto andata a cercare “personaggi illustri femminili”, biografie di donne che hanno saputo proporsi come “ribelli” ed eroine nel loro tempo, perché fossero accettate come attrici pubbliche al fine di dimostrare a quel sistema misogino cosa “avrebbero potuto fare le donne se solo avessero avuto una istruzione ed una educazione”. Approccio che segue la lezione di Von Hippel, contemporaneo di Kant, ma uomo oltre il suo tempo,

---

<sup>97</sup> Alcuni lavori di donne, infatti, hanno cominciato ad entrare nel nodo dei linguaggi diversi e del ruolo del simbolico e dell'immaginario in relazione alla conoscenza. (Cfr. S. Costantini, E. Gagliasso, M. Tagliaferri, *Il luogo delle ipotesi*, cit., p. 26). «Rivoluzione del simbolico significa anche ricominciare ad interrogarsi sul problema della determinazione sessuata del discorso, problema che non è mai stato posto né poteva porsi dal momento che l'uomo come animale dotato di linguaggio, come animale razionale, ha sempre rappresentato il solo soggetto possibile del discorso. La sua lingua appariva come l'universale stesso. Il modo di predicazione, la categoria del logos, le forme del giudizio. Il dominio del concetto non sono mai stati interrogati in quanto determinati da un essere sessuato» (cfr. L. Irigaray, *Le langage de l'Homme*, in “*Reveu de philosophie*”, 4, Paris 1978, p. 495).

Appaiono efficaci per scardinare questa grammatica dei corpi e della loro narrazione, portarne all'estremo gli assunti, attraverso “provocazioni conoscitive di tipo sessuato”, come proposte da Irigaray. «Nella reificazione (solidificazione) che il linguaggio di cui si parla impone a tutto il reale si infila il valore simbolico e metaforico dell'immagine del fluido, che Irigaray insinua fra le connessioni, mai così perfettamente strette dalla ragione solidificata [...]. La fluidità come eidos estraneo alla ragione data storicamente, non è traducibile o riconducibile al discorso di una logica dialettica, che però in quanto tale, fa interagire e trasformare sempre entità date e definibili, né tanto meno è riconducibile alle varie operazioni che prendono oggi le mosse dalle meccaniche dei fluidi [...] o dalla circolarità dei feedback cibernetici. Da un lato è molto più semplice: appartiene in tutto per esperienza al modo di esistere delle donne e i loro movimenti sono più simili a quelli delle sorgenti, dei fiumi o del mare che non ai meccanismi di volta in volta puntuali e ripetitivi che scandiscono le ore. [...] L'economia dei fluidi rappresenta una realtà che resiste ancora ad un'adeguata simbolizzazione e/o significa l'incapacità della logica a riprendere nella sua scrittura tutti i caratteri della natura» (L. Irigaray, *La meccanica dei fluidi. In questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978, pp. 87-89).



## *Antropologia della vulnerabilità*

il quale nel proprio trattato organico sull'emancipazione femminile aveva colto la culturalità di certe resistenze sociali avverse alle donne e come queste avessero paralizzato e frustrato il progresso civile della società nel suo complesso, a danno anche degli uomini, non lasciando che le donne potessero emergere portando le loro peculiarità e differenze, nella prospettiva di una società più democratica ed inclusiva: «L'inuguaglianza tra sessi è ragione di barbarie; il grado di civiltà della società si misura dal grado di libertà riconosciute alle donne»<sup>98</sup>.

L'approccio biografico però appare limitato giacché non restituisce una visione globale del ruolo sociale assunto dalle donne, mettendone in evidenza solo tratti peculiari della propria narrazione personale, magari presentandosi al massimo come l'eccezione che conferma la regola.

Ciò non vuol dire, d'altro canto, che la storiografia femminista non possa o non debba riappropriarsi anche delle sue "eccezioni", quando nel ripercorrerne la vita offrono comunque uno spaccato del contesto e forse seguirne riflessioni, timori, angosce, passioni e battaglie informa sulle possibilità di un agire politico, soprattutto femminile, anche attraverso una determinata "resistenza personale".

Biografia eccezionale che preme in tal senso di essere ricordata tra le scelte editoriali di *Nuova DWF* è quella di Eleonora Fonseca Pimentel, la prima giornalista politica italiana. Donna straordinaria che partecipò alla Rivoluzione giacobina di Napoli del 1799 con un giornale - il "Monitore Napoletano" - che rimane uno dei documenti più interessanti di quegli avvenimenti drammatici. Tra le "ribelli" anch'essa vittima di una manipolazione delle "amnesie" della storia, per lungo tempo è stata ignorata quando non citata come compagna "virile" dei giacobini napoletani. Di virile, però, aveva solo l'ardire di imporsi nel dibattito pubblico e nella riflessione scientifica, subendo, invece, tutte le implicazioni ed angherie di una società patriarcale e delle sue "convenienze matrimoniali". La scoperta degli atti del processo di separazione matrimoniale di Eleonora ha fornito elementi preziosi sulla sua vita privata che alla luce di quelli che sono stati i suoi apporti alla "rivoluzione repubblicana" per Napoli ed i Napoletani, rende ancora più sorprendente il suo lavoro. Esempio virtuoso di resistenza politica e personale<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> L. Secci, *I trattati di Theodor Gottlieb von Hippel sull'emancipazione femminile*, in *Donne e ricerca scientifica*, cit., pp. 127-140

<sup>99</sup> Eleonora Pimentel Fonseca, sposata a un capitano dell'esercito borbonico, fu costretta a subire violenze incredibili da parte di un marito rozzo e incolto che non accettava che lei studiasse e che fosse politicamente impegnata. Oppressa dal marito e dal circo parentale di suoceri e cognate che affollavano la vita domestica, trovò inaspettatamente conforto nella maternità. Gioia purtroppo breve data la prematura morte del figlio a soli 8 anni, che la farà cadere in un baratro infinito di infelicità. A questo si aggiunge anche l'umiliazione di un marito che le preferisce la domestica e la prole che da questa ottiene. Episodi tragici che si susseguono tra cui anche il rischio di essere gettata dalla finestra, segnano la vita coniugale di Eleonora al punto di spingerla a richiedere la separazione. Da quella liberazione, la sua rinascita intellettuale. Senza incontrare più freni, potrà tornare a coltivare le sue inclinazioni letterarie, i suoi ideali e aspirazioni politiche. Eleonora partecipa attivamente alla Rivoluzione, si rende portavoce di esigenze popolari avendo apprezzato per sé l'importanza di vincere l'ignoranza, della circolazione delle idee, di rendere partecipe il popolo, con piena comprensione, delle vicende politiche in atto; provando a spiegare la causa rivoluzionaria - occorre "acquistare la fiducia del popolo se vogliamo istruirlo". Mostra così tutto il suo interesse specifico per il popolo, trascurato dai giacobini, e la sua brama ardente di libertà e di riforme ne fanno una rivoluzionaria sensibile a tutti gli aspetti della vita economica e spirituale. Come testimonianza della sua attività resta soprattutto la sua campagna in favore del sistema repubblicano basato sul consenso popolare; da qui nasce l'esigenza di usare il dialetto napoletano anziché una lingua "straniera" come il toscano o lo stesso francese. Con il sogno della Repubblica si spegne, impiccata a seguito del ritorno dei Monarchi a Napoli dopo la fuga dei Francesi. Uccisa



## *Antropologia della vulnerabilità*

Fuori dalla biografia delle “eccezioni”, acquisita, però, l’importanza di una loro contestualizzazione, sviluppi metodologici della ricerca storiografica proporranno una analisi più ampia, esaminando la condizione delle donne all’interno della società presa nel suo complesso e nella sua storia sociale, nel rapporto tra sessi vigente, tenendo conto anche dei rapporti di classe, status, economici, familiari; con particolare attenzione per l’istituzione matrimoniale e il diritto civile vigente<sup>100</sup>. La storiografia, pertanto, deve mantenere uno sguardo ampio sulla complessità delle vicende sociali e contingenze storiche perché sia comprensibile la natura di certi rapporti economici tra sessi, senza cadere nel vizio opposto di facili entusiasmi e riduzionismi.

Non sono mancati, infatti, usi ed abusi dell’antropologia<sup>101</sup> anche delle femministe, volti solo ad “invertire il segno”, addirittura rivendicando la presenza in società più primitive o presso determinate comunità “tribali” di strutture “matriarcali”. Altre ricostruzioni, invece, analizzando la divisione del lavoro tra sessi, in cui gli accenti generali vengono posti sull’uomo cacciatore, tendono a girare i riflettori sulle donne che si dimostrano argute ed ingegnose nella costruzione di utensili per cucinare, raccogliere e trasportare cibarie, cinture per tenere in grembo i neonati e contemporaneamente svolgere le proprie mansioni domestiche; laddove, invece, finiscono per confermare storicamente certi meccanismi in cui le donne, anche quando sembrano più determinanti per gli equilibri sociali, il loro ruolo è sempre funzionale alle esigenze maschili – vincolate ad un lavoro di cura.

Lo stesso può dirsi rispetto all’esaltazione storicamente ricercata di valori femminili, come la solidarietà e la sorellanza, quando estratta da quei medesimi contesti di oppressione che impongono “segregazioni di genere” e pertanto costringono le donne a relazionarsi prevalentemente tra loro (si pensi al mondo contadino, fondato sulla famiglia patriarcale o ancora alla segregazione femminile presso diverse comunità islamiche). In

---

quale simbolo della Rivoluzione dai Restauratori. Cfr. A. Buttafuoco, *Eleonora Fonseca Pimentel: una donna nella Rivoluzione*, in *Donna e ricerca storica*, Nuova DWF, cit., 1977, n. 3 pp. 51-92

<sup>100</sup> Nella carrellata di autori proposti da Devis, vengono segnalati Alice Clark e Abenseur., in quanto questi autori hanno evidenziato quella che si presentava come economia simbolica dominante, legata al concetto di onore ed onorabilità delle donne, funzionalizzata alle virtù degli uomini, registrando l’importanza della sfera sessuale ed erotica delle donne – anche nella sua dimensione lavorativa. Indagini sulla prostituzione femminile, le sue implicazioni morali, rispecchiano certi fattori culturali – la prostituzione eleva il corpo della donna ad una dimensione pubblica solo nella prospettiva di una sua mercificazione simbolica, da qui una analogia della prostituzione ad uno “stupro collettivo”, quale forma alternativa di iniziazione sessuale dei maschi per imporre il proprio dominio sulle donne. Tra ipermoralizzazione della sessualità femminile ad una sua mercificazione, nello scambio, nell’economia degli onori e piaceri maschili, si coglie quella soggiogazione fisica e psicologica di cui la donna è preda, sempre fuori posto nei luoghi dei piaceri che non le appartengono. L’isteria è il cortocircuito di una educazione al silenzio ed alla frigidità in pubblico e il disappunto per un piacere ed appetito sessuale altrui assecondato: la colpa dell’orgasmo tra prova di virilità e vergogna femminile. Un mutamento di costumi da società tradizionali-cattoliche alla modernità calvinista, si registra proprio a partire dall’attenzione per la sessualità, che non si allenta, ma muta, nel segno di una liberazione sessuale borghese di cui il lessico del desiderio resta ad appannaggio degli uomini. Cfr. N. Zamon Davis, *La storia delle donne in transizione: il caso europeo*, in *Donna e ricerca storica*, cit., pp. 7-33.

<sup>101</sup> La ricerca femminista ha richiesto all’antropologia di mettere in evidenza verità e origini valide per tutte le culture, con l’obbiettivo di spiegare l’attuale oppressione sessuale. Ma, così facendo, ha commesso l’errore delle scienze sociali tradizionali finendo per utilizzare categorie interpretative che non si riferiscono tanto alle differenze socio-culturali tra uomini e donne quanto alle loro differenze fisiologiche. Perciò, quando si utilizzano categorie molto generali come quelle di pubblico-privato, che sembrano presenti in tutte le culture, ci si rende conto che il privato e il pubblico, in quanto sfere distinte, non nascono da funzioni biologiche degli uomini e delle donne, ma dalle loro funzioni sociali. È necessario dunque non cercare le cause iniziali dell’oppressione, ma studiare le forme sociali, specifiche che l’asimmetria dei sessi assume nelle differenti società. M. Zimbalist Rosaldo, *Usi ed abusi dell’antropologia*, in *Il luogo delle ipotesi*, cit., pp. 61-87



## *Antropologia della vulnerabilità*

quei contesti, infatti, anche tra donne si creano gerarchie in relazione al loro rapporto con gli uomini ed il ruolo che questi rivestono all'interno della famiglia. La suocera, ad esempio, domina la "vita domestica" facendo sentire la sua presenza ed ingerenza anche sulla vita familiare dei figli ed ancor più delle nuore, proprio in quanto in casa costituisce l'alter ego del Capo famiglia. E proprio per il ruolo privilegiato che intende preservare, conserva quei valori tradizionali, per trasmetterli alle generazioni future, quale unico modello perseguibile – così diventano i primi agenti di oppressione.

Nella stessa prospettiva si inseriscono gruppi di donne che hanno costituito movimenti cattolici nel segno della filantropia, solidarietà, umanità cristiana. Valori che vengono esaltati dalle qualità femminili secondo la loro interpretazione. Queste donne hanno trovato nella venerazione della Vergine Maria che la Chiesa Cattolica propone, quale madre di Dio, di cui ne incarna la purezza ed il profondo amore, il modello da seguire. Si sentono valorizzate e manifestano una vocazione, quasi di immedesimazione con l'Immacolata; trovano un senso di riscatto e di comunità rispetto ad una società "laica" che continua ad emarginarle. Dono, Dovere, Responsabilità materna verso la prole e la società, Sacrificio, confluiscono nell'immagine tradizionale che sentono di dover conservare. Tuttavia, finiscono per riprodurre su di loro tutta l'eredità patriarcale dominante anche nella dottrina cattolica. La solidarietà femminile in questa cornice viene esaltata ma in termini ostili agli obiettivi dei movimenti di emancipazione, laddove quest'ultimi, secondo i gruppi cattolici, erano intrisi di egoismi liberali ed individualistici<sup>102</sup>.

Una prudenza concettuale che va mantenuta inoltre nel rapporto tra Mondi e culture diverse, ora nel denunciare "arcaici tradizionalismi patriarcali"; ora invece nel cogliere una diversa ermeneutica della simbologia religiosa, considerato il valore sociale e personale che può assumere nella costruzione di identità personali e collettive entro cui riconoscersi.

Quando non imposto da Regimi fondamentalisti retrogradi, il "velo", ad esempio, nella geopolitica internazionale e scontro tra culture, ma anche all'interno dello stesso contesto nazionale segnato da guerre civili e colpi di Stato, diventa simbolo per le stesse donne di rivendicazione delle proprie radici, dei valori del "vero" Islam (del pudore personale e rispetto reciproco tra sessi) e segno di protesta contro le ingerenze Occidentali-primomondiste. Ovviamente, non si deve credere che da ciò derivi un totale ribaltamento delle posizioni sui ritardi di certi contesti e l'insistere di forme arcigne di oppressione

---

<sup>102</sup> Queste donne, trovando appoggio nella Chiesa Cattolica, rispetto alle organizzazioni femministe socialiste che continuavano ad incontrare resistenze di Partito, riuscirono a costituire movimento capace di contrastare il femminismo italiano dei primi anni del dopoguerra. E la loro concezione della natura e dei doveri di una donna fu dominante dal periodo fascista agli anni Sessanta, ben prestandosi alle logiche del regime. Con la nascita delle organizzazioni cattoliche, la Gioventù femminile in particolare, nascono gli elementi che distruggeranno un patrimonio teorico di donne sulla loro storia per stabilire di contro un'ideologia femminile contraria alla solidarietà basata sugli obiettivi di emancipazione. Le donne cattoliche fecero dell'ambito privato la base della loro politicizzazione e riuscirono ad esercitare un forte controllo sociale, psicologico e morale su questa dimensione privata e quotidiana; il risultato fu la creazione di forme di solidarietà autodifensive e ostili all'emancipazione. Cfr. P. Di Cori, *Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, in *Solidarietà, amicizia, amore*, cit., pp. 80-124. Per un approfondimento sul rapporto tra Chiesa Cattolica, religione e femminismo, si rinvia ancora al volume di *Nuova DWF, In hoc signo...Ideologia e politica della Chiesa*, cit.





## *Antropologia della vulnerabilità*

delle donne. Purtroppo anche quando si rendono determinanti per le Rivoluzioni alle quali partecipano attivamente persino imbracciando le armi, le donne vengono puntualmente deluse dalle politiche del nuovo regime subito intento a ristabilire gli equilibri domestici. Si pensi alla Rivoluzione iraniana, Rivoluzione palestinese così come alle contraddizioni della Turchia Repubblicana. Da un lato donne guerriere rispedite a casa alla fine dei conflitti, mentre in Turchia, il progetto di secolarizzazione che seguiva un processo di occidentalizzazione è stato maldigerito dalla comunità locale che si è vista messa in discussione nelle sue radici più profonde<sup>103</sup>.

Bisogna, dunque, procedere con cautela e moderazione, muovendosi all'interno delle contraddizioni della storia e dei vissuti, recuperando l'immagine non della donna, ma delle donne prese nelle peculiarità concrete che le determinano e definiscono, ma soprattutto interne alla congiuntura storica e geopolitica. In questa prospettiva si rende necessario un ripensamento di alcuni concetti: il potere, le strutture sociali, la proprietà, i simboli e la periodizzazione. Lo studio della condizione delle donne - non come soggetti separati dagli uomini, ma in relazione con loro - esige una messa in questione dell'uso tradizionale di termini come 'cultura', 'natura', 'pubblico', 'privato' e la creazione di strumenti concettuali più adeguati. Si deve proporre una corretta antropologia dell'umano.

### *b) La popolana ribelle*

Ci sono tuttavia delle certezze, che prescindono da ogni antropologia, e che hanno a che fare, come suggeriva Engels, proprio con l'immediatezza della vita e dei suoi bisogni fondamentali, che rompono una narrazione lineare dell'universo femminile popolato da donne passive, domate, deboli, vulnerabili, silenti.

Non ci sono enigmi da risolvere di fronte al corpo preso nella "nuda morte".

L'estrema ribellione, finemente colta e messa in scena da Dostoevskij nel suo dramma, espresso attraverso il monologo maritale di fronte al cadavere della moglie suicida, è tutta interna a quel corpo che giace in un silenzio scelto, definitivo<sup>104</sup>. Nessuna Desdemona vittima della collera e delle mistificanti "arguzie maschili"<sup>105</sup>. Nel gesto estremo della "Mite" un atto affermativo, la rivendicazione ultima di un corpo negato. La ribellione femminile, in tal senso, è verso un corpo impossibile, ad una convivenza impossibile con un corpo che in tutte le semantiche esterne sfugge da ogni senso d'appartenenza. L'isteria e la nevrosi delle donne è dettata dall'impossibilità di essere in sé e per sé in quel corpo, per quel corpo narrato sempre con voce maschile.

Ricorda Kristeva: le Madonne di Bellini hanno sempre il figlio in braccio e lo sguardo altrove.

---

<sup>103</sup> Per un approfondimento si rinvia ancora al volume di *Nuova DWF, Islam. Tra un mondo e l'altro*, cit.

<sup>104</sup> M. Mizzau, *L'enigma. La comunicazione come potere - Lettura di un racconto di Dostoevskij*, in *Donna e ricerca scientifica*, cit., pp. 77-93

<sup>105</sup> V. Gentili, *L'immaginario contro Desdemona*, in *Donne e letteratura*, cit., pp. 29-54



## *Antropologia della vulnerabilità*

Eppure il corpo non può mentire quando si pone agli estremi della sua esistenza, quando è in gioco la morte e la negazione della vita. Ci sono bisogni fondamentali, c'è una materialità dei bisogni che ha a che fare con l'appetito, un irriducibile appetito di fame e desiderio, anche del piacere sessuale, e se muta l'ermeneutica del segno, nulla può smentire le sue "pulsioni significanti" necrotiche.

Nessuna dissidenza è possibile di fronte alla legge della morte, la psicoanalisi prova solo a metabolizzarla.

In quella materialità la donna si ritrova, torna a governare la vita di fronte alla morte. Il corpo esposto preso nella sua massima vulnerabilità da violenze e privazioni si abbandona alla forza, all'inerzia del gesto che porta alla lotta, allo scontro. La guerra per la vita non ha genere. Le guerre infatti spesso accelerano processi verso cambiamenti del tutto inaspettati, laddove ogni vita inizia a contare per resistere alla morte.

Non rileva però la dimensione pubblica della narrazione bellica con i suoi progetti nazionali o d'indipendenza, che offrono solo una proiezione di senso – a questo le donne restano indifferenti; per le donne da sempre escluse da quella proiezione pubblica (cosa ha da offrire l'impero Inglese alle donne? Si chiede ancora Woolf) ciò che mobilita quei corpi è la difesa di un "privato" e del suo essenziale.

Si viene esposti all'assoluta precarietà dell'esistenza e in questa immagine non possono non tornare in mente le considerazioni di Cavarero sull'inerme, sulla vittima civile della potenza bellica, incolpevole, violato, dolente. La nuda vita non può non far resistenza alla cruda morte.

Quando tutto intorno crolla e sono messi in discussione bisogni primari anche la donna sente di dover difendere quel che resta di sé e del suo vissuto. Prendersi cura della vita, pure solo della dolce *zoè* in quelle condizioni impossibili diventa imperativo categorico di sopravvivenza – lotta, speranza.

E non serve incrociare scenari di guerra perché ciò sia visibile. La ferocia generata da un corpo martoriato dagli stenti porta una fame di vita a cui attaccarsi che non chiede alcun linguaggio di partito per essere rivendicata. Si pensi alla rivolta delle piscinine, bambine sfruttate dalle sartorie e dagli opifici tessili milanesi, del Secondo Ottocento, che senza scuola, né sindacati, si fidano del proprio disagio, della stanchezza, della fame e iniziano a scioperare (nel 1902). Ecco perché Hannah Arendt aveva torto: il privato è politico. Allora nuovi scenari e discorsi si aprono all'orizzonte, tutto diventa di nuovo possibile.

L'immagine della donna dunque va ricostruita a partire dalla complessità corporea entro cui si anima, fatta di mente e carne, ma soprattutto di desiderio.

Ed è lì, in quella dimensione corporea che va cercata. Bisognerà solo guardare meglio, là dove l'occhio di solito non si posa, attratto da scene epiche. Si accoggerà che la donna è tutt'altro che acqua "cheta" ed immobile. Anche all'interno di quella ricostruzione materialista che nella divisione del lavoro la pensa come improduttiva e funzionale solo



## *Antropologia della vulnerabilità*

alla riproduzione sociale, quell'alone di passività viene smentito. Le donne si appropriano degli spazi in cui sono state relegate e forniscono ad essi nuovi significati.

Proprio avendo ereditato l'esperienza della "cura", la donna ne governa la medicina, l'economia e le finanze; si destreggia nell'erboristeria dei rimedi naturali per fronteggiare i malanni e con la stessa scienza si orienta nel mercato dei cenci e degli alimenti, dei generi di prima necessità; si arrabbia di fronte al torto ed al malaffare. La donna da sempre è in piazza, segue l'andamento dei prezzi, è la prima sentinella della crisi ed è la prima ad agitare la folla di fronte all'aumento dei prezzi. La stessa società industriale delega alle donne la gestione dei salari dei propri mariti. Ineccepibili contabili del bilancio familiare determinano le sorti e le miserie della famiglia. E con lo stesso spirito, le popolane ribelli entrano in fabbrica a rivendicare salari dignitosi per una vita vivibile, questione fondamentale che da sempre hanno compreso.

È proprio questa "ragione economica" dei beni fondamentali ed una economia della sopravvivenza, che le rende perfette amministratrici, certamente non improvvisate quando le esigenze di una società sempre più tecnica le porta negli Uffici pubblici ad esprimersi con giudizio e competenza<sup>106</sup>. Il capitale si è sempre fidato delle donne, per asservirle, certo, ma anche per valorizzarle<sup>107</sup>,

Sono le ragioni del Capitale, infatti, che comportano la necessità di una scolarizzazione delle donne, che siano educate ed istruite.

Si dispiegano, dunque, le congiunture della storia in cui le donne non superano mai il senso di oppressione, e tuttavia pur partendo dal loro asservimento trovano nuovi modi di allargare le maglie del dominio.

La maternità, in particolare, da sempre principale "locus di oppressione" può assurgere a valore in sé e per sé per le stesse donne e trovare in essa termini di negoziazione delle proprie libertà.

Si pensi come nell'orbita di politiche "imperialiste" e "nazionaliste", in "difesa della razza", in Inghilterra nel XIX secolo, in una società industrializzata che conta spazi urbani malsani, povertà della classe operaia e malnutrizione generale, l'accrescere della mortalità infantile che minaccia le sorti nazionali e le sue mire espansionistiche, impone

---

<sup>106</sup> Cfr. M. Perrot, *La popolana ribelle*, in *Il luogo delle ipotesi*, cit., pp. 115-138

<sup>107</sup> Nancy Fraser ha messo in evidenza esattamente questo nel suo lavoro *Fortune del femminismo*.

Nella sua analisi sul modo di incidere della forte industrializzazione capitalista sulla vita delle donne, riconosce le opportunità che ha aperto quel nuovo "paradigma produttivo" – l'analisi, però, intende mettere in evidenza come quell'apparato concettuale e meccanico abbia illuso le donne con una promessa di "liberazione ed indipendenza economica", per trovarsi invece asservite, come già ricordato, allo sfruttamento del doppio lavoro produttivo e di cura. La differenza nei salari, nonostante il medesimo numero di ore prestato nelle fabbriche o negli uffici rispetto agli uomini, ne è l'esempio più evidente – si dava per scontato che fosse l'uomo a sostenere la famiglia e quindi le donne dovevano rappresentar solo l'integrazione del salario del marito.

Rispetto a queste tematiche si coglie la diffidenza anche di Fraser ad una speculazione troppo incentrata sull'identità e meno sulle esigenze sociali compromesse proprio da logiche liberiste e capitaliste.

L'analisi di Fraser, d'altro canto, avvalorava ancor più l'eccezionalità del movimento femminista italiano, il quale, dietro il "manifesto delle donne" mette avanti bisogni sociali e chiare esigenze democratiche, contro ogni forma di violenza e di dominio. Le riflessioni sul capitalismo ed il confronto costante con la Sinistra denotano esattamente questa consapevolezza e volontà di mettere al centro le persone e la loro dignità.



## *Antropologia della vulnerabilità*

una “maternità responsabile” che verrà perseguita con ogni strumento di propaganda. Per un verso si pone come l’ennesima occasione per colpevolizzare le donne e con esse le classi indigenti; ricadranno su di loro tutte le responsabilità per la morte dei futuri cittadini della Nazione – ovvero “futuri soldati”; tuttavia, si rendono necessarie riforme volte a sostenere queste donne, dedicando loro programmi di formazione, istruzione, educazione domestica, nonché forme di previdenza per le donne operaie, per alleggerire il carico domestico. Ed è sempre la “maternità” responsabilizzata che porta le donne nelle scuole.

Prima con l’Istruzione obbligatoria per garantirle un minimo di scolarizzazione. Successivamente in qualità di maestre soprattutto per la scuola “materna ed elementare”, avendo predisposizione femminile e acquisiti strumenti, per relazionarsi efficacemente con l’infanzia.

Viene così tracciata la strada che si allunga fino alla rivendicazione per le pari opportunità di istruzione, formazione universitaria, accesso alle Professioni, fino ad aspirare ad incarichi pubblici-politici<sup>108</sup>.

### *c) Il corpo nella dialettica del pensiero*

Sicuramente quel corpo dal quale non si sfugge smette di appartenerle nel momento in cui non è più chiamato dalla morte, ma essenziale alla vita, alla nascita, alla riproduzione cellulare della specie ed in quanto tale attratto nella relazione tra sé ed il Mondo, di cui sono ingranaggio vitale. È questa la condanna delle donne. Ciononostante, prendere consapevolezza di quella “essenzialità” che si portano apre a nuove ermeneutiche. La consapevolezza, poi, di quella materialità da cui non si sfugge consente di riappropriarsi del corpo e dell’economia simbolica che lo domina.

Si può tornare così dentro il corpo nei luoghi dell’anima in cui si esprime senza inibizioni, senza costrizioni. La psicoanalisi tra le scienze oggettive volte a studiare i rapporti sociali, spiega Montefoschi, fornisce i suoi strumenti euristici per recuperare il momento dialettico di costruzione del sé, rielaborando quelli che sono presupposti culturali e sociali dell’oppressione, in una prospettiva trasformatrice<sup>109</sup>. Le donne, potranno, quindi ripensarsi come soggetti e confrontarsi con le proprie pulsioni con maggiore coscienza di una non totale spontaneità del desiderio (sempre attratto dalla relazione) e pertanto ripensare il rapporto anche tra madre e figlio, dal punto di vista dei bisogni storicamente determinati e culturalmente indotti; si potrà inaugurare, dunque, una nuova “teoria della personalità”<sup>110</sup>.

<sup>108</sup> Cfr. *Donna e trasmissione della cultura*, Nuova DWF, cit., 1977, n. 2.

<sup>109</sup> Cfr. S. Montefoschi, *Ruolo materno e identità personale. A proposito di movimento delle donne e psicanalisi*, in *Maternità e imperialismo*, Nuova DWF, cit., 1978, n. 6-7, pp. 143-174

<sup>110</sup> Teoria della personalità, però, che va ripensata in una prospettiva di superamento sia della "teoria della libido" freudiana centrata su una concezione biologica delle pulsioni; sia delle tesi di Lacan, sviluppate a partire dalla "teoria degli oggetti" di Melanie Klein. Lacan, pur superando il biologismo freudiano e legando l'Edipo alla realtà dei rapporti sociali, mantiene una visione estremamente idealistica e antistorica dei rapporti familiari riducendo la funzione simbolica della madre alla sola rappresentazione fallica. Così facendo avalla l'inferiorità sociale della donna. Cfr. R. Micela, *Inconscio materno e teoria della personalità. Note critiche a Lacan*, in *Maternità e imperialismo*, cit., pp. 176-188



## *Antropologia della vulnerabilità*

La maternità, allora, può diventare essa stessa oggetto di rivendicazione, nei termini di una “maternità libera” in tutte le sue ambivalenze.

Particolarmente interessante il dibattito: da un lato, sul controllo delle nascite, il ricorso alla contraccezione secondo le tesi di Malthus, nella prospettiva di migliorare condizioni di vita, riducendo le nascite soprattutto delle classi meno abbienti, respinto anche dalle suffragette e le sostenitrici del libero amore, preoccupate di una liberalizzazione sessuale maschile senza responsabilità<sup>111</sup> (tema sul quale anche Kulascioff si mostra reticente); dall'altro in materia di “interruzione della gravidanza”, rivendicandone il diritto, ma denunciando, una volta concesso, l'iper-medicalizzazione dell'aborto, nella prassi sanitaria e ospedaliera, che tende a gestirlo come patologia e trattare la donna come malata<sup>112</sup> – frustrando i propositi trasformativi della percezione del corpo della donna.

Ciò che preme sottolineare e che emerge chiaramente da quanto proposto dalle autrici di *DWF* è che ad ogni modo non vi sia stata nella storia nessuna rivoluzione emancipatoria, le donne tuttavia hanno espresso in ogni ambito ferme resistenze all'oppressione e quando ne hanno preso piena consapevolezza, hanno iniziato a muoversi nelle sue trame, prendendo confidenza con la sua grammatica, il suo codice, il suo lessico e fornendo ad essa nuove parole e significati.

Mettono in evidenza esattamente ciò che vuole esaltare Butler, l'importanza di quelle “vite clandestine”, la cui storia, la cui esistenza, direbbe Agamben, esprime qualcosa di speciale e che merita di essere raccontato – per quanto appaia inafferrabile, inappropriabile.

### *d) Lingua sbrigliata*

Per liberare il corpo bisogna liberare la parola. Ancora nello sguardo di quella Madonna di Bellini si coglie la distanza tra un corpo che si manifesta nella sua immediatezza e la narrazione che si sovrappone; eppure non c'è nulla di pensabile fuori dalla grammatica, ci si può solo sforzare di piegarla, assecondando un movimento di spirito. Sono le donne, allora, che iniziano a cercare sé stesse, tra i loro pensieri, presso le proprie faccende, nella noia e nella routine, in un angolo della casa; smettono di ascoltare ciò che si affanna fuori, ed iniziano a sentire quello che portano dentro, provano a sentire una propria voce e tradurla nel linguaggio dei propri desideri. Fluttuano nell'immaginario. Le parole contano.

Inevitabilmente *Nuova DWF* dedica molti articoli proprio alla scrittura, all'importanza del linguaggio, alle diverse forme di comunicazione e racconto del soggetto, in cerca innanzitutto della donna, ma anche andando oltre la donna.

Pur nella consapevolezza di una parzialità del linguaggio che segue sempre l'ordine simbolico vigente entro cui si produce e che contribuisce esso stesso a riprodurre, si può

---

<sup>111</sup> Cfr. *Maternità e imperialismo*, cit.

<sup>112</sup> Cfr. W. Hollway, *Ideologia medica e medicalizzazione dell'aborto*, in *Il corpo della donna: ideologia e realtà*, in *Nuova DWF*, cit., 1978, n. 9 pp. 102-122



## *Antropologia della vulnerabilità*

comunque cercare una “identità” che si scosti dal discorso dominante. Torna spesso Virginia Woolf, eletta a faro per percorsi dell’immaginario da cui partire e ripensare il femminile, il soggetto, l’identità, la persona. Woolf nell’interrogarsi su tutte le implicazioni della donna con l’ordine simbolico, anche rispetto ad un rapporto problematico della donna con il corpo e la sessualità, ritiene possibile attraverso la scrittura sconvolgere il linguaggio, imponendo una nuova riflessione su sé stesse.

Si può guardare a Virginia Woolf con ammirazione, in quanto riesce ad offrire un uso originale della narrativa, del linguaggio, dell’introspezione dimostrando una posizione di libertà che non viene solo tematizzata, bensì assunta come posizione della propria esistenza (dimostra una capacità di rendersi libera dalle avventure del pensiero maschile). Comprende, infatti, come anche all’interno di scenari ordinari, di quotidianità e routine, cui magari si è costrette, si può comunque “scappare, deviare, scartare”. L’opera di Woolf si può sintetizzare in due espressioni che fissano i punti cardine del suo pensiero: “voler scrivere la vita” e “pensare le cose come sono”<sup>113</sup>.

Fusini spiega come Woolf gioca con la forma, la biografia, la vita quotidiana, senza prendersi troppo sul serio, come invece ha insegnato Joyce; ritenendo che se si intende arrivare a cogliere, comprendere qualcosa di più profondo spesso bisogna cambiare prospettiva, spostarsi, sovvertire le gerarchie (così potrà dirci qualcosa di intimo ed estremamente reale di sé, raccontandoci di sé magari attraverso la storia del proprio cane). Un esercizio utile, da ripetere per mettersi davvero in ascolto<sup>114</sup>.

Per Fusini Woolf riesce ad imporre esattamente come si deve ascoltare ciò che ha da dire, ci ha imposto il suo particolarissimo punto di vista, situato, di sguincio, in tutta la potenza della sua soggettività (manifesta), limitandosi però a descriverla senza compromessi e

---

<sup>113</sup> Woolf vuole acchiappare la vita, tradurre in forma esattamente il momento che si sta vivendo, come nel racconto autobiografico tratto da lettere e diari in cui si dà conto di sé, delle proprie faccende, ma anche delle proprie emozioni, tutto questo, però, spostandosi, assumendo una distanza da sé per guardarsi in mezzo alla propria vita ed al proprio flusso di coscienza e scegliendo il luogo, il punto di vista da cui guardarsi (un movimento di libertà, prima per sé e poi verso la cosa). E si imponeva di pensare le cose come sono, ovvero per come dal proprio punto di vista soggettivo venivano percepite, e non per come gli altri informano su ciò che le cose sono o su come dicono che si è. In questo modo, pur nel tedio e nella noia domestica, riusciva ad esprimere una forza vitale, trasformando tutto ciò che le capitava, con la forza di una risata, in gioia di vivere. Cfr. N. Fusini, *Sulle donne e il loro poetare*, cit. pp. 5-21.

<sup>114</sup> Per Fusini non c’è una sola Virginia Woolf da raccontare, quella della malattia e dei toni drammatici, ma c’è una Virginia Woolf che si racconta nel suo flusso creativo, che sa essere vitale e gioioso, con energia, intelligenza ed ironia restituendoci molteplici frammenti e stati di sé, che si ricongiungono nella sua stanza. Ci permette di guardare il giardino in festa e la luce che inonda il salone aprendo la finestra, mentre si lascia inebriare dal ricordo di momenti gioviali della giovinezza, senza che prevalga la nostalgia, raccontandoci invece la felicità di quel pensiero, immortalato in quell’attimo, assolutamente vero. E questo, per Fusini, le permette di far seguire senza contraddizione alcuna ad un romanzo denso ed intimo come *Gita al faro*, l’*Orlando* che scrive per distrarsi e alleggerirsi. Adotta con naturalezza due registri drammatico e comico in cui lei è dentro senza nevrosi. Orlando, in particolare, riesce inoltre a portarla più avanti con lo sguardo, accedendo a qualcosa che seppur non vissuto, comprende profondamente.

Racconta infatti come le differenze di genere siano assai poco interessanti nelle scelte d’amore, c’entrano ma non c’entrano. Parlandone senza alcuna ideologia, ma con leggerezza, chiarisce come si può amare una creatura nel suo sesso, ma anche per qualcosa che va oltre: “Io amo l’altro e non mi interessa nient’altro”, e non c’è nessuna morale in questo. Con semplicità riesce ad esprimere una verità per certi aspetti tanto banale quanto inconfutabile.

Partiti a commento delle riflessioni di Fusini sottolinea come nell’*Orlando* si elevi il flusso di coscienza di Woolf, ove l’io cede il passo a quello che la coscienza scrive per narrare di sé. L’opera non a caso è stata definita “la più lunga lettera d’amore della storia”. Cfr. L. Partiti, *Nadia Fusini nella stanza di Virginia Woolf*, in *Il posto delle parole* cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

lasciando al lettore ogni interpretazione del fatto anche più banale. Ha permesso così a chi legge di approcciare in modo più intimo ai suoi testi.

Ciò è possibile grazie ad una scrittura fortemente evocativa, con tratti profondamente simbolici; adotta un uso della lingua molto personale, scava dentro la lingua e così fa accadere cose che non tutti sanno fare con la lingua. Pur raccontando la propria storia, riesce a non sovrapporsi al lettore ed alle sue suggestioni, lasciandolo, invece, libero di pensare a sé stesso, alla propria vita. Non fa altro che raccontare una storia, che può essere sempre riletta trovando in essa nuovi significati, perché è chi legge ad interpretarla, dando credito al proprio particolare punto di vista, l'unico possibile. Ritrovandosi nel testo, facendo i conti con i propri pensieri, ne riscrive la storia<sup>115</sup>.

In questa sua narrazione “introspettiva”, in cui il suo pensiero è sottoposto alla sua rigorosa analisi, lei stessa è cavia e presa nel suo atto di vivere.

Quello stesso flusso diventa espressione di un suo “atto di vivere”. Vivere è un verbo, la vita è sostanza; a Woolf interessa il verbo, il movimento, un verbo che non è il cogito cartesiano, ma flusso vitale che si intreccia con la sostanza e ne coglie le emozioni, un altro modo di pensare. Proprio attraverso questo movimento di pensiero sensibile, fatto di riflessività emozionale delle sue protagoniste, donne con vite comuni, fa accadere il miracolo: soffermandosi sul sentire come diversa forma di pensiero suggerisce che il miracolo della vita sta nelle cose comuni; non manca il desiderio dell'altrove o esotico, ma non è indispensabile, potendo avventurarsi nel sussulto delle proprie emozioni. È rilevante che la narrazione di quelle vite emozionali siano esplicitazione di quel sentire superando il tabù del “non-detto” (binomio donna-silenzio).

Così lei davvero si apre alla vita come una grande avventura – fatta di piccole cose – anonima e che riguarda tutti; torna in questa immagine quel fare “avventuristico” di Kojève.

Ecco perché Woolf rende possibile dare la parola a tutti, dare la parola anche a chi non ha parola<sup>116</sup>.

Woolf sicuramente si prende il lusso di questo pensiero dall'agio che vive, dal privilegio del suo benessere e della sua formazione, e tuttavia, proprio per la sua peculiare condizione può essere ancor più incisiva. Proprio come Wollstonecraft, infatti, ha conoscenza diretta della trappola ampollosa, di quella gabbia d'oro in cui le donne della sua classe sono “confinare”, eppure muovendo da essa può apprezzare gli effetti benefici dell'istruzione, dell'educazione che alimentano e nutrono un pensiero critico (più dei Padri e dei fratelli colti che vedono solo l'oro e non la gabbia).

Per spiegare poi con altrettanta efficacia quanto il desiderio dell'emancipazione economica non sia legato solo al sostentamento, ma sia nutrimento per lo spirito, liberazione, personale costruzione del sé in relazione, della vita che si intende vivere,

---

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> Cfr. N. Fusini, *Sulle donne e il loro poetare*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

condividere e non subire. Ed è qualcosa che trascende tanto la lotta di classe che di genere, senza tradirne nessuna, anzi spiegando quanto sia fondamentale portare avanti insieme entrambe le riflessioni e battaglie (materiali ed introspettive). Mostra un approccio aperto.

La scrittura può rappresentare efficace strumento di sovversione di percorsi conoscitivi dati per definire “identità sensibili” per sé riconoscibili - sempre a patto di non cadere in forme di auto-rappresentazioni monodimensionali, troppo sintetiche ed unitarie. Come spiega Patrizia Violi, basterà aprirsi ad una dimensione multiverso, cui è possibile accedere proprio nella distanza tra pensieri frammentati ed universi inconciliabili tra loro e con sé stessi.

Quella distanza già solo tra il narrato ed il percepito rende evidente la fallacia, l’illusorietà dell’ordine simbolico pretendere di essere portatore di conoscenze oggettive, verità assolute. La scrittura è per sua natura allusiva per chi scrive la parola è mezzo per recuperare esperienze vissute, per ricostruirle in un ordine diverso – che non è più l’ordine dell’immediatamente percepito. Adottando questa distanza, si rende dunque evidente la differenza tra l’auto-coscienza, retta da un principio di analogia ed identificazione, e il rapporto analitico, descrittivo, dell’esperienza; nell’adottare, allora, una distanza amorosa dal proprio vissuto, la scrittura restituisce una immagine di sé in cui è impossibile la totale ed ultima identificazione e ciononostante di cui ci si può riappropriare<sup>117</sup>.

Scrivere diventa un appello, all’altro sé o fuori di sé, per rendere visibile il proprio percepito e l’immagine che si intende restituire in cui provare a riconoscersi. Le donne iniziano a parlare, si calano in quella distanza da ogni locus di oppressione, interna ed esterna, per dar credito ad un desiderio che preme ed alle parole che ispira.

Scrittura, ma anche immagini, ritmo, musica si prestano a questo flusso che si fa poesia. La tecnica supporta l’intenzione. Cinema, Documentari, Letteratura, Poesia incrociano le donne e le proprie esperienze, con tutto il loro corpo, le loro pulsioni, le loro emozioni per portare sullo schermo o negli scritti il proprio racconto, il proprio punto di vista nella relazione, per la relazione. Ed è una lingua che parla a tutti.

La lingua sbrigliata è il linguaggio della decostruzione con cui è possibile comunicare senza più freni diversi frammenti di sé in cui l’identità è ovunque e in nessun luogo; si può dare voce ad ogni parte di sé, anche a quelle a lungo taciute. In questi termini sarà possibile riflettere su di sé e le proprie esperienze tematizzando ogni pulsione e desiderio attraverso nuovi occhi e nuovi significati possibili. Così l’esperienza omoerotica lesbica può diventare esaltazione di uno specifico femminio in sé e per sé, con cui andare oltre il

---

<sup>117</sup> Cfr. P. Violi, *L’oggetto assoluto - Una sciocchezza*, pp. 10-17, in., *L’una e l’altro - Rappresentazione e autorappresentazione del femminile*, cit., pp. 10-17. Per le donne è ancora più facile comprendere l’intuizione di una scrittura sensibile, vivendo una perenne sensazione di estraneazione; anche guardando il proprio riflesso nello specchio, la prima sensazione è di estraneità, come se stesse guardando qualcun altro. Allo stesso modo pensarsi e pensare all’immagine psichica di sé suscita sensazioni perturbanti, difficoltà di riconoscimento in qualcosa che però sembra identico. Nell’immagine riflessa di sé, dimidiata, non c’è identificazione nell’identico, proprio in quanto subentrano una complessità di elementi che costituiscono la psiche sia inerenti a quella che può essere una auto percezione, sia rispetto a ciò che da altri viene detto di sé (sul punto cfr. M. Mizau, *Specchio, immagine, diario*, in *L’una e l’altro - Rappresentazione e autorappresentazione del femminile*, cit., pp. 18-24.





## *Antropologia della vulnerabilità*

materno<sup>118</sup> (Adrien Rich); ovvero trovare nel linguaggio delle madri il verbo e la comunicazione di vite sempre prese in relazione, dentro la relazione (Kristeva); ma anche trasfigurare il corpo, oltre la scienza e la natura, materializzando la sua culturalizzazione secondo il proprio percepito, per dare voce all'universo *queer*, transessuale, bisessuale, di chi è scisso tra genere e sesso, chi si sente a proprio agio nella contraddizione, chi esplora la propria sfera sessuale secondo la legge del piacere<sup>119</sup>. È in questi termini che il linguaggio si fa fluido ed apre alla frammentazione dell'essere, sempre in movimento, in transizione, sempre in cerca di sé stesso.

In questi dieci anni di attività considerati, *Nuova DWF*, oggi *DWF*, riesce a mettere in forma "il vivente" comprendendo l'importanza di una riflessione scientifica necessariamente politicizzata per contribuire ad una Rivoluzione culturale, contro l'oppressione delle donne, con un linguaggio che va oltre ogni questione di genere.

Con grande consapevolezza storica, di fronte ad un movimento generale di liberazione delle donne, che di sicuro ha acquisito una rinnovata sensibilità verso le plurime sfaccettature dell'esistenza, ma vive il disagio dovuto ad un difficile inquadramento delle questioni, tale da tradurlo in un programma di lotta e strategia politica ben definito, quel gruppo editoriale straordinario ha colto quanto possa essere determinante l'apporto dell'"intellettualismo accademico". L'Accademia rappresenta la sede privilegiata di "incontro tra posizioni differenti, contraddizioni, domande, spunti di riflessione e di lotta, dibattiti aperti", di questo dinamismo eterogeneo che mal concilia con visioni troppo riduzionistiche. È in questa dimensione filosofica che le rivendicazioni femministe troveranno la loro piena maturità, tale da poter travalicare i loro confini di "genere" e abbracciare una riflessione di più ampio respiro sull'umano e sulle sue potenzialità.

*Nuova DWF* si può dire che abbia partecipato al processo, portando il proprio contributo scientifico. E forse oggi più che mai abbiamo bisogno di quelle parole, di quel movimento, portavoci di un «pensiero che non si accontenta»<sup>120</sup>.

La teoria *queer* di Judith Butler raccoglie questa eredità per offrirgli nuovi percorsi nella riflessione politica sull'umano.

---

<sup>118</sup> Adrien Rich propone il concetto di esistenza lesbica e continuum lesbico - che oppone alle definizioni limitative e prevalentemente cliniche - per indicare piuttosto una serie di esperienze in cui si manifesta l'interiorizzazione di una soggettività femminile, che storicamente ha sempre segnato la resistenza femminile all'asservimento, all'istituzione eterosessuale, al matrimonio. La sensualità erotica è stato l'elemento dell'esperienza femminile più violentemente represso. L'interiorizzazione di una soggettività femminile è una fonte di energia per tutte le donne, per cambiare i rapporti sociali fra i sessi: dissotterrare questa energia è un lavoro da fare per smantellare il potere ovunque esercitato dagli uomini sulle donne e che è venuto a costituire un modello per ogni altra forma di sfruttamento e di controllo illegittimo (Cfr. A. Rich, Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica, in *Nuova DWF*, cit., Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica, 1982 n. 23-24). L'autrice in particolare cerca nella poesia una lingua adeguata ad esprimere l'esperienza femminile, dell'eterosessualità e del lesbismo, del lavoro necessario perché i contributi delle donne producano un cambiamento culturale permanente, del superamento degli stereotipi maschili ma anche femministi, della funzione della forma nella comunicazione poetica, dell'identificazione di una tradizione femminile in poesia (Cfr. M. Camboni, *Donne, poesia, cultura: un'intervista a Adrienne Rich*, in *Solidarietà, amicizia, amore*, cit., pp. 211-220).

<sup>119</sup> Per un approfondimento cfr., *Per legge di natura - Donne e scienza*, *Nuova DWF*, cit., 1981, n. 17.

<sup>120</sup> S. Rodota, *Diritto d'amore*, cit.



### Capitolo 9

#### ONTOLOGIA DELL'UMANO: UN DRAMMA BAROCCO

*“Penso che un nuovo umanesimo si possa coniugare solo a partire da un nuovo materialismo che per me significa partire dal corpo rispetto a una mente che freudianamente segue sempre il corpo e che viene sempre dopo il corpo. Perché è nel corpo emozionale di ciascuno di noi che si iscrive la nostra individualità e la sua irripetibilità rispetto a tutti gli altri: in un corpo che è deposito genetico della storia familiare, sociale, culturale che ci ha generato e che è in pari tempo il fondo del nostro futuro, in quanto il luogo emozionale-biologico che con il suo sentire dirige la nostra vita, anche quella logico-mentale e linguistico-comunicativa. Senza riconoscere nel corpo biologico ed emozionale di ognuno la fonte materialistica del senso e di ogni etica dei valori, come ben aveva inteso Spinoza, non c'è rinascita possibile né di materialismo né di comunismo”<sup>1</sup>.*

Roberto Finelli - 2017

La teoria *queer* di Judith Butler nella sua fase più sovversiva e radicalmente critica del “senso comune” attraverso l’articolazione proficua di teoria del soggetto, della sessualità e del discorso, riesce a tenere insieme gli aspetti più controversi della dimensione politica, giuridica e sociale ed offrirci una chiave di lettura più polemica della struttura. In questo lavoro anch’esso archeologico, Butler manifesta l’esigenza precisa di operare il disincanto, la disillusione, de-istituzionalizzazione, perché possano tornare alla luce la molteplicità di vite clandestine, poste ai margini del campo d’apparenza, escluse dalla narrazione pubblica dominante.

Si è dimostrata in tal senso molto più di una teoria di genere, la teoria *queer* è antropologia del rimosso, attingendo dall’eredità dell’universo femminista, diffida dalle manipolazioni della memoria e dell’oblio ed attraverso la sua lingua sbrigliata ci permette di scavare a fondo dell’ontologia giuridica, sociale e soggettiva entro cui si attivano dispositivi dispotici e disumanizzanti.

La teoria *queer* dunque senza alcun dubbio cerca i termini per assicurare una “democrazia radicale”, sottoposta ad una puntuale disambiguazione (grazia ad una rilettura femminista dei concetti di politica, socialismo e democrazia) per riportare l’universale alla sua dimensione contingente e dialettica.

Come si è detto, però, non è mera decostruzione, quella verità fattuale che si cela nell’intellezione continua ad informare ogni teoria e pratica discorsiva. Pur attratte nella

---

<sup>1</sup> Cfr. Intervista a Roberto Finelli del 18.01.2017 in R. Ciccarelli, *Roberto Finelli: il comunismo del sentire, Il manifesto*, <https://ilmanifesto.it/roberto-finelli-il-comunismo-del-sentire/>.



## *Antropologia della vulnerabilità*

loro socialità le condizioni materiali determinano la storia ed è ciò che occorre interrogare per una democrazia che sia apra alla pluralità ed alla contingenza.

Judith Butler, di fatti, a partire dai tragici eventi del 2001 che hanno sconvolto gli Stati Uniti, con l'atto terroristico che ha colpito il *World trade center*, l'11 settembre, si ritroverà a doversi interrogare con maggior decisione sulla condizione umana, la sua precarietà, vulnerabilità. Sebbene non fosse mai mancata questa riflessione intimistica e valorizzante aspetti basilari dell'esistenza, in quanto discorsi già interni al pensiero femminista ed alle mobilitazioni che lo hanno contraddistinto, in quel frangente si apre uno spazio di condivisione in cui davvero può essere ripensato l'universale e la democrazia. Un ripensamento non più informato dalle sole resistenze private di determinate minoranze, ma da poter spendere in un discorso pubblico che riguarda l'intera comunità. Si è detto come gli scenari di guerra spesso accelerano processi trasformativi; quando ad essere sconvolta è la quotidianità, il proprio vissuto, i propri legami, il dolore collettivo può essere produttivo per ripensare le relazioni. Un evento epocale come quello dell'11 settembre che ha colpito una potenza egemonica mondiale rappresentava l'occasione per riconsiderare rapporti diplomatici e geopolitica mondiale in chiave più umanitaria. Butler cerca di elaborare questo lutto e trovare le parole più opportune per raccontarlo e dividerlo.

La vulnerabilità non esce dalla vita psichica del soggetto e dai suoi condizionamenti del potere, ma dal suo estrinsecarsi nella "relazione" torna per essere "incorporata" e "risignificata". È in questi termini che Butler muterà registro per una più definita etica della non violenza e responsabilità; mettendo a frutto il dolore ed i turbamenti.

Per comprendere al meglio questo passaggio dall'astrazione alla materia, che implica un mutamento d'animo, ci sono due figure emblematiche con cui si intende far dialogare Butler, le quali ci mostrano come in quella caduta del pensiero di un soggetto incarnato, posto nuovamente innanzi alla propria impotenza e vulnerabilità, si esprima a pieno ciò che si intende definire il "dramma barocco" insito nella teoria *queer*.

Centrale è ancora il corpo su cui posare lo sguardo che al di là di ogni intellesione, per quanto catturato da plurime sovranità e avvinto dalle norme e dal potere, non può non smuovere un approccio non più solo comprensivo, ma compassionevole, tanto verso l'*homo sacer*, quanto verso il soggetto *queer*. Per un verso ritroveremo l'Antigone e dall'altra parte, invece, il Maestro Michelangelo Merisi, in arte Caravaggio, che ci mostrano due modi di mettere in forma la vita consegnando la nuda morte al potere.

Ci forniranno, infatti, nel modo più evocativo possibile, le parole chiave con cui operare questo cambio di prospettiva, in cui il corpo non è risignificato solo per sé attraverso una lingua sbrigliata, ma momento di dialogo e confronto ad un diverso livello d'intensità e coinvolgimento emotivo; non più oggetto di negoziazione di fronte a resistenze sovversive, ma "danza degli amanti" finalmente abbandonati gli uni agli altri. Un'etica incarnata e mobile per iniziare a riconoscersi.



### **1 La verità del corpo: ricomporre frammenti di sé**

La domanda da porsi andando a scavare in quelle “condizioni materiali”, con sguardo storicamente consapevole, alla luce di questa post-modernità segnata dalla “Crisi” - come *status quo* qualificante il globale - come possono superarsi gli ostacoli del sociale e ritornare ad indagare la dimensione umana?

Se si intende cambiare prospettiva, conservando quanto recuperato dallo scavo archeologico del presente, per iniziare ad aprirsi all’altro c’è un’unica risposta, occorre riassumere ciò che giace-sotto ed in cui si colloca la sostanza-prima; l’unica verità che accomuna è il corpo. Butler ce lo ha detto chiaramente i “corpi contano”. La verità del corpo, della sua vulnerabilità, che espone e mette in relazione, è l’unica in grado di raccontare la storia. La cura del corpo è tutto.

Vita pubblica e vite clandestine si incrociano esattamente in questo punto; un corpo clandestino a sé stesso, che non si dà immediatamente e che resterà inafferrabile, inappropriabile, anche svestito di ogni sovrastruttura. E tuttavia non meno reale e non meno portatore di bisogni concreti.

Nel corpo si cela e si manifesta una verità indiscutibile, racchiude entro di sé tutta la condizione umana.

#### *1.1 La sacralità del corpo*

L’*Antigone* può ancora restituire immagini emblematiche ed esplicative di questa verità corporea così accecante e mordente pur nella sua non integrale afferrabilità.

Si può tornare sul campo di battaglia, lì il corpo di Polinice è allegoria di un senso che si acquista e si perde nelle divagazioni dell’essere, nell’esaltare rancori e vendette, nell’imbarazzare l’austerità di un precetto e nel disturbare persino la morte. C’è un’inquietudine che infesta l’intero narrato sofocleo intorno al cadavere ad un tempo del nemico e del più amato dei fratelli. L’umano e l’inumano convivono nella sospensione del giudizio che lascia all’interpellata Antigone tanto la confessione del misfatto, la colpa di fronte alla legge, quanto il ligio assecondare un obbligo morale irresistibile, spingendola ad agire e non tornare sui suoi passi. Nessuna antinomia, solo l’impossibilità di comprendersi fino in fondo se non mescolandosi e perdendosi nell’amato, non potendo sopravvivergli non potendo più riconoscersi senza. Dall’altra parte la risolutezza di Creonte, volto a disciplinare i corpi, si sgretola di fronte al moltiplicarsi dei cadaveri, fuori da ogni suo controllo, chiamato anch’egli a rispondere di una violenza e di una offesa verso cui si dimostra impotente, che lo travolge fino a fargli toccare con mano l’umanità rinnegata nel suo diritto, svelandogli la sua assoluta fallibilità.

C’è una astrattezza ed una materialità intrecciate in quella irriducibile e polemica corporeità che informa sull’umano, ne disvela modi di essere dell’esistenza: ad un livello più manifesto la finzione della descrizione e dei suoi significanti, mentre racconta ad un



## *Antropologia della vulnerabilità*

livello più profondo l'opacità dell'inconscio libidinale ed una non integrale appartenenza a sé stessi, sospesi in un giudizio che è sempre comune. C'è una precarietà dell'essere che narra tanto di una fragilità dell'anima, quanto di una caducità della carne, in una limitatezza strutturale, da cui sembra non ci sia via di fuga.

Antigone ci conduce nuovamente sulla soglia della modernità dove l'*homo sacer* come nuda vita attende il suo destino nelle mani del sovrano, ove però è quella stessa nuda vita, presa nella sua relazionalità e vulnerabilità, che contiene e dice tutto; per il suo solo manifestarsi è questa che giustifica la sovranità. Ricorda Schmitt: se la regola non può essere pensata senza l'eccezione, l'eccezione è tutto. E quella nuda vita resta indubbiamente l'eccezione costitutiva della stessa sovranità, per quanto immobile e silente. La norma che su di essa si posa non fa che intagliare su quel corpo la forma di vita da affermare, il resto però non è perduto, solo forcluso.

Il soggetto *queer* è ciò che resta dell'*homo sacer* e che rimette la Legge di fronte alla propria decisione per mostrargli con ogni evidenza quando la risolutezza irrazionale si tramuta in violenza cieca ed insensibile. Se l'*homo sacer* incarna il momento costitutivo della sovranità, il soggetto *queer* coincide con la sua disfatta, il suo fallimento, per riportare l'umano alla sua essenzialità incerta e vulnerabile.

Ciò che però differisce più di tutto tra le due figure è proprio la dimensione della colpa.

L'*homo sacer* è il prodotto di una sanzione che punisce le conseguenze di un agire indesiderato, che investe corpi e vite in conflitto, tracciando la linea tra l'affermazione e la negazione. Il soggetto *queer*, invece, non è che il corpo negato.

A differire è il registro della colpa e delle responsabilità.

Si potrebbe dire che l'*homo sacer* è Polinice, mentre il soggetto *queer* è Antigone: il primo è ribelle, la seconda è resistente. Il primo sconfessa l'ordine; la seconda lo rivendica. La linea è sottile, ma fondamentale perché se il primo ha l'energia e l'inerzia del potere costitutivo (il ribelle) ancora dentro lo schema del servo e del signore (la lotta per la sovranità); Antigone è la dimensione tragica della violenza normativa portata fino al paradosso.

Non c'è dubbio che siano entrambe vittime del potere, non potrebbe essere altrimenti; il potere domina ogni corpo, alloca i corpi, li dispone sul campo, li protegge e li distrugge, li tiene in tensione. Il potere è il campo di resistenze.

Quello che rende la morte di Antigone più inquietante è l'impossibilità di sfuggire alla sanzione poiché ella chiede esattamente di applicare la norma: interpella la norma non avendo altra dimensione con cui rappresentarsi. Negare quella applicazione vorrebbe dire negare la propria vita, è questo lo schema del mai mai nella forclusione, in cui il rimpianto si fa rimorso e ingenera una luttuosa melanconia per un lutto non elaborabile. È il lutto della coscienza infelice che non ha altra strada se non quella del desiderio e nessuna verità all'orizzonte. Eppure l'interpellazione di fronte al potere della norma è tutto ciò che si ha a disposizione: allegoria del senso di una esistenza precaria.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Di Polinice resta la nuda morte, svestito dagli onori del lutto; in quella morte, come per il *body bomber*, non c'è nessun ordine da ricostruire. È solo spettacolarizzazione del cadavere, pura esaltazione della forza. Ad essere banalizzata in quella follia sovrana di Creonte è la vita, infestata dalla morte. Di Polinice né morto, né vivo, il suo corpo è solo carne in pasto agli uccelli, mera affermazione del potere.

La dissidenza più intensa che sgretola il potere dalle sue fondamenta è quella di Antigone, la quale invece nel riserbo di un sepolcro, in cui viva era stata relegata, ha banalizzato la morte consegnando la nuda vita a quel potere indeciso, turbato da un privato affetto e una clandestina umanità del sovrano, per affermare la sua forma-vita, quella che le era stata negata. Né morta, né viva, afferma la vita – la pietrifica in quello stesso sepolcro.

Nella tragedia di Antigone c'è tutto il dramma barocco.

### **1.2 Il dramma barocco di Judith Butler**

Il corpo di Antigone manifesto d'impotenza e caducità, di estrema vulnerabilità e soggezione al potere, esprime tutta la condizione umana su cui si fonda la modernità; mostra però di quel “patto costituente” ciò che viene immediatamente rimosso, forcluso, ovvero proprio la vulnerabilità esposta alla violenza del diritto.

Antigone a differenza della lettura fatalista di Lacan in quel sepolcro acquista un potere assoluto su sé stessa e sulla norma, nel suo gesto disperato si eleva al di sopra dell'etica e del potere.

Non un corpo docile ma irrequieto di fronte alla Legge.

In tal senso Antigone adotta il volto mostruoso e ambiguo della Gorgone con i suoi tentacoli (serpenti velenosi) e come la Gorgone che ove posa lo sguardo non dà né brutta né bella morte, ma pietrifica, cattura la vita, immobilizzandola (è questo il più alto e divino portento), allo stesso modo ha vanificato il potere sovrano lasciando che si affermasse e ha mostrato della “tecnica” la brutta violenza, così ha pietrificato la “forma vita” scelta, svestendosi della nuda morte. Ha sovvertito il patto sovrano.

Per questo disturba e non poco la testa sgozzata ed urlante della Medusa, finemente ritratta da Michelangelo Merisi, in arte Caravaggio: sebbene ad essere ucciso sia il mostro, a disturbare è la morte riflessa nello scudo di Perseo riportata in luce dagli inferi del mito per essere rappresentata in tutta la sua crudezza. Al di là della scena cruenta ciò che inquieta è la composità del volto sofferente, in virtù della quale non è possibile non empatizzare con la Gorgone, colta nel suo ultimo frammento di vita.

C'è in quella rappresentazione qualcosa che parla ad un livello inconscio e tocca corde profondissime a cui è difficile rimanere indifferenti.

È questa sicuramente la genialità dell'artista Caravaggio, il quale in qualche modo alla narrazione rizomatica dell'Antigone, senza volerlo riesce ad offrire attraverso le sue tele



## *Antropologia della vulnerabilità*

una costellazione di senso, sintetizzando nella sua stessa vita e opere tanto l'artificio che la materia con cui concepire l'umano preso tra i suoi accidenti vitali<sup>2</sup>.

E proprio per tale ragione si ritiene una figura assolutamente interessante da accostare al pensiero filosofico di Butler, potendo rintracciare nel percorso artistico del pittore Lombardo quel doppio movimento decostruttivo e ricostitutivo dell'umano, proprio a partire dal modo di tematizzare la realtà e la verità del corpo, tra vita, norme e potere.

Le sue tele fotografie della natura colta nella sua necessità inconfutabile persino quando svela l'artificio e la tecnica dello studiolo in cui opera, ritraggono il dramma barocco dell'esistenza, tra attese messianiche, simbologie e ritualità mescolate alle faccende comuni (tra sacro e profano)<sup>3</sup>.

Ed il corpo (in primis il suo corpo) è il protagonista dominante, su cui si posa lo sguardo dell'osservatore; un corpo spesso soggiogato da forze eteronome, caduco, fallibile, esposto a violenze. Quadri carichi di tensione per i quali è difficile non avere un coinvolgimento emotivo, interpellano lo spettatore a coglierne tutta l'umanità in scena. Esattamente come nel lavoro teorico di Butler, si legge l'ontologia dell'umano che si compone di svestizioni e rivestimenti.

Seguendo la storia personale di Caravaggio, si può dire che Michelangelo Merisi è iconico di questa doppiezza, come uomo ed artista; e moltiplicando i parallelismi, si può dire che sia ad un tempo il corpo di Polinice e di Antigone, entrambi sopraffatti dal potere.

---

<sup>2</sup> Dolce ed amaro l'encomio funebre al Mestro Michelangelo Merisi, Caravaggio, la cui opera è più di un esercizio di stile, è manifestazione geniale del potere, il più alto di tutto (come per la Medusa): l'arte di catturare la vita e consegnarla all'eternità. Nei versi del Cavalier Gian Battista Marino, nel suo elogio funebre al compianto amico, si legge: «Fecer crudel congiura,/Michele, à danni tuoi Morte, e Natura./Questa restar temea/Dala tua mano in ogni imagin vinta,/ch'era da te creata, e non dipinta./Quella di sdegno ardea,/perché con larga usura/quante la falce sua genti struggea/tante il pennello tuo ne rifacea»

G.B. Marino, "In morte di Michelagnolo da Caravaggio", Poesia presente in G.B. Marino, *La Galleria*, Venezia, 1620, p. 225. Il noto poeta del '600 con questi versi vuole evidenziare la capacità del Michelangelo Merisi di portare la Vita nelle sue opere, nella sua cruda realtà, mantenendo inalterata la sua energia (cfr. T. Montanari, *La vera natura di Caravaggio*, Documentario, Rai5, episodio I, <http://www.raiplay.it/programmi/laveranaturadicaravaggio/>) Montanari spiega come Caravaggio nei suoi progetti pittorici riesce a creare spaccati di vita, tanto che (parafrasando i versi di G. B. Marino): "La natura è invidiosa perché Caravaggio è un nuovo dio, perché fa gli uomini vivi veri come la natura stessa; La morte lo odiava perché mietendo con la sua falce moltissimi uomini li vedeva risuscitati con i suoi dipinti".

<sup>3</sup> Nel suo percorso artistico, con minuzia di particolari, ha raccontato la vita nelle sue astrazioni fittizie e nelle passioni più intense. Per questo Caravaggio è considerato uno degli artisti più oscuri e contraddittori, massima espressione dell'arte barocca tardo-cinquecentesca; nonostante un'esistenza nel vizio, peccaminoso e passionale, è riuscito ad esprimersi con grande acume e sensibilità, portando in scena un'opera geniale e rivoluzionaria Per un approfondimento della vita e le opere di Michelangelo Merisi, in arte Caravaggio, cfr. R. Vodret, *Caravaggio. L'opera completa*, Silvana Editoriale, Milano 2009; ed ancora cfr. T. Montanari, *La vera natura di Caravaggio*, cit.

Nell'archeologia del pensiero di Agamben potrebbe rintracciarsi proprio nello "studiolo" di Michelangelo Merisi il luogo deputato ad una esperienza innanzitutto temporale di una "bellezza che cade" entro cui si mescolano immagini e pensiero per giungere a nuove consapevolezze dell'esistenza. Fissando i quadri ritraenti l'epico e l'antico o narrazioni del loro tempo che allestiscono lo studiolo in cui ci si rifugia, Agamben ripensa alle parole di Benjamin secondo il quale fra ogni istante del passato e il presente vi è un appuntamento segreto e che se si manca a quest'appuntamento, se non si comprende che le immagini che il passato ci trasmette erano dirette proprio a noi, qui e ora, è la nostra stessa consapevolezza storica che si spezza.

Ed anche per l'artista che insegue il vero, in una ascesa che è elevazione continua, il confronto con un "presente che sfugge" e che è già passato, ne inverte la tendenza senza ben comprendere come e quando, in una caduta verticale nell'abisso del pensiero. La caducità allora nella pausa dello studiolo tra creazione e memoriale riflessione, piomba come rivelazione violenta a cui non ci si può sottrarre. Eppure tutto in quell'istante assume senso. Cfr. G. Agamben, *Studiolo*, Einaudi, Torino 2019.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Caravaggio, infatti, sarà condannato come *homo sacer* per omicidio e costretto per tutta la sua breve vita a fuggire; mentre come artista non può non identificarsi come “soggetto *queer*” che rimette in discussione i canoni del sacro e profano; porta sulle pale d’altare pubbliche gli ultimi e gli emarginati, vestendoli di aureole e corone.

Non si può parlare però di una realizzazione del progetto autonomo di forma-vita come opera d’arte auspicato da Foucault ne *La cura di sé*; non c’è alcuna ri-fondazione del sé negli spazi di resistenza lasciati dal potere, a partire da una mera introversione. Caravaggio, invece, rappresenta la somma delle sue condizioni, relazioni, in cui finzione e realtà si mescolano. La sua sensibilità creativa trova nella condizione mortifera in cui è costretto la sua maturità artistica e se trova in parte salvezza è per le relazioni profonde che instaura, ove l’opera è il suo biglietto da visita, ma è la sua umanità e profondità a renderlo apprezzabile, potendo rendersi comprensibile e riconoscibile in quelle tele scure in cui riversa più di un progetto fittizio artistico, ma proprio le sue paure più profonde e che lo attanagliano. È questa umanità manifesta, esposta, condivisa, vulnerabile, con cui si mette a nudo e spoglia integralmente la sua anima nella finzione artistica, a liberarlo. L’uomo non sopravvivrà al suo destino fatale come ogni uomo, ma la sua umanità nelle allegorie proposte in quelle tele saranno quanto di più vero e tragicamente comprensibile in cui riconoscersi e ritrovarsi in un momento di pura empatia (anche col mostro). Se la filosofia politica ha svelato il volto della Gorgone dietro al diritto, Caravaggio allo stesso modo di Butler e di Antigone svela la mostruosità del diritto e del potere pietrificante la Gorgone, così umanizza il mostro<sup>4</sup>.

### *1.3 Anatomia barocca: il corpo tra finzione ed umanità*

Entrando nel merito del racconto dell’artista, si registra in una prima fase, come accennato, un momento “decostruttivo”. La giovinezza è accesa da uno spiccato realismo e naturalismo. Caravaggio non si limita a comporre il cesto di frutta o assemblare gli oggetti e le mezze figure in cui lo spettatore potrà trovare il concetto (o il concerto) espresso; si preoccupa che la scena riproduca in modo esatto il teatro e la regia, lasciando che le ampole o le finestre riflettano l’artista nel dipingerle o il suo stesso studio. C’è una finzione che sfida la realtà ed il naturalismo, già di per sé artefatto nel progetto assemblato (come se non ci fosse un originale da riprodurre sulla tela, alla stregua del mondo *drug* che cerca ancora un genere che sfugge)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> A scanso di equivoci, non si tratta di proporre qui una analisi dotta delle opere, ma solo funzionale al tema proposto sulle implicazioni esistenziali del potere tratteggiate nelle tele di Caravaggio.

<sup>5</sup> La sua realtà, il suo tempo e il suo mondo si confondono con il progetto artistico che racconta di altre realtà, di altri tempi ed altri mondi, senza imbarazzo nella convivenza. Anche in una fase più adulta, nella responsabilità delle opere pubbliche, non si lascia intimidire dal commissionamento, deciso a farsi cronista della realtà, mentre è chiamato a spiegare della Bibbia e del Vangelo la santità ed il miracolo. I passi più celebri del libro della Genesi o il Martirio del Cristo e dei suoi Apostoli, la pia esistenza francescana, si vestono di abiti Seicenteschi e si consumano tra i tavoli, le taverne e i letti sgualciti della quotidianità dell’artista, senza che l’osservatore resti turbato, come se ci fosse un tacito assenso nel riconoscere il tema proposto (nonostante l’evidente parodia di Storie antiche

Si pensi tra le opere romane al Trittico su San Matteo 1599-1600, prima opera pubblica, sito nella Chiesa San Luigi dei Francesi, cappella Contarelli. In *La Vocazione di San Matteo*, il Santo, nelle vesti di un uomo contemporaneo del Caravaggio,





## *Antropologia della vulnerabilità*

La grandezza di Caravaggio, tuttavia, più che nella perfezione delle linee o delle tinte, soprattutto nella sua piena maturità e consapevolezza artistica, si ritrova nel gioco di luci ed ombre in cui lascia emergere i soggetti (qui la svolta nell'opera di Michelangelo Merisi nel racconto sociale).

Le tele cariche di una oscurità preponderante vengono attraversate da questi fasci di luce che colpiscono le figure nascoste; i protagonisti dell'azione allora emergono in mezzo al loro fare, catturati in quel frammento di vita, per ciò che la luce rende manifesto. È uno scoppio di vita in mezzo al buio, dove prima imperava il nulla, senza che sia offerta alcuna informazione su ciò che resta nell'ombra (una rivisitazione pittorica di un semiotico lacaniano reciso da una necessità simbolica)<sup>6</sup>. In questa emersione tuttavia c'è un'esegesi più cruda di quelle immagini.

Caravaggio non perde mai nel suo lavoro, con il suo occhio critico, il senso del reale, l'ossessione naturalistica, ma ancor più la dimensione dell'umano che si definisce nelle continue abiezioni dell'essere. Il fascio di luce che attraversa la tela, la squarcia e vitalizza, allora si prende la responsabilità di restituire all'osservatore le vicende umane in tutto il loro coinvolgimento emotivo, potendo incontrare ed empatizzare con i suoi protagonisti. Troveremo nelle sue opere: la dolcezza della cura materna, la freddezza dell'assassino, la rabbia urlata di fronte all'ingiusto, l'indifferenza della burocrazia nell'esecuzione capitale; i santi e gli eroi hanno il volto umano, le gote arrossate, le rughe, i nervi tesi, le caviglie gonfie, la barba incolta, le ciglia arruffate, la carne lacerata, gli occhi lucidi, i piedi scalzi e sporchi.

L'osservatore non potrà non entrare in connessione con quelle figure, le quali perdono l'autorevolezza del mito o della sacralità e iniziano a narrare qualcosa di più intimo, una familiarità ed una confidenza con quella vulnerabilità della carne e dello spirito. Si manifesta la verità del corpo e non si vede più il santo o la madonna, ma il garzone, il vecchio e la fanciulla.

Sullo sfondo però resta la condizione umana, il senso di fallibilità, soprattutto di impotenza rispetto ad eventi e faccende che sfuggono al proprio controllo e ne minacciano la vita.

Nelle opere di Caravaggio in scena c'è il potere.

Il potere è ovunque: da un lato dell'artista di dar forma al concetto da dipingere (potere creativo); dall'altro lato il potere come contenuto disvelato (potere imposto), obbligando l'osservatore a vedere il vero dell'artificio e gli effetti del potere, ma anche il nulla che genera quando svanisce nell'esercizio della forza omicida (potere di distruggere).

---

viene chiamato dal Cristo mentre è impegnato nei suoi affari nel trambusto della taverna. Si può pensare ancora alla Maria Maddalena, riproposta di diversi dipinti, adornata di abiti e vezzi delle dame del Seicento.

<sup>6</sup> A titolo esemplificativo si potrebbe pensare a: *La cattura di Cristo*, del 1602, in cui in questo gioco di luci ed ombre emergono dall'oscurità, tra i riflessi delle armature dei soldati, figure intrecciate, nella confusione dell'arresto; mezzi profili, mani che si stringono al Cristo senza che sia possibile immediatamente coglierne l'appartenenza.



## *Antropologia della vulnerabilità*

È ossessionato dal potere, da conservare (la vita) e da cui fugge (la condanna), ma ovunque scappi il potere lo tormenta, ora della Spada sulla sua testa (il richiamo all'ordine per il crimine commesso: potere di uccidere), ora dovendo soggiacere ad un Ordine, quello di Malta (presso cui si rifugia: potere che lo controlla), ora affidandosi alla speranza dell'indulgenza papale (potere che fa salva la vita). La vita per lui è più forte della libertà, il prezzo sono le sue tele, in cui però riversa tutta la sua agonia.

Caravaggio ovunque si collochi è schiavo del potere, non tanto degli Ordini superiori, ma proprio della morte.

Nella morte non c'è più speranza, è il nulla che spegne pura la sua fuga creativa. Man mano che la speranza si affievolisce tra incidenti, malattia ed un destino che incombe, se prima si ritraeva spettatore sullo sfondo e di traverso che assiste da lontano ora la cattura di Cristo, ora esecuzioni e sepolture di Santi e Madonne; passa ad essere lui la figura decollata: lui nelle mani di Davide è la testa mozzata di Golia urlante come la Medusa. Assume un senso specifico così anche lo spazio e dove oggetti e soggetti si collocano.

Oltre al gioco della luce sorprende la geometria e l'uso dello spazio.

Pensando alla decollazione del San Giovanni Battista la tela è gigantesca e profondamente vuota, relegando gli attori della vicenda in uno spazio raccolto e costretto. È lo spazio protagonista della tela, che dispone e disciplina i corpi, attori minori di un'esistenza che incombe su di loro e non dominano. Lui spettatore penitente dietro le sbarre osserva passivo gli avvenimenti. E la stessa passività e dominazione di corpi dislocati sulla tela torna nelle immagini tanto del Martirio che delle sepolture, ove a prevalere non è il Santo (neppure San Pietro in croce), ma l'inerzia con cui l'amministrazione della vita e della morte è affidata ai secondini, scavatori, boia. Posti in primo piano sulla scena, presenze dominati, ingombranti cozzano con la folla emozionata o disperata, mentre eseguono l'ordine impartito privi di alcun coinvolgimento: pura burocrazia del vivente di uno Stato amministratore<sup>7</sup>. Caravaggio così mette in scena la vita, la morte, ma anche "la banalità del male" (veleno del potere), però non si arrende (proprio grazie alle sue opere, di fatti muterà il verdetto della legge, così ad ucciderlo sarà la malattia e non più le sue colpe).

Forse sarebbe più corretto dire con Agamben, che Michelangelo Merisi (l'uomo) "mette in forma la (nuda) vita" cui però con Caravaggio (l'artista) riesce ad offrire un ponte per nuovi significati ed emozioni. La sua opera è biografia traslata che parla di *zoè*, come una parte di sé cui non può sfuggire, ma a cui neppure per un istante si riduce, sempre in movimento<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Emblematico in tal senso è *La Crocifissione di San Pietro*, Chiesa di Santa Maria del Popolo, Cappella Cerasi, del 1604-1605. Il Santo è ritratto nel corso dei lavori preparatori di allestimento del suo supplizio; si registra un volto rassegnato del martire, mentre tre uomini comuni eseguono l'opera senza alcun coinvolgimento, se non un cenno di affanno per lo sforzo profuso.

<sup>8</sup> Ricorda Agamben che il potere sull'inerte è proprio quello di chi depriva del vitale, ma non della vita, ove dell'inerte, inoperoso, il gesto si fa inerzia, necessità, congelato ed incasellato nella macchina di governo dei corpi e dello spazio allo stesso modo del processo biologico che lo domina, e questo prende forma nell'opera che lo ritrae. E tuttavia questa presa in forma della vita è qualcosa di ineludibile, che appartiene all'esperienza quotidiana e non necessariamente a scenari atroci ed estremi come l'artificiosa "tempesta devastante" nazista abbattutasi sugli ebrei regolarizzata nell'ordine del campo, con il suo ministero, i suoi uffici e la sua logistica. È esperienza comune perché la vita non può essere pensata che in forma,



## *Antropologia della vulnerabilità*

Emerge in questa rappresentazione il soggetto desiderante che si esprime nel suo agire rintracciato da Butler nel pensiero di Kojève, ove già solo dire “io” non è sostanza ma dare forma ad un agire discorsivo frutto di un bisogno riconoscimentale in cui si mescolano mente e corpo, dove il *logos* della mente si articola nell’apparato fonetico corporeo: un sé in relazione con sé e con il proprio corpo. Di fatti si presta orecchio tanto alla voce interiore che quella esteriore, ove anche i pensieri accedono ad una dimensione del suono che fa contrasto al silenzio. Riconciliazione tra anima e corpo che pur al netto dei limiti di questa condizione “formale” del dirsi, trova nel fare, nell’agire e nell’operare rilevatore spurio del proprio essere sempre rinnovabile.

E infatti proprio di tale potenza narrativa si appropria Caravaggio per disvelarne il giogo ed allo stesso tempo trascenderlo, imponendo il confronto diretto con la “caducità” e l’insostenibile leggerezza del nulla cui porta, per provocare lo scandalo e restituire all’osservatore in carne ed ossa il potere di una emozione di fronte l’inaccettabile (pensando ad un sé continuamente in fuga). L’opera con Caravaggio diventa ponte di un “operare emotivo” e di una “deviazione” morale che non è devianza, ma porta per l’etica aperta all’umano (fallibile) in cui il soggetto si riconcilia col corpo cui restituisce il potere di (re)agire (e continuare ad operare).

In questa esegesi del corpo messa in scena da Caravaggio si coglie quella verità in cui sprofonda l’umano per cui Butler, allo stesso modo di Benjamin, nel doppio movimento

---

mentre la sua sostanza sfugge in un incessante operare, può essere catturata solo nell’opera che è sempre stile e forma attribuiti alla vita: allocazione di corpi messi in opera.

Non è sufficiente allora il rimando neoplatonico ad una soggettività libera, pensandola come in relazione con sé stessa e non solo con una alterità che la eccede, chiusa nel solipsismo di un soggetto già dato. Questo racconto resta chiuso nel medesimo schema dato da una “necessità narrativa” dell’esistenza; ovvero non si può fare a meno di esprimersi per forme e stili con cui narrarsi. In questo senso è sempre un mettere in forma i corpi. E questa narrazione è quindi efficace tanto per stabilizzare il sé con se stesso che per il potere di catturare i corpi, dal momento per entrambi si fonda sulla scissione del soggetto, del sé dal corpo, ove il soggetto è già opera compiuta da amministrare.

Per recuperare una soggettività libera, allora, più che insistere in questa scissione che è sempre fallace, bisogna ripensarsi nella relazione del sé col corpo come unicum inscindibile nelle sue molteplici vie operose, narrazione sempre incompiuta eppure che di tutte le sue storie mantiene una natura comune (sostanza del molteplice, per quanto inenarrabile). Cfr. G. Agamben, *L’uso dei corpi*, cit..

Si assiste così alla metafora che si fa vivente nell’esistenza del Caravaggio il quale di fatti continua a produrre opere d’arte sperando possano essere la sua salvezza di fronte ad una certa condanna, fino a trasformare sé stesso insieme alla sua arte. Viene da chiedersi rispetto a tali metamorfosi chi fosse poi il “vero” Caravaggio, se l’uomo inseguito dalla legge o l’artista geniale di un’opera serva delle sue paure; per farsi assalire un attimo dopo dal dubbio se sia davvero possibile scindere l’uomo dall’artista e dalla sua condanna. Non è forse questa la “vera natura di Caravaggio”?

Ed è esattamente quanto espresso da Arendt nella sua filosofia della narrazione, finemente ripresa anche da Adriana Cavarero, con cui poter rintracciare un nucleo duro di soggettività che si dà nel suo agire eppure riconducibile ad una qualche sostanza che sarà disvelata solo al termine della storia. Questo è ciò che manifesta l’umano nella sua unicità.

L’identità frammentata a cui pensa Rodotà ha esattamente questa connotazione dell’uno e del molteplice (in cui l’identità non è mai identica), che non si intrattiene con sé stessa e con gli altri per dire una verità di sé, ma per manifestarla allo stesso modo con cui Sherazade racconta mille storie al Sultano ricamando qualcosa di lei senza dirselo, qualcosa di nuovo che profuma di un ricordo mai davvero vissuto eppure così vero per qual che suscita; racconta di lei manifestando ciò di cui ha bisogno (che sia solo tempo oppure un sentimento, non importa). In fondo per parlare di sé bisogna sempre raccontare una storia (Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi tu che mi racconti. Per una filosofia della narrazione*, cit).

Il potere della narrazione, dunque, è dare una forma ed uno stile alla vita avendo però coscienza che quella presa è un passaggio e non l’epilogo per un corpo vivente che può sempre operare ancora ed ancora rinnovando il proprio agire, senza giacere sulla tela che l’ha impresso.



## *Antropologia della vulnerabilità*

decostruttivo e ricostitutivo di quei corpi, cerca di tenere insieme i frammenti della storia nel complicarsi delle sue costellazioni<sup>9</sup>.

### **2 Diventare umani**

Lasciandoci alle spalle la tragedia sofoclea e l'opera di Caravaggio, conservando però quelle immagini, si comprende ancora più in che termini, concretamente, è possibile (ri)allacciare quelle teorie di genere con la decostruzione della narrazione del Primo mondo, nonché la critica alle logiche capitalistiche, proprio per il loro modo violento di incidere sulla materialità ed astrattezza del corpo.

Si deve dare atto che se il corpo si pone come oggetto di interpretazione di un discorso di tipo egemonico, all'interno di meccanismi di riconoscimento hegeliani (tra signoria e servitù), vorrà dire che, in relazione al potere predominante, non tutti i corpi avranno la stessa importanza, lo stesso valore o lo stesso prezzo. A prescindere che siano logiche fallogocentriche ed eterosessiste, che siano narrazioni bianco-euro-statunitensi-centriche, che siano discorsi capitalistici, inevitabile sarà il crearsi di una gerarchia, anche nei modi di considerare la "vulnerabilità" del corpo, e la vita "degn" di protezione, di considerazione, sacrificabile, di cordoglio. Ciò comporta che l'oppressione (o la morte) di una donna, di un gay, di un islamico, di un africano o asiatico o sud-americano, di un operaio o di un disoccupato, provocherà meno indignazione o scalpore della morte di un uomo, di un eterosessuale, di un occidentale o di un *manager*. Perché è sempre chi conduce il discorso che crea la gerarchia.

Allora sia le teorie *queer* che quelle anti-imperialistiche e anti-capitalistiche, non potranno che mostrare la stessa attenzione per l'unico vero luogo di oppressione: il corpo, quale principale *medium* di espressione della dimensione umana.

---

<sup>9</sup> Cfr. T.W. Adorno, Seminario del semestre estivo del 1932 *sul Dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, [http://www.rivistapolemos.it/wp-content/uploads/2016/06/Adorno\\_Seminario-sul-dramma-barocco-tedesco-di-Benjamin.pdf](http://www.rivistapolemos.it/wp-content/uploads/2016/06/Adorno_Seminario-sul-dramma-barocco-tedesco-di-Benjamin.pdf). "La figura della costellazione, infatti, è nel Dramma barocco tedesco la dimensione filosofica entro cui la verità si dà nella molteplicità dei suoi frammenti, l'ambito circoscritto che definisce gli estremi entro cui un avvenimento storico può essere compreso. Questa lavora con lo sgretolamento del reale e del tempo, è il campo di tensione che illumina i momenti della realtà storica facendoli dialogare ma non ssummandoli in una dimensione unitaria di totalità. La costellazione è l'idea come qualcosa di unico e allo stesso tempo discontinuo, i cui estremi non hanno un'origine né un fine al di là del terreno della storia. Allo sgretolamento del reale corrisponde lo sgretolamento del significato: i concetti non hanno più la funzione di esprimere compiutamente e dialetticamente il reale, ma quello di frammentare la realtà per permetterne l'espressione e l'interpretazione nella dimensione discontinua e mai risolutiva della costellazione. Così il Benjamin della Premessa gnoseologica: "Le idee si rapportano alle cose come le costellazioni si rapportano alle stelle. [...] Le idee sono costellazioni eterne, e se gli elementi vengono concepiti come punti di tali costellazioni, i fenomeni si troveranno ad essere, nello stesso tempo, analizzati e salvati. E va detto altresì che questi elementi, la cui estrapolazione dai fenomeni è compito del concetto, vengono in luce con la massima precisione negli estremi" (...) La modalità dell'esperienza storica della realtà frantumata è l'allegoria. Questa nel Dramma barocco viene contrapposta al simbolo, ed è quella dimensione che riesce a cogliere la storia nella sua materiale pesantezza e nella sua impossibile trasfigurazione. Così Benjamin: "Mentre nel simbolo, con la trasfigurazione della caducità, si manifesta fugacemente il volto trasfigurato della natura nella luce della redenzione, l'allegoria mostra agli occhi dell'osservatore la facies ipocrita della storia come irrigidito paesaggio originario. La storia in tutto quanto ha, fin dall'inizio, di immaturo, di sofferente, di mancato, si esprime in un volto - anzi: nel teschio di un morto". Grazie all'allegoria la storia diventa quindi "via crucis mondana" e non viene più occultata nelle sue parti non razionali, ma, al contrario, compresa partendo da queste".



## *Antropologia della vulnerabilità*

Non è un caso che siano stati gli accadimenti che hanno segnato il 2001, quel fatidico 11 settembre, a portare Judith Butler in modo più deciso ad un mutamento di registro, aperto una generale riflessione sulla condizione umana nella sua vulnerabilità.

È di fronte agli scenari di guerra che si apriranno in seguito alla risposta muscolare degli Stati Uniti che Butler si deciderà a formulare con maggior convinzione i termini della sua etica della non violenza.

### *2.1 Vite precarie: dignità del lutto e necrologi disumanizzanti*

Sullo sfondo persiste una critica alla violenza etica, da sempre sussistente nella teoria *queer* e che verrà meglio articolata in *Precarious Life* e *Giving an Account of Oneself*.

Butler cerca infatti di ricomporre la storia innanzitutto ammonendo ancora una volta quella grammatica dell'universale da cui ha sempre preso le distanze, cercando di mostrarne strumentalizzazioni ed obliterazioni a cui contribuisce quando spesa per misconoscere l'Altro ed inseguire fini biechi. Butler denuncia fermamente quell'universalità che si cela dietro la retorica umanitaria, frustrando una più consapevole analisi dei fatti, nonché la possibilità di un dialogo proficuo tra tutte le parti in causa.

Tornando ai fatti tragici dell'11 settembre, gli Stati Uniti sono stati colpiti nel cuore della propria metropoli New York, da un feroce attacco terroristico esattamente nel *World trade center* (non una scelta casuale), centro di dominio della economia e finanza mondiale. Quel giorno si è fermato il mondo, non solo l'America.

Senza neanche per un istante sminuire le innumerevoli vite perse incolpevoli, non si può non sottolineare come si sovrappongano in quegli eventi fattori ed antecedenti storici che invitano a riflettere sul modo di elaborare e comprendere l'accaduto nella sua globalità. Questo perché di fronte al lutto si tende a tracciare una linea di confine tra le vittime, quando, invece, dovrebbero essere meritevoli della medesima dignità del lutto.

Quei fatti e quegli antecedenti, è importante sottolinearlo, per un verso banalizzano la questione ideologica, identitaria (lo scontro tra Mondi e culture diverse), e per altro verso mostrano quanto sia stato importate cavalcare quella "identità collettiva" per giustificare una potente affermazione di dominio (in un verso e nell'altro).

Butler, in *Vite Precarie*, con grande lucidità e senso critico, da cittadina statunitense lo stesso non può esimersi dal formulare un'accusa eterodiretta tanto al terrorismo "talebano", quanto alla politica estera statunitense, nell'accertare un concorso di colpe alle quali non siano riconducibili alcune esimenti.

Il confronto tra Habermas e Derrida sulla questione occidentale ed il fondamentalismo islamico, in commento alla tragedia dell'11 settembre, risulta propizio per una migliore concettualizzazione della vicenda, della sua portata innovativa, quale "primo evento storico propriamente mondiale" (grazie alla presenza televisiva che ha reso un fatto locale un evento globale). Oltre a rivelare, secondo la ricostruzione di Habermas, il volto oscuro



## *Antropologia della vulnerabilità*

degli Stati Uniti nel ribadire la loro supremazia mondiale e nel procedere ad una mediatica criminalizzazione del “nemico”, come sottolineato da Derrida, ha inaugurato un “processo auto-immunitario” in cui tutte le identità in campo vengono violate per mano propria: gli Stati Uniti vengono attaccati a casa propria con le stesse armi americane che avevano fornito all’Afghanistan durante la Guerra fredda, per resistere agli attacchi dell’URSS, mentre l’attentatore pur di portare a termine la propria missione si autodistrugge, facendosi esplodere. In entrambi i casi si genera la massima affermazione di sé mediante la più assoluta negazione (diretta o indiretta)<sup>10</sup>.

Sulla stessa scia Judith Butler, in *Vite precarie*, si preoccupa di ricostruire i fatti anche cercando di restituire nomi e volti alle migliaia di vittime di politiche imperialiste degli Stati Uniti, lasciate nell’oblio, che hanno preparato il terreno a forme di diffidenza e risentimento di quella parte del mondo soggiogata dalle sue logiche capitalistiche e di supremazia. Nella narrazione melanconica dei governanti statunitensi viene del tutto ommesso, dall’accertamento causale, una serie infinita di antecedenti storici non irrilevanti: il coinvolgimento degli Stati Uniti prima nel conflitto tra Israele e Palestina, poi in Vietnam, e ancora nella Guerra del Golfo; il traffico d’armi, nonché la mobilitazione dell’ONU, proprio su iniziativa dei rappresentanti politici americani, in molte operazioni che si presentavano al limite tra filantropia e convenienza economica.

Questi sono tutti eventi, che per quanto non giustifichino in alcun modo alcuna forma violenta di vendetta, aiutano a comprendere come in quelle regioni segnate dalla miseria, dalla fame, dall’ignoranza sia stato agevole, per criminali senza scrupoli, intenti ad affermarsi sulla scena politica mondiale con forme di “guerriglia scorretta”, manipolare quelle popolazioni disaggiate, agitandole contro il “nemico occidentale”<sup>11</sup>.

Il diritto internazionale, quando è stato chiamato in causa, più che mobilitarsi per la rimozione del “dittatore di turno”, avrebbe dovuto cercare di portare avanti un approccio diplomatico, di dialogo, proteso a garantire un effettivo sostegno politico-economico in quelle “terre disperate”. Questo, però non voleva dire instaurare nuove forme di dipendenza o per imporre un determinato modello culturale o di governo; ci si doveva impegnare, invece, a fornire a quelle persone le risorse, gli strumenti per rendersi autonomi e indipendenti e far crescere il loro Paese nel rispetto delle loro tradizioni (Pier Paolo Portinari invoca accanto ad una “*Responsability to protect*”, una “*Responsability*

---

<sup>10</sup> La spettacolarizzazione del body-bomber, ricorda Cavarero in *Orrorismo*, non è che questa fascinazione della morte, posta in essere dall’assolutismo etico che può essere solo distruttivo – l’altro non trova spazio neppure nell’auto-narrazione, e tanto meno sottomesso al proprio dominio; il dominio è tutto (si distrugge sé e l’altro). La figura dell’inerme incarna infatti le vittime civili di una guerra condotta senza più confini, frontiere e regole, con pratiche omicide. L’attacco mirato ai civili è funzionale proprio ad una affermazione di forza. Nello stesso calderone però confluiscono tanto gli attentati terroristici che la risposta violenta con bombardamenti sui siti di interesse ammettendo la morte di civili tra gli effetti collaterali.

<sup>11</sup> Valutazioni queste da cui non sfugge neppure l’Europa, rispetto a discutibili politiche coloniali ancora vigenti ed una tratta degli “immigrati” da sottoporre a duplice sfruttamento, materiale e simbolico: ora come forza lavoro di economie sommerse e parallele, ora come capro espiatorio di un disagio sociale dilagante (dati i presupposti, suonano come retorica di bassa lega, slogan quali: “rubano il lavoro” - “aiutiamoli a casa loro”). L’Europa a distanza di più di dieci anni da quegli accadimenti ha iniziato a pagare il prezzo per le posizioni assunte e non assunte rispetto alle decisioni belliche adottate dagli Stati Uniti in quei frangenti. Solo negli ultimi 5 anni sono stati molteplici gli attentati in Francia, Belgio ed Inghilterra, ovvero le nazioni maggiormente coinvolte nello scacchiere geopolitico rispetto a quelle zone d’interesse.



## *Antropologia della vulnerabilità*

to re-building”<sup>12</sup>). Quello a cui si è assistito, invece, è stato un approccio indeciso, tentennante, guardingo di governanti nazionali ratificanti programmi umanitari, ma più preoccupati di non perdere il consenso, preferendo non impegnarsi in campagne di cui non avevano ancora ben chiaro gli interessi coinvolti e gli sviluppi delle “crisi” belliche e civili che stavano per esplodere in altri continenti<sup>13</sup>.

È questo atteggiamento “prudente” che ha fatto sì che, l'11 settembre 2001, con la caduta delle Torri gemelle, è stato dato credito ad un monologo melanconico e rancoroso, in “prima persona plurale” di una Potenza mondiale colpita a casa propria da un gruppo di arabi.

Aniché stringersi intorno al dolore per le immani perdite e rendere produttivo quel momento per incoraggiare politiche umanitarie più empatiche e senzienti; invece di aprirsi ad un “incontro etico”<sup>14</sup> con i propri avversari, riconoscersi in una reciproca vulnerabilità, per stimolare politiche più responsabili alla realizzazione di una giustizia globale, hanno cavalcato l'onda dell'odio e del rancore<sup>15</sup>.

È stata giustificata, quindi, per i fatti eccezionali accaduti, una potente affermazione della propria egemonia e sovranità globale da parte degli Stati Uniti.

Nella risposta muscolare degli Stati Uniti trovano piena corrispondenza le tesi di Agamben a cui la stessa Butler rinvia, sul paradigma del campo e della governamentalità biopolitica moderna, mai davvero superata (anche se Butler pensa ad essa come un “ritorno anacronistico”). È bastato, infatti, colpire, vulnerare il corpo del re, sacro, perché venisse squalificato tutto ciò che abbia toccato quella ferita<sup>16</sup>. Doveva immediatamente essere ripristinata l'immagine del sovrano.

Sul piano psicologico, spiega Bernini, tanto nei rappresentati del governo che nell'opinione pubblica questa risorgenza della sovranità (che restava comunque latente)

---

<sup>12</sup> P. Portinaro, *Genocidi, totalitarismi, democidi. Emancipazione*, Seminari e Lezioni, cit.. Portinaro analizza la dottrina della *Responsability to Protect*: ossia di intervento bellico in zone soggette a dittature o forme cruente di crimini contro l'umanità; evidenziando, però, come tale politica si sia mostrata fallimentare sin dalla sua origine; laddove rimuovere il dittatore non basta, ove persiste un solido apparato di potere e una comunità complessa e lontana, la quale, assuefatta dalla violenza subita, spesso ha finito per chiudersi in se stessa, ad auto-ghettizzarsi, mostrando diffidenza per ogni forma di potere che ad essa si vuole sovrapporre. Occorre invece integrare strumenti del diritto internazionale con una politica protesa a “ricostruire” la comunità, dopo aver demolito l'apparato di oppressione. In questi termini parla di *Responsability to re-building*. Chiede, quindi, un lavoro diplomatico di qualità, con una migliore razionalizzazione dell'intervento, ma soprattutto con una volontà politica collettiva di non limitarsi a debellare il male, ma operare scientemente per costruire il bene.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, cit., p. 64.

<sup>15</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 26

<sup>16</sup> Vengono in mente le parole dell'Imperatore Adriano romanizzato da Marguerite Yourcenar, il quale vecchio e malato, continuamente sottoposto alle cure e terapie per il suo stato di salute, confessa le sue incertezze ed i suoi timori sulla possibilità di continuare a regnare con serenità; afferma quanto sia difficile per un sovrano governare quando si è continuamente sottoposti alle cure mediche. In quella incertezza si registra però una profonda umanità di questo illuminato imperatore, che ha fatto della sua sensibilità momento di giudizio e creativo, osservatore di tutte le sfaccettature dell'esistenza, lasciandosi guidare dalle sue emozioni ha guidato rettamente l'impero. Quella di Adriano però è una eccezione (romanizzata), la regola non ammette che il sovrano sanguini, perché segno di debolezza; per questo l'Amministrazione Bush ha sentito l'esigenza di ristabilire immediatamente le gerarchie.



## *Antropologia della vulnerabilità*

si accompagna per Butler ad una reazione narcisistica e paranoica in cui l'altro è vissuto solo come minaccia della propria presunta integrità corporea e morale<sup>17</sup>.

Si è assistito alla totale disumanizzazione del nemico e nel dichiarare lo stato d'emergenza si è aperta una fase di sospensione di ogni diritto internazionale e costituzionale<sup>18</sup>.

In virtù di questa oltraggiosa offesa alla civiltà occidentale ad una diffusione dell'arabofobia si è risposto con l'irrigidirsi di politiche di sicurezza interna, con la restrizione di libertà di movimento, espressione, opinione, censure; per adottare, poi, una politica militare altamente permissiva, con occupazioni, bombardamenti, forte presenza militare sul campo afgano, iraniano e iracheno. Migliaia di musulmani (militari e civili) sono morti per fuoco americano e delle altre potenze chiamate a schierarsi o con gli USA o contro gli USA, ossia o con la "democrazia-cristiana" o con il "fondamentalismo-islamico". Guantanamo bay rappresenta l'apice di una politica bellicistica che ha perso contatti con il senso della misura e dei conclamati diritti umani: l'Amministrazione del Presidente Bush ha autorizzato la "detenzione infinita" dei prigionieri di guerra catturati in Afghanistan<sup>19</sup>, ritenuti invischiati con organizzazioni terroristiche, avvenuta senza regolare processo e privando i detenuti di ogni garanzia processuale, in violazione della Convenzione di Ginevra. Il tutto in nome della sicurezza nazionale. Ciò che è andata in scena in Medio Oriente in quegli anni costituisce uno degli esempi di questa schizofrenia del Primo mondo chiamato ad esportare forzatamente la democrazia, mentre di fatto la nega.

Ciò che ha scandalizzato di più Butler d'altro canto, proprio intorno a quell'immagine ricompattata della nazione in opposizione al nemico disumanizzato, è stato il modo con cui per qualificare questa stessa identità nazionale non sia stata riconosciuta la medesima dignità del lutto neppure alle sue vittime, cittadini americani.

---

<sup>17</sup> Cfr. L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, cit. p. 26.

<sup>18</sup> Cfr. J. Butler, *Vite precarie, Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, p. 85.

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*, pp 73-126.





## *Antropologia della vulnerabilità*

La narrazione dominante protratta attraverso i necrologici pubblici ha informato su cosa rappresentasse il “noi” violato dal Terrorismo islamico<sup>20</sup>; ed ha informato su quali vite si potevano piangere e quali no. In questo senso il lutto diventa un fatto politico<sup>21</sup>.

Butler pertanto denuncia i modi scorretti di strumentalizzazione del necrologio pubblico al fine di condizionare l’indignazione generale, laddove fornisce un racconto parziale che traccia arbitrariamente una linea tra l’umano e l’inumano. Di fatti è stato negato il necrologio pubblico dei morti palestinesi oppure omosessuali coinvolti nell’attentato, totalmente disumanizzati a beneficio dell’identità nazionale da spendere in patria e in ambito internazionale.

D’altro canto pensando a quello stesso necrologio, nel modo in cui ha valorizzato la vita dei cittadini “meritevoli di nota”, ed ha funzionato come efficace catalizzatore di emozioni e senso comune, Butler si convince ancor più su quale sia la chiave di lettura da trovare in quella tragedia.

Si deve valorizzare questa fragilità e vulnerabilità del corpo che rimanda a quella comune condizione umana, in quanto può essere un potente momento di accordo.

Così come è riuscita a fornire una immagine nazionale pur parziale in quelle vite considerate, portando all’attenzione pubblica storie, vissuti, momenti, legami, hobbies, con cui è stato fornito un volto a quelle vittime ed un nome al dolore, perché tutti potessero

---

<sup>20</sup> Sul punto cfr. J. Butler, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza*, Nudità Emergenze, Kainos 2008, <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>;

Butler analizza la riflessione dell’antropologo Talal Asad, il quale si domanda: perché proviamo orrore e repulsione morale di fronte al terrorismo suicida, mentre non sempre proviamo lo stesso orrore e la stessa repulsione di fronte alla violenza di cui è responsabile lo stato? Butler spiega: «Egli pone il problema non tanto per dire che queste violenze si trovano sullo stesso piano, o, per insinuare perfino che si dovrebbe provare lo stesso sdegno morale di fronte ad entrambe. Ma trova curioso, e su questo punto lo seguo, che le nostre reazioni morali, reazioni che in principio si presentano in forma di percezione, di emozione, vengano tacitamente regolate da un certo tipo di griglia interpretativa. La sua tesi consiste nell’asserire che noi proviamo più orrore e repulsione morale di fronte a vite perse in modo brutale e in certe condizioni e in certi modi piuttosto che in altri. Se qualcuno viene ucciso oppure si trova ad uccidere in guerra, e la guerra è finanziata e condotta dallo stato da noi legittimato, allora tale morte viene considerata come deplorabile, triste, sfortunata, ma non certo radicalmente ingiusta. Tuttavia, se la violenza viene praticata da gruppi di insorti considerati fuorilegge, allora la nostra percezione cambia invariabilmente, o per lo meno così suppone Asad. Naturalmente è un problema giudicare chi potrebbe essere questo “noi”, di cui si dice che reagisce alla violenza con disgusto morale in un caso, ma non in un altro. Confesso di avere delle difficoltà proprio riguardo all’assunzione di questo “noi”, dal momento che sono incerta se Asad si consideri come parte di questo “noi”, e se esiste un sistema preciso per definire chi fa parte di “noi” e chi no» (*ibidem*).

<sup>21</sup> Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l’uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit.

Butler a titolo esemplificativo riporta il regime dei necrologi pubblici, assunto in risposta ai fatti del 2001, ove le vite dei compianti, vittime dell’atrocità del terrorismo riversato nel cuore degli Stati Uniti, sono brevemente sistemate e riassunte, umanizzate (di solito di persone sposate o in procinto di esserlo, eterosessuali felici e monogami). Eppure nessun nome di migliaia dei palestinesi morti per mano dell’esercito israeliano, con il sostegno degli Stati Uniti e nemmeno un qualsiasi numero di afgani, bambini o adulti, trovò mai menzione in quegli stessi strumenti di pubblicità del dolore. Queste vite semplicemente vengono rilegate nell’oblio poiché ad esse non viene attribuito alcun volto, alcun nome, alcuna storia personale, alcun “hobby” preferito, alcuno slogan con i quali vivere. Ciò rivela come sussistano meccanismi che tengono fuori dalla sfera dell’“umano”, dai suoi confini “naturali” forgiati nel calco “occidentale”, ad opera dell’umanesimo contemporaneo, determinate categorie di persone; si pongono dei parametri culturali, dei limiti tali da determinare persino quali perdite possano considerarsi effettivamente “umane”, tanto da giustificare o meno il lutto per esse. È questo un problema che accomuna studi gay, lesbici e bisex, sollevato soprattutto in relazione alla violenza contro le minoranze sessuali; con cui hanno dovuto convivere i transgender nel momento in cui si sono visti obiettivo di violenze e di omicidi; con cui hanno dovuto confrontarsi gli intersessuali soggetti a violenze non richieste contro i propri corpi, protratte in nome di una nozione normativa dell’umano, di cosa il corpo umano debba essere. Medesima questione che coinvolge le lotte antirazziste contro ogni visione restrittiva dell’umano.



## *Antropologia della vulnerabilità*

stringersi intorno a quel lutto collettivo; allo stesso modo avrebbe favorito un nuovo modo di relazionarsi più ampio accordando medesima dignità di lutto a tutte le perdite della comunità. Per questo per Butler è stata davvero una occasione persa.

*Vite precarie* rappresenta una prima riflessione critica in tal senso, in cui sarà ripensata la teoria dell'origine della soggettività di Nietzsche e Freud, provando a declinarla in una versione più aperta e compassionevole nei confronti dell'Altro. Ed in questa direzione riconsidera persino la scena hegeliana del riconoscimento provando ad uscire dallo schema dialettico in cui l'alternativa è la morte o la scoperta di un rapporto etico fondato sullo sfruttamento del corpo (dentro lo schema della soggiogazione dell'Altro) per riconsiderare un approccio empatico, ma non di integrale sintesi.

Butler propone una diversa esegesi del corpo.

### *2.2 Corpi e relazioni "chiasmiche".*

Tenendo ben presente quel nesso foucaultiano tra assoggettamento e soggettivazione e contrastando l'idea di un "io" puramente fondato su se stesso<sup>22</sup> è proprio il corpo che svela questa "relazionalità intrinseca", questa interattività tra l' "io" e il contesto, tra l' "io" e l' "altro".

Quel corpo inteso come "situazione" nella relazione, permette di sollevare una critica all'individualismo sovrano, guardando alle potenzialità del corpo come portatore sano di un universalismo post-umanista. Occorre evidenziare di quel corpo la propria dimensione sensibile, la propria vulnerabilità e la propria dipendenza all'Altro, continuamente esposto al suo sguardo, alla sua forza, al suo violento giudizio.

In questa interdipendenza tra corpi interagenti, dunque, si manifesterebbe una relazione «chiasmica», nella quale l'«essere agito» e l'«agire» hanno luogo simultaneamente e non conducono a un'identità tra le parti, ove, però, è proprio la simultaneità di questa formazione e trasformazione ad aprire spazi possibili di libertà<sup>23</sup>. Per Butler: "l'«io» non è pensabile senza le norme che lo suscitano. Allo stesso tempo, esse non lo determinano in modo definitivo: le nostre azioni diventano occasioni attraverso le quali il modo in cui siamo agiti si trasforma (o non si trasforma) nella nostra azione etica".<sup>24</sup> Il corpo calato in questo tessuto di relazioni scultoree, diventa, quindi, terreno di possibilità aperte e paradossali; da cui ogni soggettivazione non può prescindere, non è, infatti, in grado di concepirsi autonomamente se non come identità forgiata dalla politica dei corpi. Seppur a partire dall'attività cognitiva dei sensi, quale originaria fonte di conoscenza, è possibile

---

<sup>22</sup> Cfr. Il Manifesto, *Judith Butler e il corpo vivente delle relazioni*,

<http://ilmanifesto.info/judith-butler-e-il-corpo-vivente-delle-relazioni/>, Raccolti in un volume i saggi dove la filosofa statunitense affronta il tema della costituzione di un soggetto che si pone il problema di costruire un futuro dove i rapporti con gli altri si aprono alla trasformazione della realtà.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.



## *Antropologia della vulnerabilità*

acquisire informazioni sul sé solo attraverso il “tocco” di un’esteriorità che precede l’io e come tale, è tanto condizione quanto limite del pensiero.

Il corpo, che “indica l’esistenza di una «matrice relazionale» che precede e suscita l’emergenza del soggetto, diventa il presupposto per pensare un nuovo universalismo, una «norma sostitutiva» per una soggettivazione prodotta al di là delle identità che si inscrivono sui corpi, in primo luogo al di là del genere”<sup>25</sup>.

Tutto questo, quindi, non deve essere interpretato come un destino fatale di assoggettamento al potere del sociale, ma deve indurre a riconsiderare che se ciò che sta fuori e prima dell’ “io” è un ordine «infrastrutturale» di istituzioni, discorsi, ambiente e tecnologie in cui il soggetto emerge tanto storicamente contingente, quanto coinvolto nella «matrice relazionale» che suscita il soggetto e la sua *agency*, tutto questo può essere infinitamente trasformato, riprogrammato, recuperato e superato. Diventa un pensiero di libertà, non di necessità. Ed allo stesso tempo diventa un pensiero che chiama in causa la responsabilità e la morale che si intende perseguire.

Se, infatti, la qualificazione del corpo ed anche il modo di intendere la sua stessa vulnerabilità è ad un tempo ciò che abilita impulsi aggressivi ed omicidi verso l’altro, e ciò che impone di astenersi dal farlo, dovendo combattere interiormente contro questo impulso; spiega Bernini, questo vuol dire presupporre una antropologia complessa in cui la vulnerabilità non è intrinseca al soggetto prima dell’incontro, ma emerge precisamente in questo incontro, da cui siamo convocati e resi responsabili da una scelta morale.

Questo aspetto sarà centrale in tutta la produzione successiva di Butler per demistificare narrazioni che possano costruire per un verso soggettività precarie, che rivendicano per sé questa “debolezza” o superiorità morale; e per altro verso nuovi “nemici disumanizzati” su cui vengono proiettati istinti aggressivi. Tuttavia è all’interno di questo dissidio ingenerato dall’incontro tra impulsi contrastanti che ingenera la convocazione a qualificare l’agire e non l’identità del soggetto.

Il problema di Butler, allora, non sarà quello di pensare come il colonizzato si costituisca come soggetto autonomo nella sovversione violenta del rapporto di oppressione, ma di indicare la strada per superare la violenza stessa grazie all’idea di «umano» incarnata nel corpo<sup>26</sup>.

È chiaro, quindi, il suo intento di abbandonare politiche umanitarie liberali, intrise di logiche oppressive, e portare avanti un’invocazione carica di futuro, e lo fa attraverso una libera interpretazione delle parole di Fanon: «oh corpo, fai sempre di me un uomo che domanda!»<sup>27</sup>; Butler indica così questa possibilità non ancora realizzata, l’apertura verso il reciproco riconoscimento della necessità fisica e della vulnerabilità che rendono ognuno dipendente da ciascuno (in questa scena relazionale), evocando quel volto proposto da

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> Cfr. F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l’altro*, Marco Tropea Editore, Milano 1996, p.24. per un approfondimento sul tema si rinvia a S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi linee, Milano 2018.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Lévinas, che interroga l'altro e gli chiede di esistere, di non lasciarlo morire nella prepotenza e nell'oblio<sup>28</sup>.

### *2.3 Dar conto di sé per aprirsi all'altro*

In questi termini si può convertire il discorso e porre sotto una nuova luce il problema etico, riqualificando la scena hegeliana nella dialettica tra universale e particolare, tra pretese collettive e i diritti e le libertà del singolo, cercando continuamente un equilibrio.

Si cerca di comprendere in che termini ci si possa sentire “obbligati moralmente” ad un agire determinato, dovendo presumere un’istanza sociale che ci interpella e ci chiede di rispondere del proprio sé. C’è dunque una interrogazione sull’agire, su cosa debba guidare le proprie azioni, dovendo prendere atto di muoversi all’interno di un contesto sociale in cui si deve rispondere del proprio comportamento nei confronti dell’altro. Ciò implica più livelli di riflessione e di auto riflessione.

È evidente, dunque, l’intreccio tra “io” e morale, giacché quest’ultima chiede all’io di rispondere di sé, di essere responsabile del proprio agire, che implica una coerenza del sé con la morale assunta a parametro di riferimento.

Si deve tenere ben presente che: da un lato questa connessione non resta circoscritta in una concezione dell’io totalmente separato dalle condizioni sociali, come pura immediatezza accidentale o arbitraria, impermeabile alle dimensioni storiche; dall’altro lato, non si riduce a mera passività, deprivato di ogni spontanea libido e vitalità. Ciò che è importante rimarcare è che pur mantenendo spazi di autonomia non si può sottovalutare il fatto che quelle dimensioni storiche costituiscano le condizioni generali del suo stesso emergere in quanto “io”<sup>29</sup>. L’io non è una entità separata dalla matrice predominante delle norme etiche e dei quadri morali in conflitto tra loro. Quando l’io cerca di dare conto di sé può anche partire da sé, ma scoprirà che il suo sé è già implicito in una temporalità sociale che eccede le sue stesse capacità di narrazione. Come chiarisce la stessa Butler: «La struttura della convocazione è importante per capire il ruolo e l’effetto in essa dell’autorità morale: non si tratta di capire che ci rivolgiamo ad Altri quando parliamo, quanto che noi stessi veniamo ad esistere, in un certo senso, nel momento in cui siamo convocati, e che parte della nostra esistenza si rivela precaria se questa convocazione fallisce. [...] l’obbligo morale ha a che fare con il modo in cui siamo convocati dagli altri, secondo modalità che non possiamo controllare o evitare. Questa spinta che proviene dall’appello dell’altro ci costituisce prima di tutto contro la nostra volontà o, forse, più appropriatamente, ci costituisce prima della formazione della nostra volontà. [...] Non si può pensare che l’autorità morale coincida con la capacità di trovare la propria volontà e di attenersi ad essa come se si imprimesse il proprio nome alla propria volontà, ci sfugge il modo stesso in cui si formulano le richieste morali. Ci sfugge il nostro essere situati come oggetti di convocazione, di una domanda che viene da altrove, a volte un altrove

<sup>28</sup> Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit.

<sup>29</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 15-16.



## *Antropologia della vulnerabilità*

senza nome, un luogo a partire dal quale si articolano i nostri doveri e si impongono su di noi»<sup>30</sup>.

Al fine proprio di demistificare pretese universaliste arroganti, nel tentativo di auto-comprensione del sé, dunque, occorre sottolineare l'insufficienza, se non proprio l'impossibilità di un'auto-interrogazione, dovendo invece presupporre sempre uno scambio. È proprio analizzando questa riflessività morale del sé che è possibile scorgere la fallibilità di un regime di verità che si intende portare avanti all'interno di una narrazione autocentrata. Ci si rende conto di quanto questa non possa dirsi né così vera, né autentica e tantomeno spontanea. Come già analizzato precedentemente nella ricostruzione dell'io tra soggettivazione e assoggettamento, e delle implicazioni del potere nella vita psichica del soggetto emergente, non si può assurgere ad una piena comprensione di sé al di fuori della scena interlocutoria, in quella allegoria althusseriana dell'interpellazione.

Persino nelle forme dell'auto-rimprovero, ove si volesse accogliere l'immagine della "cattiva coscienza", nella convocazione colpevolizzante proposta da Nietzsche nella sua *Genealogia della morale*, la narrazione che segue sottende sempre un altro a cui ci si rivolge, implica sempre un'oggettivazione del sé di cui si vuole rendere conto<sup>31</sup>. Come sostenuto da Butler: "io arrivo ad essere un soggetto riflessivo, nel contesto specifico in cui elaboro un resoconto di me, perché convocata da qualcuno e spinta a mia volta ad interpellare chi mi ha chiamato in causa"<sup>32</sup>.

L'obbligo morale costituisce, dunque, la risposta etica a tale convocazione, sulla base dei codici morali assunti nello scambio inferenziale con l'alterità verso cui si agisce e dalla quale si è agiti. La riflessività emerge nell'atto stesso di porre una relazione con questi codici, e il soggetto che ne deriva non è mero effetto di tali discorsi dominanti, come se fosse costituito *ex nihilo*; bensì, all'interno di una più ampia operazione critica si costituisce un soggetto etico nel rapporto che si viene a creare con tali norme che lo precedono ed eccedono, «in quanto sono esse che definiscono i limiti di quella specifica formazione che verrà considerata intellegibile all'interno di uno schema di cose storicamente determinato»<sup>33</sup>.

Questo non vuol dire che il contesto sociale, le norme o l'alterità assorbono integralmente l'essenza del soggetto e la sua capacità morale; significa soltanto, che il soggetto non potrà dar conto di sé in una narrazione che prescinde da questo rapporto inferenziale. Si opera all'interno di un regime di verità prodotto dalle norme sociali le quali, anche se non catturano l'essenza del soggetto costituito entro i suoi parametri, metterle in discussione vorrà dire incorrere nel rischio del misconoscimento<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit., pp. 158-159

<sup>31</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit. pp. 19-25.

<sup>32</sup> Ivi, p. 25.

<sup>33</sup> Ivi, p. 28.

<sup>34</sup> Ivi, p. 35.

Come spiega Butler, ripercorrendo il pensiero di Foucault, questi: «non si limita a dire che esiste sempre una forma di relazione con tali norme, ma suggerisce anche che ogni relazione con il regime di verità sia allo stesso tempo una relazione



## *Antropologia della vulnerabilità*

D'altro canto, però, è proprio questa fallibilità delle norme sociali e l'esposizione al disconoscimento, che consente di destabilizzare tale orizzonte normativo al cui interno il riconoscimento ha luogo. Il dubbio sollevato, infatti, è parte integrante del desiderio di riconoscimento, un desiderio che non può essere esaudito e la cui irrealizzabilità costituisce un punto di partenza critico per mettere in discussione le norme vigenti<sup>35</sup>.

Un agire morale, allora, non coincide col conformarsi ad un precetto, ma nel poter operare una riflessione su sé stessi e concepirsi come soggetto morale a partire da tale rapporto con la realtà sociale. È in questo atto riflessivo, nel torcersi su sé stessi che si può investire su di un senso critico per superare questa condizione di assoggettamento; ossia nella consapevolezza stessa di una limitata percezione di sé che impedisce una assoluta verità, quale condizione ontologica di un essere relazionale.

Il soggetto, dunque, non sarà mai totalmente libero nel proprio agire, poiché soggiogato dall'*agency* normativa che lo precede e pone le condizioni del suo emergere, ma d'altro canto non sarà esonerato dal rispondere delle proprie azioni solo in quanto non è in grado di comprendere fino in fondo quanto siano a lui imputabili. Questa opacità, di un soggetto che non è auto fondato, le cui condizioni di emergenza non sono sempre recuperabili in uno stato cosciente, avvinto da forme primarie di relazionalità che non sempre si prestano ad esplicite tematizzazioni, sembra dunque derivare dal nostro stesso *status* di esseri che si formano in una relazione di dipendenza<sup>36</sup>.

Ed è esattamente questo concetto che prova a sviluppare Butler nella sua opera *Critica della violenza etica*, ricostruendo la questione etica proprio intorno ai termini del riconoscimento, complicando ulteriormente la dialettica hegeliana tra l'io e l'altro, alla luce del pensiero proprio di Lévinas soprattutto nella reinterpretazione offerta da Adriana Cavarero.

L'influenza di Cavarero si registra proprio nell'introduzione del "tu" nel ripensamento della scena interlocutoria e del riconoscimento, con cui Butler opera in parte un allontanamento da Hegel. Pensare l'altro come "tu" rimanda infatti a quell'interdipendenza costitutiva del soggetto il quale, proprio in quanto ek-statico e quindi non trasparente a sé stesso, non può pensarsi come identità piena e separata dall'altra cui si contrappone e chiede o pretende riconoscimento. L'io ed il tu esprimono una confidenzialità tra due soggetti che si riconoscono solo nell'atto di chiedere e che nell'atto di chiedere sono già diventati qualcosa di nuovo. E l'essere dell'io o del tu non dipende in alcun modo da una qualche identità antecedente<sup>37</sup>.

---

con sé stessi. [...] Mettere in discussione un regime di verità, che in quanto tale assoggetta, e cioè governa la soggettivazione, significa anche mettere in dubbio la verità su di me» (*ibidem*).

In *Cos'è la critica?* Foucault, inoltre, precisa che in questa operazione critica ci si espone anche al rischio di compromettere «la possibilità stessa di essere riconosciuti dagli altri, nella misura in cui mettere in discussione le norme di riconoscimento che definiscono ciò che potrei essere, chiedere cosa queste lascino fuori o cosa possono essere spinte ad accogliere, significa, in relazione ad un siffatto regime, rischiare il disconoscimento, il rifiuto di essere riconosciuti come soggetti, o quanto meno dà adito a domande su chi si sia (o si possa essere) e se si sia o meno riconoscibile» (*ibidem*).

<sup>35</sup> Ivi, p. 39.

<sup>36</sup> Ivi, p. 51.

<sup>37</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler: tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 28.



## *Antropologia della vulnerabilità*

In questi termini Butler riesce ad andare anche oltre le aporie del discorso foucaultiano troppo autocentrato sulla riflessività del sé e meno pronto ad includere l'altro nella scena interlocutoria e non si capisce, allora, cosa poi davvero dovrebbe stimolare una responsabilità verso l'altro, dando conto del proprio agire<sup>38</sup>.

Nella scena interlocutoria proposta da Cavarero, proprio recuperando l'assunto arendtiano di una necessaria relazionalità dell'umano e, quindi, dell'esposizione all'altro che rende tutti vulnerabili, si registra una certa solidarietà, un'empatia e complicità, riconoscendo nell'altro la medesima condizione precaria, di estraneità: "ti" riconosco come essere unico ed irripetibile, proprio in virtù di questa impossibilità di avere piena contezza di sé e di una tua assoluta inconoscibilità. È questo che rende ciascuno insostituibile e ad un tempo dipendente, non potendo essere più di quanto, pur non conoscendolo, si ritrova nell'altro<sup>39</sup>. La formula del "Chi sei tu?" quindi a costituire la soggettività nella forma della responsabilità.

L'approccio di Cavarero è per Butler illuminante e nel rileggere sotto questa luce anche le tesi di Adorno, Hegel finirà per essere posto sul banco d'accusa per aver mantenuto la scena del riconoscimento in una declinazione identitaria in cui l'esigenza di una sintesi (impossibile) può essere raggiunta solo attraverso una imposizione; nella pretesa di reciprocità si instilla la prima violenza etica<sup>40</sup> (eppure è difficile non pensare alla "danza degli amanti", forse la più bella delle intuizioni di Hegel). La prospettiva del "tu" (che mette in gioco una certa confidenzialità), invece, consente la presenza dell'altro anche se non totalmente conoscibile ed apre ad un incontro trasformativo con chi è diverso e può restare diverso da me, senza che nessuno perda qualcosa del proprio essere<sup>41</sup>.

La scena è puramente interlocutoria senza sfociare in alcuna imposizione del sé sull'altro. Questo comporta lo scacco definitivo anche a Nietzsche, perché fuori dalla logica dell'imposizione, non è più la colpa a dover necessariamente mobilitare gli interlocutori, bensì la responsabilità che ciascuno assume verso l'altro solo in virtù dell'incontro<sup>42</sup>.

Per Butler, Cavarero indica la strada per un'altra teoria del riconoscimento; apre ad una nuova ontologia del pensiero<sup>43</sup>.

Butler a partire dal "Chi sei tu?" rilegge persino le tesi della psicoanalisi.

Si è già accennato a riguardo il dialogo tra Cavarero e Butler sul modo di concepire le tesi psicoanalitiche nella formazione del soggetto e sul modo con cui per le autrici il soggetto imparerà a gestire i propri impulsi.

Come si è detto secondo Butler è il modo in cui il bambino fa esperienza del rapporto di dipendenza (e cura) ad informare il suo agire più maturo; Cavarero a riguardo si è mostrata scettica, cercando di liberare il soggetto anche da questa sovrastruttura

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 29.

<sup>39</sup> Cfr. A. Cavarero, *Tu che mi guardi, tu che mi racconti. Filosofia della narrazione*, cit.

<sup>40</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler: tra Antigone ed Hegel*, cit. p. 29.

<sup>41</sup> J. Butler, *Critica alla violenza etica*, cit., p. 46

<sup>42</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler: tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 29.

<sup>43</sup> J. Butler, *Critica alla violenza etica*, cit., p. 48.



## *Antropologia della vulnerabilità*

psicoanalitica. C'è da dire, però, che Butler non intende naturalizzare certi impulsi che la relazione di dipendenza declinata in verso o nell'altro può correggere o accentuare. Si limita, come chiarito precedentemente, ad informare sui modi con cui si assorbono modelli e norme in virtù delle quali vengono significate emozionalità complesse della struttura mentale, incidendo sulla capacità di determinarsi del soggetto. L'accento è da porre sull'educazione.

Ad ogni modo comune nel pensiero di entrambe le autrici, è la parzialità del sé e della irrecuperabilità ad uno stato cosciente delle indecifrabili agitazioni libidinali che si muovono a livello inconscio; così come la difficoltà di pensare ad un agire propriamente responsabile in relazione ad un sé che non si conosce integralmente e di cui non si ha il pieno controllo.

Le tesi psiconalitiche ed in particolare di autori come Winnicot, Laplanche e Bollas a cui Butler fa riferimento in *Critica alla violenza etica*, rilette in questa prospettiva interlocutoria offerta da Cavarero, possono offrire spunti interessanti per la comprensione dell'agire a partire da questa opacità del sé. Le pratiche psicoanalitiche come il *transfert* ed il *controtransfert* possono rappresentare tecnologie del sé con cui ricostruire la rete di relazioni da cui ha avuto origine il sé ove il racconto proposto dal paziente non lo porta ad una verità sulla propria storia, bensì è esso stesso momento edificatorio performativo della propria identità<sup>44</sup>. La pratica psicoanalitica non è altro che esperienza di questa opacità attraverso una auto-riflessione che permette di comprendere come norme sociale e stati emotivi-situazionali che hanno agito già in fasi della vita di cui non si aveva piena coscienza (come suggerito da Laplanche, in relazione all'oppressione sessualizzante del Mondo adulto sull'infante) a volte prepotentemente ritornano e/o si rinnovano, destabilizzando il soggetto anche nella sua maturità; e ad esse si accompagna il modo inconscio di elaborare gli affetti e la costante esposizione e soggezione all'altro; e nonostante questa riflessione sul modo di essere condizionati non si ottiene alcuna verità di sé se non la consapevolezza acquisita di questa impossibilità di dar conto di sé, come io unitario e trasparente a sé stesso.

Si apre allora una possibilità per un'etica della non violenza fondata sulla generosità e del perdono<sup>45</sup> riconoscendo nell'altro la medesima opacità e la non necessità di dover continuamente giustificare il proprio agire o quello dell'altro all'interno di una narrazione coerente; potendo limitarsi a prendere atto dell'incontro. Solo in tal senso, lasciando l'altro libero di mostrarsi quale è e quale sta diventando in relazione a noi che lo incontreremo davvero.

In tal senso si realizza una sospensione persino di ogni giudizio morale<sup>46</sup>.

Tornando a Lévinas è solo la convocazione e non l'agire a costruire l'io già da sempre sequestrato dall'altro e che non può pensarsi al di fuori di lui; prescinde da ogni azione e quindi da ogni colpa. La responsabilità sarà in base a come si agisce in rapporto all'altro

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 88-91.

<sup>45</sup> Ivi, p. 61.

<sup>46</sup> L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler: tra Antigone ed Hegel*, cit., p. 31.





## *Antropologia della vulnerabilità*

e non prima. Per certi versi torna la scena del Tribunale, ne *Il Processo* di Kafka, che è sempre davanti al soggetto e lo convoca, ma non si pronuncia, lasciandoci in tensione davanti alla Legge.

Bisogna precisare però che da questa centralità attribuita alle unicità incarnate, in parte si distanzia il pensiero di Butler, che accede invece alla prospettiva della sostituibilità e della possibilità di una dimensione collettiva del “noi” di tipo impersonale, in cui la relazione eccede il rapporto concreto tra l’io e il tu<sup>47</sup>. La posizione di Cavarero in questi termini impedisce una vera empatia laddove c’è una assoluta impossibilità di riconoscersi nell’altro se non nella totale unicità e singolarità che accomuna l’io al tu, in questi termini non può mai esserci un Noi.

Secondo Butler questo eccesso di specialità finisce per suonare come la massima astrazione della stessa corporeità incarnata, che trova tra le singolarità, proprio il fatto di non aver alcun contenuto se non l’irriducibilità della sua esposizione. Ciò vorrà dire che in questa astrazione tutte le singolarità divengono sostituibili, presentandosi esse stesse come universali<sup>48</sup>; Hegel afferma: “quando dico una cosa singola, dico piuttosto qualcosa di interamente universale, in quanto ogni cosa è una cosa singola e questa cosa è tutto quello che si vuole”<sup>49</sup>. Butler puntualizza: “questo fatto di una esposizione singolarizzante che deriva dall’esistenza corporea diviene condizione collettiva proprio nella misura in cui può essere reiterato all’infinito – non solo restaurando un Noi al cuore dell’idea di singolarità, ma introducendovi pure una struttura di sostituibilità”<sup>50</sup>. L’unicità del sé, dunque, sarà possibile e narrabile solo attraverso una totale esposizione del sé, che comporta una estraneità da sé stessi, assumendo tempo e prospettive diverse da quelle assumibili nel vivente. Allorché quel resoconto non ci appartiene, ma ad esso ci si può avvicinare attraverso la scena interlocutoria, quindi, sostituendosi nell’altro che sostiene il racconto del proprio sé<sup>51</sup>.

Al di là di questa precisazione Judith Butler grazie agli spunti di Cavarero offrirà una nuova significazione dello stesso concetto di responsabilità, ripensandolo proprio sulla base di questo limite: prendersi le proprie responsabilità vuole dire, infatti, riconoscere i limiti di ogni comprensione di sé (tentativo di capirsi) e di assumere tali limiti come condizione generalizzata dell’intera comunità umana. L’umanità si evince proprio nei limiti della ragione, laddove non sempre è possibile accedere a tutte le spiegazioni di ciò che ci riguarda e ci circonda; queste ragioni sottese possono restare enigmatiche eppure convivere con il soggetto in un rapporto oscuro. È questa oscurità che chiama in causa

---

<sup>47</sup> O. Guaraldo, *Figure di una relazione. sul pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, cit., pp. 90-94. Ne consegue dunque un diverso scenario pubblico: mentre per Butler sarà necessario un lavoro etico che restauri il ‘noi’ attraverso le norme per trovare una risposta alla violenza e alla distruzione, per Cavarero la strada da percorrere è un’altra, quella del chi incarnato in un corpo sempre sessuato, unico mezzo della relazione politica.

<sup>48</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p.49.

<sup>49</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 185.

<sup>50</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 49-50.

<sup>51</sup> Ivi, pp. 51-52



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'altro dentro di sé, questo essere stranieri a se stessi a porsi allora come fondamento di un legame etico con gli altri<sup>52</sup>.

Il sé è inestricabilmente legato a una reattività etica che sembra essere lì fin dall'inizio come tratto costitutivo di un'originaria suscettibilità all'Altro.

C'è un senso di umanità legato proprio a questa vulnerabilità, allorché è proprio nel subire l'offesa, nell'esperienza dell'oppressione, che si rende ancor più visibile e riconoscibile il volto dell'altro come volto umano (il messaggio cristiano in tal senso è fortemente evocativo: il Cristo che invita a porgere l'altra guancia a chi ci offende; il Cristo che si consegna senza resistere all'ingiusta condanna).

Per Adorno l'offesa subita sarà l'occasione di diventare umani proprio in quanto nell'esperienza della sofferenza si manifesta quell'intrinseca relazionalità ed impotenza data da una necessaria esposizione all'altro. La lezione etica sarà offerta dal superamento del rancore e del senso di vendetta che porta all'isolamento, decidendo, invece, di aprirsi incondizionatamente all'altro affidandosi ad esso nonostante il male che possa derivarne<sup>53</sup>. Un senso di appartenenza reciproca e di fiducia nell'altro è ciò che restituisce al sé una libertà dell'agire nell'accettare questa libertà condizionata.

Adorno pensa proprio alle potenzialità etiche dell'amore (proprio come il giovane Hegel) come sentimento di incondizionata apertura all'altro, un sentimento cieco in cui ciascuno è consapevole di non poter comprendere fino in fondo chi si ha di fronte, il modo in cui si è ad essi suscettibili, soggiogati, il modo in cui ci plasma, fino all'impossibilità di riconoscersi e di percepirsi al di fuori di quel legame e quell'affetto che in modi del tutto involontari ci ha plasmato. L'amore per Adorno esce fuori dagli schemi del diritto e dal senso di giustizia, proprio perché non è dovuto e non chiede un saldo per l'investimento emotivo<sup>54</sup>. L'inumano, dunque, si incontra nell'istante in cui, chiudendosi dietro una presunta ragione, si innalzano muri e ci si isola, rinnegando, invece, quanto ontologicamente ed epidermicamente costituisce l'umano, ossia la sua imprescindibile relazionalità. Ogni essere umano deve sempre lottare e misurarsi con la propria fallibilità, ma la "vera ingiustizia si trova sempre nel punto esatto in cui ci si mette ciecamente dalla parte del giusto e si mettono gli altri dalla parte del torto"<sup>55</sup>. Per Adorno è necessario mettersi in guardia da un uso acritico e politicizzato della categoria dell'umano, giacché spesso implica una rivendicazione di giustizia fondata su di una violenta affermazione del sé. Nel tener conto, invece, della strutturale fallibilità dell'umano si pone come primo obbligo morale quello di astenersi da ogni affermazione del sé (una posizione questa molto distante dalla risolutezza invocata da Heidegger).

L'inumano rappresenta pertanto un efficace espediente critico per mettere in discussione l'attuale organizzazione della società; l'umano, infatti sarà possibile trovarlo proprio nel momento della sospensione di ogni giudizio per interrogarsi e accettare il confronto con

---

<sup>52</sup> Ivi, pp. 115-116.

<sup>53</sup> Ivi, pp. 137-138.

<sup>54</sup> T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazione dalla vita offesa*, cit., p. 193.

<sup>55</sup> Ivi, p. 251.



## *Antropologia della vulnerabilità*

l'altro, al fine di scardinare quelle obliterazioni forzate che il racconto sociale ha posto mediante eccessi di risolutezza. Si andranno a cercare le tracce di umano sommerse dal narcisismo morale<sup>56</sup>.

L'umano, dunque, che coincide con questa incertezza, con questo limite della ragione, della comprensione e che viaggia nelle opacità dell'essere, non potrà costituire alcuna norma, ma potrà mantenersi campo aperto d'incontro che rifugge dall'egoismo inumano (negli stessi termini posti da Stefano Rodotà, in cui si costituisce una dimensione del degno a partire dal rifiuto di ogni forma di indegnità)<sup>57</sup>.

Adorno formula la sua "Etica della responsabilità e della non violenza", riflettendo proprio sulle conseguenze dell'agire, sull'incidenza delle proprie condotte nel contesto sociale, diffidando dal narcisismo kantiano e dalle pretese di purezza morale illuministiche, volendo, invece, recuperare tutta la politicità e storicità delle relazioni sociali strutturate in base ad un principio di contraddizione. L'etica potrà dunque essere compresa solo alla luce di un processo critico; criticità che è alla stessa base del soggetto in tutta la sua limitatezza, vulnerabilità e fallibilità.

### **3 *Queer*: antropologia della vulnerabilità**

Il soggetto *queer* di Judith Butler può essere considerato emblematico di questa problematicità dell'essere, può rappresentare il momento in cui si sospende ogni giudizio allo stesso modo dell'Odradek di Kafka: l'inintelligibile che forza l'intelligibile, l'inumano che invoca l'umano.

Un progresso morale, dunque, può assumere come credibile portavoce proprio il soggetto *queer*, per la sua capacità di porsi come punto di domanda, di interrogazione costante sulle inclinazioni dell'essere, sulle sue ombreggiature, ma soprattutto per il suo invito alla mitezza, all'incontro, al confronto su cosa davvero determini un'impossibilità di comprendere l'ambiguità, laddove, invece, quell'ambiguità appartiene ad ogni individuo nella consapevolezza di non bastarsi e di provare a sciogliere i suoi dubbi mediante una continua interrogazione dell'altro.

Il soggetto *queer* può rappresentare quell'espedito critico a cui aspirava Adorno, con cui minare la risolutezza di ogni violenta affermazione di sé e per inaugurare, dunque, una nuova "ontologia dell'umano".

---

<sup>56</sup> J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., pp. 145-146. Adorno in tal senso elabora la sua critica a Kant, sottolineando come spesso forme di purezza morale fossero alimentate da un egoismo nascosto; lo stesso Kant, d'altro canto: "vedeva con molta acutezza come molto spesso i motivi che sono puri per noi, e che quindi assumono l'aspetto dei motivi dell'imperativo categorico, in verità sono soltanto motivi che, per parte loro, derivano dall'empiria e, in ultima istanza, dipendono propriamente dalla nostra facoltà di desiderare, dalla soddisfazione quindi del nostro – e se posso chiamarlo così – narcisismo morale" (cfr. T. W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazione dalla vita offesa*, cit., p. 242).

<sup>57</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Lorenzo Bernini riflette sugli effetti benefici (quasi terapeutici<sup>58</sup>) dell'acquisizione di una concezione *queer* neutralizzante, mentre propone una confidenza di una amica la quale si disse “rinata” dopo aver letto i lavori di Judith Butler, giacché ha capito che poteva essere “*queer*” senza il bisogno di definirsi donna o lesbica, senza sentirsi irretita in quelle categorie che in parte sentiva sue ma che rischiavano anche di dire poco di lei. Ribadisce Bernini: è come se *queer* costituisse una domanda anziché una risposta<sup>59</sup>.

All'interno di questa scena interlocutoria, allora, c'è un intreccio tra identità ed etica in quanto rispondere di sé significa dar conto delle proprie azioni all'altro, presupponendo un agire che non sia completamente proprio, ma che sembra sempre sospinto da una convocazione; il soggetto stesso emerge nell'interpellazione.

Judith Butler allo stesso modo della Nussbaum, più di quanto sembri, in quella apparente propaganda anarchica che la renderebbe complice dei “poteri dominanti”, ripropone la lotta ad un paternalismo dispotico e a-critico; incoraggia una mobilitazione civile, non perché si affermi questa o quell'identità, ma perché, invece, si possa: “pensare l'universale”. Si accordano le denunce di Butler, con quelle di McIntyre e di Danilo Zolo, verso queste forme paternalistiche di “imposizione del bene”, di un modello liberale che lascia nell'oblio tutte le vittime della sua campagna di liberazione. Ed è un tipo di paternalismo dal quale si è discostata la stessa Nussbaum nel momento in cui aspira ad un cosmopolitismo fondato sul riconoscimento di valori universali, che non si presentano come esclusivi della tradizione occidentale, ma che possono essere ricercati nelle stesse risorse critiche e intellettive di ogni individuo<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Effetti terapeutici della teoria *queer* sperimentati attraverso un laboratorio teatrale che ha messo in scena i principali assunti di tale complesso teorico, producendo l'opera teatrale: MDLSX. “MDLSX- è ordigno sonoro, inno lisergico e solitario alla libertà di divenire, al middle sex, al gender b(l)ending, all'essere altro dai confini del corpo, dal colore della pelle, dalla nazionalità imposta, dalla territorialità forzata, dall'appartenenza a una Patria. Si ispira a quel concetto di “appartenenza aperta alle Molteplicità” come scriveva R. Braidotti in “On Becoming Europeans”, avanzando la proposta di una identità post-nazionalista. Ed è verso la fuoriuscita dalle categorie – tutte, anche artistiche – che MDLSX tende. È uno “scandaloso” viaggio teatrale di Silvia Calderoni che – dopo 10 anni con Motus – si avventura in questo esperimento dall'apparente formato del Dj / Vj Set, per dare inizio a una esplorazione sui confini. In MDLSX collidono brandelli autobiografici ed evocazioni letterarie e sulla confusione tra fiction e realtà; MDLSX oscilla – da *Gender Trouble a Undoing Gender*. Citiamo Judith Butler che, con “*A cyborg Manifesto*” di Donna Haraway, il “*Manifesto Contra-sexual*” di Paul B. Preciado e altri cut-up dal caleidoscopico universo dei Manifesti *Queer*, tesse il background di questa Performance-Mostro. Ciò a cui mira l'opera è proprio un poderoso espediente di identificazione collettiva, nonché di catarsi, in cui tutti gli spettatori ne accettano pienamente il discorso, ne condividono ogni gesto, ogni frase, ogni rivendicazione affermata. Siamo – io, la signora che mi siede accanto, il resto della platea – già consapevoli e convinti in partenza che sia inevitabilmente naturale essere la propria maniera di essere e poter esercitare liberamente la propria possibilità d'esistenza. Cfr. A. Toppi, L'io impossibile di Silvia Calderoni, <http://www.ilpickwick.it/index.php/teatro/item/2381-l'io-impossibile-di-silvia-calderoni>.

<sup>59</sup> L. Bernini, F. Zappino, *Quale futuro per il soggetto queer? Un dialogo*, in J. Butler, *La vita psichica del potere. Teorie del soggetto*, cit., p. 210. Bernini sottolinea le potenzialità della categoria *queer*, non solo come luogo per eccellenza della sovversione, ma soprattutto come luogo di identificazione politica. Come analizzato da Eve Sedgwick, *queer* può rappresentare una politica pratica di un movimento multidirezionale i cui slanci idealisti e materialisti, i cui modelli minorizzanti o universalizzanti, le cui analisi di genere secondo termini separatisti o integrativi, operino semplicemente in parallelo, senza che alcuna razionalizzazione ideologica intervenga a stabilirne la priorità. È interessante proprio l'appunto sulla “pratica” posto accanto della politica quasi a voler sgomberare il campo da ogni possibile accavallamento con soluzioni unicamente istituzionali, quasi ad indicare, invece, una certa concretezza dell'agire politico quotidiano di ciascuno. Una riflessione, questa, che riesce a coniugare brillantemente assunti foucaultiani con il pensiero arendtiano.

<sup>60</sup> Nussbaum, infatti, sulla scorta delle intuizioni di Amartya Sen, sosterrà che è possibile scovare principi su cui si fonda lo stesso liberismo euro-statunitense, in tradizioni millenarie lontane per cultura e geografia. Basta pensare che in quei contesti più opprimenti, in virtù di contingenze economiche, politiche e sociali che non hanno permesso il progresso morale auspicato da Bobbio, una volta intervenute forme di aperture a politiche più attente alla dignità a libertà delle persone, una



## *Antropologia della vulnerabilità*

Judith Butler e Martha Nussbaum si ritrovano, quindi, a concordare anche su questo appello al “senso critico”, che permette di riconsiderare lo stesso problema della violenza, tra diversi mondi in conflitto, come problema legato proprio al modo di concepire l'universale e l'universalismo.

Per pensare l'universale bisogna, quindi, innanzitutto, aprirsi all'altro, spogliati di ogni preconcetto ed entrare in connessione con la sua dimensione, non per farla propria, ma per cercare punti di confronto e contatto. E il primo strumento di connessione che Butler sente di dover riformare non può che essere il linguaggio, in tutti gli ambiti in cui questo opera, che spesso finisce per costruire gli oggetti che vorrebbe descrivere, perdendo percezione del reale ed impedendo una comunicazione proficua con quelle che possono essere diverse interpretazioni dell'esistenza.

In uno dei saggi di Derrida sul poeta Paul Celan, quest'ultimo nel parlare di poesia dice: “Penso che questo pensiero difficilmente vi sorprenderà. La poesia è sempre appartenuta alle attese del poema esattamente in questo modo: nel parlare per la causa dello strano. No, non posso più usare questa parola [intende dire ‘strano’], parlare per la causa dello strano. Esattamente in questo modo: parlare per la causa di un(’)altro\à. Chissà forse per la causa del\à totalmente altro\à.”

In questo pensiero così denso e articolato, che ha catturato inevitabilmente l'attenzione di Butler, si può dire che venga racchiusa la sostanza di questo universalismo così come concepito dall'autrice statunitense. Celan nei suoi versi sta dicendo che l'altro\à, qualunque cosa l'altro\à o il totalmente altro\à sia, non è completamente catturato\à dal linguaggio. Sente addirittura di non poter usare la parola ‘strano’, perché a suo modo di vedere ‘strano’ è diventato troppo domestico. Butler, a partire da questa riflessione pone l'interrogativo più alto a cui dedica il suo lavoro più intenso: “come (...) apriamo davvero il pensiero di una nuova possibilità”? La risposta immediata: innanzitutto attraverso una filosofia dedita ad attenersi a un certo tipo di complessità e che già a partire dal linguaggio possa spezzare parte del peggior gergo semplicistico, ciò che davvero impedisce di pensare. Incoraggia, dunque, un modo di pensare al di là del dogma e dell'ortodossia, ma anche nel non permettere a nessuno\à di ripulire quella che è una sorta di posizione egemonica<sup>61</sup>

---

volta che sono state poste in condizione di scegliere, difficilmente quelle popolazioni sono tornate indietro. Questo perché, come affermò Aristotele: “tutti cercano di seguire non quello che è tradizionale, ma quello che è bene. Cfr., M. Nussbaum, *Diventare Persone. Donne e universalità dei diritti*, cit. pp. 67-68.

61 Questa pratica intellettuale, proposta da Butler, celebrativa della complessità, manifesta anche nel suo criptico scrivere, altro non vuole essere che un tentativo di uscire fuori dagli schemi gerghiali della politica, un non voler cadere in espressioni sessiste, buoniste, moraliste, prendendo partito, come se il solo schierarsi rendesse credibile un'affermazione. Facendo riferimento al contesto statunitense in cui vive, in particolare rispetto alle questioni medio-orientali, diffida da quelle espressioni quali: “Sono a favore di Israele” o “Sono a favore della Palestina”; questo, a dir suo, è un modo di ragionare che non dà la possibilità di pensare in modo critico. Butler spiega: «una persona può essere per esempio contraria a un certo tipo di violenza commessa dai palestinesi e contemporaneamente contro la stessa violenza commessa da Israele o contro diversi tipi di violenze che si commettono in quella regione e che non sono riconducibili a una dimensione statale. Ci sono molti modi di pensare tutto questo. Si può pensare, si può sentire, che ci sono parti della vita politica palestinese che sono enormemente promettenti così come ci sono parti della vita politica israeliana che hanno ugualmente i loro aspetti promettenti. E se incominciamo a pensare in questo modo non si tratta più di essere sottomessi all'idea di essere pro o contro qualcosa. Ma negli USA, per lo meno, avere una posizione politica significa essere a favore o contro qualcosa. Il



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Butler la critica deve soffermarsi proprio su questo atteggiamento della politica, secondo cui ogni questione debba risolversi con l'essere a favore o contro qualcosa; che diventa controproducente per la stessa affermazione della democrazia, laddove, invece, sarebbe opportuno portare avanti un certo tipo di complessità, magari anche usando l'ironia nel discorso politico, soprattutto ove richiesto dalle circostanze storiche. Questo potrebbe essere un invito ad una maggiore sinergia anche rispetto al moltiplicarsi di "filosofie femministe"<sup>62</sup>, ove, forse, più che annullare l'interlocutore bisognerebbe riconoscere la possibilità di rapporto di osmosi, innanzitutto proprio con la Filosofia tradizionale per poi incoraggiare una collaborazione più che una competizione tra diverse posizioni all'interno dello stesso movimento<sup>63</sup>.

Il punto, dunque, è quello di non cadere in un monologo narrativo con cui dar conto di sé al fine di rendersi autosufficienti. È necessario, invece, recuperare proprio questa scena interlocutoria come l'occasione di una comprensione più profonda di ogni senso etico e obbligazione morale che parte da una costitutiva e originaria relazionalità dell'essere.

### *3.1 Pensare una vita umanamente vivibile*

In questa direzione, nella prospettiva di un agire responsabile verso l'altro, nella scena interlocutoria del riconoscimento, Butler incomincia a pensare ad una reciproca presa in carico della vita ove quel "volto" che ci appella ci chiede di vivere e non di morire; e di vivere, però, non una vita in stato di soggiogazione, ma una vita che sia degna di lutto, una vita vivibile.

---

fatto di introdurre la discussione della complessità o dell'ambivalenza è considerato qualcosa di depoliticizzato. (...) Significa che, per contare politicamente, dobbiamo sottoscrivere visioni del mondo ridotte e semplicistiche e significa anche che allo stesso tempo ci priviamo del potere di capire e afferrare il mondo in cui viviamo». Cfr. S. Adami, *Genere, identità, violenza. Una conversazione con Judith Butler*, cit.

<sup>62</sup> Restando nell'ambito di un movimento femminista, soprattutto alla luce delle sue articolazioni più recenti, una concettualizzazione della donna all'interno di regime di verità su cui verrebbe fondata la propria campagna etica appare, allora, sempre più una forzatura: sia nella sua risolutezza identitaria rispetto a posizione fin troppo astratte concernenti teorizzazioni post-gender, sia relativamente ad un isolamento intellettuale dalla cultura maschilista (pronto a definire filosofie alternative). Volendo assumere toni terapeutici e prendendo in prestito una terminologia foucaultiana, bisogna tornare a chiedersi: quanto autentiche allora sono le pretese del Femminismo? Quanto sono spontanee? Quale è la sua verità e come riconoscerla? Ma prima ancora, è davvero conoscibile questa verità? Come già abbondantemente esplicitato, se questo movimento volesse fare un resoconto di sé, innanzitutto avrebbe pochissimi punti oggettivi da cui far partire la sua narrazione e in secondo luogo dovrebbe prendere immediatamente atto che per quanto le sue rivendicazioni appaiano all'interno di un monologo, la scena presuppone sempre una conversazione. Quelle istanze di cui si fa portatrice sono sollecitate sempre dalle contingenze storiche, dalle pressioni sociali; vengono, quindi formulate all'interno di un discorso instaurato col proprio oppressore e non potrebbero essere comprese fuori da questa scena interlocutoria, in cui reattivamente si risponde ad una domanda, una accusa o una pressione, assumendo su di sé le suggestioni e le congetture che incarna l'alterità a cui ci si rivolge. Risulterebbe difficile capire quanto allora emerga una verità su di sé o se ciò che viene detto sia solo una risposta ad una specifica domanda che l'interlocutore (im)pone. (Con ciò si è inteso operare una analogia tra il tentativo di Foucault di fare un resoconto di sé, sollecitato da un intervistatore ed una ipotetica auto-analisi che potrebbe operare il movimento femminista, considerato come entità collettiva unitaria. Cfr. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 150).

<sup>63</sup> Si può, quindi, pensare al femminismo innanzitutto come risorsa critica dall'interno di una concezione filosofica che proprio per la sua costituzione artificiale lascia spazio a diverse reinterpretazioni del suo significato, che non necessariamente devono restare relegate ad un intellettualismo maschilista. «Il femminismo influenzerà la filosofia dovunque intuizioni femministe sfideranno intuizioni e assunzioni prevalenti. [...] il femminismo è quindi una delle spinte critiche utili all'incessante lavoro di riparazione che determina lo sviluppo storico della filosofia e il suo senso della propria storia» (A. Cavarero, F. Reitano, *Le filosofie femministe*, cit., pp. 221-225).



## *Antropologia della vulnerabilità*

In *Undoing gender* e *Frames of war* Butler si soffermerà proprio sul concetto di vivibilità da riabilitare nel discorso politico: “Umano sarò considerato solo chi venga riconosciuto tale da una determinata società, mentre “umanamente vivibile” una vita degna di essere vissuta in una determinata società”<sup>64</sup>. la teoria del riconoscimento sarà ripensata nei termini del *conatus* spinoziano, anche se in modo non propriamente in linea con quanto concepito da Lévinas. *Conatus* non sarà il mero impulso di sopravvivenza ed autoconservazione, ma una disponibilità al riconoscimento dell’altro in quanto quel medesimo impulso viene posto a fondamento della sua etica e della sua politica. in questo senso, spiega Butler, per Spinoza non è possibile alcuna sintesi etica se la dialettica tra il sé e l’altro fosse ingenerata solo dal desiderio di essere riconosciuti; si deve voler anche offrire questo riconoscimento.

Solo in questa disponibilità etica si può aprire la porta al riconoscimento inclusivo, e questo proprio perché sussistono norme di riconoscimento che operano in ogni cultura e società, e cambiano continuamente, pertanto ci sarà sempre qualche vita più vulnerabile di altre a cui non viene accordata medesima dignità del lutto<sup>65</sup>.

L’appello di Butler, allora, è ad un senso di responsabilità più alto pubblico e privato, per non incorrere nella violenza etica, e per aprirsi al riconoscimento dell’altro come essere umano accordargli tutte le condizioni per una vita vivibile, umanamente vivibile.

Un’invocazione questa, che proprio nell’appellarsi al “volto” quale rivelatore di una dimensione umana da non negare, richiama lo stesso appello di Nussbaum alle “emozioni positive” perché possano realizzarsi politiche umanitarie di scolarizzazione alla democrazia e al rispetto reciproco, per un’effettiva costituzionalizzazione della persona, che muova dai bisogni concreti legati alla comune condizione umana; quella condizione umana altamente vulnerabile e imprescindibilmente relazionale, che chiede costantemente nuove ridefinizioni di rapporti e argini ai poteri altrui, cui giungere attraverso uno sforzo empatico collettivo, per superare quella costruzione sociale, fallogocentrica, bianca, occidentale, eterosessista.

Deve spingere ad interrogarsi su cosa si proverebbe e desidererebbe trovandosi a vivere una medesima condizione di privazione, frustrazione ed impotenza?<sup>66</sup> Mentalizzazione della sofferenza e dell’interdipendenza reciproca, che ricalca le stesse riflessioni della Butler, in virtù delle quali ha cercato di ricostruire in modo più critico e oggettivo, senza alcuna melanconia, il rapporto tra le Potenze occidentali e il Medio-Oriente smascherando le derive imperialiste di entrambi gli agenti in conflitto.

Butler ha provato a suggerire i termini di un dialogo diplomatico fondato proprio sul lutto e sull’esperienza della perdita che investe ogni corpo esposto a violenza, che rivelano questa “interconnessione”, mostrando, non solo quanto la propria soggettività sia pervasa dal legame, dalle aspirazioni, dal ricordo, dalle emozioni che vengono suscitate e introiettate dal legame con l’altro, rendendo il proprio sé non più così trasparente e

---

<sup>64</sup> J. Butler, *Fare e disfare il genere*, cit., p. 258.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>66</sup> M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L’orientamento sessuale di fronte alla legge*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

intelligibile, ma, soprattutto, quanto ciascuno dipenda nel proprio agire, dalle scelte altrui, dalla maggiore o minore esposizione alla violenza, dal maggiore o minore senso di protezione accordato (proprio di un essere “venuto al mondo senza volerlo e che già nei primi momenti di vita ha bisogno di essere assistito e accudito per non in correre in un fatale abbandono”<sup>67</sup>).

Con *L'allenaza dei corpi* Butler compie, dunque, tale passo successivo rispetto ad una operazione critica che permette di integrare e rendere complementari questioni di genere con questioni geo-politiche, fino a quel momento lasciate ad analisi parallele (seppur ne fosse intuibile un intreccio).

Butler esce allo scoperto applicando le potenzialità ontologiche umanitarie insite nella teoria *queer* ad una demistificazione di un paradigma neo-liberale che ingabbia le esistenze e ne condiziona i modi di percepirla. Le politiche economiche-sociali-militari non possono prescindere da una capacità di visualizzare i destinatari dei suoi programmi di liberazione, emancipazione e solidarietà sociale. È fondamentale avviare una ricostruzione culturale che permetta di riconoscere (nei termini di Lévinas) il volto dell'altro e non restargli indifferenti.

Tuttavia questo espediente, a prescindere dall'intento più che meritevole, è rivelatore di questa facile inclinazione alla disumanizzazione dell'altro, non essendo davvero capaci di rilevare la violenza, quasi fosse irreale giacché colui su cui viene esercitata non è palpabile, non è visibile, non esiste (e allora non c'è neanche la violenza)<sup>68</sup>. La psicoanalista Felicity De Zulueta scrisse: «La pietra angolare di tutte le opposizioni e discriminazioni è lo stabilirsi di un sistema di teorie che sancisce che l'altro è essenzialmente meno umano e perciò inutile, da buttare via»<sup>69</sup>. Si è complici allora di questa violenza tutte le volte che si accetta una politica pubblica, ma anche come pratica individuale, che non è in grado di offrire medesime condizioni di vita vivibile a tutti; quando si accetta che a quelle condizioni qualcuno non potrà vivere e se anche sopravvive, dovrà farlo in condizioni che non sono sopportabili o comunque che non sono accettabili. Questo si riferisce sia ad ampie aree geografiche segnate dalla crisi-bellica o dalla assoluta povertà, sia a situazioni più urbane in cui si registra diffusa indigenza o precarietà, dovuta all'alto tasso di disoccupazione o al numero sempre più elevato di “senza-tetto” (eredità della crisi finanziaria), ma anche quando viene negato un diritto di

---

<sup>67</sup> J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, cit

<sup>68</sup> Ivi, pp. 53-54. Il punto è doversi chiedere, in questa ricostruzione culturale dell'esistente, cosa è reale? Quali vite possono considerarsi reali? In che termini deve essere configurata la realtà? A partire da queste risposte è possibile poi mettere in relazione la violenza con quelle vite spezzate e capire se davvero possa presentarsi una violenza (perché ci sia una violenza deve sussistere una vita reale da colpire). La violenza, però, nella sua logica perversa, è essa stessa a produrre l'irrealtà e, in questo modo, ad auto-negarsi; infatti se la violenza ha ragione di manifestarsi contro coloro che non sono percepiti come reali, allora non può esserci alcuna ferita o annientamento di quella vita. Si tratta di vite, però, che in qualche modo restano animate e come tali vanno continuamente negate, inducendo ad un rinnovarsi continuo della violenza su di esse, proprio per l'apparente inesauribilità dei suoi oggetti. Questo fa sì che, per offuscare quelle vite inconcepibili, si debba “derealizzare l'Altro”, ossia non considerarlo né vivo né morto, ma interminabilmente spettrale.

<sup>69</sup> F. De Zulueta, *Dal dolore alla violenza. Le radici traumatiche dell'aggressività*, trad. it. di C. Pessina Azzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009.





## *Antropologia della vulnerabilità*

apparire in pubblico manifestando una certa modalità di esistere (causa di una persistente ignoranza e maleducazione nel relazionarsi con la diversità sessuale o di costume).

Si entra in una logica in cui si considerano tali individui come dispensabili e in quanto tali, una volta divenuti inservibili, da abbandonare alle loro necessità senza accordargli alcun sostegno<sup>70</sup>.

Come spiega Olivia Guaraldo, bisogna provare ad invertire quell'algoritmo passivizzante tenendo presente che lottare "per la propria vivibilità sessuale, per poter essere ciò che si vuole, non significa (come molti contestano a Butler) assecondare la post-moderna e tardo-capitalistica proliferazione e frammentazione delle identità, bensì sostenere la precarietà della nostra condizione umana – darle dignità ontologica, riconoscere in essa una ragione di comunanza anziché un motivo di differenziazione e di discriminazione"<sup>71</sup>.

### **4 La forza della precarietà**

Ciò che Butler riporta ne *L'alleanza dei corpi*, discorso che sarà ripreso poi anche nell'ultimo lavoro su *L'etica della non-violenza* è, dunque, proprio una necessità di tematizzare questa precarietà intravedendo in essa un efficace fattore accomunante.

Riflettere infatti sulle condizioni di vita invivibile è un modo per avvicinare le minoranze senza più accollarsi l'onere di definire politiche identitarie circoscritte e ben riconoscibili.

Il *gender* incontra il proletariato sul terreno dell'esclusione da quelle necessarie infrastrutture o dall'incentivazione di un contesto che permetta realmente di apparire in pubblico e sostenersi. Ed il corpo nel manifestare le sue necessità psico-fisiche a farsi da monito suggerendo la sua strutturale limitatezza e la sua imprescindibile relazionalità. Si appartiene al mondo più che a sé stessi nella dipendenza dell'ambiente e delle sue risorse e nell'esposizione reciproca all'offesa e alla violenza altrui.

La vivibilità si definisce sia in senso positivo che negativo in una pratica sociale (prima ancora che istituzionale), ossia in una *performance* collettiva locutoria (di memoria austiniana) e materiale<sup>72</sup>; una pratica che si arroga la pretesa di affermare persino chi possa camminare per strada. Sono queste pratiche sociali che amplificano la vulnerabilità della donna o del transessuale, rendendo queste figure costantemente esposte ad abusi e violenze, pubbliche e domestiche.

Sono queste pratiche sociali che hanno tollerato politiche di tolleranza zero verso il mondo *Black*, rilegando un'ampia fascia di popolazione a rintanarsi nei loro ghetti; sono queste pratiche sociali che accettano il confinamento di intere popolazioni in campi di concentramento fuori da ogni confine e prospettiva urbana, in forme di protettorato di

---

<sup>70</sup> Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.

<sup>71</sup> Cfr. O. Guaraldo, "Nessun uomo può essere sovrano". *La politica come scena della dipendenza*, in L. Bazzicalupo, S. Vaccaro (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Quodlibet, Macerata 2015.

<sup>72</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit. pp.48-50



## *Antropologia della vulnerabilità*

questi rifugiati, al limite del degno, costretti in un totale stato di assoggettamento agli ausili “umanitari”. Sono queste pratiche sociali a costruire categorie di persone come dispensabili<sup>73</sup>.

Butler, quindi, chiede di assumere la precarietà quale termine intermedio, di mediazione, per incoraggiare forme di alleanza tra gruppi di persone che al di là di questa condizione non hanno nulla in comune, anzi spesso tra loro risultano in rapporti di diffidenza o antagonismo<sup>74</sup>.

Si deve partire dall’assunto che la co-abitazione, scelta o imposta, rappresenta una condizione originaria dell’umano e da esso deriva il primo imperativo etico e politico. La libertà, infatti, non è data, ma è una assenza, un vuoto che è possibile riempire, organizzare, attraverso proprio un’azione collettiva. La libertà è qualcosa che il più delle volte si esercita insieme agli altri e non in modo unitario e tale esercizio non presuppone né produce un’identità collettiva, quanto piuttosto un insieme di possibilità e di relazioni dinamiche che includono forme di supporto reciproco, rotture, gioia, solidarietà<sup>75</sup>.

Proprio nell’intreccio tra performatività e precarietà, dunque, Butler chiede di riflettere su quelle poderose adunanze di corpi, nelle forme di resistenza e mobilitazione di massa. Mentre pratiche discorsive fissano le categorie dell’umano e dell’intelligibile, in quell’assembramento si mette atto una contro-*performance* degli esclusi<sup>76</sup>. Quella massa indistinta di corpi, che occupa lo spazio pubblico, diventa organismo unitario capace di imporsi come forza politica, presenza plurale. Questi corpi esercitano performativamente e collettivamente il loro diritto di apparire, e quindi di resistere ad un’etica neo-liberale dell’autosufficienza, ribadendo, invece, la necessità di un sostegno economico e sociale, di servizi, infrastrutture, politiche protese ad assicurare le migliori condizioni di vita per tutti, puntando non sull’isolamento, ma sull’interdipendenza, nella consapevolezza di una condivisa precarietà umana<sup>77</sup>. Il diritto o la libertà di riunirsi in tal senso rappresenta il presupposto etico di ogni costituzione giuridica.

C’è ancora una allegoria racchiusa nella *performance* collettiva che resiste al potere, che ribadisce questa interdipendenza ed è in questa riflessione che si intrecciano teorie della performatività con l’etica della non violenza, laddove in quella pratica di resistenza collettiva, c’è il massimo grado dell’esposizione della propria vulnerabilità. Corpi che si consegnano alla violenza del potere, si espongono alla sua offesa, ricordandogli che il potere che assoggetta si sgretola con la distruzione del soggetto. Le più efficaci rivoluzioni sono quelle che passano attraverso forme di resistenza passiva, che manifestano la brutalità della violenza immotivata, quando è pura azione omicida e mai mera reazione difensiva<sup>78</sup>.

---

<sup>73</sup> Ivi, pp.30-31.

<sup>74</sup> Ivi, p.47.

<sup>75</sup> Ivi, p. 48.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 32-34.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 42-45

<sup>78</sup> Un esempio potrebbe essere la celebre marcia da Selma a Montgomery promossa dagli attivisti afro-americani per rivendicare il diritto di voto, nel 1963, in Alabama (USA), ispirata da Martin Luther King, oggetto di attenzione mediatica



## *Antropologia della vulnerabilità*

Per Butler i corpi che si assemano, gridano: “noi non siamo dispensabili, ma siamo qui, ci muoviamo” e in quel loro manifestarsi c’è un residuo di senso che non è definitivamente catturabile, ma incorpora una domanda di giustizia che eccede le singole istanze formulabili<sup>79</sup>.

Non si tratta di rintracciare in quei raduni la “vera rappresentanza popolare” (che come detto può essere prodotta da un racconto parziale e strumentalizzato), bensì si presenta come fattore critico, quella distanza che è propria della democrazia. È incarnata polemicità del sociale che legittima e delegittima l’istituzione nel suo diritto di riunirsi e sconfessare politiche che perdono di vista il loro fine ultimo: ossia creare le condizioni di una vita vivibile per tutti.

In questi termini, anche se fa propria quell’etica della coabitazione proposta da Arendt, Butler si discosta dal pensiero dell’autrice tedesca quando questa, pur accogliendo la vulnerabilità e la relazionalità dell’umano, rifiuta tra i temi della politica le necessità del corpo che precarizzano ed espongono all’altro. C’è un rifiuto di Hannah Arendt ad intrecciare necessità e libertà come se questo depotenziasse l’agire politico.

La politica, tuttavia, non può che muovere dai bisogni e le necessità degli individui, a prescindere dall’organizzazione che si può scegliere; quel diritto di avere diritti che la stessa Arendt riconosce all’umano quale presupposto di ogni rivendicazione etica, non può che inserirsi in un contesto di relazioni in cui reciprocamente si prende atto di non bastarsi, di dipendere dall’altro e di sostenersi vicendevolmente.<sup>80</sup>

---

nazionale, in cui all’incedere cauto e civile dei manifestanti si oppone la violenza brutale ed immotivata della polizia locale. La divulgazione di quelle immagini rese evidente all’intera comunità americana gli effetti feroci e brutali dell’odio, tradottosi in violenza offensiva, imbarazzando il mondo occidentale e le sue Istituzioni.

<sup>79</sup> La libertà di manifestare pubblicamente suppone che gli individui possano muoversi, riunirsi e rivendicare insieme qualcosa in uno spazio pubblico che permette movimento, ascolto, visibilità. Molti di coloro che manifestano contro l’austerità compaiono in pubblico come corpi toccati direttamente da queste politiche economiche catastrofiche. Nel momento in cui alcune persone si riuniscono per opporsi a delle espulsioni o reclamano cure sanitarie abordabili o il diritto a passare da un paese all’altro, attirano l’attenzione del pubblico su dei bisogni essenziali come un tetto, le cure sanitarie, la libertà di movimento. I corpi si radunano per agire assieme – mai beninteso come un’unità perfetta – ma soprattutto per denunciare chiaramente l’attuale organizzazione della società che priva la gente di un alloggio, del cibo e delle cure mediche: in breve, della stessa possibilità di condurre una vita vivibile. È per questo che le misure adottate dallo Stato per restringere le manifestazioni e le adunanze sono molto pericolose. Ogni paese che si vuole democratico deve preservare la libertà di riunione. Per esempio, la Francia non deve normalizzare lo Stato d’eccezione. Se la sospensione delle libertà fondamentali è normalizzata in quanto “necessità”, allora a sparire è l’essenza stessa della democrazia. Nel contesto neoliberale, ma anche di rafforzamento dell’ossessione securitaria e di aumento della xenofobia, i diritti fondamentali – cibo, tetto, libertà di movimento, protezione contro la violenza – non sono più assicurati per un numero sempre crescente di persone, che siano o no in una situazione regolare. I movimenti sociali di sinistra che poggiano su delle adunanze hanno molto spesso, ma non sempre, delle aspirazioni democratiche: libertà d’espressione, di associazione e di riunione, ma anche diritto di vivere senza paura, di beneficiare delle condizioni sociali essenziali e di un contesto democratico in cui vivere. Cfr. *Senso comune, Judith Butler: «Un populismo di sinistra per la democrazia radicale»*, <https://senso-comune.it/rivista/cultura/judith-butler-populismo/>

<sup>80</sup> Per Butler garantire una “vita vivibile” ad ognuno sarebbe uno dei fondamenti della democrazia. Butler pertanto afferma: Molti di noi vivono già una vita “screditata”, e troviamo un’indignazione legittima e incoraggiante in tutti gli “screditati”. Si tratta di tradurre l’indignazione, nella sfera politica, in un vasto appello per una democrazia inclusiva ed egualitaria. Nel momento in cui non c’è una visione democratica da parte degli screditati, la violenza e la vendetta appaiono come la soluzione. A mio avviso, non possiamo vivere una vita vivibile se non cominciamo a stabilire condizioni comuni di vivibilità. Per me un impegno democratico di base dovrebbe porsi questo obiettivo”. Si deve considerare che l’essere umano non si tiene in piedi da solo, lei dice. Butler riflette in tal senso: «Nel mio quartiere ci sono molti senzatesto. Dipendono dai servizi pubblici, e questi servizi non la smettono di veder diminuiti i finanziamenti ad essi riservati. Dipendono dalle istituzioni, come tutti noi. Nel momento in cui perdiamo le condizioni strutturali elementari delle quali abbiamo bisogno per sopravvivere, la nostra vita è in pericolo. Se una società è organizzata in maniera tale che lascia la gente morire piuttosto



## *Antropologia della vulnerabilità*

Pur volendo accogliere l'idea arendtiana di corpo politico, quale mezzo per l'azione collettiva di un pensiero libero dal bisogno, il corpo e le sue necessità private resistono come presupposto della politica stessa. Perché ci sia un pensiero libero deve esserci un corpo che sopravvive, elevando a primarie e fondamentali la questione della riproduzione delle condizioni materiali e del soddisfacimento dei bisogni più basilari<sup>81</sup>.

Prendendo spunto proprio da questa concezione istituzionalista di Santi Romano ed una condivisibile filosofia processuale del diritto che ricolloca l'azione giuridica all'interno delle prassi sociali, che ad essere fuorviante non è tanto la concezione di "politica" ma quella di libertà, ed è proprio il "corpo" e le sue "necessità" ad attrarre a sé l'azione.

Il corpo quale che sia la significazione sovrapposta o il tentativo della storia di obliterarlo è ciò che sorregge e rende realizzabile ogni forma di libertà. Butler ne *L'alleanza dei corpi* ancora in polemica con Arendt è estremamente esplicita sul punto: "Se lasciamo il corpo al livello della mera necessità, significa che nessuna concezione della libertà potrebbe mai essere incarnata".

In tal senso è fuorviante scindere politica ed economia (allo stesso modo con cui non si possono davvero scindere tra le degenerazioni sociali iper-trofia burocratica e capitalismo, quando informati da medesimi principi razionali ed economici di cui il diritto si fa carico).

Nella responsabilizzazione collettiva (pubblica e civile) si può aver fame ed essere arrabbiati, ed esser comunque in grado di ragionare per costituire un movimento con cui esercitare pressioni sulle istituzioni sociali al fine di favorire una più equa redistribuzione di beni e risorse fondamentali per una vita vivibile – mettendo in agenda: cibo, acqua, vestiti, abitazione, riscaldamento, farmaci.

Sui limiti teorici di Arendt che attrae il corpo solo nella sfera della necessità, spiega ancora Butler, condividendo anche le interpretazioni di Linda Zerilli: per Arendt il riferimento alla necessità è rivolto al ritmo della caducità – ovvero che gli artefatti umani vengono al mondo e muoiono. La mortalità in tal senso proietta la sua ombra su ogni cosa - sul fare (*poiesis*) e sull'agire (*praxis*) degli esseri umani. La mortalità rappresenta ciò che è implacabile ed incontrollabile del corpo, non modificabile dall'azione umana. Arendt pertanto vuole focalizzare l'attenzione solo su ciò che è controllabile (una volta soddisfatto il corpo nei suoi aspetti vitali), ma non si preoccupa del fatto che, invece, non c'è nessun modo di prendere le distanze dall'esistenza corporea intesa come "necessità", senza che questo implichi la perdita della libertà. "La libertà richiede di essere riconciliata con la necessità". Questa formulazione ha senso solo se l'atto corporeo viene identificato con la necessità; ma se anche la libertà è incarnata, allora questa formulazione richiede un'estensione. Cercare una forma di azione umana capace di superare la morte è

---

che fornire dei servizi sociali di base, possiamo affermare che qualcosa va terribilmente storto in questa società. Questo non si riassume solo nel fatto che il senzatetto è vulnerabile e io no. Per illustrarlo si può evocare, ad esempio, l'espressione popolare "passer à travers les mailles du filet". In un certo senso, questa dipendenza è universale: i corpi in generale hanno dei bisogni che devono essere soddisfatti affinché possano continuare a vivere» (*ibidem*).

<sup>81</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit. p. 234.



## *Antropologia della vulnerabilità*

impossibile e pericoloso, in quanto ci allontana dal senso di precarietà costitutiva dell'esistenza (*precariousness*). In questa prospettiva, il corpo impone un principio di umiltà e un limite necessario a ogni azione umana<sup>82</sup>.

Il corpo è politico e proprio perché è politico tanto nella sua astrazione simbolica quanto nella sua materialità incarnata è alla base, fondamento primo ed ultimo del patto sociale; e politiche sono le sue arterie, le modalità d'uso del corpo, gli atti corporei a cui l'intera struttura deve dar peso perché incidenti e destabilizzanti quando toccano punti nevralgici del sistema.

Ciò che bisogna preservare dell'analisi di Arendt che ha a che fare ancora con la narrazione della sfera d'apparenza è che anche quegli atti performativi sia pur rivendicativi di aspetti essenziali dell'esistenza, se non “vengono fuori”, se non si manifestano se non si esprimono attraverso “atti corporei concertati”, come radunarsi, gesticolare, stare in piedi, concorrere alla costituzione di assemblee; ma anche mediante forme più semplici di occupazione, anche domestica, di uno spazio, non possono mai ed in nessun caso assumere rilevanza giuridica.

Quando Arendt si focalizza sulla questione dei diritti di coloro che “non hanno diritti”<sup>83</sup> ed afferma che anche gli apolidi hanno diritti – il diritto di avere diritti – il solo rivendicare questo diritto è un esercizio performativo dello stesso. Arendt nel rivendicare degli apolidi il diritto di avere diritti sta affermando che non c'è altro spazio per tale rivendicazione al di là della rivendicazione stessa. E tale rivendicazione non è meramente un fatto verbale e linguistico, implica il movimento del corpo, azioni aggregazioni, resistenze – tenuto conto che anche il modo di rivendicare è esso stesso politico perché informa su “chi” oltre per “che cosa” si rivendica<sup>84</sup>.

È imprescindibile lo spazio di apparizione per la rivendicazione e che la rivendicazione porti il corpo ad occupare quello spazio ed esporsi per la rivendicazione che lo riguarda,

---

<sup>82</sup> Tale ragionamento vale anche se si prova a riformularlo avendo riguardo all'ineguale distribuzione demografica della precarietà. Butler prova in questi termini a porre la questione: quali vite vengono spezzate con più facilità? Quali vite sono immerse più di altre nella caducità e nella possibilità di finire precocemente? Come è gestita l'esposizione differenziale a tale possibilità? sulla scorta di tali domande ci si renderà conto, come sottolinea Butler, che già solo interrogarsi sulla caducità e sulla morte è “politico”. Questo non vuol dire che la risposta ai mali di vivere per un mondo più giusto sia “sconfiggere la morte” (la grande utopia). Significa, invece, che «un impegno di uguaglianza e giustizia dovrebbe includere il fatto di affrontare a ogni livello istituzionale l'esposizione differenziale alla morte ed alla mortalità che attualmente caratterizza la vita delle persone subordinate e precarie, spesso a causa del razzismo o di altre forme deliberate di abbandono».

Ancora la pandemia da covid-sars-19 mostra il lato truce di questo principio bio-politico, laddove in diverse ed estese aree del globo – purtroppo sottosviluppate anche a causa di politiche economiche (informate a formule colonialiste) di sfruttamento da parte dei Paesi egemoni (collusi con i regimi dittatoriali locali) non vengono minimamente contemplate dal diritto internazionale per attivare forme di sostegno alle popolazioni indigenti, né incluse nei piani vaccinali. È come se tali popolazioni fossero ritenute dispensabili o comunque già precarie e moribonde, quindi, sarebbe inefficiente preoccuparsi di salvare l'insalvabile.

Per Butler anche questa istituzionale indifferenza rientra nello spettro razziale – secondo le tesi di Ruth Gilmore - se si intende per razzismo la produzione extra-legale o sancita dagli Stati o con lo sfruttamento, di una vulnerabilità alla morte precoce e differenziata per gruppi (J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 79-80).

<sup>83</sup> Cfr. H. Arendt, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, in *Le origini del totalitarismo* (1951), trad. it., A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009, p. 372.

<sup>84</sup> J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 80-81.



## *Antropologia della vulnerabilità*

perché ciò che nega impatti con ciò che è negato, e solo nel corpo si manifestano i segni della negazione da imputare a chi infligge la violenza normativa.

Questo per mettere in evidenza come il richiamo all'universalità astratta se non impatta con la materia dei corpi, che si negano, può perdersi nell'idealizzazione di chi ha avanzato determinate pretese, nonostante quella idealizzazione resti fallibile. Di fatti invocando l'universalità dei diritti e la laicità della politica è possibile comunque operare discriminazioni verso determinati soggetti non contemplati nella sfera d'applicazione.

Così dietro una legge universale si può chiedere legalità negli ingressi sul territorio nazionale, mentre però quella stessa legge non tiene conto delle difficoltà di ottenere permessi nei Paesi di provenienza, tacciando di clandestinità l'immigrato sprovvisto di documenti e ne minacciandone l'espulsione; ed ancora con il *favor* di alcune frange femministe squalificare minoranze religiose dai luoghi pubblici negando, in nome della laicità e del rispetto delle donne, l'uso del velo – incoraggiando la polizia ad opere di espulsione e detenzione per chi trasgredisce (questo nonostante le femministe si siano spese per i diritti dei transgender). Per questo il corpo non deve rinunciare allo spazio d'apparizione perché esponendosi all'offesa e violenza della norma può metterla in discussione. Solo portando il corpo nello spazio di apparenza, unico luogo ove può aver luogo la rivendicazione, è possibile piegare l'universale e riconciliarlo col particolare – perché non funga esso stesso da canale di discriminazione<sup>85</sup>.

Si deve occupare quello spazio di apparizione proprio per mostrare le contraddizioni di questa universalità che sembra contemplare e definire giuridicamente solo certi tipi di soggetti, gli unici presupposti in quello spazio. Gli "inammissibili" già solo occupando quello spazio – rivendicando di poter rivendicare – compiono il primo atto performativo, rompendo con la monotonia e mono-dimensionalità dell'universale confrontandosi con le forme differenziali del potere, portandole alla luce. Sicuramente ogni spazio d'apparenza finirà per presupporre un fuori, questo però non è un buon motivo per rassegnarsi, anzi, deve solo incoraggiare una lotta continua per rinegoziare sempre i termini di queste "possibilità" limitando quanto più possibile tali forme differenziali.

Del potere performativo rimesso all'*agency* collettiva è possibile rendersene conto della sua capacità di incidere pensando ai gesti che appartengono alla vita quotidiana, come può essere passeggiare di sera o entrare in un bar – di cui salvo il caso di una pandemia mondiale come quella che stiamo vivendo – difficilmente si può negare che a tutti è riconosciuto tale diritto. E tuttavia questi diritti non è poi così scontato che trovino piena efficacia nella pratica. Assumono significati diversi a seconda del soggetto che li compie. Alcuni a differenza di altri potrebbero infatti subire diverse forme di molestie e vessazioni. Per una donna è impensabile passeggiare da sola di sera attraversando strade isolate senza esporsi al rischio di molestie quando non soggetta ad abusi e violenze; lo stesso ad Ankara, in Turchia, per un transessuale entrare in un bar<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> Ivi, pp. 82-83.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 84-85.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Così nella metro di Roma per una coppia Gay, pur non sussistendo alcuna legge pudica contro manifestazioni proprie della relazione affettiva, scambiarsi un bacio o tenersi per mano può scatenare forme di violenza del tutto irrazionali nei loro confronti (in Italia si resta in attesa dell'approvazione del Ddl Zan, ma se non muta anche la coscienza collettiva, la sostanza non cambia).

Quest'aurea (sacrale o minacciosa) intorno al soggetto, prodotta dal complesso di relazioni che definiscono l'habitus in cui si muove, fanno sì che ogni soggetto quando esce di casa, o comunque dal luogo in cui è (o si sente) protetto per esporsi al mondo - sebbene lo faccia come singolo individuo - per il solo fatto di entrare nel campo di apparizione non è mai solo un singolo che cammina ed agisce, ma è sempre espressione di una categoria sociale. Rivendicare di camminare nello spazio pubblico vuol dire rivendicare di poter apparire in quello spazio e farlo liberamente senza essere esposti a qualsiasi tipo di minaccia o violenza. Allo stesso modo nelle proteste di piazza a tenere insieme la folla per quanto rivendichi diritti soggettivi del singolo, già solo per essere insieme in quello spazio di apparenza ed agire di concerto, presuppone un riconoscimento reciproco attori di uguali dignità accomunati dalla volontà di mettere in atto un diverso modo di pensare l'uguaglianza e la giustizia.

La democrazia non può prescindere da una idea di uguaglianza tra esseri umani che pensi all'io come un Noi, senza che ciò significhi un'impossibile totalità<sup>87</sup>.

Libertà è qualcosa che non è già data in premessa ma che si realizza nello spazio di apparenza accordando le proprie condotte affinché ciascuno possa realizzare la propria libertà, possa muoversi liberamente.

Bisogna precisare che se è necessario portare la propria rivendicazione nello spazio di apparenza, non è la rivendicazione che conta; non si esclude infatti che determinate rivendicazioni possano essere attratte nell'orbita del sistema, declinandole in modi che siano funzionali a preservare il sistema stesso. Così ad esempio per preservare la famiglia tradizionale e ad un tempo preservare il principio di uguaglianza e non discriminazione in base all'orientamento sessuale, a lungo è stato patologizzato l'orientamento sessuale omosessuale e transgender, giustificando la maggior attenzione del sistema questa volta in termini di "cura", vulnerando ancor più la categoria<sup>88</sup>.

Allo stesso modo non sarà sufficiente rivendicare alcunché se costantemente misconosciuti dalla società e dalle Istituzioni, le quali spesso si attivano per frustrare l'apparizione stessa nello spazio pubblico ovvero si mostrano indifferenti, quando non accorda strumenti di tutela giudiziaria o la polizia è complice di certe violenze.

Sono proprio queste pratiche politiche e sociali che spesso inducono le stesse categorie vessate a far proprie certe etichette pur di ottenere cura e protezione da parte dello Stato. Butler si chiede che vita è quella accordata da una legislazione ed un insieme di pratiche sociali che pongono il soggetto in un continuo stato di dipendenza e minorità? Sono

---

<sup>87</sup> Ivi, p. 85.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 85-87.



## *Antropologia della vulnerabilità*

proprio queste formule a rendere le vite ancor più precarie e vulnerabili. Un tema su cui Butler torna con fermezza anche nell'ultimo lavoro.

A dover essere ripensato, più che l'identità è proprio lo statuto giuridico di tali soggetti cui come detto viene negata capacità giuridica e di agire, solo al fine di "inferiorizzarli e controllarli" – e la retorica "vittimistica" è funzionale allo scopo per squalificarli da ogni possibile auto-determinazione.

Se la prospettiva unica è quella di appropriarsi dell'etichetta della "vulnerabilità" come tratto distintivo di un gruppo da rivendicare si rischia solo di incoraggiare ulteriori atteggiamenti paternalistici e di sminuire la resistenza di chi, pur in una posizione di vulnerabilità, trova il modo di resistere.

Per questo Butler è cauta nell'incoraggiare l'assunzione della vulnerabilità come termine isolato e da sganciare da altre questioni per poi porlo da solo a fondamento della politica. Ciò che intende Butler è di non cadere nell'equivoco secondo cui la politica si deve fondare solo su soggetti deboli poiché questi sono privi di forza dando per scontato che i mali della società derivino da soggetti forti e pertanto aggressivi. Per Butler, che condivide a riguardo le tesi di Freud secondo il quale siamo attraversati tutti da impulsi di vario tipo (necrotici e vitali) che possono essere aggressivi o di grande empatia e molto dipende da come si viene educati a gestirli, non ci sono stanti e pontificazioni da fare, ma solo da riflettere sulle relazioni e sul fatto che tutti siamo vulnerabili a causa delle circostanze in cui ci possiamo trovare o per ragioni che dipendono dal modo di strutturare certi rapporti. Questa vulnerabilità è ontologicamente relazionale e riguarda tutti. Tutti potrebbero ammalarsi e necessitare di cure e tutti potrebbe subire violenze se posti in condizioni di non adeguata tutela. Rivendicare per sé uno stato di vulnerabilità rischia di perdere il focus sulle questioni importanti, abilitando invece forme di compatimento e paternalismo protettivo che squalifica il soggetto e la sua capacità di autodeterminazione.

Questo vale tanto nelle politiche di genere, quanto rispetto alle rivendicazioni dei diritti umani in favore di intere "popolazioni vulnerabili", ovvero necessitanti attenzione e cure.

Riflettendo proprio su queste popolazioni sicuramente è essenziale portare le loro condizioni precarie all'attenzione pubblica in quanto privi di diritti basilari, come cibo, una casa, in totale stato di privazione, spesso anche di libertà di movimento. Si pensi ai milioni di profughi in totale stato di abbandono da parte degli stati, delle istituzioni internazionali (ricorda Butler, da una stima dell'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati, gli apolidi in tutto il mondo sono circa dieci milioni). L'attenzione deve essere funzionale ad incoraggiare politiche internazionali più responsabili, laddove la popolazione non è intrinsecamente debole, sono le condizioni materiali connesse alle realtà politiche in cui vivono a paralizzare ogni sviluppo o frustrare le più basilari forme di sopravvivenza (tra regimi autoritari, oppressivi, e contesti estremi di perdurante belligeranza). La gestione dei migranti è un altro esempio eclatante<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> J. Butler, *L'etica della non violenza*, cit., pp. 247-249.





## *Antropologia della vulnerabilità*

Non si deve dimenticare, però, che anche in contesti così estremi sono state ingaggiate tenaci forme di resistenza che dovevano essere sostenute e non abbandonate, per poi intervenire successivamente con “interventi umanitari” senza fornire alla popolazione strumenti emancipativi. La vicenda curda è ancora un fervido esempio di resistenza civile all’oppressione, tra l’altro guidata da un commando partigiano di donne determinate a liberare la propria popolazione dal regime di morte *jhadista*. Purtroppo quella popolazione ha subito un trattamento brutale, non solo è stata soffocata dalle forze militari *jhadiste*, si è dovuta scontrare con la potenza bellica della Turchia di Erdogan che è tornata sulla via del fondamentalismo islamico e con il muro del silenzio del Mondo libero Occidentale.

Per queste persone a cui sono state negate le infrastrutture e le forme più basilari d’esistenza a venir meno rispetto al diritto internazionale ed alle sue geopolitiche è proprio la dignità del lutto, considerate già morte o moribonde. Per chi è già morto non vale la pena intervenire. Considerarle però popolazioni deboli non aiuta in alcun modo la riflessione critica. Ci si deve soffermare, invece, sulla capacità e tenacia di queste soggettività, nonostante le estreme avversità, di resistere.

Così come i curdi imbracciano il fucile e combattano, dalle coste africane, libiche migliaia di migranti attraversano il deserto e lunghi viaggi in mare su imbarcazioni di fortuna, fronteggiano la fame e se sopravvivono l’indignazione, il rifiuto e la diffidenza, solo per chiedere asilo e darsi una speranza<sup>90</sup>.

Allo stesso modo è importante soffermarsi sui femminicidi, che in America Latina contano numeri impressionanti. Considerata l’esposizione a brutale violenza di qualsiasi soggetto femminilizzato, come donne trans, è difficile non considerare tali categorie come soggetti vulnerabili. Per questo *Ni Una Menos* ha mobilitato milioni di donne e soggetti *queer* in tutta l’America latina, trovando cassa di risonanza anche in Europa, tra Spagna ed Italia, tutte scese in piazze per contrastare la violenza machista. Una mobilitazione estesa a tutte le classi sociali e generazioni di donne o soggetti non conformi al genere per opporsi all’uccisione delle donne e dei trans, opponendosi al persistere di discriminazioni e violenze fisiche e disuguaglianze sistemiche<sup>91</sup>.

Con questa reazione si è inteso rompere una narrazione banalizzante sulle vittime di femminicidi che denotano una cultura ancora intrisa di vecchi schemi e stereotipi.

Quando non è viene posta in primo piano un qualche forma di colpevolizzazione della donna – che “se l’è cercata” – scatta la retorica ora del “mostro” ora del “raptus passionale”, espedienti giustificazionisti in cui se la ragione ed il controllo della forza di sola competenza dell’uomo non è stato possibile attivarli è perché sono intervenuti fattori eccezionali, non prevedibili; in questi termini non viene in alcun modo messo in discussione il rapporto di dominio e gli equilibri domestici per come concepiti (mentre

---

<sup>90</sup> Ivi, pp. 257-258.

<sup>91</sup> Ivi, pp. 249-250.



## *Antropologia della vulnerabilità*

invece, latente, opera una cultura dello stupro con cui il machismo può sempre affermarsi non appena venga “provocato”<sup>92</sup>.

Butler riprende a tal proposito le tesi della sociologa Sagot, la quale sostiene che la violenza contro le donne non mette in luce solo il carattere sistemico della disuguaglianza fra uomini e donne in tutti gli ambienti sociali, ma si manifesta in forme di terrore che sono parte dell’eredità del potere dittatoriale e della violenza militare<sup>93</sup>.

L’impunità riservata a queste uccisioni brutali finisce dunque col tramandare l’eredità di una violenza, in cui dominio, terrore, vulnerabilità sociale e un generale sterminio erano del tutto regolari. Spiega Butler, secondo Sagot «il ricorso a caratteristiche individuali, a patologie, o alla cosiddetta aggressività maschile non serve a spiegare uccisioni come queste. Al contrario, questi atti dovrebbero esser letti come riproduzione di una struttura sociale. Di più dovrebbero essere descritti come forme estreme di terrorismo sessista»<sup>94</sup>.

Per Sagot l’uccisione è la forma più estrema del dominio e le altre sue forme come la discriminazione, la molestia o la violenza fisica, dovrebbero essere intese in linea di continuità col femminicidio. La violenza sessuale reca con sé sempre la minaccia della morte, e troppo spesso mantiene la promessa<sup>95</sup>.

Opera sulla base di un clima di paura, come quello che si vive in Brasile soprattutto per le persone *queer*. Queste persone si autodefiniscono come “sopravvissute”, ossia viventi nonostante la minaccia che proviene dall’ambiente in cui vivono e in cui resistono e respirano, sempre in un clima di potenziale pericolo. La minaccia costante è nei termini di un vero aut aut: “o ti sottometti o muori”. E la violenza si perpetra doppiamente quando chi sopravvive denuncia, non venendo adeguatamente tutelata. Questo avvilisce anche quelle donne coraggiose che hanno trovato la forza di denunciare. La violenza è dunque sistemica, istituzionalizzata e giustificata continuamente, cosicché implicitamente si autorizza che accada ancora ed ancora. Vi è purtroppo uno spazio denso di storie di oppressione. La violenza, infatti, si ritrova non solo nel singolo atto, ma anche “nella prefigurazione esibita dal dominio sociale sulle donne – e su tutte le persone femminilizzate. La violenza avviene quindi nella serie di rifiuti e di disconoscimenti giuridici: se non c’è denuncia, non c’è crimine, non c’è punizione e non c’è riparazione”<sup>96</sup>.

È evidente che anche per queste persone è negata la dignità del lutto.

Per questo “*Non una di meno*” si attiva per denunciare ogni violenza, ogni perdita, e non lasciare più sola nessuna donna, o persona non conforme al genere, esposta alla violenza machista; denunciano l’intera struttura sociale e forniscono sostegno ad ogni vita

---

<sup>92</sup> Ivi, p. 250.

<sup>93</sup> Ivi, pp. 250-251. Sul punto Butler rinvia in nota a cfr. M. Sagot, *A rota crítica da violência intrafamiliar em países latino americanos*, in Stela Nazareth Meneghel (ed), *Rotas críticas: mulheres enfrentando a violência*, Editoria Usinos, São Leopoldo 2007, pp. 23-50.

<sup>94</sup> J. Butler, *L’etica della non violenza*, cit., p. 251.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Ivi, pp. 251-253.



## *Antropologia della vulnerabilità*

precarizzata dalla società che istituzionalizza certe forme di violenza, ribadendo che ogni vita ed ogni perdita conta.

L'appello è al senso comune, ad una analisi introspettiva della società perché faccia i conti con i propri apparati di dominio, latenti dittature dispotiche, tiranniche ai danni di determinate categorie di soggetti.

Deve essere denunciata assolutamente questa necropolitica, ma non è necessario farlo rivendicando la precarietà e vulnerabilità per sé, anzi è più efficace rovesciare il paradigma, mostrando, a partire dalla vulnerabilità che genera (che è un effetto di questo paradigma), la violenza sistemica. Soprattutto occorre mostrare come questa violenza sia connessa a rapporti di interdipendenza insiti nella società. Sofferinarsi solo sul dato di debolezza (indotto) rischia di porre i soggetti in stato di minorità. In questione sarà la loro capacità giuridica e di agire, frustrando la possibilità di avere un qualche potere di determinazione su questioni che le riguardano direttamente, laddove si invocano interventi paternalistici a tutela, riproducendo rapporti di dipendenza.

Ciò che si deve valorizzare della vulnerabilità posta all'interno di un discorso complesso è che questa proprio perché interna a rapporti di inter-dipendenza riguarda tutti, attraversa e condiziona le relazioni sociali ed a partire da questa prospettiva si può riaffermare un principio di uguaglianza, ribadendo che tutti possono essere precarizzati se non si costruiscono relazioni e sistemi politici che intendono favorire condizioni che attenuino tale vulnerabilità e forniscano strumenti di sostegno alla vita, per una vita vivibile. E questa vulnerabilità non va intesa solo in senso passivo, ma anzi, deve essere intesa in senso produttivo, per spiegare, a partire dallo stato di oppressione e quindi di vulnerabilità, perché si resiste al potere<sup>97</sup>.

Come per i migranti o i curdi che si espongono con ogni forza alla violenza ed alla morte, allo stesso modo le donne e i soggetti *queer* che denunciano e si organizzano, ciò che accade di straordinario è proprio trasformare quella loro estrema resistenza a partire dalla vulnerabilità vissuta, in un gesto eroico. La vulnerabilità diventa forza per sostenere un messaggio di vita, ovvero che per persistere la vita deve essere supportata e il tramite di questo messaggio fondamentale è proprio l'uso del corpo, la resistenza fisica<sup>98</sup>.

Ciò che è fondamentale per riaffermare la propria libertà non è né lo spazio né la rivendicazione, ma l'atto performativo in sé dell'apparizione col proprio corpo occupando quello spazio, esponendosi, per mostrare la criminalità di certe condotte civili e poliziesche<sup>99</sup>.

Sarà un atto performativo ed un esercizio di libertà rivendicare il proprio genere o un proprio modo di vestirsi, ed anche se si ritiene che il genere non sia scelto, è indifferente perché ad essere performativo è il diritto ad esprimere la propria sessualità o comunque il proprio modo di esser in opposizione ai codici ed alle leggi che lo considerano criminale

---

<sup>97</sup> Ivi, pp. 254-256.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 256-259.

<sup>99</sup> Cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit., pp. 87-91.



## *Antropologia della vulnerabilità*

o vergognoso. Si tratta allora di dover rivendicare un modo di nominare l'esercizio del diritto proprio quando non c'è una legge a tutelarlo. In questo atto performativo si informa la collettività che a prescindere se uno scelga di esser chi è o questo essere è concepito come qualcosa che non si può scegliere è indifferente, conta solo che la libertà dell'individuo venga posta parte del "progetto sociale"<sup>100</sup>.

Si deve essere liberi di manifestare nello spazio pubblico ciò che si è o si vuole essere questo a prescindere dai modi di acquisizione di questi attributi e qualità; tali qualità perché acquisiscano realtà devono essere manifestabili, per questo l'ontologia del genere o della sessualità è sempre prima attuazione del genere o della sessualità – ha a che fare sempre come un momento sociale. Tanto la rivendicazione per sé quanto la volontà di cambiare deve essere esprimibile pubblicamente, liberamente senza incorrere in alcuna violenza.

Si tratta sempre di un momento sociale anche se nel bel mezzo delle nostre vite intime e rivendicare quelle istanze esistenziali, anche se apparentemente limitate al genere o alla sessualità in realtà si estende performativamente anche alle loro articolazioni politiche ed alle ulteriori rivendicazioni portate avanti.

Non c'è un potere che precede l'atto, è nell'agire che risiede il potere che si rivendica. Ed è un agire performativo che trova il suo potere nella precarietà, attivandola, per abbatterla. L'abbattimento della precarietà passa innanzitutto non attraverso la rivendicazione identitaria quanto ancor prima nel mostrare come quella precarietà e le categorie ad essa accostabili siano il prodotto di determinate condizioni sociali ed economiche cui contribuisce la società tutta e l'ordinamento giuridico che le conferma e riproduce – negando i suoi presupposti vitali<sup>101</sup>.

L'agire per la propria rivendicazione quando è negata è la sola risposta per affermare quella rivendicazione e pretendere, assicurare le condizioni del vivere non riconosciute. La precarietà nega la libertà e contraddice il diritto che invece dovrebbe essere orientato al benessere sociale.

Il noi messo in atto dall'alleanza di corpi – plurali persistenti agenti - che rivendicano quella sfera pubblica dalla quale sono stati abbandonati, può prescindere da una soggettività collettiva definita portando con sé come progetto comune di quella moltitudine nient'altro che la lotta alla precarietà per aprire un futuro nel quale poter esperire nuovi modi sociali di esistenza<sup>102</sup>.

Come ha affermato Hegel: è questo benessere che sostanzia il diritto, come oggetto di proponimento della volontà giuridica, il cui statuto ontologico altro non è che "libertà realizzata", e pertanto non può ammettere contraddizioni e quindi forme illecite d'agire che negano questa libertà (di tutti e di ciascuno). In forza di questa "doverosità" che

---

<sup>100</sup> Ivi, pp. 91-92.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 93-94.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 94-95.



## *Antropologia della vulnerabilità*

assume i crismi della coscienza morale collettiva, etica pubblica e civile, si deve informare la prassi sociale ad una maggiore responsabilità.

È in quest'ottica che risulta produttivo un discorso multidirezionale come quello proposto da Nancy Fraser, che unisce in un rapporto di osmosi tesi riconoscimento accanto alla questione della redistribuzione, proprio per stimolare processi di mentalizzazione empatica<sup>103</sup>, nella prospettiva di realizzare un progetto sociale che tenga conto delle vite di tutti e di ciascuno.

C'è un meta-discorso che si eleva al di sopra di ogni categoria per rivolgersi all'umano fondato sulla medesima consapevolezza, da parte sia di Nussbaum che di Butler, di una vulnerabilità umana, che esprime bisogni primari di sopravvivenza (come salute, sicurezza, mobilità, uso della ragione) e desideri ulteriori, espressione di una capacità intellettuale quale aspetto altrettanto meritevole della personalità umana; e che è l'insieme di questi bisogni e desideri, tutte parti umanamente significative nello sviluppo della personalità, che rendono ogni persona degna e ugualmente meritevole.

Difficilmente, per Nussbaum, può aversi una stabilità politica ove vengano meno le condizioni atte all'espletamento di tali capacità, anche quando si tenta un indottrinamento culturale a tale abitudine di privazione (infatti la loro negazione sarà percepita come oppressione, quindi disagio); per questo la personalità non può essere un'entità interamente controllata dal potere<sup>104</sup>. Nussbaum, quindi, concorda con Butler nel considerare la persona un "processo storico", che si evolve a partire dalla "debolezza" del soggetto, dalla concretezza dei bisogni, dal contesto storico-culturale in cui è calata, dalle diverse modalità di percepire e interpretare i dati della realtà; e quindi dal desiderio di restituire un senso alla propria esistenza, mediante la realizzazione di un progetto di vita che offra soddisfazione alle proprie esigenze corporee ed esistenziali.

La diversa percezione della vulnerabilità, nell'individuazione delle diverse forme di dominio del corpo che da essa dipendono, quindi, non deve portare a credere che esistano vite che non vale la pena essere vissute. La relatività culturale della percezione del sé, offre, appunto, a partire dal corpo e dalle possibilità del suo dominio, una considerazione globale della persona che non ammette discriminazioni, che non conosce vite meno degne, anche quando, soffermandosi sull'incanalamento del desiderio sessuale, non siano rientranti nel binarismo "genere-sesso", poiché tutte, indistintamente, siano esse eterosessuali o omosessuali, sono accompagnate dal bisogno e dal desiderio.

Butler e Nussbaum, pur partendo da premesse opposte, in definitiva si trovano a concordare sull'universalità del valore della persona, della sua dignità a partire dalle fragilità che accomunano gli individui, chiedendo alla politica e prima ancora alla società

---

<sup>103</sup> La stessa Butler propone in ultima analisi di superare il disconoscimento della dipendenza che crea disuguaglianze e di accettare l'interdipendenza per aprirsi a forme di politica che mirano a creare vite vivibili, superando questa precarietà e vulnerabilità. Cfr. *Ib*, pp. 331-332.

<sup>104</sup> M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit. p.181-188.



## *Antropologia della vulnerabilità*

civile di creare le condizioni e definire lo spazio entro cui ogni desiderio (anche sessuale) sia libero di formarsi ed esprimersi in linea con il personale progetto di vita.

### *4.1 L'Altro concreto*

Relativamente a questa “empatia conciliativa” in cui sembrano ancora ritrovarsi Martha Nussbaum e Judith Butler, nelle loro diverse formulazioni, potrebbero trovare una interessante sintesi nella proposta di Seyla Benhabib e del suo “Universalismo interattivo”.

Confluiscono nella teorizzazione di Benhabib, infatti, sia una filosofia dei bisogni concreti di un soggetto socialmente e politicamente contestualizzato, sia costruzioni dell'identità attraverso meccanismi di riconoscimento che condizionano l'auto-rappresentazione del sé, in cui emerge la narrazione dell' “io”. Uno sguardo lucido e attento all'invasività del culturale, alla disomogeneità sociale e alle difficoltà di interazione di soggettività eterogenee, che si impegna a ricercare strumenti per favorire il dialogo, senza che venga ammutolita nessuna voce.

Entrando nel merito delle tesi di Benhabib si può dire che sia stata fortemente influenzata dalla riflessione politica di Hannah Arendt (cui darà una lettura femminista) e dalla teoria critica della Scuola di Francoforte, dalla quale mutuerà principalmente i presupposti habermassiani della “teoria dell'agire comunicativo”; ciò che propone, dunque, è un progetto teorico politico di democrazia deliberativa, sulla base di teorie discorsive da applicare alla sfera pubblica<sup>105</sup>.

La “narrazione”, centrale nel pensiero di Arendt è il primo tassello di questo progetto democratico, in quanto, intesa come atto del raccontare, e del raccontarsi, offre l'occasione di un ampliamento della singola prospettiva mediante il confronto delle storie personali. L'agire umano, quale dimensione in cui ciascuno con i propri atti e discorsi manifesta agli altri chi è e la propria identità<sup>106</sup>; consente una interazione, uno scambio di esperienze tra diverse soggettività e storie personali, produttiva per l'accrescimento del proprio costruito morale, costantemente forzato dalla scoperta di un mondo “situazionale” che il “rintanamento domestico” non permette autonomamente di cogliere (ed è questo che deve essere portato all'interno della sfera pubblica attraverso la narrazione).

In questi termini la “narrazione” si intreccia con il tema della “pluralità”, quale condizione indispensabile per l'esistenza di una sfera politica, in cui le persone entrano in relazione tra di loro.

Il rinvio è al “pensiero allargato” di Kant, secondo cui il soggetto potrà affermare se stesso come essere capace di usare l'immaginazione per prescindere dalla propria posizione individuale e mettersi al posto degli altri<sup>107</sup>. “Pensiero allargato” che costituirà il

---

<sup>105</sup> M. P. Lara, *Intrecci morali. Narrazioni femministe della sfera pubblica*, Armando Editore, Roma 2003, p. 58.

<sup>106</sup> H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, 1970, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990, p. 69.

<sup>107</sup> H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, cit.



## *Antropologia della vulnerabilità*

fondamento per la riformulazione e attualizzazione di concezioni dialogiche e interattive dell'etica e della politica a cui aspira Benhabib e che confluiranno nel suo programma di “democrazia deliberativa”. Un compromesso tra universalismo ideologico e materialismo storico sarà, dunque, quello basato su di una etica del discorso la quale cerca di definire una dimensione della responsabilità attenta alle differenze specifiche e alla sfera dei bisogni umani, che nello stabilire norme generali di osservanza non perda di vista i destinatari del “contratto sociale”<sup>108</sup>. Benhabib nella sua opera *Critique, Norm and Utopia*, al fine di stabilire i presupposti per questa connessione tra normatività ed emancipazione, cerca di coordinare le esperienze concrete degli individui con le logiche del diritto e della giustizia, e ciò non può prescindere da una analisi empirica delle situazioni concrete per cogliere termini e modalità per rapportarle ad una idea condivisa di vita buona<sup>109</sup>. Questa idea di vita buona, però, non bisogna intenderla come ideal-tipo astratto e indiscutibile di vita giusta (secondo un'accezione neo-platonica, che risulterebbe pericolosa in un contesto disomogeneo e multiculturale come quello attuale); in questa democrazia deliberativa così come intesa da Benhabib c'è un potente strumento di auto-affermazione del sé (nei termini chiariti e quindi sempre entro rapporti di interdipendenza) all'interno di uno spazio pubblico che resta continuamente aperto e revisionabile. Sono le situazioni concrete ad indicare di volta in volta i termini del “compromesso”, che è possibile solo in uno spazio che ammette, o meglio, eticamente impone, di considerare l'altro come parlante e soggetto del discorso, accordando a ciascun interlocutore dignità morale, che può essere riconosciuta solo dando la possibilità all'altro di affermare il proprio punto di vista<sup>110</sup>.

Il discorso diventa il luogo principale di emersione delle “ragioni situate” di ciascuno, come tale, il principale veicolo di emancipazione di ogni identità.

Sebbene restano dubbi gli strumenti giuridici di realizzazione di tale programma di democrazia deliberativa, soprattutto con riferimento alle tesi habermassiane estese al diritto internazionale, laddove vige un deficit di rappresentatività e una carenza di strumenti di efficacia del diritto (il *soft law* tra governi nazionali, attuato anche all'interno di organizzazioni in favore delle quali, tali governi cedono solo parte della propria sovranità, risulta sterile anche rispetto ad evidenti violazioni di diritti umani), così come sottolineato da Geminello Preterossi<sup>111</sup>; il merito di queste tesi, però, è l'aver tracciato una strada che si apre al pluralismo e al dialogo multiculturale.

Oltretutto, se Habermass nella sua teoria comunicativa restava imbrigliato in un egualitarismo astratto che appiattiva i soggetti a confronto, i quali una volta entrati nello spazio del discorso perdevano le proprie “identità differenziate”, costituendosi come

---

<sup>108</sup> V. Marzocchi, *Per un'etica post-convezionale della co-responsabilità*. Saggio in F. Bianco, M. Zanatta, *Responsabilità e comunità*, Cosenza, Pellegrini, 2007, p. 236.

<sup>109</sup> I. Salvatore, *Agency e identità: materiale per una critica della normativa identitaria*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2004, p. 80.

<sup>110</sup> S. Benhabib, *Critique, Norm und Utopie. A study in the foundations of critical Theory*, Columbia University Press, New York 1986, p. 300.

<sup>111</sup> G. Preterossi, *La sfida dell'immediatezza. Una riflessione meta-giuridica sulla crisi del diritto internazionale*, in A. Tucci, *Disaggregazioni*, cit. pp. 161-167.



## *Antropologia della vulnerabilità*

impersonali partecipanti al processo democratico (depotenziando la carica emancipativa a cui il filosofo tedesco aspirava), Benhabib riesce a portare il paradigma comunicativo ad livello maggiore di efficacia proprio nell'incorporazione dell'alterità, ma non come soggetto universale-astratto, quanto, invece, come "Altro concreto".

"Nella visione del mondo di un universalismo cieco alla situazionalità gli individui sono adulti prima di essere nati, i ragazzi sono uomini prima di essere bambini e non esistono madri, sorelle e spouse"<sup>112</sup>.

Benhabib, invece, recuperando le intuizioni di Gilligan, sul pensiero divergente delle donne<sup>113</sup>, dettato da una contestualizzazione della loro esperienza e formazione, propone, quindi, una forma di universalismo sulla base di un soggetto non più astratto, ma concreto; o meglio, sulla base di un soggetto che riflette dimensioni dell'alterità: una contestuale, l'altra universale. Si tratta, quindi, di mediare la loro interdipendenza ricollocando o reiterando l'universale in contesti concreti.

È questo l'universalismo "interattivo" di Benhabib, capace di riconoscere la pluralità dei modi dell'essere umano, senza che venga inabilitata la validità morale e politica di tutte queste pluralità. Perché ciò sia possibile, suggerisce di mettersi nella prospettiva dell'altro concreto per indagare la sua storia, la sua particolarità, la sua identità: «Il punto di vista dell'altro concreto [...] ci impone di considerare i nostri simili, singolarmente e collettivamente, come individui dotati di storia, identità, e costituzione affettivo-emotiva concrete. Quando assumiamo questo punto di vista, facciamo astrazione da ciò che costituisce la nostra comune natura e cerchiamo di comprendere l'individualità dell'altro. Cerchiamo di comprendere i bisogni dell'altro, le sue motivazioni, le sue aspirazioni, i suoi desideri»<sup>114</sup>.

C'è da dire che Benhabib non condivide le teorizzazioni metafisiche post-moderniste che hanno come assunto principale che il reale, o meglio, ciò che è pensato come "reale", è solo discorsivamente costruito. Per Benhabib sminuiscono l'idea di un sé unitario e unificato su cui si è costruito il pensiero occidentale, visualizzando, invece, un sé frammentato, che, invece, proprio attraverso la messa in atto di tale universalismo interattivo può essere comunque mantenuto. Behabib tuttavia non potrà non convenire con Butler sull'idea di un soggetto ontologicamente non integralmente trasparente a sé stesso, non completamente immanente, ma anzi dinamico e aperto. Di fatti pur avendo

---

<sup>112</sup> S. Benhabib, *Situating The self. Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 1992, p. 85.

<sup>113</sup> C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, USA 1984.

Gilligan offre una pietra miliare del pensiero della differenza, in cui critica la ricerca di Lawrence Kohlberg sullo sviluppo morale dei bambini, perseguita attraverso l'intervista di 72 bambini, interrogandoli sul modo in cui avrebbero risolto una controversia morale, sintetizzabile: "è lecito per Hans rubare le medicine per la madre molto malata, non avendo i soldi per comprarle?" Dalla sua indagine Kohlberg concluse che le femmine raggiungevano un livello di sviluppo morale mediamente più basso dei maschi; in quanto, mentre i maschi risposero sulla base di presupposti logico-giuridici ammettendo il furto rilevando lo stato di necessità e il primato della vita; le bambine, invece, sposterebbero l'attenzione su un piano relazionale, escludendo il furto, confidando nella comprensione del farmacista. Per Gilligan non c'è alcuna sovra-ordinazione di un modello etico rispetto all'altro, ma solo la presenza di modalità di pensiero divergenti; come tali non gerarchizzabili. Gilligan, tuttavia, sarà criticata perché andrà ad enfatizzare quelli che erano preconcetti di una società maschilista, riconoscendo una natura più sentimentale della donna, rispetto ad un approccio più rigido e formalistico dell'uomo; quasi una ammissione di debolezza.

<sup>114</sup> S. Benhabib, *Critique. Norm und Utopie. A study in the foundations of critical Theory* cit., p. 341.





## *Antropologia della vulnerabilità*

criticato Butler, la quale denuncia l'idea di un soggetto coerente, incontrerà essa stessa i limiti della "coerenza soggettiva", risultando questa la sua vera utopia.

Al di là dei limiti teorici, l'aggancio a quelle pratiche di autocoscienza e di "affidamento" recepite dall'universo femminista, attraverso un'intrinseca relazionalità che accompagna lo "stare in società" di ogni individuo, Benhabib propone la prospettiva di un sé potenzialmente espansivo, proprio nel perseguimento di quel desiderio di conoscenza e riconoscimento, che lo porterà a confrontarsi costantemente con l'Altro, il quale, inevitabilmente lascerà le sue tracce su quella che era la precedente percezione di sé, mutandola infinitamente.

Nancy Fraser cerca di trovare una mediazione tra le posizioni di Butler e Benhabib, invocando la necessità di un femminismo post-modernista "pragmatico e fallibile" che mantenga in vita da un lato la critica sociale votata all'emancipazione, dall'altro che eviti i fondamenti filosofici tradizionali. Mediazione che può avvenire, come la stessa Butler suggerisce, solo in virtù di quella concettualizzazione oggettivante la situazione concreta, propria di una corporeità fatta di bisogni, inclinazioni, aspirazioni, ma soprattutto di vulnerabilità e dipendenza, entro cui stimolare processi di mentalizzazione e di empatia inter-individuale e collettiva.

Paolo Vinci rileggendo Benjamin con sguardo contemporaneo, intravede la profezia compiuta della "frammentarietà dell'esistenza" a cui si sarebbe giunti in un senso del tempo e della storia che si è perso nei cicli produttivi di una mercificazione dell'esistenza, che ad un tempo unisce e divide, isola; ed in questa riflessione invita a pensare alla vulnerabilità del corpo, al suo lento decomporsi, che rimembra la finitezza della vita umana, della sua caducità; in virtù di essa non chiede di volgere lo sguardo a ragioni ultraterrene, ma di mantenerlo fisso sui quei frammenti, sulla cenere, sul cadavere, sul corpo, affinché possa assimilarsi questa "legge del disfarsi rispetto alla quale non conta creare un mondo dell'uguale, ma solo trovare l'incontro"<sup>115</sup>. Ciò che rileva in questo incedere della vita senza senso è solo l'incontro ed il senso che ad esso si attribuisce, condividendo in quell'incontro il medesimo sentimento. Il dramma barocco è tragico ma anche intriso di una profonda umanità con cui ripensare i legami.

L'incontro tra visioni conflittuali come quello di Butler, con Benhabib, ma anche con la stessa Nussbaum, diventa palpabile nel creare i termini dell'aspettativa e della responsabilità nei confronti dell'altro, a partire dalla medesima concezione di una "reciprocità complementare"; ossia, secondo cui ciascuno ha il diritto di aspettarsi e di assumere dall'altro forme di comportamento attraverso le quali l'altro si senta riconosciuto e confermato come un essere individuale e concreto, dotato di bisogni, talenti e capacità specifici.

In questi termini sarà possibile sviluppare un universalismo contingente che parte dall'esperienza dell'intersoggettività e che riconosce le differenze tra gli esseri umani;

---

<sup>115</sup> P. Vinci, *Capitalismo come forma di vita. L'universalismo in questione*, Esercizi di resistenza etica, intervento alla Scuola estiva di alta formazione in filosofia "Giorgio Colli", Roccella Jonica 2016.



## *Antropologia della vulnerabilità*

che quindi non tende all'annullamento o alla sospensione delle differenze, ma trova in esse un punto di partenza per la discussione morale. L'universalità diventa un'idea regolativa che non nega la propria identità corporea e concreta, ma mira allo sviluppo di attitudini morali e all'incoraggiamento di trasformazioni sociali.

In questa concezione dell'universale, di una totalità dialettica, il “pensiero della differenza”, allora, non si pone più in contraddizione con gli assunti di una teoria *gender* protesa a sconfessare legami tra genere e sesso; in quanto, con essa, si vuole celebrare ed avvalorare ogni manifestazione dell'essere, prestando attenzione al corpo, in tutta la sua materialità e nelle sue astrazioni, ai suoi bisogni psicofisici, razionali ed emotivi; “un riconoscimento che permetterebbe di accordare a ogni coscienza un insieme di possibilità infinite al di là di ogni identità nazionale, razziale, di genere”<sup>116</sup>.

Ed è in questa semantica del corpo, che Butler offre l'ennesima occasione di dialogo per portare avanti quella stessa “politica dell'umanità” tanto cara a Martha Nussbaum, andando anche oltre.

Judith Butler, infatti, è capace di spiegare l'esigenza di Andrew, il servizievole ed eccentrico *robot* de *L'uomo bicentenario* di Isaac Asimov, di rinnegare la sua rassicurante struttura robotica, laddove, beneficiando del dono di un'inaspettata vitalità, di una spiccata creatività e intensa sensibilità, di un pensiero libero e di una acuta capacità emotiva, sente di dover rincorrere questa tanto oscura, quanto affascinante condizione umana. Nel suo percorso di rinunce, Andrew abbraccia il fatalismo, la fame, la sete, i tormenti sessuali e affettivi, il dolore della perdita, poiché in essi ha modo di sperimentare e scoprire una risorsa cognitiva inestimabile, per apprezzare la buona compagnia, la condivisione di un sentimento, il piacere di perdersi e ritrovarsi nell'Altro, mai uguale, sempre più espanso e arricchito; l'amore per la vita in tutte le sue sfaccettature.

La narrazione di Azimov appare in controtendenza con le teorizzazioni di Donna J. Haraway la quale prospetta un futuro popolato da cyborg, non come una apocalisse, ma come l'occasione per una rivoluzione socialista e femminista, laddove la tecnologia, alleggerendo il lavoro, ridurrebbe al minimo le “differenze”, sminuendo costruzioni culturali incentrate su modelli patriarcali e maschilisti<sup>117</sup>. Ed invece, *L'uomo bicentenario* designa il più felice compimento del pensiero di Haraway. I *cyborg*, come esseri che si muovono nello spazio e nel tempo senza storia, senza alcun retroterra culturale a cui conformarsi, che vivono l'istantaneità delle relazioni, vivono di spontanei legami non predeterminati se non in base a calcoli utilitaristici, nell'immagine di Andrew (uno scherzo della tecnologia, più che della natura) diverrebbero l'icona di un ripensamento dell'umano riportato alla sua più basilare essenzialità, che si apre ad un dinamismo identitario basato solo sul suo agire e relazionarsi nel mondo (molto vicina all'idea dell'agire umano di Hanna Arendt).

---

<sup>116</sup> Il Manifesto, *Judith Butler e il corpo vivente delle relazioni*, cit.

<sup>117</sup> D. J. Haraway, *Manifesto Cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, trad. it. Di L. Borghi, Feltrinelli, Milano 1995.



## *Antropologia della vulnerabilità*

*L'uomo bicentenario*, in questa nominazione che supera la sua origine robotica, e segue gli esiti delle trasformazioni a cui si presta progressivamente Andrew, incarna a pieno quella dinamicità, evoluzione dell'identità, la quale, oltre ogni costruzione sociale e potere prevaricante, diventa terreno di scelte nell'affermazione di un sé che non potrà dirsi mai uguale a quello precedente. Andrew sceglie persino di avere un corpo umano, di sentire l'umanità del corpo biologicamente progettato alla decomposizione, come adrenalinico processo vitalistico di autodistruzione. Nulla a che vedere con filosofie dell'eutanasia, realizza, invece, un puro momento di affermazione identitaria, di auto-determinazione del sé, attraverso la sequenza di scelte e complicazioni su cosa Andrew volesse essere. Scelte, tuttavia, che non possono dirsi completamente autonome laddove è innegabile che in modi non totalmente comprensibili ad Andrew, il coinvolgimento emotivo e il suo legame con l'amata, lo hanno spinto ad abbracciare quella nuova identità incarnata.

### *4.2 Identità deliberate e costituzionalizzazione della persona*

Ad ogni modo, Judith Butler vuole mostrare come “l'identità non inerisce all'essenza di un oggetto, dipende invece dal continuo prendere e subire decisioni. L'identità è un fatto di decisioni. E se è un fatto di decisioni, occorrerà abbandonare la visione essenzialista e fissata dell'identità, per adottarne, invece, una di tipo convenzionalistico”<sup>118</sup>.

Stefano Rodotà, riprendendo le parole di Remotti affermerà: «Non mi identifico con, sono identificato da; non dipendo da qualcosa che mi oggettivizza, mi identifico attraverso qualcosa che mi riguarda; mi libero da un'essenza, mi affido ad una decisione. Da qui l'abbandono dell'identificazione con un luogo, con una professione o con un mestiere (o con un genere)»<sup>119</sup>.

In questa riflessione occorre partire certamente dagli assunti che forze sociali e poteri egemonici tendono a trovare nella costruzione di identità omogenee, efficaci strumenti di controllo delle vite, obbligando ciascuno costantemente a dare contezza di sé<sup>120</sup>. Ed è ciò a cui si assiste in un contesto iper-tecnologizzato come quello attuale, in cui sistemi automatici possono ricevere ed elaborare una grande quantità di dati personali, il cui risultato può diventare quello di una costruzione dell'identità che segue minutamente l'evolversi dell'esistenza, non ne perde alcun tratto, ne registra ogni mutamento, tanto da configurare ciò che rappresenta la regolarità più che scostamenti, o la normalità più che variazioni, o la conformità a modelli più che la rottura di schemi. L'identità in tal senso risulta chiusa in una gabbia costruita da altri<sup>121</sup>. D'altro canto proprio in questa artificialità-culturalità delle “rappresentazioni identitarie”, emerge il tratto essenziale finemente colto da Montaigne, il quale descrive l'identità come “nomade, perennemente

---

<sup>118</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit., p. 299. Rodotà propone un passo di F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996, p.5

<sup>119</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, cit., p.5.

<sup>120</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. p.298.

<sup>121</sup> Ivi, pp. 303-304.



## *Antropologia della vulnerabilità*

incompiuta”, costruzione incessante, dunque faticosamente riconducibile a schemi giuridici che vogliono uguaglianza, regolarità conformità<sup>122</sup>. Attraverso questo dato di realtà che fa di ciascuno un soggetto unico, ci mette al riparo da criteri di normalità per la valutazione delle persone e dei loro comportamenti.

Unicità del soggetto, poi, che non va concepita come fissa, ma, che, anzi deve essere presa in considerazione in tutte le sue fasi evolutive, anche quando si tratta di mutamenti radicali; si deve avere la possibilità di non rimanere prigionieri del passato, ma di essere riconosciuti proprio attraverso quel non essere più identici a quelli di ieri.

Franz Fanon nella sua critica ad un “universalismo inevitabilmente politicizzato” non vuole che si resti schiavi di identificazioni passate, sia di quelle autonome, sia di quelle sovrapposte da poteri dominanti; crede nella libertà di ogni identificazione e nella responsabilità dell' “ora”, dell' “adesso”, quale che ne siano gli sviluppi<sup>123</sup>.

Non avrà, quindi, più senso portare avanti una contrapposizione tra identità soggettiva e oggettiva, tra continuità del proprio sé e lo sguardo dell'altro che registra le variazioni; si pensi alle discontinuità radicali, come quelle legate all'identità sessuale, quando è vissuta in contrasto con quella biologica e chiede una formale presa d'atto e una registrazione pubblica. Perché si possa trovare riconoscimento non è sempre necessario che segua un mutamento chirurgico dei caratteri fisici della persona. Il *Gender Recognition Act* del 2004, infatti, permette di registrare il mutamento di sesso e riportarlo sui documenti d'identità, evitando problemi psicologici, drammatici, legati appunto alla demolizione-ricostruzione, non più reversibile, dei caratteri fisici, alla “metamorfosi impossibile”. È nella psiche non solo nel corpo che l'identità sessuale trova il suo luogo. Come affermato da Rodotà: «preso congedo (allora) dalla “ben rotonda identità, conchiusa e definita una volta per tutte, l'identità si conferma come un processo, che non opera solo per accumulazione ma pure per selezione o per provvisori mettere tra parentesi i dati che ci riguardano»<sup>124</sup>. Tuttavia, l'aggancio alla fisicità riemerge quando diviene essenziale la certezza dell'identificazione, così sono i dati biometrici a costituire un riferimento obbligato; questo fa sì che “natura e cultura” trovino sul terreno dell'identità nuove occasioni di confronto; particolarmente impegnative quando la modifica del corpo può incidere nel profondo della percezione del sé (si pensi ai trapianti, al diritto al non sapere

---

<sup>122</sup> Ivi, pp.304-305.

<sup>123</sup> «Sono un uomo e devo riprendere tutto il passato del mondo. [...] Ogni volta che un uomo ha fatto trionfare la dignità dello spirito, ogni volta che un uomo ha detto no a un tentativo di asservire il suo simile, mi sono sentito solidale col suo gesto. In nessun modo devo trarre la mia vocazione originale dal passato dei popoli di colore. In nessun modo devo accanirmi a far rivivere una civiltà negra giustamente misconosciuta. Non mi eleggo uomo di nessun passato [...]. La mia pelle nera non è depositaria di valori specifici [...]. Non ho dunque altro da fare su questa terra che vendicare i negri del XVII secolo? [...] Non ho il diritto, io uomo di colore, di augurare che nel Bianco si cristallizzi una consapevolezza rispetto al passato della mia razza. Non ho diritto, io uomo di colore, di preoccuparmi dei mezzi che mi permetterebbero di pestare la fierezza dell'antico padrone. Non ho il diritto né il dovere di esigere riparazione per i miei antenati addomesticati. Non esiste missione negra; non c'è fardello bianco [...]. Non voglio essere vittima dell'astuzia d'un mondo nero [...] “Chiederò all'uomo bianco d'oggi d'essere responsabile dei negri del XVII secolo? Cercherò in tutti i modi di far nascere negli animi il senso di colpa? [...] Non sono schiavo della Schiavitù che disumanizzò i miei padri [...] “Io uomo di colore, non voglio che una cosa: che mai lo strumento domini l'uomo. Che cessi per sempre l'asservimento dell'uomo da parte dell'uomo» (F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche*, cit., pp. 199-203; citato in S. Žižek, *Dalla tragedia alla farsa. Ideologia della crisi e superamento del capitalismo*, Ponte alle Grazie, Milano 2013, iBooks).

<sup>124</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit. 305-306



## *Antropologia della vulnerabilità*

il nome del donatore, come se ciò potesse creare una confusione d'identità nella continuità dell'altro nel proprio sé). Ciò che rileva, però, è che l'identità è affidata al permanere della coscienza a prescindere da mutamenti biologici, anche quando questi possono essere radicali<sup>125</sup>.

In *Zelig* di Woody Allen viene manifestato un desiderio: «Vorrei essere tante persone, forse un giorno questo si avvererà» (una prospettiva non troppo lontana dalla realtà, proprio in materia di trapianti, considerando l'apertura ad un possibile trapianto di cervello). Quel desiderio è ciò che viene manifestato tutte le volte che viene costruita, dal soggetto stesso, un'identità (altra) funzionale al raggiungimento di specifici risultati; che può manifestarsi come identità mimetica nel tentativo di avvicinarsi ad un modello all'interno del quale si vorrebbe essere assorbiti, così come (metaforicamente parlando) in *Zelig* avviene il mutamento fisico del protagonista corrispondente alle situazioni nelle quali via via si trova. Ciò che è necessario sottolineare, però è che il soggetto, in tutte quelle evoluzioni, potrà sempre riconoscersi in quella molteplicità di identità proposte, tutte corrispondenti a frammenti di sé riferibili sempre e comunque ad un'unica e sola persona fisica. La persona, dunque, non può essere semplificata arbitrariamente, così che sia agevolmente collocata in categorie che corrispondono agli interessi di una molteplicità di soggetti esterni; deve essere seguita, invece, nel suo itinerario multiforme, senza pretese autoritarie, costruendo pazientemente il contesto all'interno del quale i suoi diritti fondamentali possono ottenere non solo riconoscimento, ma attuazione<sup>126</sup>.

Niente di più di quel compromesso intravisto da Arendt tra principio di uguaglianza e differenza nella sua massima: «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive e vivrà»<sup>127</sup>; cosicché il diritto di avere diritti, sarà quello di essere riconosciuto come un eguale a livello politico e morale in una comunità umana.

In questa prospettiva, allora, è possibile cogliere l'entusiasmo, la determinazione, ma anche il disagio di Andrew, che comprende le potenzialità e i limiti della sua struttura robotica rispetto alle inclinazioni razionali ed emotive che vive; potenzialità e limiti che fanno sì che Andrew coincida ad un tempo sia con la sua natura robotica, tale da renderlo spiccatamente intelligente, sia con quel corpo umano di cui sente la necessità per soddisfare i desideri affettivi e sessuali che via via, nel suo percorso di crescita interiore andava sviluppando; tutti aspetti che contribuiscono ad identificarlo e dei quali prende coscienza, tanto da volere di più, tanto da desiderare di essere “riconosciuto” come persona, in quanto sente fermamente che in quel riconoscimento risiede la dimensione della propria dignità.

Andrew incarna perfettamente i cardini della soggettività così come intesa da Butler, secondo cui sebbene sia in balia di strutture e sovrastrutture ad essa sovrapposte da poteri dominanti agenti all'interno della società, pervasivi della stessa psiche, trova

---

<sup>125</sup> Ivi, pp. 307-308.

<sup>126</sup> S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, cit, pp. 308-310.

<sup>127</sup> H. Arendt, *Vita activa*, cit. p. 8.



## *Antropologia della vulnerabilità*

conciliazione col proprio sé e con l'Altro attraverso il corpo, rivelatore indiscusso della propria umanità. Per Butler, l'universalismo non può prescindere da questa possibilità di "divenire e riconoscere nell'Altro" ciò che ognuno sente di essere; e il corpo è il luogo in cui rinvenire e riconoscere nell'altro il medesimo desiderio.

Andrew vuole diventare una persona, ed è la dignità di questo desiderio che Butler persegue mettendo in campo tutta la sua retorica e il suo senso civico.



### CONCLUSIONI DIVERGENTI

*“Qualunque cosa pensino gli altri dell’uomo in uniforme [...] anche se guardiamo da angolature diverse, la nostra conclusione è uguale: è il male. [...] è chiaro che la risposta alla vostra richiesta non può essere che una: il modo migliore per aiutarvi a prevenire la guerra non è ripetere le vostre parole e seguire i vostri metodi, ma di trovare nuove parole e inventare nuovi metodi. Non è di entrare nella vostra associazione, ma di rimanere fuori pur condividendo il fine. E il fine è il medesimo, affermare “il diritto di tutti – di tutti gli uomini e di tutte le donne – e vedere rispettati nella propria persona i grandi principi della Giustizia, dell’Uguaglianza e della Libertà”<sup>1</sup>.*

V. Woolf, *Le tre ghinee*

#### 1 Sentirsi umani

In apertura di questa lunga riflessione sul rapporto tra soggetti-norme e potere è stata posta una domanda banale: perché persistono divisioni, discriminazioni e conflitti all’interno di ogni società?

Più che una domanda è un enigma, che come ogni enigma che si rispetti nella semplicità della sua formulazione tiene in sé tutti i significanti della domanda e tutti i significanti della risposta, ma non pretende davvero alcun significato ultimo da scovare.

Anche questo lavoro di tesi non ha mai avuto alcuna presunzione di rispondere e fornire con ciò alcuna soluzione. L’obiettivo in realtà è sempre stato quello di porre la domanda e lasciare che con essa maturassero innumerevoli dubbi sulle incertezze a cui conduce ogni tentativo di risposta.

La teoria *queer* di Judith Butler non è altro che questo: porre una domanda e lasciare che tutti si sentano interpellati. Di fatti ciò che si è inteso evidenziare attraverso il complesso lavoro teorico della Professoressa di Berkeley è l’importanza di questa interpellazione e del fallimento a cui inesorabilmente conduce; non per infondere un senso di sfiducia e disfatta, ma al contrario perché la società, la politica ed il diritto restino in tensione e la domanda si rinnovi continuamente.

Il soggetto *queer* è la domanda.

Chiama in causa chi sta dietro al diritto ed alla politica perché non si accontenti di una risposta, non la idealizzi come certa ed assoluta, ma si ponga sul crinale della filosofia per criticarla e metterla in discussione, mettersi in discussione, innanzitutto come società, come complesso di pratiche e relazioni che il diritto e la politica non fanno altro che

---

<sup>1</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., pp. 187-188.



## *Antropologia della vulnerabilità*

riprodurre, quando mistificando, misconoscendo plurimi rapporti di dominio, contribuiscono a perpetrare discriminazione ed assoggettamento, violenze civili, sociali, istituzionali, ed ancor più quando si ammutolisce il dissenso.

Pensando ai mali ed al disagio della civiltà contemporanea, come Edipo nella bella raffigurazione vascolare ricordata da Cavarero, di fronte all'enigma posto non si potrà fare altro che, con un gesto muto, indicare sé stessi, per dire tutto e non dire niente, comprendendo però ad un livello più profondo di essere in qualche modo gli unici responsabili di questo malessere esistenziale.

L'ontologia dell'umano sottesa alla teoria *queer* ci impegna però a fare qualcosa di più.

Ci chiede di metterci in discussione innanzitutto come “esseri umani”, per provare a capire a cosa porta un diritto ed una politica che si definiscono umanitari quando esaltano la ragione, ma smettono di sentire, di provare emozioni, sentimenti.

Purtroppo ciò che ha messo in evidenza la modernità è esattamente questo principio razionalistico vissuto in modo ossessivo, condannando quelle fragilità, abbandonandole, sebbene fossero il presupposto stesso della politica e del diritto: lo statuto fondante ogni ordine sociale.

Nel vuoto di Dio, che canalizzava su di sé, assorbiva, ogni intellesione razionale ed emozionale sull'anima e il corpo, non lasciando spazio ad altre divagazioni, il razionalismo ha preteso di colmare quel vuoto e si è “fatto uomo”. Più che di un superamento, però, si è ben inteso, che quello della modernità è stato per certi aspetti e con i dovuti ammonimenti, un ritorno all'idealismo che ha contraddistinto il mondo classico. In entrambi i casi la vita è protagonista per essere presa ed abbandonata dalla sovranità di questo essere auto-riflessivo che scopre le sue capacità e le mette in forma. Agamben ha messo ben in evidenza questo aspetto.

Nonostante questa soggezione alla vita come *zoè* finanche nella accezione metafisica cosmologica di *zoë aristē cai aidios* con cui Aristotele si riferisce al Dio vivente (qualcosa di più alto e nobile e che trascende ogni essere vivente-mortale; ove anche Dio però è vivente), l'individuo non potendo avere un potere assoluto sulla sua nuda vita, la mortifica. Proprio in quanto dotato di capacità auto-riflessiva l'individuo può ri-appropriarsi di una decisione che non è mai stata sua a partire dalla nascita. Se la vita non la scegli, puoi scegliere di negarla e ciò anche se per poter scegliere si ha necessità della vita (fuori dalla vita nulla può essere neanche più pensato).

Ad ogni modo in questo gesto auto-riflessivo con cui nega la nuda-vita, questo individuo si auto-qualifica riconoscendosi solo in questa capacità razionale e riflessiva al punto di dover prendere una netta distanza da ogni altro essere vivente in cui non rintracci o non veda medesime qualità. Si sente l'esigenza di “distinguerci” non solo come specie, ma proprio portandoci fuori dalla categoria: un totalmente altro dal mero *zoè* animale (nonostante persista una relazione che è sempre congiuntiva seppur camuffata da una disgiunzione). A partire da questa distinzione auto-riflessiva ci auto-definiamo esseri umani. Il diritto e la politica non fanno altro che qualificare questo “essere umani”. La





## *Antropologia della vulnerabilità*

bio-politica come tecnica governamentale è oltremodo scandalosa perché politicizzando la nuda vita animalizza l'esistenza umana.

L'essere umano solleva una radicale cesura tutta intellettuale dal mondo animale e vegetale a cui lo stesso appartiene. Una cesura che sa farsi presunzione, fino a credere di avere ogni diritto sul mondo animale e vegetale, solo perché "possiamo" domarli ed addomesticarli (pura potenza, pura libertà nella riflessione). Si respinge l'essere animale perché si ritiene che l'animale, privo di auto-riflessione, non è in nessun momento libero, sempre preda di impulsi basilari per soddisfare le esigenze che la nuda vita impone. Come se la nuda vita fosse un tiranno dispotico (una perenne minaccia da debellare) da cui solo liberandosene o controllandola può nascere l'essere umano.

Da questa prospettiva auto-riflessiva l'umano sembra già una degradazione o degenerazione della vita stessa poiché nel porre una distanza tra sé ed il mondo a cui si appartiene (questo ossessivo differenziarsi), tra sé e la vita che si valuta se subirla, negarla o rideterminarla, il volto umano idealizzato ha preso già i contorni della superbia e di quella stessa disumanizzazione che la offende secondo gli stessi canoni moderni più accreditati.

Ricorda Agamben come i moderni si scandalizzano innanzi rapporti di schiavitù, addomesticamento dei corpi funzionali solo alla sopravvivenza, poiché riportano l'individuo alla condizione animale, alla sua oggettivazione priva di intellegimento, preda del corpo, degli istinti, per la soddisfazione altrui (ovvero della nuda vita che li tiranneggia e che respingono). In questa concezione del mondo animale da ripudiare l'essere vivente è "schiavo della nuda vita" e pertanto deve abbandonarla mettendola in "forma" perché non sia più nuda vita ma vita qualificata, *bios*, che è un altro modo di dire vita umana. È nel *bios* che coincide la politicità e quindi la libertà dell'essere umano che ha spezzato le catene della nuda vita (o l'ha addomesticata).

Si comprende che è una forma ontologicamente mortifera, perché implica una negazione dell'eccedenza vivente non considerata.

Per questo per Agamben prima dell'umano c'è *l'homo sacer*, solo che *l'homo sacer* ancora non lo sa; è in attesa che venga sciolta questa riserva di senso. A sciogliere la riserva sarà una imposizione sovrana sul dominio dell'eccezione, perché sussista e si regga con ogni forza solo la regola.

L'umano si qualifica nella disumanizzazione che porta fuori di sé e con cui investe il mondo, che però gli ritorna come un *boomerang* nella relazione mortifera con cui si afferma. Si potrebbe dire che l'ordine vivente dell'essere umano è nel potere di disumanizzare e mortificare e non c'è dubbio, la storia insegna, che l'essere umano abbia fatto di tutto per ribadirlo, con ogni scienza e tecnica.

Ordigni nucleari come la "bomba atomica", dopo la guerra, sono l'affermazione più alta dell'umanità in cui possiamo vilmente riconoscerci come esseri capaci di totale distruzione (che scegliamo di non azionare; così come scegliamo di non suicidarci). Arendt in *Vita activa* ha enfatizzato molto questo aspetto nel qualificare la condizione



## *Antropologia della vulnerabilità*

umana: è la ribellione assoluta dell'essere umano a Dio. Si respinge la scintilla vivente incarnata nell'idea di Dio-creatore, per affermare la sua "parodia": ricorda Hobbes, come Dio ha creato la natura, l'individuo crea la natura umana, distruggendo o negando ciò che non può dominare. Non avendo potere creativo sulla vita, costruisce il suo mondo, si costruisce come essere umano (e quindi non meramente vivente); e l'essere umano non è che il prodotto del suo stesso artefatto. L'essere umano si soggettivizza oggettivandosi, per non essere soggetto a ciò che lo ha creato: questo il paradosso.

Eppure non è forse questo il dominio della tecnica che tutto consuma e tutto distrugge che si vorrebbe evitare? Questo umano riflessivo cosa se ne fa di questa riflessione con cui si afferma negandosi come vivente? Dove lo conduce questa sola libertà del *Logos*? Se è tutta intellesione l'anima da esaltare negando il corpo, a che vita più qualificata può aspirare se non sa riconoscere quella a lui più familiare? Come potrà evitare rapporti di dominio, discriminazione e sfruttamento se il suo stesso statuto ontologico si basa sulla differenziazione, sulla negazione e sull'addomesticamento della nuda vita? Lo spettro del campo di concentrazione ha a che fare con questa umanità che disumanizza: esercizio tecnico della morte. Per questo Nietzsche lascia che Zarathustra insegni a balzare oltre la follia dell'uomo, se l'esito della ragione è il disprezzo del corpo e con esso della vita stessa<sup>2</sup>.

Ecco perché bisogna esser più precisi su questa "umanità".

Se l'umanità si riduce a questo gesto auto-riflessivo e raziocinante non c'è da sorprendersi se Adorno sulla soglia ove ogni giudizio è sospeso, senza alcun dubbio si pone dall'altra parte di quella auto-riflessione. Adorno affronta la Sfinge e senza esitare si indica come Uomo. Ogni tragedia a Tebe dipende dall'Uomo che non sa riconoscere l'Altro e con esso ciò che è vivente.

---

<sup>2</sup> «Così una volta gettai la mia follia al di là degli uomini, come fanno tutti i trasmondani. Davvero al di là dell'uomo? Ah, fratelli, questo dio che creai era opera e follia umana, come tutti gli dèi! Uomo era, e solo un povero frammento di uomo e di io: dalla mia cenere e dalla mia vampa venne a me, questo fantasma. E in verità non mi venne dall'al di là! [...] Superai me stesso, me stesso sofferente, portai la mia cenere al monte, trovai una fiamma per me più limpida. Ed ecco! Il fantasma si allontanò da me! Sofferenza sarebbe per me ora [...] credere a simili fantasmi. [...] Credetemi, fratelli! Fu il corpo che disperò del corpo [...], che disperò della terra [...]. E allora volle rompere con la testa le pareti ultime, e non solo con la testa, - e passare di là, in "quel mondo". Ma quel mondo è ben celato all'uomo, quel mondo disumanizzato e disumano che è nulla celeste; e il ventre dell'uomo non parla all'uomo se non come uomo. [...] Si questo io e la contraddizione e la confusione dell'io parlano ancora più sinceramente del suo essere, questo io che crea, vuole, valuta, che è la misura e il valore delle cose. E questo essere più sincero, l'io - parla del corpo e vuole pure sempre il corpo, anche quando scrive versi e fantastica e svolazza con le ali spezzate. Sepre più sinceramente impara a parlare, l'io: e più impara, più parole e onori trova per il corpo e la terra. [...] Malati e moribondi erano quelli che disprezzavano corpo e terra e inventarono il cielo e le redentrici gocce di sangue: ma anche questi dolci e tetri veleni li presero dal corpo e dalla terra. Alla propria miseria volevano sfuggire e le stelle erano troppo lontane. [...] d'essere sottratti al proprio corpo e a questa terra vaneggiavano questi ingrati. Ma a chi dovevano spasimo e voluttà dell'essere sottratti? Al loro corpo e questa terra. [...] Ascoltate, fratelli, la voce del corpo sano: è una voce più sincera e più pura. Più sincero e più puro parla il corpo sano, il corpo perfetto ed eretto: parla del suo senso della terra. [...] agli spregiatori del corpo voglio dire la mia parola. Non debbono imparare e insegnare l'opposto di quel che hanno imparato e insegnato finora, bensì dire addio al proprio corpo - e quindi ammutolire. [...] l'uomo desto, l'uomo cosciente dice: Io sono tutto corpo e nulla fuori di questo.; e anima è solo una parola per qualcosa che è nel corpo. Il corpo è una grande ragione, una pluralità con un solo senso, una guerra ed una pace, un gregge ed un pastore. Strumento dle tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello, che tu chiami "spirito" [...]. C'è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza. [...] Io non vado per la vostra strada, spregiatori del corpo. Non mi siete ponte verso il superuomo! - Così parlò Zarathustra». Cfr. F. W. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. di A. M. Carpi, Newton Compton Editori, pp. 58-62.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Adorno si pone sul crinale della disumanizzazione non potendosi riconoscere in questo Uomo. L'Uomo è il suo morbo, il suo tarlo, la sua inconfessabile prigionia. L'Uomo è la gabbia della mente a cui conduce una riflessione sulla volontà di potenza che non può mai essere assoluta, ma a cui conduce una ragione cieca, fumosa degli algoritmi e della logica che impatta con tutto ciò che non si può comprendere solo per "abbandonarlo". L'Uomo in questa smania abbandona persino la terra (e cerca vita nell'universo). L'Uomo abbandona il limite e pensa l'illimitato per tornare a muoversi in tutte le altre direzioni possibili, avvinto dalla medesima frenesia di fuggire la vita che porta alla morte; così l'uomo sceglie di domare la morte e non la vita che subisce.

È questa l'umanità da rivendicare?

Ancora una volta per dirla con Hegel la definizione mostra l'ingiustizia nella sua nudità.

C'è allora una coerenza narrativa spaventosa sul modo di atteggiarsi del diritto e della politica degli uomini, che pone questi esseri umani ed il loro benessere come progetto sociale a partire dal quale regolare l'esistenza; e se l'umano coincide in questa sola intelligenza e capacità auto-riflessiva che porta fuori di sé la nuda vita per addomesticarla e qualificarla, strutturando la società, il proprio *habitus* intorno a questo principio regolatore "mortifero" non potranno che ripresentarsi medesimi schemi, rapporti di dominio.

Lorenzo Bernini ha assolutamente ragione nel pretendere dalla filosofia questo sforzo di definire l'umano per non incorrere nel vuoto di Dio nella volontà di potenza che si autogiustifica in ogni modo. Quella decostruzione però ci mostra esattamente quanto si può essere umani nella volontà di potenza e nelle strutture e sovrastrutture poste dall'umano artificio. Il dubbio è che se si resta ingabbiati in questa ansia definitoria, questa ansia di toccare una sostanza-prima di ciò che giace-sotto ad ogni sovrastruttura per porre un limite alla forza ed alle capacità degli individui, del loro diritto e della loro politica, stiamo servendo la stessa causa che vorremmo debellare.

È importante, fondamentale chiederselo. La politica ed il diritto se fanno della propria ragion tecnica governare gli esseri umani e le relazioni col mondo, non possono sfuggire a questa domanda essenziale.

Per rispondere, per provare a rispondere davvero è certo che non basta una onto-logia del diritto o del soggetto, è chiaro che entrambe sono racchiuse in questa onto-logia sull'umanità che le pone, ma ciò che è importante evidenziare è che a dover essere abbandonata non è l'onto-logia del diritto o del soggetto (mezzi di una intenzione), ma proprio questa "umanità" tutta conchiusa nella sua tecnica e nel suo logos. Solo una volta abbandonata questa risoluta verità di sé come "umani" potrà allora riemergere l'essenziale domanda senza alcuna pretesa sulla risposta: di questa umanità serve riportare l'universalità nella sua contingenza. Per essere ancora più chiari sulla scorta di questa onto-logia dell'umano ciò che si deve abbandonare non è la ragione (che assolutamente serve), ma è questo *logos* senza corpo, per riscoprire la dimensione ontica perduta nei rinvii di un ragionamento che ha smesso di sentire, provare, emozionarsi. La



## *Antropologia della vulnerabilità*

dimensione “ontica” è quella che riconnette l’individuo alla sua dimensione vivente, incarnata, che mette in conto le sue e altrui fragilità e si apre alla vita, si cura della vita e del vivente a cui appartiene.

È questo che mette in luce in modo straordinario Judith Butler.

Creonte ed Antigone anche per Virginia Woolf esprimono il più efficace trattato di teoria politica sull’esercizio del potere e sulle intenzioni che dovrebbero giustificarlo, per trovare la Legge, non disobbedirle, a partire (e non a dispetto) dalle umane fragilità. In quella tragedia si mostra come vita pubblica e vita privata si confondono in quei corpi immobili, che senza più dire nulla, si prendono tutta la scena. È di Antigone, però, il messaggio più profondo capace di cogliere ciò che dalla politica ci si aspetta sempre ed in ogni caso, pur intrisa di tutte le fragilità umane: alla ragione deve accompagnarsi la *pietas* per prendersi cura dei corpi, dando dignità del lutto ad ogni vita<sup>3</sup>.

Bisogna allora cambiare prospettiva.

La grande eredità del pensiero femminista è stata proprio questa, per la condizione mortifera in cui la donna da sempre è stata posta dalla risolutezza di una norma che ripudia paure ataviche e le porta fuori da sé, sessualizzandole secondo il modo prevalente di concepire i corpi sulla scorta di principi di forza e debolezza; poste dall’altra parte della norma tra i soggetti femminilizzati, hanno saputo prendere le distanze dall’identità, dal sangue, dall’egoismo, dalla vanità, dagli onori e educate alla cura ed alla relazione, al servizio per gli altri, all’emozione, all’apertura, all’amore, straniere in casa propria, hanno dato valore e forza a quello che è lo statuto ontico della politica<sup>4</sup>.

Un lascito che non si può più ignorare: la loro umanità è liberale, democratica e socialista, ma soprattutto anti-capitalista.

Cos’è la politica se non un prendersi cura di estranei, mettersi al loro servizio e porre per essi le condizioni della loro emancipazione, perché possano autodeterminarsi e partecipare, contribuire alla realizzazione di un bene proprio e comune?

In ballo c’è l’umanità, una politica umanitaria, una società umana, non il genere.

---

<sup>3</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 115

<sup>4</sup> Si ricorda lo straordinario contributo delle partigiane italiane durante la Seconda Guerra mondiale per la liberazione dell’Italia dal fascismo. Hanno partecipato attivamente alla resistenza, anche imbracciando le armi (ed è importante ricordarlo per uscire dalla narrazione parziale che le ricorda solo come soggetti passivi), ma il contributo più importante, non perché rimanda ad una loro natura, ma perché hanno mostrato un altro modo di relazionarsi, è stato quello offerto in tutta la logistica della resistenza. Hanno preservato e conservato beni per evitare che fossero distrutti; hanno cercato di contenere le violenze intercedendo presso i tedeschi; ammonivano i propri compagni partigiani quando eccedevano nella violenza allo stesso modo dei tedeschi; si prendevano cura dei propri compagni, ma anche degli estranei, degli sconosciuti aiutandoli a scappare o nascondendoli dai tedeschi. Si è parlato in quell’occasione di “*maternage* di massa” così etichettato per dare valore sociale al contributo di queste donne coraggiose seppur riconosciuto entro canoni tradizioni. Fuori dalla retorica ciò che è essenziale sottolineare è che questo agire era privo di ogni insegna o schema politico, non essendo una cura rivolta alla famiglia, ma aperta gli stranieri hanno mostrato un modo di relazionarsi nuovo, parto, inclusivo, fondato su rapporti di interdipendenza, accoglienza, senza alcun rimando all’identità, solo ai bisogni. Ed ancor più importante era orientato per il bene solo sulla base di una scelta libera, votata alla cura. In quella politica senza insegne un atto di libertà ed indipendenza per rivendicare la libertà e l’indipendenza. Quelle stesse donne saranno fondamentali anche per definire il successivo progetto costituzionale che sarà anti-fascista, internazionalista, solidale, ed aperto allo straniero.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Ne *Le tre ghinee* Woolf si prende la responsabilità di provare a rispondere dal suo punto di vista, quello di sguincio ai margini, deviato, alla domanda più difficile su cui persino Einstein e Freud, negli stessi anni in cui scrive l'autrice inglese, hanno dibattuto in un altro celebre epistolario riproposto da Butler nel suo ultimo lavoro: come prevenire la guerra? Come preservare la libertà e la democrazia dall'avanzata del fascismo e del nazismo?

Einstein e Freud non potranno fare altro che interrogare pur con grande sensibilità (e motivata preoccupazione) negli Anni Trenta del Novecento, la loro scienza, cercando di razionalizzare l'irrazionalizzabile: atrocità, brutalità, antisemitismo, il razzismo, il dominio, la violenza, dando credito alle più cupe antropologie e cercando speranza in quelle più ottimiste, mediando nel presupporre una figura più complessa, dilaniata dalle pulsioni mortifere e vitali e chiamata ad un grande sforzo auto-riflessivo per preservare la vita perché non si può fare altrimenti. Un "pacifismo aggressivo" è la risposta che più convince Einstein scrutando quella psiche così turbata e nevrotica rappresentata da Freud ne *Il disagio della civiltà*<sup>5</sup>.

Eppure in questo discorso manca ciò che Freud dice ma non valorizza fino in fondo restando chiuso nel solipsismo di un meccanismo di difesa che si fa manifesto della vita-biologica. Manca proprio ciò che quella nuda vita esposta dovrebbe smuovere: la compassione.

È la compassione che mette in relazione un punto di vista che si apre a quello dell'altro, la dimensione del lutto è maestra di vita condivisa.

Woolf nel ricevere questa domanda da un uomo, un avvocato suo amico che non considera le donne all'altezza di trattare temi pubblici, politici, ma si rivolge a lei perché la reputa una eccezione, non può davvero scendere al tavolo dei lavori senza riflettere su cosa mette quest'Uomo nella posizione di avere questa considerazione delle Donne. Non potrà far altro che constatare che quelle ragioni sono sostenute dalla cultura, dalla legge, da ogni pratica sociale che mette in condizione le donne di potere pensare, occuparsi solo della vita domestica, del matrimonio, dei figli, prive di istruzione o poco scolarizzate, prive di dimestichezza con gli affari pubblici. E di fronte a questa ovvietà come mai potrebbero rispondere all'Uomo provando a mettersi allo stesso livello, sullo stesso crinale della "ragione" quando in ballo c'è l'esistenza dell'intero mondo umano conosciuto?

Woolf non cade nella provocazione, non scende al tavolo dei lavori pubblici come l'eccezione<sup>6</sup>, scende invece in quanto Donna per tutto ciò che Donna rappresenta nel suo contesto culturale per spiegare quanto la guerra, il fascismo ed il nazismo, al pari della stessa libertà, della democrazia e della patria non riguardano le Donne se l'unico modo in

---

<sup>5</sup> Cfr. J. Butler, *La filosofia politica di Freud. Guerra, distruttività, mania, facoltà critica*, in Id., *L'etica della non violenza*, cit., pp. 205-246.

<sup>6</sup> L. Muraro, *Introduzione*, in V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., p. 7.



## *Antropologia della vulnerabilità*

cui si concepiscono questi problemi e questi valori è solo quello astratto e idealizzato dell'Uomo. Ma non può comunque sottrarsi alla domanda.

In questa distanza si cala per costruire un ponte, l'unico che si può attraversare insieme perché riguarda tutti: il ponte delle emozioni.

“Fortunatamente esiste una disciplina in cui si può venire istruiti senza pagare, vale a dire la comprensione degli esseri umani e delle loro motivazioni”<sup>7</sup>; il terreno è ancora la psicologia, ma questa volta il punto di vista divergente non si sostituisce a quello di Freud che resta purtroppo “fallogocentrico”, è invece un punto di vista che intende affiancarsi, integrativo, di apertura e relazione, un punto di vista che si mette in ascolto, che ascolta il corpo e sente il corpo dell'altro, per dare credito a quelle emozioni che suscita la vista ed il pensiero a tutte le brutalità che quella guerra produce, quella guerra a cui ha condotto la stessa democrazia degli Uomini, nonostante il cristianesimo e filosofie umaniste che il pensiero moderno ha saputo affinare, elaborare, esaltare, metabolizzare e diffondere. Quel corpo che resta inafferrabile e clandestino, che non si possiede mai del tutto, si fa sentire e non chiede appartenenza, solo condivisione.

Ciò su cui porta attenzione Woolf, come farà la stessa Butler, è l'orrore ed il disgusto di fronte alle fotografie della guerra franchista in Spagna<sup>8</sup> (ancora gli inermi a cui farà riferimento Cavarero), i cadaveri, le case e le strade devastate dalle esplosioni, vite spezzate, esistenze distrutte. Non c'è dubbio che (per chi è mosso dalla stessa causa) tanto l'Uomo quanto la Donna di fronte a quelle macerie, se si soffermano a pensare a cosa significano quelle immagini, se si soffermano su quei corpi e le vite perse ad essi riconosce, non potranno non avere le medesime sensazioni, il medesimo sussulto, sconforto, dolore, pensando alla propria vita (alla propria casa bruciata direbbe Agamben). Non potranno non com-muoversi.

Woolf chiede di mantenere impresse quelle immagini nella mente e di non sciupare questa emozione<sup>9</sup> perché è solo questa che permette di restare in ascolto con il proprio interlocutore nonostante le differenze. E poi chiede di ascoltare che a quelle macerie più della metà del genere umano è abituato, quella oppressione la vive ogni giorno dalla dittatura di un sesso sull'altro; allo stesso modo del Paternalismo nazionale sui popoli minori, da sottomettere per acculturarli. Pensando al Duce ed al Führer non si deve credere che sono mostruosità estranee o eccezionali rispetto alla società; ci dicono, invece, che vita privata e pubblica sono collegati e quei cadaveri, le macerie che evocano quelle figure li rispecchiano, ma fanno parte della stessa figura umana che si vorrebbe preservare. La tirannia del mondo pubblico è la stessa tirannia del mondo privato, allora, non possiamo davvero dissociarci da quella immagine, ma siamo noi stessi quelle immagini. Quei cadaveri e quelle macerie se lasciati alle sole astrazioni razionali in cui si

---

<sup>7</sup> V. Woolf, *Le tre ghinee*, cit., 25.

<sup>8</sup> Ivi, pp. 21-31.

<sup>9</sup> Ivi, p. 31.



## *Antropologia della vulnerabilità*

perde il dominio dell'Uomo sono il suo destino. Tutto verrà distrutto; e che ciò avverrà, sentenza Woolf, è un dato di fatto, quelle fotografie sono un dato di fatto<sup>10</sup>.

Cosa possono allora aggiungere le Donne o questi soggetti femminilizzati a questa astrazione pubblica dalla quale sono state escluse? E a che servirebbe sforzarsi di entrare in quella astrazione se si finisce per ripetere gli stessi errori a cui conduce? Non sono di certo le pari opportunità di dominio che cambieranno le cose. Se proprio devono dare un contributo le Donne possono farlo per ciò che dal canto loro hanno imparato, esattamente per l'educazione ricevuta.

Questi soggetti Altri, proprio per la loro sensibilità a cui sono state educate, possono dare una lezione di vita e di politica. Possono insegnare quella che per loro è stata la via maestra: povertà, castità, derisione e libertà da fittizi legami di fedeltà; ovvero guadagnare quanto basta, non cedere ad alcuna prostituzione intellettuale, non prendersi troppo sul serio e liberarsi dall'orgoglio patrio che nulla dice sulle relazioni, ma solo su confini e barriere<sup>11</sup>.

Per non cedere agli onori, spiega Woolf, «la clandestinità è essenziale. Dobbiamo tenere nascosto quello che facciamo e pensiamo, anche se quello che facciamo e pensiero è per la causa comune»<sup>12</sup>.

Questa Estranea alla patria non avrà motivo di chiedere al fratello di combattere per lei perché la sua patria è il mondo e non avendo alcun cultura a cui appartenere non avrà interesse ad imporla per il mondo; se si mostra indifferente rispetto al fratello che marcia, senza glorificarlo o mortificarlo, lasciandolo nel suo gioco, questo non avrà con cui vantarsi o compatirsi<sup>13</sup>.

Rendersi economicamente indipendente sarà importante perché la casa comune sia condivisa nelle gioie e negli affanni, a vantaggio di tutti i componenti della famiglia, perché possano esserci rapporti di rispetto ed inter-dipendenza e non gerarchie<sup>14</sup>.

Promuovere la questione sociale perché non sia il danaro a guidare le relazioni e gli affari, ma il bisogno, distribuendo compensi e carico di lavoro. Senza essere né comunista né socialista, dalla sua casa borghese e dai suoi salotti Woolf, apprezza le proletarie e teorizza allo stesso tempo un salario per il lavoro di cura e riproduzione sociale. Sposa la causa sociale e innalza le parole più comuni a cui finalmente abbina un sentimento: libertà, uguaglianza, giustizia.

---

<sup>10</sup> Ivi, pp. 185-187.

Leggendo queste parole così cariche di pathos come non pensare alle migliaia di vittime della pandemia globale da covid sars-19, colpite prima ancora che dalla malattia, da un morbo molto più profondo, quello dell'indifferenza e dell'egoismo? Il raziocinio economico globalizzato ha mostrato il vero volto della "società civile neoliberale e capitalista" che neppure di fronte ai morti ha mutato atteggiamento, preservando i grandi interessi economici privati a dispetto della salute pubblica. Chi ha pagato il prezzo più alto sono stati proprio i soggetti più fragili, le classi meno abbienti e le popolazioni meno sviluppate, esattamente questi "soggetti femminilizzati".

<sup>11</sup> Ivi, pp. 113-115

<sup>12</sup> Ivi, p. 160.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 144-148.

<sup>14</sup> Ivi, pp.149-150.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Nelle parole di Woolf c'è tutto il manifesto di Nancy Fraser, molto più di un manifesto femminista; è un manifesto di giustizia sociale.

Ciò che rileva è proprio questo percepirsi in relazione per il benessere comune, in cui tutti si prendono cura gli uni degli altri ed in questa inter-dipendenza sentirsi tutti liberi e meno vulnerabili.

Ciò che è fondamentale è prendere atto di questa vulnerabilità e precarizzazione della vita a cui conducono pratiche e strutture sociali sedimentate e che possono essere superate, stravolte, solo attraverso una politica più empatica e senziente.

Solo con una corretta disambiguazione dell'umano non più fuori dal mondo, ma da intendersi come essere vivente razionale e senziente, calato nell'ambiente e nel mondo, nella contingenza sociale, allora si può auspicare una politica ed un diritto che si prendano cura dell'interesse sociale, senza rinunciare alla propria tecnica ed alla propria scienza, ma mutando la propria attitudine; uscendo da configurazioni stereotipate, sessualizzate dei corpi e delle stesse forme del diritto, per adottare un punto di vista più inclusivo che valorizzi non il corpo, ma i corpi in relazione nella comune vulnerabilità.

Una politica ed un diritto da adottare che muovano dall'assunto che l'umano è fallibile ed è proprio questa fragilità che deve far deporre ogni risolutezza, perché continuamente ci si possa mettere in discussione.

Se è l'educazione fondamentale e non v'è dubbio che sia così, si chiede una rinnovata pedagogia dello spirito.

## **2 Una antropologia della vulnerabilità: un altro modo di “prendersi cura”**

Hegel ci ha fornito una straordinaria cassetta degli attrezzi tanto sul diritto che sul modo di intendere una vita umana auto-riflessiva. Le parole chiave dei suoi *Lineamenti di filosofia del diritto* sono: volontà, libertà, diritto, sacralità, tutti aspetti modali e da configurare nell'intellegibilità che li pone e li giustifica ed attraverso cui imputa l'agire ed il suo valore. L'individuo non è dato ma trovato come entità mobile, dinamica continuamente scissa tra sé e sé e tra sé e l'altro, poiché il diritto che racchiude in sé tutti questi aspetti modali non è che “relazione”, stare e mettere in relazione.

C'è una sola parola, però, che sta all'inizio ed alla fine di quel movimento dialettico: la cura.

Alla cura soggiace persino l'identità<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Ricorda Agamben, nel corso su *L'hermenétique du sujet*, Foucault si è soffermato sul significato del verbo *cheresthai* interpretando un passo dell'*Alcibiade* di Platone in cui Socrate per identificare sé stesso usa questo termine per dire: il suo “sé stesso” è ciò di cui si deve prendere cura. Socrate è il suo prendersi cura di sé stesso, concepisce se stesso come il corpo scisso da sé a cui però è vincolato e di cui si deve prendere cura. Lo iato tra soggetto ed oggetto che si viene a creare in





## *Antropologia della vulnerabilità*

Nell'ordine a cui aspira il diritto il desiderio di conoscenza del "chi" non è fine a sé stesso, è funzionale a comprendere l'interesse che sostanzia la volontà, quindi il bene da soddisfare, da appagare. A questo serve una antropologia giuridica. Ciò che si riconosce è l'interesse di cui prendersi cura. L'identità appaga un desiderio di conoscenza per un'esistenza che non si comprende. E l'identità serve la differenziazione la cui esigenza sorge solo in virtù di una relazione. Senza questa relazione con l'interesse e con l'altro non servirebbero né il diritto né l'identità.

Le forme mute del diritto non sono che questa strutturazione dell'ordine vivente secondo un principio razionalistico che si pone una verità più alta con cui trascendersi (Dio-justizia-scienza), ma nella sua struttura (le ossa) resta laico, ovvero corroborato da un principio di efficienza con cui comporre la molteplicità, la contingenza, il conflitto. L'ordine delle cose secondo l'interesse della collettività, per il benessere del corpo sociale, non è che nuda allocazione di corpi; uso di corpi al servizio della causa. È certamente questo il governo della vita.

E non c'è nulla di male in sé in questo diritto incarnato, incorporato, che non può essere altrimenti; ciò che è male è perdere contatto con la sfera emotiva, la quale se non si può fare a meno di razionalizzarla nell'intellezione che tutto copre, si deve valorizzare e non degradare; è questa la differenza. Riscoprire il corpo non vuol dire che questo non sfugge alla grammatica, ai modi di coniugarlo; riscoprire il corpo vuol dire collocarlo entro un sistema di relazioni e norme con cui qualificarlo e valorizzare ciò che di quel corpo giustifica la sussistenza stessa delle norme e del modo di qualificare le relazioni.

Non bisogna mutare intelletto, ma solo l'attitudine.

Ritrovare esattamente quell'attitudine a cui rinvia la cura.

Nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel tra lo Schiavo e il Padrone ciò che consente il raggiungimento dell'accordo etico, rispetto ad un corpo che possono solo usare perché non possono negarlo e dal quale entrambi dipendono, è il godimento. Nel rapporto etico tra schiavo e padrone i quali entrambi si occupano del proprio corpo, perché non possono

---

questa scissione è assorbito dalla cura che mantiene in sé questa relazione ontica. La cura è questa relazione, non è un mero uso in vista di un fine; è più propriamente è un atteggiamento rispetto a qualcosa, ma anche e più semplicemente il semplice abbandonarsi alla passione con cui ci si intrattiene nel rapporto.

Platone chiarisce che questa cura non è una relazione meramente strumentale, con riguardo a sé stessi, "occuparsi di sé" vuol dire assumere una posizione in qualche modo singolare, ma comunque trascendente del soggetto rispetto a ciò che lo circonda, agli oggetti a sua disposizione, ma anche agli altri con cui è in relazione. È l'insieme dei comportamenti ed atteggiamenti con il soggetto si occupa di sé. Questo però, d'altro canto, pone il problema ontologico del soggetto, se da un lato si oggettivizza nella relazione ma resta immanente come soggetto, questo sé si identifica con la relazione stessa. Come presupporre un soggetto attivo della cura? La scissione potrebbe essere risolta nei termini dell'uso, e quindi di un'anima che comanda il corpo. Ma uso e cura di sé sono cose diverse, allo stesso modo dell'etica e della politica. L'uso riguarda la politica, la cura l'etica. Mentre Platone resta implicato nella scissione tra anima e corpo, Foucault pensa la relazione tra uso e cura, come un rapporto circolare in cui sicuramente il concetto di occuparsi di sé inerte all'uso, ma poiché la cura è il rapporto stesso, quindi il soggetto dell'uso e della cura coincidono ove il soggetto deve prendersi cura di sé perché è in relazione con cose e persone; persistono le aporie nel discorso di Foucault ma quest'etica della cura che è la relazione stessa non è altro che questo abbandonarsi, spossessarsi nella relazione. l'uso sarà solo ciò con cui si muove il soggetto, la cura è questo stare nel mondo, è l'atteggiamento, l'attitudine. A differenza dell'uso che resta indifferente alle passioni, la cura è il porsi, percepirsi in una relazione ove abbandonandosi ad essa si raggiunge uno stato più felice. Cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, cit., pp. 56-62.



## *Antropologia della vulnerabilità*

negarlo perché da esso dipendono, in quella cura raggiungono entrambi uno stato più felice. La cura, che muove da una ontologica vulnerabilità, dal timore di una privazione, dalla paura di uno spossessamento, dalla paura della mortificazione, abbandonandosi a questa relazione, a questo rapporto di interdipendenza tra sé e l'altro di cui occuparsi, porta ad uno stato più felice. È per questo che Heidegger trova nella cura la totalità originaria dell'insieme delle strutture dell'esserci. Tutto è cura e solo nella cura ogni cosa assume un senso.

Ponendo in questa accezione hegeliana della cura l'orizzonte etico con cui ispirare politiche più virtuose, si può accogliere con maggior consapevolezza l'ontologia dell'umano di Judith Butler insita nella sua teoria *queer*.

E se non si può fare a meno di una antropologia giuridica per determinare questa politica più inclusiva, si ritiene opportuno fare del soggetto *queer* la domanda e una antropologia della vulnerabilità la congiunzione di tutte le domande possibili sull'umano. Una antropologia della vulnerabilità nell'accezione di Butler che non è rivendicazione di soggetti precari, ma solo di soggetti reciprocamente responsabili, che hanno riscoperto la propria vita biologica e come esseri connessi ad altri esseri viventi si attivano per creare condizioni di vita vivibile per ciascuno e per tutti, ove ogni vita conta. La prospettiva comune non potrà che essere quella di raggiungere insieme una condizione più felice.

In conclusione, volendo rintracciare una applicazione pratica in ambito giuridico del contributo filosofico-politico di Judith Butler si intende proporre per brevi cenni quella che è la proposta giusfemminista italiana.

Alcune autorevoli espressioni del giusfemminismo italiano ha inteso prendere sul serio questa antropologia della vulnerabilità e questa etica della cura provando a coniugarla nel modo più proficuo; anche a partire dal pensiero *queer* di Judith Butler.

Si ricordano Olivia Guaraldo, Lucia re, Susanna Pozzolo, Alessandra Facchi, Orsetta Giolo, Maria Giulia Bernardini, Thomas Casadei e Baldassarre Pastore. Si tratta di adottare una prospettiva di genere che intende trascendersi per dialogare ad un livello più alto con il diritto e la politica lavorando sul non detto e le sue forclusioni<sup>16</sup>.

Per questo, anche per queste autrici e questi autori il primo gesto riflessivo non può che essere quello di superare le astrazioni ed i razionalismi della modernità, restituendogli una dimensione materiale.

Tra i contributi da segnalare sul tema si ricorda quello di Maria Giulia Bernardini, Brunella Casalini, Orsetta Giolo, Lucia Re, *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*. Il volume si sofferma sull'uso della nozione di vulnerabilità nelle scienze sociali, evidenziandone i rischi. Esso si concentra sulla "vulnerabilità socialmente costruita" e

---

<sup>16</sup> Molto interessanti le riflessioni emerse in occasione dell'incontro seminariale proposto dall'Istituto italiano per gli Studi filosofici di Salerno, presso l'Università degli Studi di Salerno dal 7 e 8 Maggio 2018, sul tema *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, a cura di Geminello Preterossi e Anna Cavaliere; cui hanno aderito Olivia Guaraldo, Lucia re, Susanna Pozzolo, Alessandra Facchi, Orsetta Giolo, Maria Giulia Bernardini, Thomas Casadei e Baldassarre Pastore.



## *Antropologia della vulnerabilità*

sulla individuazione di "gruppi" considerati come "vulnerabili", approfondendo in particolare il rapporto fra vulnerabilità e povertà<sup>17</sup>.

Hanno deciso di riportare la vulnerabilità all'interno del patto sociale, per tematizzarla nel complesso di relazioni con cui si declina, al fine di orientare il diritto perché mantenga ad un tempo la giusta distanza ma anche adeguata sensibilità rispetto alle vicende umane che lo interpellano. Si sono determinate per esaltare un'etica della cura nel dibattito politico, attraendola nella sfera pubblica, depurata, però, dalle distorsioni e dal pregiudizio di genere di cui si carica, discostandosi dall'atteggiamento chiuso di certe filosofie femministe.

Come ricorda Lucia Re è opinione diffusa che la cura sia affare delle donne nella famiglia e che quando queste lo rifiutano, la cura, attratta nel mercato, trova un business di domestiche in attesa di collocazione. Lo Stato non si disinteressa della cura, ma la include in diverse accezioni bio-politiche nella gestione delle vite di scarto. Si pensi al circuito migratorio in cui si confondono logiche repressive e biechi interessi.

Dietro la cura si deve riscoprire il soggetto in tutte le sue infinite potenzialità e possibili manifestazioni e cogliere come la cura sia parte essenziale per il suo sviluppo e la sua esistenza.

Dal canto suo Olivia Guaraldo, con medesime prospettive, riscopre la cura all'interno della dimensione ontologica della vulnerabilità, nella costitutiva relazionalità del soggetto. Guaraldo, infatti, che collabora con Adriana Cavarero, accoglie di buon grado le tesi di Judith Butler ed, esaltando il soggetto *queer*, entra in polemica: tanto col femminismo della prima ondata, fondato sull'uguaglianza formale tra uomo e donna, che perde di vista situazioni materiali e differenze sostanziali; tanto con il pensiero della differenza che si chiude dietro normazioni identitarie escludenti. In esse, dunque, ci si preoccupa da un lato di respingere ogni riconoscimento pubblico della vulnerabilità in quanto termine di indebolimento dell'uguaglianza, dall'altro esaltare l'uguaglianza formale entro cui poter ricamare la propria specificità femminile (di una *auctoritas* femminile parla Luisa Muraro). Due atteggiamenti discutibili.

Il soggetto *queer*, dunque, senza assurgere ad uno scenario post-politico che rinuncia ad ogni identità, vuole mantenersi in tensione tra le due esigenze, ponendosi come costante punto di domanda e non di affermazione, rivendicando per sé la precarietà del suo essere insista nella sua costitutiva relazionalità.

Il superamento dell'astratta "istituzionalizzazione dell'indifferenza", sarà possibile, quindi, non in una mera metafisica di concetto, ma grazie ad un accoglimento sincero della vulnerabilità e precarietà di ogni individuo, attraverso una tematizzazione del corpo nel logos politico.

La genealogia della vulnerabilità, all'interno di questa esegesi femminista, anche alla luce della visione partigiana di Judith Butler, la quale critica la violenza etica, la violenza delle

---

<sup>17</sup> M. G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018.



## *Antropologia della vulnerabilità*

norme e soprattutto dell'atteggiarsi delle stesse in relazione ai diversi modi di percepire la vulnerabilità (ora giustificazione di limite al diritto, ora, invece, occasione di prevaricazione arbitraria ed indifferente), si incrocia, dunque con tale relazionalità, quale tratto costitutivo dell'essere che rende tutti vulnerabili, nella dipendenza ed esposizione all'altro. Vulnerabilità tra cura e violenza, può essere intesa come un altro modo di dire relazionalità<sup>18</sup>.

In questa riflessione si evince tutta la materialità e concretezza dell'autrice nell'accogliere la fragilità e precarietà dell'umano, come qualcosa, non da demonizzare, ma da recuperare per iscrivere una rigenerata "Etica della vulnerabilità" e, sulla scia di Adorno, della "non violenza". I diritti per Guaraldo potrebbero essere intesi quali risvolto giuridico di tale relazionalità incarnata dipendente, con cui arginare la violenza<sup>19</sup>.

Per questo per Guaraldo è opportuno trascendere il genere ed assurgere ad una dimensione relazionale incarnata che intreccia vulnerabilità e soggettività, quale status comune.

Olivia Guaraldo attraverso Butler sponsorizza una nuova "ontologia dell'umano"<sup>20</sup> in virtù della quale restituire dignità ad ogni forma di esistenza, riconoscendo ad essa lo stesso diritto di vivere e manifestarsi in uno spazio comune; un diritto alla co-abitazione direbbe Arendt

Nel diritto, quindi, la vulnerabilità può essere ripensata anche in relazione al principio di uguaglianza. Vulnerabilità può essere intesa come altro modo di dire uguaglianza. Timore epistemico, sicuramente, è quello di finire per costituire soggetti i deboli, una idea dell'umano docile, passivo, domabile, agilmente governabile.

Il capovolgimento di prospettiva, tuttavia, è quello con cui si pensa ad una relazionalità costitutiva in cui la possibilità della ferita fa i conti con la forza, ma esalta la cura.

Ciò che si intende promuove, come suggerisce anche Susanna Pizzolo, è che, proprio tenendo conto di tale costitutiva vulnerabilità, si possa incoraggiare un "agire di concerto"<sup>21</sup> quale "cura alla vulnerabilità" proposto da Hannah Arendt. Si intende ripensare il diritto in questa chiave di lettura positiva che coniuga relazionalità e vulnerabilità esaltando la cura. La cura attraverso la forza del diritto.

### *2.1 Vulnerabilità relativa ed uguaglianza sostanziale*

Lucia Re sulla stessa scia di Guaraldo si sofferma sul diverso modo di dire uguaglianza proprio alla luce di una tematizzazione della vulnerabilità protesa al recupero della dimensione sostanziale dell'uguaglianza. In questa prospettiva si intende rilanciare lo Stato sociale fin troppo sacrificato dalla società contemporanea neo-liberale. Restare

<sup>18</sup> Cfr. J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, a cura di O. Guaraldo, Maltemi, Roma 2004; Id., *L'alleanza dei corpi*, cit.

<sup>19</sup> Cfr. J. Butler, *Critica alla violenza etica*, cit.

<sup>20</sup> Cfr. O. Guaraldo, L. Bernini (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Adriana Cavarero e Judith Butler*, cit.

<sup>21</sup> Cfr. H. Arendt, *Vita attiva. La condizione umana*, tr. It. S. Finzi, Bompiani, Milano 2015.



## *Antropologia della vulnerabilità*

arroccati sul mito neo-liberale dell'autosufficienza economica, quale unico veicolo di autonomia, isola i soggetti e non coglie le questioni profonde che solleva la vulnerabilità in una prospettiva post-identitaria<sup>22</sup>.

Per Orsetta Giolo questo atteggiamento proteso a neutralizzare la vulnerabilità è frutto di un fraintendimento che confonde il piano ontologico con quello dei principi, assoggettando la vulnerabilità, così, ad un bilanciamento degli interessi. Il *welfare state* è apparso troppo lento e macchinoso per rispondere all'accrescere delle esigenze di una società consumistica e competitiva<sup>23</sup>.

Ci si chiede, allora, come difendere questa uguaglianza nelle libertà, chiamata a promuovere politiche inclusive e di sostegno di ogni esistenza? Per Lucia Re proprio attraverso questa rinnovata tematizzazione della vulnerabilità, cogliendo l'assunto decostruttivo-ontologico offerto da Guaraldo sulla scia di Butler. Non si tratta di una ontologia naturale quella della vulnerabilità, ma sociale forgiata nelle prassi riconoscimentali tra soggetti e che si differenzia a seconda dei contesti, delle condizioni, delle dissimetrie che possono presentarsi nei rapporti di forza, che espongono ciascuno a diverse situazioni di vulnerabilità.

Una lezione appresa anche dal diritto penale che ha ridefinito il concetto di "soggetto vulnerabile" all'interno del processo, cui riconoscere vari strumenti di tutela, affiancando a dati oggettivi, stati soggettivi la cui considerazione è rimessa all'apprezzamento del giudice.

Quelle due dimensioni della vulnerabilità ontologica e particolare, proprio alla luce di tali considerazioni, finiscono per ricongiungersi facendo emergere un soggetto precario universale.

Goodin, nel suo *Protecting the vulnerability*<sup>24</sup> in una riflessione etico-normativa, parla di soggetti che "dipendono" da noi, in un rapporto di dipendenza e cura che esula dal campo strettamente materno-affettivo per estendersi ad una dimensione generale. In questi termini Goodin, allo stesso modo di Gilligan, vuole mettere in evidenza come nel complesso delle relazioni sociali si registra sempre una vulnerabilità relativa, ossia di "alcuni" in base all'esposizione altrui, anche se in alcuni soggetti tale esposizione possa essere accentuata.

Lo stesso principio di autonomia tanto esaltato dal neo-liberismo non è un assunto antropologico, ma è costante conquista, risultato e non presupposto dell'agire. Alessandra Facchi chiarisce che l'autonomia, sicuramente ha a che fare con la responsabilità, ma deve fare i conti con situazioni progressive gradualmente in cui la decisione non è mai effettivamente personale ma sempre condizionata da pressioni, limiti e contingenze di diverso ordine.

---

<sup>22</sup> L. Re, relazione del 7 Maggio 2018, in *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, cit.

<sup>23</sup> O. Giolo, relazione del 8 Maggio 2018, in *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, cit.

<sup>24</sup> R. E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Univ. of Chicago, Chicago 1986.



## *Antropologia della vulnerabilità*

Autonomia e libertà si contendono continuamente nelle contingenze sociali. L'autonomia allora fa necessariamente i conti con la vulnerabilità<sup>25</sup>.

Per queste ragioni Held, attraverso la sua sponsorizzazione di una etica della cura muove una critica al neoliberismo che invece tende ad occultare rapporti di dipendenza generali/particolari (es. disabilità). Vulnerabilità non è più uno stigma, ma solo un indicatore di criticità del sistema, stato potenziale da cui potrebbe derivare un danno, al fine di orientare il diritto in via preventiva perché realizzi le condizioni del riequilibrio sociale. Kittay e Tronto, pertanto, propongono una politicizzazione della cura perché lo Stato si interessi e che deve tradursi, quindi, in politiche sociali volte a fornire, rafforzare e sostenere l'agency dei soggetti per salvaguardarne l'autonomia<sup>26</sup>.

Il rischio è certamente quello di cadere in vecchie accuse di “eccessi di paternalismo”, convertito sotto il segno della cura in maternalismo, che d'altra parte non supererebbe nemmeno lo spettro del particolarismo, dato che si invocano strumenti sociali (pubblici) per preservare la propria libertà d'azione (singola); tuttavia tematizzare la cura non vuol dire privatizzare il pubblico, bensì incoraggiare una responsabilizzazione collettiva per dirimere conflitti di interessi.

L'autodeterminazione come *empowerment*, in una dimensione economica, può realizzarsi solo attraverso la redistribuzione di risorse e poteri con cui circoscrivere la vulnerabilità (potenzialmente dannosa). Giudizio prognostico che assume come parametro quello dell'uguaglianza sostanziale per favorire la partecipazione sociale a parità di condizioni, rimuovendo gli ostacoli che di fatto limitano un uguale godimento dei diritti.

Innanzitutto alla crisi dello Stato costituzionale di diritti, alla crisi della democrazia, perché si possa realizzare l'uguaglianza sostanziale tanto invocata, occorre rafforzare proprio il tema della vulnerabilità, appellandosi ad un impegno pubblico maggiore nel farsi carico della cura. Per Ferrajoli solo il *Welfare state* può offrire i termini per ingaggiare una lotta per i diritti e l'autonomia soggettiva<sup>27</sup>, superando quella diffidenza verso una vulnerabilità spesso legata al “vittimismo”.

Si pensi alla violenza di genere, in cui il contrasto a tale fenomeno si realizza restituendo valore alla vittima ed offrendo uno spazio di ristoro e ascolto, per poi problematizzare politiche d'intervento coinvolgendo una pluralità di soggetti non solo statali ma anche trasversali. La prospettiva che si assume è quella di un osservatorio critico del diritto che pone al centro l'uguaglianza dei soggetti.

---

<sup>25</sup> A. Facchi, relazione del 8 Maggio 2018, in *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, cit

<sup>26</sup> Per un approfondimento sul tema per come recepito e rielaborato dal pensiero nordamericano cfr. Sara Brotto, *Etica della cura. Una introduzione*, Presentazione di Carmelo Vigna, Postfazione di Fabrizio Turoldo, Orthotes, Napoli 2013; cfr. J. Tronto, *Some Premises of Caring Democratic Politics*, 2010, inedito – Traduzione di Thomas Casadei; cfr. B. M. Fischer, J. C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Care*, in E. K. Abel, M. K. Nelson, a cura di, *Circles of Care*, State University of New York Press, Albany 1990. Cfr. J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2006; cfr. J.A. White, J.C. Tronto, *Political Practices of Care: Needs and Rights*, “*Ratio Juris*”, 17/4, 2004

<sup>27</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2018



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *2.2 Le dimensioni del degno nella vulnerabilità: per un'Etica della cura*

Perché sia possibile rilanciare lo Stato sociale sotto la nuova luce di una etica della cura, per Pastore Baldassarre bisogna sganciarsi dalla dialettica pubblico-privato per affermare con forza il valore della dignità, quale valore supremo entro cui si riconosce la persona, che informa ogni rapporto sociale. La dignità, intesa come valore più alto della persona umana che ha ispirato la teoria generale dei diritti (umani), è ciò che esalta ogni manifestazione dell'esistenza, della personalità, nel suo modo di apparire e relazionarsi, da preservare da ogni forma di prevaricazione o oppressione. La dignità riposa nella capacità dell'individuo di autodeterminarsi liberamente, potendo godere pienamente nei diritti fondamentali, inviolabili dell'individuo. Dignità che, però, è costantemente messa a rischio da proprie sfortune brute o abusi di potere altrui<sup>28</sup>.

Si presta così attenzione al soggetto incarnato riconosciuto nei suoi molteplici stati. La vulnerabilità segue questa complicazione materiale entro cui si realizza il passaggio dal soggetto alla "persona" (come direbbe Rodotà).

Ad ispirare il diritto c'è quindi l'*Homo dignus*, verso cui si realizza il riconoscimento più profondo di quella finitezza e di quel rapporto di dipendenza che connota l'esistenza umana e che induce a riflettere sul potere d'agire contingentato dall'agire altrui. Si prende sul serio il fatto che possano esserci forme di sfruttamento nelle relazioni abusando della propria posizione di favore, da cui possono derivare sofferenze socialmente evitabili. Perché sia restituita dignità al soggetto posto in una posizione di sfavore si rende necessario ricorrere a strumenti di giustizia sociale per riequilibrare i rapporti e restituire libertà dell'agire.

L'impegno pubblico, a partire da questa idea di dignità, tenendo conto dei tre aspetti fondanti i diritti, quali la loro giustificazione, il rapporto tra prestazione richiesta e destinatario, nonché la legittimazione della forza per la sua tutela, quindi, è chiamato a concentrarsi innanzitutto sui diritti sociali in quanto presupposto di tutti gli altri diritti. È in questi termini che si realizza una piena costituzionalizzazione della persona.

Elaborare un concetto di cura in una accezione più pubblicistica ed universale, come diritto a riceverla e dovere di impegnarsi nel prestarla, significa, quindi, incoraggiare una nuova forma di *caring democracy*. Per Maria Giulia Bernardini si tratta di un intreccio tra Stato sociale ed etica della cura per definire nuovi contenitori urbani in cui resta intatta la dicotomia pubblico-privato, ma vengono riarticolati i termini individualistici della responsabilità del sé, superando logiche compensative tipiche della giustizia penale, per ribadire, invece, in via preventiva, l'esigenza di infrastrutture per assicurare una piena autonomia<sup>29</sup>.

Il ruolo della cura nel Welfare state avrà lo scopo di favorire *agency* individuali nella prassi sociale. Modello perseguito è quello di prestare cura fondato su di una Etica della responsabilità come prima vocazione a rendersi disponibili verso l'altro e

<sup>28</sup> B. Pastore, 7 Maggio 2018, in *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, cit

<sup>29</sup> M. Bernardini, 8 Maggio 2018, in *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, cit



## *Antropologia della vulnerabilità*

successivamente come pretesa. Ciò renderebbe cittadini migliori ispirati da un principio di solidarietà. La vulnerabilità come tratto ontologico, assume un ruolo funzionale anche per elaborare quel catalogo di capacità fondamentali, rinviando a Martha Nussbaum, entro cui riconoscere un funzionamento autenticamente umano e definire lo spazio di azione di un soggetto di diritto<sup>30</sup>. Proprio indagando sulla vulnerabilità intrecciata all'autonomia, l'emozione può giocare un ruolo fondamentale per stabilire la capacità di discernimento di un soggetto al fine di preservare una propria libertà personale pure se sostenuto dagli istituti della cura, per gestione di beni e di diritti (si pensi alla condizione del disabile).

Tematizzare la vulnerabilità alla luce di un'etica della cura vorrà dire riconoscere e preservare spazi giuridici di libertà d'azione del soggetto, la possibilità di assumersi la responsabilità del proprio agire anche nella consapevolezza del suo stato di debolezza, fornendo ad esso, però, gli strumenti di sostegno affinché sia posto nella condizione effettiva di autodeterminarsi, offrendogli tutela penale e contrattuale. In questa direzione si è orientato sia il diritto internazionale sia una legislazione nazionale coerente con i principi costituzionali che mettono al centro la persona, la sua dignità e la sua autodeterminazione.

Vulnerabilità non è che un altro modo di riscoprire la solidarietà.

---

<sup>30</sup> Cfr. M. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit..





## *Antropologia della vulnerabilità*

### **BIBLIOGRAFIA**

#### **A**

- M. Abdensour, *La democrazia contro lo Stato*, trad. it. Cronopio, Napoli 2008;
- E. Acuti, *Modelli antropologici e biopolitica?*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*
- T. W. Adorno, *Dialettica e positivismo in sociologia*, Torino: Einaudi 1972
- T.W. Adorno, *Minima Moralia. Meditazioni dalla vita offesa*, trad.it. R. Solmi, Einaudi, Torino 1951
- T. W. Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1997
- G. Agamben, *Studiolo*, Einaudi, Torino 2019
- G. Agamben, *L'Uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014,
- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 2005
- G. Agamben, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino 1990
- G. Agamben, *L'opera dell'uomo*, in "Forme di vita", I, 2004
- G. Agamben, *Quando la casa brucia*, Gometti & Antonello, Macerata 2020
- D. Agostino, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 133.
- A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodibet Studio, Macerata 2008
- M. Andreani, *Anatomia politica dell'orrore. La questione della vulnerabilità e la figura dell'inerte in Judith Butler Adriana Cavarero*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano del pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*,
- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (1958), a cura di A. Del Lago, Bompiani, Milano 2015,
- H. Arendt, *Le banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1964), Feltrinelli, Torino 2016
- H. Arendt, *Commemorazione di Karl Jaspers*, 4 Marzo 1969
- H. Arendt, *Teoria del giudizio politico. Lezioni sulla filosofia politica di Kant*, 1970, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990,
- H: Arendt, *Il tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani*, in *Le origini del totalitarismo* (1951), trad, it., A. Guadagnin, Einaudi, Torino 2009
- Aristotele, *Politica*, in Id. *Opere*, vol. IX a cura di R. Lauroni, Laterza Roma-Bari 1983
- Aristotele, *Categorie*, 2a
- Artemidoro di Daldi, *Il libro dei sogni*, Bur, Milano 2006
- J. L. Austin, in *How to do things with Words*,

#### **B**

- R. Badii, *La lettura foucaultiana della biopolitica e politica della arda modernità*. G. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di) *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*
- E. Balibar, *Cittadinanza*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 2012;
- H. Barbin, *Una strana confessione. Memorie di un ermafrodito presentate da Michel Foucault*, tr.it. B. Schisa, Einaudi, Torino 2007



## *Antropologia della vulnerabilità*

- G. Bardone "Gli studi di antropologia del diritto" in "Nuovi sviluppi della sociologia del diritto" Milano, Edizioni di Comunità, 1968.
- Z. Bauman, *Modernità liquida*, tr.it. S. Minucci, Laterza, Bari-Roma 2011
- Z. Bauman, *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettiva*, trad. it.. S. Minucci, Laterza, Roma 2006.
- L. Bazzicalupo, *Soggettivazioni assoggettate: dall'eteronomia al disaccordo (dribblando il naturalismo)*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*
- L. Bazzicalupo, *Eroi della libertà. Storie di rivolta contro il potere*, cit. pp. 42-49-53; D. Zolo, *Chi dice umanità. Guerra diritto e ordine globale*; Einaudi, Torino 2000
- L. Bazzicalupo, *Le mobili linee di confine nella normatività sociale*, saggio in A. Tucci, *Disaggregazioni*, cit.
- S. Benhabib, *Critique, Norm und Utopie. A study in the foundations of critical Theory*, New York, Columbia University Press, 1986
- S. Benhabib, *Critique. Norm und Utopie. A study in the foundations of critical Theory* cit., p. 341, trad. it., da I. M. Young, *Politiche delle differenze*, Feltrinelli, Milano 1996
- S. Benhabib, *Situating The self. Community and Postmodernism in contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992
- W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999
- W. Benjamin, *Angelus Novus*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981
- J. Bentham, *Difesa dell'omosessualità*, a cura di F. Chiossone, Il nuovo melangolo, Genova 2009
- W. Benjamin, *Brefe, Frankfurt un Man*, vol. I., p. 127 secondo traduzione in G. Agamben, *Homo sacer. Il potere e la nuda vita*.
- H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Alcan, Paris, 1889; trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in H. Bergson, *Opere, 1889-1896*, di F. Sossi, a cura di P. A. Rovatti, A. Mondadori, Milano, 1986, pp. 285-286.
- H. Bergson, *Pensiero e movimento*, trad.it. F. Sforza, Bompiani, Milano 2000
- H. Bergson, *Sul segno. Lezioni del 1902-1903 sulla storia dell'idea di tempo*, trad.it. R. Ronchi, F. Leone, Textus, L'Aquila 2014,
- M. G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018
- L. Bernini, *Riconoscersi umani nel vuoto di Dio. Judith Butler tra Antigone ed Hegel*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenze e relazioni. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona 2009
- L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenze e relazioni. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre corte, Verona 2009
- L. Bernini, *La questione dell'umano. Tra biopolitica e metafisica*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*.
- L. Bernini, *Maschio e Femmina Dio li creò!? Il sabotaggio transmodernista del binarismo sessuale*, Il Dito e la Luna, Milano 2010
- E. Betti, *Teoria generale del negozio giuridico* (1960).
- T. Bigaj, *Dispositional Monism and the Circularity Objection*, «Ontology Metaphysics».
- N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990
- N. Bobbio, *Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano*, in P. Biscardetti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Giuffrè, Milano 1977.
- N. Bobbio, "Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano", in P. Biscardetti di Ruffia (a cura di), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*, Milano, Giuffrè.



## *Antropologia della vulnerabilità*

- E.W. Bockenförde, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*, (1967) in *Diritto e secolarizzazione*, tr.it a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari 2007
- L. Boltanski, E. Chiapello, *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014
- I. Borgna, A. Nuti, *Il romanziere e la cantastorie. Due versioni del sé narrativo*, in L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L'Ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Verona 2009
- G. Bosetti (a cura di), *Ragione e fede in dialogo Jürgen Habermas, Benedetto XVI (Joseph Ratzinger)*, Editore Marsilio, Venezia 2005.
- P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna: Il Mulino.2001;
- P. Bourdieu, *Il senso pratico*, Roma: Armando Editore; Bourdieu, P. 2003b, *Per una teoria della pratica con tre saggi di etnologia cabila*, Milano: Raffaello Cortina Editore.2003;
- P. Bourdieu, *Ragioni pratiche*, Bologna: Il Mulino 2009;
- P. Bourdieu, *Cose dette. Verso una sociologia riflessiva*, Napoli-Salerno: Orthotes 2013;
- P. Bourdieu, *Sullo Stato*, Milano: Feltrinelli 2013;
- P. Bourdieu, J. P., Passeron, *La riproduzione. Per una teoria dei sistemi di insegnamento*, Rimini: Guaraldi; 2006
- P. Bourdieu, L. Wacquant *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino: Bollati-Boringhieri 1992
- P. Bourdieu, *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano 1998
- P. Bourdieu, *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford 1990
- P. Bourdieu, *Il senso pratico* (1980), Laterza, Roma, 2003
- S. Broto, *Etica della cura. Una introduzione*, Presentazione di Carmelo Vigna, Postfazione di Fabrizio Turolfo, Orthotes, Napoli 2013;
- G. Bruno, *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura di Michele Ciliberto, Mondadori, Milano, 2009
- S. Brownmiller, *Contro la nostra volontà. Uomini, donne e violenza sessuale*, trad. it. A D'Anna, Bombiani, Milano 1976
- J. Butler, *Vite precarie, contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, a cura di Olivia Guaraldo, Meltemi editore, Roma 2004, pp. 71-72.
- J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Dialoghi sulla Sinistra. Contingenza, egemonia, universalità*, trad.it L. Bazzicalupo, D. Ferrante, D. Garritano, Edizioni Laterza, Roma 2010
- J. Butler, *Sentire ciò che nell'altro è vivente. L'amore nel giovane Hegel*, a cura di M. Anzalone, Orthotes, Napoli-Salerno 2014
- J. Butler, *Questioni di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, trad.it. S. Adamo, Editori Laterza, Roma-Bari 2013
- J. Butler, *Soggetti di desiderio*, trad. It di G. Giuliani, Laterza, Bari 2009
- J. Butler – G.S. Spivak, *Che fine ha fatto lo Stato-nazione?*, Meltemi Editore, Roma 2009
- J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, trad. it. F. Zappino, Nottetempo, Milano 2017
- J. Butler, *La forza della non violenza*, trad. it. F. Zappino, Nottetempo, Milano 2020.
- J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del sesso*, trad.it. S. Capelli, Feltrinelli, Milano, 1997,
- J. Butler, *La vita psichica del potere. Teoria del soggetto*, trad. it. F. Zappino, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2013
- J. Butler, A. Cavarero, *Condizione umana contro "natura"*, in L. Bernini, O. Guaraldo, *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano del pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*



## *Antropologia della vulnerabilità*

- J. Butler, *La disfatta del genere*, F. Maffezzolli, Biblioteca, Milano 2006
- J. Butler, *Antigone's Claim*, Columbia University Press, New York, 2000: trad.it., *La rivendicazione di Antigone*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
- J. Butler, *Bad Writer Bites Back*, New York Times 1999
- J. Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York 2012; J
- J. Butler, *Frames of War: When Life is Grievable*, Verso, London-New York 2009;
- A. Buttafuoco, *Eleonora Fonseca Pimentel: una donna nella Rivoluzione*, in *Nuova DWF*, cit., *Donna e ricerca storica*, 1977.
- A. Buttafuoco, *Ripensare la politica*, in *Nuova DWF*, cit., *Femminismo/Socialismo – Partiti/Movimento*, 14, 1980
- A. Buttafuoco, *Di madri e di sorelle. Frammenti su donne/femminismo/storeografia*, in *Nuova DWF*, cit. *Il luogo delle ipotesi*, 1981 n. 15

### C

- M. Cacciari, *Icone della legge*, Milano 1985
- A. Caffi, *Sul despotismo democratico*, in Id. critica della violenza, Castelvecchi, Roma 2017
- A. Caffi, *La società tecno-burocratica*, in M. Zani (a cura di) *Incontri libertari*, élèuthera, Milano 2001
- M. Calefato, *Ebraismo e orizzonti del femminile*, siba-ese.unile.it/index.php/idee/article/download/2829/2312
- I. Calvino, *Il barone rampante*, e-book, Palomor s.r.l. e Arnoldo Mondadori, Milano 1993
- M. Camboni,, *Donne, poesia, cultura: un'intervista a Adrienne Rich*, pp. 211-220 in *Nuova DWF*, cit., *Solidarietà, amicizia, amore*, 1979, n. 10-11
- G. Campesi, *Soggetto, disciplina, governo. Michel Foucault e le tecnologie politiche moderne*, Mimesis, Milano 2011
- B. Campbell, *Sweet from a stranger*, in "Red Rag", 13, 1978.
- G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998
- E. Canetti, *Massa e potere*, trad. it. Di F. Jesi, Adelphi, Milano 1981
- E. Cantarella, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Feltrinelli, Torino 2016
- A. Caracciolo, *La religione come struttura e come modo autonomo della coscienza* [1965], Ed. Brescia: Morcelliana, 2000.
- T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *JURA GENTIUM*, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, Vol. XV, n. 1, Anno 2018
- T. Casadei (a cura di) "Donne, diritto, diritti. Prospettive sul giusfemminismo", Giappichelli, Torino 2015
- A. Catania, *Formalismo e realismo nella metodologia giuridica. Riflessioni sul pensiero di Santi Romano*, in A.A. V.V., *L'unità del diritto: Massimo Saverio Giannini e la teoria generale*, Il Mulino, Bologna 1994, ora in Id., *Riconoscimento e potere. Studi di filosofia del diritto*, ESI, Napoli 1996.
- A. Catania, *Metamorfosi del diritto. Decisione e norma nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008
- A. Catania, *Santi Romano e Costantino Mortati*, in Id., *Effettività e modelli normativi. Studi di filosofia del diritto*, a cura di V. Giordano, Giappichelli Editore, Torino 2018.
- F. Cattaneo, *L'idea di repubblica. Da Kant a Habermas*, Giappichelli Torino 2013.
- A. Cavaliere; *Le ragioni della secolarizzazione. Böckenförde tra diritto e teologia politica*, Giappichelli Editore, Torino 2016
- A. Cavaliere, *La comparsa delle donne. Uguaglianza, differenza, diritti*, Fattore Umano Edizioni, Roma 2016.



## Antropologia della vulnerabilità

- A. Cavaliere, *L'invenzione della povertà*, Diotima, La scuola di Pitagora editore, Napoli 2019
- A. Cavarero, *La Filosofia della differenza sessuale*, trasmissione radiofonica il Grillo, 5 aprile 2000.
- A. Cavarero, *Democrazia sorgiva. Note sul pensiero di Hannah Arendt*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2019.
- A. Cavarero, *Tu che mi guardi tu che mi racconto. Filosofia della narrazione*, Feltrinelli, Torino 1997
- A. Cavarero, *A più voci: espressione della filosofia vocale*, Feltrinelli, Milano, 2005
- M. Celano, *La sfida femminista nella storia socialista*, <https://www.ideologiasocialista.it/index.php/home/canali-tematici/femminismo/item/198-femminismo-socialismo-celano-convergenza-ideologia>
- C. Cesa (a cura di), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1978
- S. Chignola, *Sull' "epoca" della biopolitica. Un commento*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, F. Chicchi, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*
- A. Ciattini, U. Fabietti, M. Pavanello, I. Signorini, *I modi della cultura*, Roma, Carocci, 2002, ISBN 88-430-1218-5.
- P. Costa, *Cittadinanza*, Editore Laterza, Roma-Bari 2005
- S. Costantini, E. Gagliasso, M. Tagliaferri, *Il luogo delle ipotesi*, in *Nuova DWF*, cit. *Il luogo delle ipotesi*, 1981, n. 15,
- M. Croce, *La tecnica della composizione. il pluralismo operativo di Santi Romano*, in T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *JURA GENTIUM*, Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale, Vol. XV, n. 1, Anno 2018
- M. Croce, "Il diritto come morfologia del sociale. Il pluralismo giuridico di Santi Romano", *Diritto Pubblico*, 2017

### D

- D. D'Andrea, *Tra senso e vita. L'erosione della politica nella tarda modernità occidentale*, in Seminario di Teoria Critica, *Che cos'è la politica?*, Maltemi, Roma 2008
- A. De Angelis, C. Espirito Santo, *The contribution of Giordano Bruno to the principle of relativity*, in *Journal of Astronomical History and Heritage*, vol. 18, n. 3, 2015
- M. De Carolis, *Il paradosso antropologico*, Quodibet, Macerata 2008.
- R. De Giorgi, *Azione e imputazione*, Milella, Lecce 1984
- G. Deleuze, F. Guattari, *Rizoma*, Éditions de Minuit nel 1976
- G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 2003
- D. Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown.; Head, H. 1920, *Studies in Neurology*, 2 voll., London: Hodder & Stoughton 1991
- J. Dewey, *Comunità e potere* (1927) cit. in C. Galli (a cura di), *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2011
- F. De Zulueta, *Dal dolore alla violenza. Le radici traumatiche dell'aggressività*, trad. it. di C. Pessina Azzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009
- P. Di Cori, *Storia, sentimenti, solidarietà nelle organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, in *Nuova DWF*, cit. *Solidarietà, amicizia, amore*, 1979
- F. Dostoevskij, *Il Grande Inquisitore*, in Id. *I Fratelli Karamazov*.
- M. Douglas, *Purezza e pericolo: Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù* (1966), il Mulino, Bologna 1975
- L. Draghi, *I dieci comandamenti del socialismo. Alle donne operaie*, in *L'Azione socialista*, 25 maggio 1902

### E



## *Antropologia della vulnerabilità*

F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, in A. Kourany, J. P. Sterba, R. Tong (a.c. di), *Feminist Philosophies*, Harvester, New York, 1993

R. Esposito, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007

### **F**

F. Fanon, *Pelle nera, maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore, Milano 1996

L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2018

L. Ferrajoli, *Poteri selvaggi*, Laterza, Roma-Bari 2011

J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, a cura di F. Viola, trad. it. di F. Di Blasi, Giappichelli, Torino 1996

M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Viking Press, New York 1954

B. M. Fischer, J. C. Tronto, *Toward a Feminist Theory of Care*, in E. K. Abel, M. K. Nelson, a cura di, *Circles of Care*, State University of New York Press, Albany 1990

M. Fotia, *Il liberalismo incompiuto: Gaetano Mosca, Vittorio Emanuele Orlando, Santi Romano tra pensiero europeo e cultura meridionale*, Milano, Guerini, 2001

M. Fota, "L'istituzionalismo in Santi Romano tra diritto e politica", *Democrazia e diritto*, 48 (2011)

M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, a cura di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984

M. Foucault, *Microfisica del potere*, a cura di A. Fontana, P. Pasquino, Einaudi, Torino 1977

M. Foucault, *Course du 17 mars 1976*, in Id., *Il faut défendre la société, Course au College de France, 1973-1976*, Gallimard-Seuil, Paris 1997

M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, a cura di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984

M. Foucault, *Dits et écrits, Vol. IV*, pp. 229-232, secondo la trad. it. di G. Agamben in G. Id. *Homo sacer. Il poter sovrano e la nuda vita*,

M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, a cura di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984,

M. Foucault, *Gli anormali*, corso di College de France (1974-1975), Feltrinelli, Milano 2000, p. 53; G. Canguilehem, *Il normale e il patologico* (1966), Einaudi, Torino 1998

M. Foucault, *La Storia della follia nell'età classica* (1961), Rizzoli, Milano 1992

M. Foucault, *La volontà di sapere, vol. I della storia della Sessualità*, a cura di P. Pasquino, G. Procacci, Feltrinelli, Milano 1984

M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Feltrinelli, Milano 1984

M. Foucault, *L'ermenetique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil 2001

M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. A. Tarchetti, Einaudi Editore, Torino 1993

M. Foucault, *Nietzsche, La genealogia, la storia* (1971), in *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, Einaudi, Torino 2001

M. Foucault, *Il soggetto e il potere*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault: la ricerca della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze 2011

N. Fraser, C. Aruzza; T. Battachary, *Femminismo per il 99%. Un manifesto*, Laterza, 2019

N. Fraser, *Il danno e la beffa. Un dibattito su redistribuzione, riconoscimento*, traduzione italiana a cura di C. Lo Iacono, Pensa Multimedia Lecce-Rovato, 2012



## *Antropologia della vulnerabilità*

N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo Stato alla crisi neoliberista*, trad. it. A. Curcio, Ombreorte, Milano 2014

B. Friedan, *La mistica della femminilità*, tr.it. L. Valtz Mannucci, Edizioni di Comunità, Milano 1954

M. Fricker, J. Hornsby, *The Cambridge Companion to Feminism in Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2000

S. Freud, *Totem e tabù: somiglianze tra vita mentale dei selvaggi e dei nevrotici*, 1913

N. Fusini, *Sulle donne ed il loro poetare*, in Nuova DWF, cit., Donne e Letteratura, 1977

### **G**

G. Galli, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996

C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2011

C. Galli, *Sovranità*, Il Mulino, Bologna 2019

G. Gambino, *Le unioni omosessuali. Un problema di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 2007

V. Gentili, *L'immaginario contro Desdemona*, in Nuova DWF, cit. *Donne e letteratura*, 1977, n. 5

C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, USA 1984

V. Giordano, *Le regole del corpo. Costruzioni teoriche e decisioni giudiziarie*, G. Giappichelli Editore, Torino 2018

V. Giordano, A. Tucci, *Razionalità del diritto e poteri emergenti*, Giappichelli, Torino 2013

S. Givone, *Storia del nulla*, Roma-Bari 2003

L. Goldschmidt, *Storia universale del diritto commerciale* (1891), Bocca, Torino 1913

R. E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Univ of Chicago Pr; Reprint edizione (15 agosto 1986)

J. Gould, *I fossili di Leonardo e il pony di Sofia*, trad. di L. Sosio, Il Saggiatore, Milano 2004

P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2017

P. Grossi, *Oltre le mitologie giuridiche della modernità*, in G. Alpa (a cura di), *Paolo Grossi*, per la collana *Maestri del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2011

P. Grossi, *Prima lezione di diritto*, Laterza, Roma-Bari 2003

P. Grossi, *Giustizia come legge o legge come giustizia?* In Id. *Mitologie giuridiche della Modernità*, Giuffrè, Milano 2007

P. Grossi, *Universalismo e particolarismo nel diritto*, in Id., *Introduzione al Novecento giuridico, un secolo post-moderno*, Laterza-Bari 2012

O. Guaraldo, *"Nessun uomo può essere sovrano". La politica come scena della dipendenza*, Università degli studi di Verona

### **H**

J. Habermas, *Il futuro della natura umana*, tr. It di Ceppa, Einaudi, Torino 2002

J. Habermas, *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, trad. it. L. Ceppa, Laterza Editore, Roma Bari 2015

J. Habermas, *Sviluppo della morale e identità dell'io* (1974), in Id., *Per la ricostruzione del materialismo storico*, tr.it. di F. Cerutti, Etas Libri, Milano 1979



## *Antropologia della vulnerabilità*

- J. Habermas, *Il pensiero postmetafisico* (1988), tr.it. a cura di M. Calloni, Laterza, Roma-Bari 1991
- J. Habermas, *Fatti e norme*, trad. it. Di L. Ceppa, Laterza Editore, Roma-Bari 2013
- J. Habermas, *Nella spirale tecnocratica*, trad. it. di L. Ceppa, Laterza, Roma-Bari 2014
- J. Habermas, C. Taylor, J. Butler, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West: Modernità postsecolare*, r. it. di M. Bortolini, Armando Editori, Roma 2015
- D. J. Haraway, *A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s*, articolo pubblicato in "Socialist Review" nel 1985
- G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1820) tr.it. G. Marini, Laterza, Roma-Bari 2004
- G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. B. Croce, Bari 1907
- G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1949, vol. 3/2
- G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr.it. Cicero, Bompiani, Torino 2000.
- M. Heidegger, *Segnavia*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano: Adelphi.1987
- M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, trad. it. Fabris, A. (a cura di), Genova: il melangolo 1988.
- M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"*, trad. it. Ugazio, U.M. (a cura di), Milano: Mursia. 1988
- M. Heidegger, *Concetti fondamentali*, trad. it. Camera, F. (a cura di), Genova: il melangolo, 1989.
- M. Heidegger, *Sein und Zeit*, siebzehnte Auflage, Tübingen: Niemeyer 1993.
- M. Heidegger, *Nietzsche*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi 1996
- M. Heidegger, trad. it. Chiodi, P. (a cura di), rivista da Volpi, F., Milano: Longanesi 2003.
- M. Heidegger, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, trad. it. Volpi, F. (a cura di), Milano: Adelphi 2007.
- M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1976
- P. Hodot, *Un dialogo interrompu avec M. Foucault, in Esercices spirituels ec philosophie antique*, Paris, Albi Michel 2002,
- W. Hollway, *Ideologia medica e medicalizzazione dell'aborto*, in *Nuova DWF*, cit. *Il corpo della donna: ideologia e realtà*, 1978, n. 9
- T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. it. G. Micheli, BUR Rizzoli, Milano 2011
- T. Hobbes, *De cive, Lettera dedicatoria*; riproposto in L. Bernini, *La questione dell'umano, tra biopolitica e "metafisica"*
- G. Hugo, *Lehrbuch der Geschichite des römischen Rechts*,
- D. Hume, *Opere filosofiche, Vol. I, Trattato sulla natura umana*, a cura di E. Lacaldano, Laterza, Bari 2008
- D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1742), Bompiani, Milano 2001,
- S. Huntington, *The Democratic Distemper*, in N. Glazer, I. Kristol (a cura di), *The American Commonwealth*, Basic Books, New York 1976
- W. Hirstein, *Brain Fiction. Self-Deception and the Riddle of Confabulation*; 2005
- K. Hutchinos, *Kant, Critique and Politics*, Routledge, London 1996
- J. Hyppolite, *Figures de la penseè philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971
- I**
- T. Ingold, *Being Alive. Essays on movement, knowledge and description*, Abingdon, Routledge, 2011





## *Antropologia della vulnerabilità*

- L. Irigaray, *Speculum - dell'Altro in quanto donna*, Feltrinelli, Milano 2010
- L. Irigaray, *Questo sesso che non è un sesso*, trad. It. L. Muraro, Feltrinelli, Milano 1980
- L. Irigaray, *Le language de l'Homme*, in "Reveu de philosophie", 4 Paris, 1978
- L. Irigaray, *La meccanica dei fluidi. In questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978

### **J**

- G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre, vol. I: Das Recht des modernen Staates, Berlin, Häring, 1900*, trad. it. La dottrina generale dello Stato, traduzione italiana sulla 2a ed. tedesca di Modestino Petrozziello; con introduzione e capitoli aggiunti di Vittorio Emanuele Orlando, Milano, Società editrice libraria, 1921
- C. G. Jung, *Coscienza Inconscio e Individuazioni* (1939), Bollati Boringhieri Edizioni, Torino 2013

### **K**

- J. Kafka *Il Processo*, trad. it. E. Pocar, Mondadori, Milano 1982
- I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano: Adelphi.; Gebauer, G., Kreis, B. 2009, Habitus, Roma: Armando Editore 2004.
- A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel. Lezioni sulla "Fenomenologia dello spirito" tenute dal 1933 al 1939 all'École Pratique des Hautes*, Adelphi, Milano 1996
- J. Kristeva, *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*, Milano, Spirali, 1981, p. 6; ed. or. *Pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions de Seuil, 1980
- J. Kristeva, *La rivoluzione del linguaggio poetico: l'avanguardia nell'ultimo scorcio del diciannovesimo secolo: Lautréamont e Mallarmé*, Venezia: Marsilio, 1979
- J. Kristeva. *Eretica dell'Amore*, a cura di E. Melon, La Rosa, Torino 1979

### **L**

- E. Laclau, *La ragione populista*, ed. it. A cura di D. Taricco, Laterza, Roma Bari 2008
- M. P. Lara, *Intrecci morali. Narrazioni femministe della sfera pubblica*, Armando Editore, Roma 2003
- M. La Torre, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalista del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 1999
- G. W. Leibniz, *Opera omnia, Genevae*, 1768
- T. C. Lewellen, *Antropologia Politica*, Il Mulino, 1986, ISBN 88-15-01161-7
- F. Li Vigni, *Diseguaglianze e desertificazione dell'Etico*, incontro seminariale del 20 Luglio 2016 a Roccella Jonica, per la Scuola estiva di alta formazione in filosofia, Giorgio Colli, 7<sup>a</sup> edizione, *Esercizi di resistenza Etica*, 18-23 Luglio 2016.
- F. Li Vigni, *Persuasione, seduzione, inganno. Omero, Eschilo, Gorgia*, Diotima, La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2016.
- O. Lizardo, *The Cognitive Origins of Bourdieu's Habitus*, «Journal for the Theory of Social Behaviour», 2004.
- M. Lollini, *Introduzione a l'autobiografia nell'epoca dell'impersonale*, in *Intersezioni. Rivista di storia delle idee*, 3, 2007
- A. Lorenzetti, *I profili giuridici dell'intersessualità*, in M. Balocchi (a cura di), *NTERSEX. Antologia multidisciplinare* Edizioni ETS, Pisa 2019
- N. Louroux, *La voce addolorata*, Einaudi, Torino, 2001



## *Antropologia della vulnerabilità*

D. Lyon, *La società sorvegliata*, trad. it. di A. Zanini, Feltrinelli, Milano 2002

S. Luce, *Fuori di sé. Poteri e soggettivazioni in Michel Foucault*, Mimesis, Milano 2009

S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi linee, Milano 2018

### **M**

P. Macherey, *Da Canguilehem a Foucault. La forza delle norme* (2009), Edizioni ETS, Pisa 2011

I. Magli, *Dalla storia "naturale" alla storia "culturale" – La donna nella ricerca antropologica*, in DWF, Anno I, n. I

F. Mancuso, *Le verità del diritto: pluralismo dei valori e legittimità*, Giappichelli Editore, Torino 2013

G.B. Marino, "In morte di Michelagnolo da Caravaggio", Poesia presente in G.B. Marino, La Galleria, Venezia, 1620,

A. Martone, *Modernità vuota. Mediazioni e immediatezze*, in A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*

V. Marzocchi, *Per un'etica post-convenzionale della co-responsabilità*. Saggio in F. Bianco, M. Zanatta, *Responsabilità e comunità*, Cosenza, Pellegrini, 2007

L. Melandri, *L'infanzia originaria. Facciamola finita col Cuore e la Politica*, L'erba voglio, Milano 1977

R. Mele, *Agonia e apoteosi di Antigone interrata*, Plecticà editrice, Salerno 2010

R. Micela, *Inconscio materno e teoria della personalità. Note critiche a Lacan*, in *Nuova DWF*, cit., *Maternità e imperialismo*, 1978, n. 6-7

R. Michaels, "The Re-State-Ment of Non-State Law: The State, Choice of law, and the Challenge from Global Legal Pluralism", *Wayne Law Review*, (2005), pp. 1209-1259

F. Mignini; O. Proietti, *KV II, 2; Opere*, Mondadori, Milano 2015

M. Mizzau, *L'enigma. La comunicazione come potere - Lettura di un racconto di Dostoevskij*, in *Nuova DWF*, cit., *Donna e ricerca scientifica*, 1976, n. 1

S. Montefoschi, *Ruolo materno e identità personale. A proposito di movimento delle donne e psicanalisi*, in *Nuova DWF*, cit., *Maternità e imperialismo*, 1978, n. 6-7

Montesquieu, *Esprit des lois*, I

R. Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*, Milano: Mimesis 2010.

C. Mortati, *Costituzione*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XI, Milano 1962

C. Mortati, *La costituzione in senso materiale* (1940), Giuffrè, Milano 1998

C. Mouffe, *Il conflitto democratico*, Mimesis, Milano-Udine 2015

C. Mouffe, *Per un populismo di sinistra*, trad. D. Ferrante, Editori Laterza, Roma 2018

C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London-New York 1999

C. Mouffe, *Sul politico. democrazia e rappresentazione dei conflitti*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2007

### **N**

F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, 1886, tr.it. *Al di là del Bene e del Male*, Adelphi, Milano 1968,

H. Nohl, *Scritti teologici giovanili*, Napoli, Guida, 1977

R. Norbert, *Antropologia giuridica*, Giuffrè, Milano, 1980

R. E. Nisbett, T. D. Wilson,, *Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes*, «Psychological Review» 1977



## *Antropologia della vulnerabilità*

M. C. Nussbaum, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, trad. it. S. De Pretis, Il Saggiatore, Milano 2011

M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad.it.W. Mafezzoni, Il Mulino, 2011

### O

M. O' Brien, *The Politics of Reproduction*, Routledge and Kegan Paul, London 1981

V.E. Orlando, "Ancora del metodo in diritto pubblico con particolare riguardo all'opera di Santi Romano (1939)", in *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova, Cedam, 1940

V.E. Orlando, "Diritto amministrativo e scienza dell'amministrazione", *Archivio giuridico*, XXXVIII (1887), 5-6, (nella ripubblicazione in *Diritto pubblico generale: scritti varii, 1881-1940*, coordinati in sistema, Milano, Giuffrè, 1940

### P

G. Palombella, "L'istituzione del diritto. Una prospettiva di ricerca", *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XX (1990), 2

L. Pannarale, *Individui, persone e soggetti del diritto*, in A. Amendola, L. Bazzicalupo, A. Tucci (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*

G. Paolucci, *Introduzione a Bourdieu*, Bari: Laterza 2011

P. P. Pasolini, *Poesie mondane*, 10 giugno 1962

L. A. Pervin, O. P. Johnm, *La scienza della personalità*, Edizione italiana a cura di Claudio Sica, Raffaele Cortina Editore, Milano 2017

M. Perrot, *La popolana ribelle*, in Nuova DWF, cit., *Il luogo delle ipotesi*, 1981, n. 15

S. Petrucciani, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003

J. Piaget, *Genetic Epistemology*, transl. by Eleanor Duckworth, New York: Columbia University Press 1970

J. Piaget, *Structuralism*, New York: Basic Books 1970

Platone, *La Repubblica*, in Id. *Opere complete*, vol. VI, a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 2003

Jean Berdard Pontalis, *Enciclopedia della psicoanalisi*, Roma-Bari, Laterza, 1995

P. Portinaro, *L'imperativo di uccidere. Genocidio e democidio nella storia*, Laterza, Roma 2017

P. Portinaro, *Genocidi, Totalitarismi, democidi. Emancipazione*, Seminari e Lezioni, Roma 18-19 Maggio 2016

G. Preterossi, *Ciò che resta della democrazia*, Editori Laterza, Roma 2015

G. Preterossi, *La sfida dell'immediatezza. Una riflessione meta-giuridica sulla crisi del diritto internazionale*. Saggio in A. Tucci, *Disaggregazioni*,

G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza Editori, Roma-Bari 2011

G. Preterossi, *I luoghi della politica*, Guerini e Associati, Milano 1992

G. Preterossi, *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Roma Bari 1996

### Q

### R



## *Antropologia della vulnerabilità*

- J. Rancièr, *L'odio per la democrazia*, trad. it. Cronopio, Napoli 2007
- F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996
- E. Resta, *Il diritto fraterno*, Laterza, Roma-Bari, 2013
- A. Rich, *Eterosessualità obbligatoria ed esistenza lesbica*, in *Nuova DWF*, cit., *Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*, 1982 n. 23-24
- S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Editori Laterza, Roma-Bari 2014
- S. Rodotà, *La rivoluzione della dignità*, La scuola di Pitagora, Napoli 2013
- S. Rodotà, *Vivere la democrazia*, Edizioni Laterza, Roma 2018
- S. Rodotà, *Diritto d'amore*, Laterza, Roma, 2015
- Roguet, *Saint Thomas D'Aquin, Somme theologique. Le sacraments 34. Questiones 60-65*. Roguet, Paris, Cerf, 1999
- S. Romano, *Scritti minori, I, Diritto costituzionale*, a cura di G. Zanobini, Milano, Giuffrè, 1950
- S. Romano, *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, Giuffrè, 1993
- S. Romano, *L'ordinamento giuridico* (1918), Sansoni, Firenze 1962
- S. Romano, *Saggio di una teoria sulle leggi di approvazione* (1898) ora in Id., *Scritti minori*, a cura di G. Zanchini, col. I, Giuffrè, Milano 1950
- S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Pisa, Vannucchi, 1909, p. 15, ora in E. Rippepe (a cura di), *P. Grossi, A. Romano, Ricordando Santi Romano in occasione dell'inaugurazione dei corsi dell'a.a. 2010-2011 nella Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Pisa*, Pisa University Press, Pisa 2013;
- S. Romano, *L'ordinamento giuridico*, cit., p. 42; S. Cassese, "Lo Stato, 'stupenda creazione del diritto' e 'vero principio e vita', nei primi anni della Rivista di diritto pubblico (1909-1911)", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, XVI (1987)
- G. Ronzato, *Guerre fratricide. Le guerre civili in età contemporanea*, Bollati Bolinghieri, Torino 1994
- M. Rosati, *Solidarietà e sacro*, Laterza, Roma-Bari 2002
- J. Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, Verso, Londra 1987
- P. Rossi, *La nascita della scienza moderna in Europa*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2011
- E. Fontana Rose, *La posizione giuridica, sociale e politica della donna nei paesi scandinavi. Il cammino percorso e le prospettive per il futuro*, in *Nuova DWF* cit, *Donna e trasmissione della cultura*, 1977, n. 2
- J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, trad.it. di J. Bertolazzi, Feltrinelli Editore, Milano 2009
- J.J. Rousseau, *Emilio*, 1762
- S. Rowbotham, *Il movimento delle donne e la costruzione del socialismo* (scelta di brani a traduzione di A. Buttafuoco, D. Lodi, e M.G. Rosselli), in *Femminismo/Socialismo – Partiti/Movimento*, in *Nuova DWF*, cit., pp. 6-74
- O. Roy, *Generazione Isis*, trad.it. M. Guareschi, Feltrinelli editore, Torino 2017
- G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York, Monthly Review Press (1975)
- G. Rubin, *Lo scambio delle donne. Una rilettura di Marx, Engels, Lévi-Strauss e Freud*, in *Nuova DWF*, cit., *Donna e ricerca scientifica*, 1976, n. 1
- M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca attuale*, Roma: Bulzoni. 1978
- M. Ruggenini, *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Genova: Marietti 1992
- M. Rukeyser, *Mith*, in *The Collected Poems*, McGraw-Hill, New York 1978



## Antropologia della vulnerabilità

### S

- R. Sacco, *Antropologia giuridica. Contributi ad una macrostoria del diritto*, Il Mulino, Bologna, 2007
- M. Sagot, *A rota critica da violência intrafamiliar em países latino americanos*, in Stela Nazareth Meneghel (ed), *Rotas criticas: mulheres enfrentando a violência*, Editoria Usinos, São Leopoldo 2007
- I. Salvatore, *Agency e identità: materiale per una critica della normativa identitaria*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2004
- J. P. Sartre, *La trascendenza dell'ego. Una descrizione fenomenologica*, E. G. E. A., Milano 1992
- C. Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in: id., *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica, Il Mulino, Bologna 1972
- C. Schmitt, *Il nomos della terra*, trad.it. E. Castrucci, Adelphi, Milano 1991
- C. Schmitt, *Il custode della Costituzione* (1931), trad. it. Caracciolo, Giuffrè, Milano 1981
- C. Schmitt, *Glossarium Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker und Humblot, Berlin 1991, trad. it., Id. *Glossario*, a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano 2001
- C. Schmitt, *Staatsethik und pluralistischer Staat*, in Id., *Positionen und Begriffe*, Duncker u. Humboldt Berlin, Berlino 1994, (trad. it in A. Caracciolo (a cura di), *Posizioni e concetti*, Giuffrè, Milano 2007
- L. Scillitani, *Studi di antropologia giuridica*, Jovene, Napoli, 1980
- L. Secci, *I trattati di Theodor Gottlieb von Hippel sull'emancipazione femminile*, in Nuova DWF, cit., Donne e ricerca scientifica, 1976 n. 1
- W. Shakespeare, *Romeo e Giulietta*, trad.it. S. Quasimodo, Atto II, Scena II, Tragedie, Meridiani Mondadori, Milano 2001
- G. Sholem, *La Kabbalah e il suo Simbolismo*, Einaudi, Torino 1980
- Sofocle, *Edipo Re*, in F. Ferrari (a cura di), Sofocle. *Antigone. Edipo Re. Edipo a colono*, Bur Rizzoli, Milano 2019
- Sofocle, *Antigone* (442 a. C.) in F. Ferrari (a cura di), Sofocle, *Antigone. Edipo Re. Edipo a Colono*
- T. Sparrow, A. Hutchinson, *A History of Habit. From Aristotle to Bourdieu*, Plymouth, UK: Lexington Books, 2013
- G. C. Spivak, *Explanation and Culture: Marginalia*, in Ead., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York 1987
- G. Steiner, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1990
- A. Supiot, *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique de droit*, Seuil, Paris 2005

### T

- C. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), tr.it. G. Ferrara degli Uberti, Laterza, Roma-Bari 1992
- A. de Tocqueville, *Ricordi*, tr.it. di Salmon Vivanti, Editori Riuniti, Roma 1991
- F. Tönnies, *Comunità e società* (1887); e Id. *Lo spirito della modernità* (1935) cui rinvia C. Galli, E. Greblo, S. Mezzadra, *Il pensiero politico contemporaneo. Il Novecento e l'età globale*, Il Mulino, Bologna 2011
- G. P. Trifone, *Pluralismo e fattualità. Il contributo di Paolo Grossi*, in A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*.
- J. Tronto, *Some Premises of Caring Democratic Politics*, 2010, inedito – Traduzione di Thomas Casadei;
- J. C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio Emilia 2006;
- A. Tucci (a cura di), *Disaggregazioni. Forme e spazi di governance*, Mimesis, Milano 2013
- A. Tucci, *Dispositivi della normatività*, Giappichelli, Torino 2018



## *Antropologia della vulnerabilità*

A. Tucci, *Individualità e politica. Le contraddizioni della teoria politica identitaria in epoca tardo moderna*, Esi, Napoli 2002

### U

### V

F. Vanna, *L'ordinamento giuridico di Santi Romano e il pluralismo oltre l'orizzonte dello Stato: alcuni percorsi interpretativi*, in T. Casadei, S. Pietropaoli (a cura di), *JURA GENTIUM*

J. P. Vernant, *La morte eroica nell'antica Grecia*, S. Regazzoni (a cura di) Il nuovo melangolo, Genova 2019

G. Viggiani, *Nome omen. Il diritto al nome tra Stato e persona in Italia*, Ledizioni, Milano 2016

P. Violi, *L'oggetto assoluto - Una sciocchezza*, pp. 10-17, in Nuova DWF, cit., "*Luna e l'altro - Rappresentazione e autorappresentazione del femminile*", 1981, Supplemento n. 16

P. Virno, *Il cosiddetto "male" e la critica dello Stato*, in "Forme di vita", 4, 2005

R. Vodret, *Caravaggio. L'opera completa*, Silvana Editoriale, Milano 2009

### W

M. Walzer, *Che significa essere americani*, trad.it. N. Urbinari, Marsilio, Venezia 2001

S. Weil, *Prospettive. Andiamo verso una rivoluzione proletaria?* pubblicato in "*La Révolution prolétarienne*", n. 158 del 25 agosto 1933

M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Id. *Sociologia delle religioni*, vol. I, a cura di C. Sebastiani, UTET, Torino 1976

M. Weber, *La scienza come professione* (1919), in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino

S. Weil, *Il problema dell'URSS*, pubblicato su "L'Effort", n. 406 del 2 Dicembre 1933

J.A. White, J.C. Tronto, *Political Practices of Care: Needs and Rights*, "*Ratio Juris*", 17/4, 2004

M. Witting, *The straight mind*, di R. Fiocchetto, testo letto per la prima volta a New York alla *Modern Language Association Convention* nel 1978 e dedicato alle lesbiche americane, è stato pubblicato in «*Feminist Issues*» n. 1, estate 1980. Pubblicato in Bollettino del CLI, febbraio 1990

V. Woolf, *Una stanza tutta per sé*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000

V. Woolf, *Le tre ghinee*, trad. it. A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2018

M. Wollstonecraft, *I diritti delle donne*, a cura di F. Ruggeri, Editori Riuniti, Roma 1977

### Y

M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, trad. it. M. L. Storoni Mazzolani, Einaudi

### X

### Z

G. Zagrebelsky *Scambiarsi la veste*, Laterza, Roma-Bari 2010



## Antropologia della vulnerabilità

N. Zamon Davis, *La storia delle donne in transizione: il caso europeo*, in *Nuova DWF*, cit., *Donna e ricerca storica*, 1977, n. 3

M. Zimbalist Rosaldo, *Usi ed abusi dell'antropologia*, in *Nuova DWF*, cit., *Il luogo delle ipotesi*, 1981, n. 15

D. Zolo, *Tramonto globale. La fame, il petrolio, la guerra*, Firenze University, Firenze 2010

### Saggi e Riviste on line - link

Il Manifesto, *Judith Butler e il corpo vivente delle relazioni*, <http://ilmanifesto.info/judith-butler-e-il-corpo-vivente-delle-relazioni/>.

*Il processo di Norimberga, 70 anni fa*, ilpost.it, 20 novembre 2015. URL consultato il 21 novembre 2015. <https://www.ilpost.it/2015/11/20/processo-di-norimberga/>

G. Zagrebelsky, *La Costituzione ai tempi della democrazia autoritaria*, *La Repubblica.it*, <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2008/07/22/la-costituzione-ai-tempi-della-democrazia-autoritaria.html>.

M. C. Nussbaum, *The Professor of parody*, *The New Republic Online*, <http://www.tnr.com/>

Papa Giovanni Paolo II, *Discorso all'assemblea plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze* (22 Ottobre 1996), disponibile in [http://www.culturanuova.net/accademia/GP2\\_evoluzione.php](http://www.culturanuova.net/accademia/GP2_evoluzione.php).

*Il lavoro culturale, Sulla "teoria del gender". Judith Butler risponde ai suoi detrattori*, trad. it. F. Zappino, *Le Nouvel Observateur*, il 15 dicembre 2013, <http://www.lavoroculturale.org/sulla-teoria-del-gender-judith-butler/>.

S. Pierosara, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, C. Taylor, J. Butler e C. West*, *Filosoficamente*, <http://www.unimc.it/filosoficamente/libri-approfondimenti/religioni-e-spazio-pubblico-un-dialogo-tra-j-habermas-c-taylor-j-butler-e-c-west>

F. Dau, *Al confine tra il diritto e la storia. "Rileggendo Antropologia giuridica. Contributo ad una macrostoria del diritto" di Rodolfo Sacco*; in *Diritto Comparato. Comparare i diritti fondamentali in Europa*, 30 Settembre 2010. <https://www.dirittocomparati.it/al-confine-tra-il-diritto-e-la-storia-rileggendo-antropologia-giuridica-contributo-ad-una-macrostori/>.

R. Morani, *Figure e significati del nulla nel pensiero di Heidegger*, pubblicato il 30 aprile 2017, in *Consecutio rerum, Rivista critica della postmodernità*, <http://www.consecutio.org/2017/04/figure-e-significati-del-nulla-nel-pensiero-di-heidegger/> (cui si rinvia anche per la bibliografia dei testi citati in commento).

T.W. Adorno, *Seminario del semestre estivo del 1932 sul Dramma barocco tedesco di Water Benjamin*, [http://www.rivistapolemos.it/wp-content/uploads/2016/06/Adorno\\_Seminario-sul-dramma-barocco-tedesco-di-Benjamin.pdf](http://www.rivistapolemos.it/wp-content/uploads/2016/06/Adorno_Seminario-sul-dramma-barocco-tedesco-di-Benjamin.pdf).

A. Toppi, *L'io impossibile di Silvia Calderoni*, <http://www.ilpickwick.it/index.php/teatro/item/2381-l-io-impossibile-di-silvia-calderoni>

Senso comune, *Judith Butler: «Un populismo di sinistra per la democrazia radicale»*, <https://senso-comune.it/rivista/cultura/judith-butler-populismo/>

Il Manifesto, *Judith Butler e il corpo vivente delle relazioni*, <http://ilmanifesto.info/judith-butler-e-il-corpo-vivente-delle-relazioni/>

J. Butler, *Vulnerabilità, capacità di sopravvivenza, Nudità Emergenze*, *Kainos* 2008, <http://www.kainos.it/numero8/emergenze/butler.html>

T. Montanari, *La vera natura di Caravaggio*, Documentario, Rai5, episodio I, <http://www.raisplay.it/programmi/laveranaturadicaravaggio/>



## Antropologia della vulnerabilità

Rinascimento culturale, *La morte eroica nell'antica grecia*, 8 agosto 2011, <https://rinascimentoculturale.it/la-morte-eroica-nellantica-grecia/>

Cfr. Rivista semestrale, con peer-review Anno V, n. 9, 2/2020 (Dicembre 2020), Roma diretta da Roberto Finelli e Francesco Toto, ISSN 2531-8934 Consecutio rerum, <http://www.consecutio.org/2016/10/habitus-per-una-stratigrafia-filosofica/>.

F. Vanna, *Il diritto "imprevedibile": notazioni sulla teoria della necessità a partire dall'emergenza Covid-19*, in Nomos. Le attualità del diritto, Quadrimestrale di teoria generale, diritto pubblico comparato e storia contemporanea, <http://www.nomos-leattualitaneldiritto.it/wp-content/uploads/2020/07/De-Vanna-2-2020-anticipazioni-REV..pdf>

J. Paulsson, "Arbitration in Three Dimensions", in LSE Law, Society and Economy Working Papers 2/2010, disponibile al seguente indirizzo: [www.lse.ac.uk/collections/law/wps/wps.htm](http://www.lse.ac.uk/collections/law/wps/wps.htm)

S. Vaccaro, *Rizomatica*, Doppiozero, <http://www.doppiozero.com/dossier/annottanta/rizoma>.

E. Acotto, *Rizoma*, [http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/rizomatica\\_b.htm](http://www.studiculturali.it/dizionario/lemmi/rizomatica_b.htm).

F. Frediani, *Riscritture Novecentesche dell'Antigone: Questioni di Genere e Spazio Politico*, <http://ww2.unime.it/mantichora/wp-content/uploads/2012/01/Mantichora-1-pag-287-297-Frediani.pdf>

Il posto delle parole, L. Partiti, *Nadia Fusini nella stanza di Virginia Woolf*, 15 Maggio 2020, <https://ilpostodelleparole.it/libri/nadia-fusini-nella-stanza-di-virginia-woolf/>; <https://www.raiplayradio.it/radio3>

*Donne e conoscenza storica, Judith Butler, La rivendicazione di Antigone. La parentela tra la vita e la morte, recensione di Gabriella Freccero.* <http://www.url.it/donnestoria/testi/recensioni/freccbutler.htm>

M. Pigliaru, *Il desiderio vitale di Antigone, Femminismo. Un percorso sulla differenza sessuale e contro il pensiero neutro a partire da Irigaray, Simone Weil, Hannah Arendt, Rachel Bespaloff*, <https://ilmanifesto.it/il-desiderio-vitale-di-antigone/>.

Cfr. F. Romanò, *In difesa di Ismene*, Aree tematiche - Dopo il diluvio: discorsi su letteratura e arti, LUNEDÌ 21 OTTOBRE 2019, [http://www.overleft.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=226:avviso-per-lettori-e-lettrici&catid=39:dopo-il-diluvio-discorsi-su-letteratura-e-arti&Itemid=65](http://www.overleft.it/index.php?option=com_content&view=article&id=226:avviso-per-lettori-e-lettrici&catid=39:dopo-il-diluvio-discorsi-su-letteratura-e-arti&Itemid=65)

E. Porciani, *Nostra sorella Antigone*, in *Il primo amore*. <https://www.ilprimoamore.com/blog/spip.php?article3666>

S. Adami (a cura di), *Genere, identità, violenza. Una conversazione con Judith Butler*, Le Parole E Le Cose, Letteratura e realtà, <http://www.leparoleelecose.it/?p=10681>

F. Mignini, *Spinoza. La potenza della ragione*, Filosofia.it, [http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com\\_content&view=article&id=850:spinoza-la-potenza-della-ragione&catid=52:argomenti&Itemid=65](http://www.filosofia.it/archivio/index.php?option=com_content&view=article&id=850:spinoza-la-potenza-della-ragione&catid=52:argomenti&Itemid=65)

R. Dalle Luche, S. Bertacca, *Il fascino discreto dell'ambiguità. Abbozzo di una tipologia di personalità*, <http://www.psychiatryonline.it/node/2122>

M. Ginocchietti, *La nozione di performatività: un confronto tra Judith Butler e John L. Austin*, Esercizi Filosofici 7, 2012, pp. 65-77, <http://www2.units.it/eserfilo/art712/ginocchietti712.pdf>

Il paese delle donne, *Un coraggioso atto di denuncia ma anche di apertura a nuove idee*, Zeroviolenza.it, <http://www.zeroviolenza.it/component/k2/item/10821>, articolo preso da Suspect, <http://nohomonationalism.blogspot.com/> e <https://www.autistici.org/mailman/l>.

*Io sono il perlustrato.* Poesie a scelta di Paul Celan, *Mente Sugge Sostanza*. <http://mentesuggesostanza.blogspot.it/2014/04/io-sono-il-perlustrato-poesie-di-paul.htm>

S. Ansaloni, *Michel Foucault - La volontà di sapere*, In quiete. Il Sito di Gianfranco Bertagni. <http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/ansaloni.htm>

Walter Rodney, Nel suo saggio del 1972 *How Europe Underdeveloped Africa*

Freud e la psicoanalisi, in *Sapere.it*, la psicologia clinica, <https://www.sapere.it/sapere/strumenti/studiafacile/psicologia-pedagogia/Psicologia/La-psicologia-clinica/Freud-e-la->





## Antropologia della vulnerabilità

[psicoanalisi.html#:~:text=%E2%80%A2%20La%20psicoanalisi,seguito%20alla%20scoperta%20dell'inconscio.,](#)

Consultato il 17.4.2021

G. Milone, *Julia Kristeva e la teoria della letteratura*, [http://www.academia.edu/10141064/Julia\\_Kristeva\\_e\\_la\\_teorica\\_della\\_letteratura](http://www.academia.edu/10141064/Julia_Kristeva_e_la_teorica_della_letteratura)

F. Bozzato, Judith Butler. *La vita psichica del potere, Intervista a Federico Zappino*, Doppio Zero., <http://www.doppiozero.com/materiali/interviste/judith-butler-la-vita-psichica-del-potere>

### Periodici di settore

DWF. *Donna Woman Femme, Rivista Internazionale di studi antropologici storici e sociali sulla donna*, Bulzoni, Roma 1975. Anno I, vol. I.

Nuova DWF. *donnawomanfemme. Quaderni di studi internazionali sulla donna*, Coines Edizioni, Roma 1975-1985

- *Donna e ricerca scientifica*, in Nuova DWF, cit., 1976, Vol. I
- *Donna e trasmissione della cultura*, in Nuova DWF, cit., 1977, n. 2
- *Donne e Istituzioni*, in Nuova DWF, 1977, n. 4,
- *Donne e letteratura*, in Nuova DWF, cit., 1977, n. 5
- *Maternità e imperialismo*, in Nuova DWF, cit, 1978, n. 6-7
- *Il corpo della donna: ideologia e realtà*, in Nuova DWF, cit., 1978, n. 9
- *Solidarietà, amicizia, amore*, 1979, in Nuova DWF, cit. n. 10-11
- *n Femminismo/Socialismo – Partiti/Movimento*, in Nuova DWF. 1980, n. 14.
- *Il luogo delle ipotesi*, in Nuova DWF, cit., 1981, n. 15
- *In hoc signo...Ideologia e politica della Chiesa*, in Nuova DWF, cit., 1981, 16
- *"Luna e l'altro - Rappresentazione e autorappresentazione del femminile"*, in Nuova DWF, cit., 1981, Supplemento n. 16,
- *Per legge di natura - Donne e scienza*, in Nuova DWF, cit, 1981, n. 17
- *Cieli divisi. Le scrittrici della Germania Orientale*, in Nuova DWF, cit, 1981, n. 18
- *La piccola fronda. Politica e cultura nella stampa emancipazionista (1861-1924)*. In Nuova DWF, cit, 1982, n. 21.
- *Islam. Tra un mondo e l'altro*, in Nuova DWF, cit., 1982, n. 22
- *Amore proibito. Ricerche americane sull'esistenza lesbica*, in Nuova DWF, cit., 1982 n. 23-24



## *Antropologia della vulnerabilità*

### *Seminari e Convegni*

P. Vinci, *Capitalismo come forma di vita. L'universalismo in questione*, Esercizi di resistenza etica, intervento alla Scuola estiva di alta formazione in filosofia "Giorgio Colli", Roccella Jonica 2016

P. Costa, *Diritti di 'tutti' e diritti di 'alcuni': le ambivalenze del costituzionalismo (dal secondo Settecento a oggi)*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *Vivere la Costituzione*, ciclo di seminari organizzati dall'IISF di Napoli, dal 12 febbraio - 29 maggio 2018; in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa", a cura di Geminello Preterossi, Giulia Labriola e Vincenzo Omaggio

P. Grossi, *La Costituzione vivente*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *in Vivere la Costituzione*, ciclo di seminari organizzati dall'IISF di Napoli, dal 12 febbraio - 29 maggio 2018; in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa", a cura di Geminello Preterossi, Giulia Labriola e Vincenzo Omaggio

L. Carlassare, *Una Costituzione sociale*, intervento nell'ambito delle attività seminariali: *in Vivere la Costituzione*, ciclo di seminari organizzati dall'IISF di Napoli, dal 12 febbraio - 29 maggio 2018; in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli "Suor Orsola Benincasa", a cura di Geminello Preterossi, Giulia Labriola e Vincenzo Omaggio

Ciclo di seminari, Istituto italiano per gli Studi filosofici di Salerno, presso l'Università degli Studi di Salerno dal 7 e 8 Maggio 2018, sul tema *Diritti e vulnerabilità prospettive di genere*, a cura di Geminello Preterossi e Anna Cavaliere.



## **Antropologia della vulnerabilità**

### **Ringraziamenti**

*Il lavoro di tesi proposto porta a compimento un lungo cammino iniziato non nel 2017, conseguendo l'accesso al Corso di dottorato in Scienze giuridiche, ma più di qualche anno prima, per assumere presto contorni autobiografici.*

*Si potrebbe portare la mente al primo anno del corso di laurea in giurisprudenza presso questo Ateneo, l'Università degli Studi di Salerno. quando la filosofia del diritto mi ha aperto gli occhi su un altro modo di vivere ed apprendere le "norme giuridiche".*

*Inevitabilmente, una voce roca e ridente si prende la scena del ricordo, è quella del Prof. Alfonso Catania e non potrebbe essere altrimenti. Sento come un privilegio averne diretta memoria e con ciò potergli rivolgere il mio più umile e sentito omaggio. Ascoltare il Prof. Alfonso Catania accendersi e spendersi sull'importanza essenziale, fondamentale di non perdere il senso del reale di fronte l'astrattezza della norma, senza per questo sacrificare il punto di vista normativo, per me è stato illuminante.*

*Ci ha lasciato una lezione di vita. A noi studenti ci ha chiesto di acquisire e far propria la cassetta degli attrezzi, per maneggiarli con cura; ed al contempo ci ha trasmesso l'esigenza viva di non accontentarci della manualistica istituzionale; ci ha imposto senza costrizione di calarci tra le lacune, i silenzi, le contraddizioni della Legge, per cercare volti, corpi, storie, persone, troppe spesso persi nel quadro generale, puntini insignificanti. Ci ha chiesto di metterci al servizio di un problema comune.*

*Parlava a tutti, ma mi sono sentita interpellata, coinvolta senza averne piena coscienza. Se da matricola la mia era solo una curiosità, affascinata dal "discorso e le sue apparenze", quel seme posto in profondità ha iniziato a germogliare, fino a mutare in passione ed aspirazione, che mi accompagna tutt'oggi. Continua ad interrogarmi sul tipo di giurista, ma prima ancora sulla persona che desidero diventare. Non mi sono più accontentata.*

*Se ho potuto coltivare questa passione e dar credito a queste rinnovate aspirazioni, molto lo devo a chi ha raccolto il lascito del Prof. Catania consolidando ed impreziosendo la via maestra. Il Laboratorio Kelsen rappresenta "il luogo delle ipotesi" a me più caro. Molto più di uno stanzino angusto; il "laboratorio" è affollato da eccellenze, autorevoli personalità dell'Accademia mescolate alle brillanti emergenze della ricerca, ad un tempo composte nella forma e dissidenti nella sostanza, mosse da una comune esigenza e aperte al pensiero critico più spurio. Penso in particolare alla Prof.ssa Laura Bazzicalupo, al Prof. Geminello Preterossi, al Prof. Antonio Tucci, al Prof. Francesco Mancuso, alla Prof.ssa Valeria Giordano, al Prof. Alfredo D'Attorre, al Prof. Giovanni Bisogno, alla Prof. Sandro Luce, alla Prof.ssa Anna Cavaliere, al Prof. Nicola Capone, al Prof. Giuseppe Micciarelli, al Dr. Dante Valitutti, ed al Dr. Carmelo Nigro. senza dimenticare i miei compagni di viaggio e di corso, come il Dr. Giulio Di Donato, amico e collega con cui ho condiviso gioie e dolori di più di un bando per il dottorato. Non posso non essere grata e mostrare il mio apprezzamento per ognuno di loro. Lì, in questa piramide conica,*



## *Antropologia della vulnerabilità*

*dalla basa larga e circolare, ho trovato il confronto, il consiglio, l'ascolto, l'attenzione, il rimprovero, il rinvio, l'incoraggiamento, lo stimolo e lo spunto continuo, con cui arricchire un bagaglio per me sempre troppo vuoto e che non vorrei smettere di riempire.*

*Una dimensione ideale per chi come me si avvicina timidamente alla ricerca. Questo luogo, però, non sarebbe così speciale per me senza le due figure che dal primo incontro felice mi hanno guidato senza risparmiarsi, i due pilastri della mia formazione: il Prof. Geminello Preterossi e la Prof.ssa Anna Cavaliere.*

*Non ci sono parole per descrivere la profonda stima e l'infinita gratitudine che nutro verso di loro per quanto mi hanno donato in questi anni. Docenti esemplari, mi hanno accompagnato passo dopo passo dalla tesi di laurea fino a questo ulteriore ed importante capitolo, concluso dalla tesi di dottorato. E lo hanno fatto concedendomi il beneficio del dubbio, aspettandomi senza mai lasciarmi indietro. Mi hanno dato fiducia. Hanno guardato oltre i miei limiti, che non perdono occasione di evidenziare, per indicarmi mille e uno modi di superarli, di superarmi. Con loro tutto diventa possibile.*

*Mi hanno iniziato all'approfondimento scientifico, alla riflessione critica, alla scrittura e discussione impegnata, al senso di comunità, socialità, solidarietà; all'etica del lavoro per costruire società più eque, empatiche; e lo hanno fatto senza Cattedre e Sermoni, ma attraverso il dialogo, con rispetto e garbo, trasmettendo l'amore per la didattica e la filosofia, per le arti, per la letteratura e per la lirica, per il teatro, per la poesia e la bellezza in tutte le sue forme; dove esattamente si generano ed esprimono ideali, paure, sogni ed utopie che muovono il mondo e l'immaginario condiviso. In loro trovo il senso autentico di "fare" Scuola, Cultura, Politica, senza alludere ad alcuna "città perduta".*

*Legati a loro ci sono luoghi e persone che hanno voluto condividere, lasciandosi seguire, e che hanno perso immediatamente i contorni accademici per diventare "familiari", dove tornare ogni volta che mi è possibile. Penso all'Istituto Italiano per gli Studi filosofici di Napoli, Roma e Salerno, la sua Emeroteca; e Scholé, con la sua Scuola estiva di Altra formazione filosofica di Roccella Jonica. Palazzo Serra di Cassano in via Monte di Dio, 10 a Napoli custodisce un tesoro inestimabile che non ha nulla a che fare con lo sfarzo Settecentesco che lo adorna; in quelle stanze ampollose Alte cariche ed insigni studiosi, pensando in modo particolare a Stefano Rodotà e Remo Bodei, presenze vive e tangibili nella memoria del luogo, si dedicano all'Altro, fanno dell'Altro a cui rivolgersi una missione; praticano la conoscenza ed il riconoscimento, aprendo le porte a chiunque voglia "muoversi" per il mondo senza sentirsi straniero, attraverso il linguaggio dei diritti. Un'esperienza mistica. Da Napoli, con questo sguardo prospettico, Roccella Jonica non sembra poi così lontana, mentre ad accoglierti sorridente c'è sempre la Prof.ssa Fiorinda Li Vigni, che orgogliosa ti presenta il programma delle attività ed il panorama. Si tratta di un altro lascito importante, quello dell'Avvocato Gerardo Marotta, preso in carico dal figlio, l'Avvocato Massimiliano Marotta che insieme al Prof. Geminello Preterossi, la Prof.ssa Li Vigni, il Prof. Massimiliano Biscuso ed il Prof. Valerio Cacace continuano a coltivare e rendere produttivo; ormai stabile punto di riferimento e welfare d'eccezione per tanti giovani studiosi.*



## *Antropologia della vulnerabilità*

*Sono stata molto fortunata ed è per questo che mi sento molto grata verso chi mi ha permesso di beneficiare di questo universo, multiverso, di questa rete e di questi luoghi, di questi straordinari incontri. Senza pregiudizi mi è stata data la possibilità di mettermi in gioco e crescere, sbagliare, sperimentare, godendo di tutto il supporto occorrente. Grazie a loro oggi ho le spalle un po' più larghe e la borsa piena di libri, di ore ed ore di lezione, di appunti, di seminari, convegni, di centinaia d'ore di tutorato, in presenza e a distanza, ed infinite ore di discussione e chiacchiere a seguire, portandosi fuori dal Palazzo; senza riserve, perché c'è sempre tempo per chiarire, per apprendere, per domandare, per spiegare e per sorridere, condividere. Che valore dare a tutto questo?*

*Nonostante gli enormi sacrifici fisici, economici e morali richiesti, accedere al corso di dottorato è stato un onore ed un privilegio. Non so se domani raggiungerò importanti obiettivi professionali, in ogni caso per me questa esperienza è valsa il prezzo del biglietto e posso dire, per quanto mi riguarda che ha mantenuto le promesse<sup>31</sup>. Mi sento una persona, giurista, e cittadina più consapevole.*

*In estrema sintesi la mia tesi di dottorato più che innumerevoli letture sul pensiero queer e la sua ontologia dell'umano, porta in grembo tutti questi momenti d'apprendimento, le domande e le esigenze sorte durante il percorso, l'esempio e la pratica messa in atto dai miei docenti, la scuola di democrazia costruita pazientemente con gli studenti; esperienze dirette e riportate di ingiustizia sociale su cui riflettere, insofferenze per narrazioni scomode, l'incapacità di riconoscersi in racconti parziali imposti da dispositivi dominanti, le obliteratezioni di bisogni inascoltati senza criterio, e la speranza, la ferma convinzione che a queste brutture c'è sempre un rimedio, che parte da noi. Il diritto e la politica armi potentissime per resistere e mutare lo stato delle cose.*

*Eppure per diventare umani occorre solo mettersi in ascolto e curarsi dell'altro. Dalla periferia al centro del mondo nessuno è solo, ed a volte basta un po' di gentilezza ed educazione per sentirci tutti meno vulnerabili.*

*Il mio desiderio oggi è restituire almeno un centesimo di tutto ciò che mi è stato donato.*

*Infinite volte Grazie*

*Daniela Longo*

---

<sup>31</sup> Il Dottorato si propone di formare giuristi consapevoli della complessità e della dimensione europea e internazionale del fenomeno giuridico, sotto il profilo giuridico-positivo, storico e teorico. L'obiettivo perseguito consiste senza dubbio nel fornire una cultura specialistica per chi aspira a future attività di ricerca scientifica, mettendo a disposizione degli studiosi gli strumenti per l'approfondimento delle metodologie di ricerca nei vari ambiti del diritto positivo, così come nella storia e nella filosofia del diritto. Al tempo stesso il Dottorato è inteso a formare studiosi e operatori giuridici di elevata capacità teorica e altamente specializzati, capaci di affrontare con adeguata padronanza tecnico-giuridica e buon retroterra culturale le problematiche giuridiche indotte dalle continue trasformazioni socio-economiche, istituzionali e costituzionali a livello nazionale, europeo e transnazionale, offrendo un solido fondamento all'esercizio delle professioni forensi e allo svolgimento di attività di impiego e di consulenza in istituzioni nazionali e internazionali".



*Antropologia della vulnerabilità*