

# Gênero & Direito

Periódico do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Gênero e Direito

Centro de Ciências Jurídicas - Universidade Federal da Paraíba

V. 5 - Nº 03 - Ano 2016 – International Journal

ISSN:2179-7137



Vulnerability: possible uses of a philosophical, legal, political and social concept

## EDITORIAL

\*\*\*\*\*

Nowadays, in the discourse of the social, legal, political and philosophical sciences, the term "vulnerability" is used more and more frequently with different, and sometimes even contradictory, meanings. This is even truer when political consequences are drawn from the definition of certain individuals or social groups as "vulnerable". In particular, one cannot forget that the term "vulnerability" assumes a stigmatizing and disciplining character when used in risk management studies in contemporary social policy, where the objective is the identification of the "most vulnerable" social groups, in order to adopt standardized assessment strategies and to implement measures aimed at limiting social costs through the creation of resilient individuals able to find first of all in themselves, thanks to the techniques of behaviorist psychology, the resources to reduce their "vulnerability".

In the legal field, the category of "vulnerable subjects" or "weak subjects" appears in various sectors - criminal procedure, labor law, administrative law, etc. It is used to identify groups of people that supposedly require particular rules, procedures, and practices, because of their alleged "weakness". Many are the groups qualified by law as "weak" or "vulnerable". Within them there are people with very different characteristics, such as women, children, the disabled, and victims of violence. From the legal point of view these categorizations raise acute concern, because they involve directly fundamental legal concepts such as autonomy, equality, and self-determination.

Given the extensive use of the "vulnerability" rhetoric in a wide range of disciplinary fields, it is important to understand and compare the most common conceptions of "vulnerability" in philosophical, legal, political and social language. This analysis will lead to a re-signification of the term, in order to separate the notion of "vulnerability" from stereotypes that tend to paint the so-called "vulnerable groups" or "vulnerable subjects" as victims. Framed in these terms, the term "vulnerability" opens up the possibility of a fruitful dialogue between theory and activism of historically marginalized and disadvantaged social groups, who are among the first to bear the costs of the austerity and welfare cuts of

contemporary neoliberal policies, but who are also often the first to challenge their own qualification as "vulnerable".

This edition has papers organized in three special sections about vulnerability: 1) The philosophical perspectives; 2) the philosophical - juridical debates; 3) the sociological perspectives.

**Editors:**

Brunella Casalini

Filipe Lins dos Santos

Lucia Re

Maria Giulia Bernardini

Orsetta Giolo

**SUMÁRIO:**

INTRODUCTION: THE VULNERABILITY CHALLENGE 01  
*Lucia Re*

**THE PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE**

POLITICS, JUSTICE AND THE VULNERABLE SUBJECT: THE  
CONTRIBUTION OF FEMINIST THOUGHT 15

*Brunella Casalini*

BETWEEN VULNERABILITY AND CONTAMINATION: RETHINKING  
THE SELF IN THE GLOBAL AGE 30

*Elena Pulcini*

DIPENDENZA 49

*Eva Feder Kittay*

LA VULNÉRABILITÉ ENTRE HUMANISME ET POST-HUMANISME  
ANTI-SPÉCISTE 58

*Sandra Rossetti*

IL FILOTTETE DI SOFOCLE. UNA RIFLESSIONE SU VULNERABILITÀ E  
POLITICA 77

*Alessandra Grompi*

**THE PHILOSOPHICAL-JURIDICAL DEBATE**

IL SOGGETTO VULNERABILE E LO STATO RESPONSABILE. 104

*Martha Albertson Fineman*

VULNERABILITY AND THE (DISABILITY) LAW. STATUS,  
CHALLENGES AND PROMISES OF A CONTROVERSIAL CATEGORY 132

*Maria Giulia Bernardini*

**THE SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE**

IL GEOMETRA E I VULNERABILI. SUGLI USI DEL CONCETTO DI VULNERABILITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI	152
<i>Estelle Ferrarese</i>	
INSEGUROS Y LIBRES: VULNERABILIDAD Y RESILENCIA EN EL LÉXICO POLÍTICO-JURÍDICO DEL NEOLIBERALISMO	174
<i>Valeria Marzocco</i>	
MAKING THEM STRONG? VULNERABILITY, CAPABILITIES AND RESILIENCE IN POOR CHILDREN	194
<i>Alexander Bagattini and Rebecca Gutwald</i>	
CONCLUSIONS: VULNERABILITY AND STRENGTH: A TIMEWORN PAIRING IN NEED OF RECONSIDERATION	221
<i>Orsetta Giolo</i>	

**INTRODUCTION: THE VULNERABILITY CHALLENGE**Lucia Re<sup>1</sup>

**Abstract:** The essay presents a discussion of vulnerability theory from a philosophical and a sociological perspective. The success of this new paradigm in the social sciences and even in the public discourse appears justified by the need to rethink the institutions and social ties of late modernity, also from a gender perspective. It is undoubtedly a fascinating prospect, but one that conceals numerous pitfalls. In particular, ideas of agency, conflict, emancipation and solidarity, which are closely connected with fundamental rights theory and the development of constitutionalism may lose importance. The vulnerability paradigm, rather than eclipsing the language of rights, could then be used to interpret these rights, to define them with increasing accuracy and reinforce their effectiveness. In particular, the bottom-up construction of an emancipatory notion of vulnerability may well lead to an auspicious update of the interpretation of the principles of dignity, equality and solidarity, principles that nevertheless still appear today as indispensable.

**Keywords:** vulnerability, security, feminism.

The relationship between strength, power and law is one of the major problems of Western political and juridical philosophy. In particular, much of modern political and juridical debate deals with the role of institutions in ensuring security. In his *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Jean Delumeau (1989) states that in many European languages there came into being, between the fifteenth and seventeenth centuries, a neologism derived from the Latin *securitas*, which expressed the concept of security. In Italian the word *sicurezza* emerged during the Renaissance in place of the older *sicurtà*, while in Spanish the term *seguridad* replaced the previous *segurança*. In the same period, in English, in addition to *safety* there emerged the word *security*. Lastly, in French, during the seventeenth century, the term *sécurité* took its place beside *sureté*. This linguistic change was indicative of a cultural change. It signaled the emergence of a new way of thinking, which had to do with the role of the community in ensuring security. The need to conceive of security in new terms was linked to a new dimension of individual freedom. As Zygmunt Bauman (1999) has shown, turning on its head the analysis Freud made in *Das Unbehagen in*

---

<sup>1</sup> Prof. University of Florence, Italy. Email: [lucia.re@unifi.it](mailto:lucia.re@unifi.it).

*der Kultur* (1930), exercising individual freedom implies taking risks<sup>2</sup>.

For Delumeau, the modern notion of security has theological roots: in the Christian view, the believer finds refuge in God, but at the same time he must remain troubled, since faith implies an ongoing spiritual quest<sup>3</sup>. This ambivalent feature of security is also reflected in the secular vision of Renaissance man. For Machiavelli, as for Shakespeare, man must tempt fate, in defiance of his need for security<sup>4</sup>, while the task of guaranteeing the protection of individuals and the community is left up to institutions. *Securitas* is the purpose of “good government” and is the basis – we think of Machiavelli’s *Discourses on Livy* (1531) – of the birth of the city. The same paradigm is found in the social contract tradition, even in the Hobbesian vision. For Hobbes (1651), the sovereign State, which has a monopoly on legitimate force, strikes terror in its subjects in order to protect them from the anomic violence that characterizes the state of nature. Freedom would thus seem to be definitively sacrificed

on the altar of security. As we know, Hobbes nevertheless exploited the literary fiction of placing in a remote era the acquisitive passions, competition and violence typical of the modern political entity that struggles for self-assertion (see Bobbio, 1989)<sup>5</sup>.

In Hobbes’s construction it is the Leviathan that, from above, imposes rational behavior on its subjects, turning them into political and legal subjects capable of acting within the social contract. For other contractarian authors – from Grotius to Locke and Rousseau – it is individuals themselves who, by exercising rationality as a function of self-preservation, manage to control their violent impulses and accept the power of the State (see Santoro, 1999: 202-203). In this vision, on which, as we know, modern liberal thought is founded, the political and legal subject, represented by a “hierarchical-dualistic” model (*Ibid.*) as an “I” that can control its passions through the use of reason (see Pulcini, 2001), it makes a regulated use of freedom and appears able to manage risk by an

<sup>2</sup> For Freud, human beings are willing to give up a part of their freedom in exchange for security. Bauman argues that the increase in the post-modern era of individual freedom has led many to accept uncertainty, at the expense of a sense of security. However, I think we can say, as I will explain in more detail later, that in modern age the building of public security nets has gone hand in hand with the expansion of individual freedom. Freud’s and Bauman’s analyses are therefore not antithetical. As Tamar Pitch (2006) has emphasized, what has changed over time, rather than the propensity of individuals to take risks, is the willingness of public institutions to guarantee security (see also Re, 2010).

<sup>3</sup> This dual dimension of the Christian faith is put forward explicitly in Pascal’s works.

<sup>4</sup> Delumeau cites apropos of this Act 3 of *Macbeth*, where Shakespeare has Hecate say that “security is mortals’ chiefest enemy.”

<sup>5</sup> Here we can only refer briefly to the classics of modern political thought, with the inevitable effect of greatly simplifying our interpretation. For a particularly interesting reading of *Leviathan* for the purposes of the argument developed in this book, see Cavarero, 2013, ch. 7 and Guaraldo, 2012, ch. 3.

alternation of bold and cautious behavior, within a social contract that has transferred to the State the task of ensuring security, in the first place thanks to “legal immunization” (Esposito, 2002). With due distinctions, it may, therefore, be said that the experience of individual vulnerability – in its etymological meaning as “exposure to injury” – founded the major modern philosophical visions of political order, but it remains in the background, in latency. Within the social contract, vulnerability could thus be associated with a condition of fragility, weakness and deficiency proper to dependent subjects incapable of self-government and therefore expelled from the public space. These are subjects who are seen as “weak” and “inferior,” namely – in different historical periods – women, children, the insane, the poor, prisoners, the colonized, slaves, homosexuals, the disabled, the elderly, etc.

As Adriana Cavarero (2013) has shown, this philosophical tradition, moving from an individualistic ontology that draws an “I” guided by *recta voluntas*, is anchored to a precise geometry of verticality. It was countered, in the history of philosophy, by a

relational ontology, which has its corresponding geometry in the inclination of a subject obliquely “bending over the other,” according to the archetypal image of the Madonna and child handed down by the Marian tradition: a “maternal subject” who bends over the other, especially over the helpless, aware of being immersed “in a continuous web of plural and singular dependencies” <sup>6</sup>(*ibid*: 24). This subject, conscious of its own and others’ vulnerability, has often been identified with femininity and was relegated to the margins of philosophical, juridical and political discourse<sup>7</sup>. During the twentieth century, the feminist movement brought this subject to light through its intense job of excavating the genealogies and experiences of women (see Diotima, 1987), at intervals allying and clashing with psychoanalysis as the recognized “discoverer” of the unconscious and the complexity of the emotions<sup>8</sup>. The reflection on vulnerability, which – as Alessandra Gropi shows in her essay published in this volume<sup>9</sup> – has involved the entire history of philosophy, produced, in the second half of the twentieth century, especially fruitful results.

<sup>6</sup> “in un intreccio continuo di dipendenze plurime e singolari”.

<sup>7</sup> While in Marian iconography the leaning of the mother toward her child was often shadowed by the monumentality of the sacred (cf. Cavarero, 2013: 137) or served to celebrate the dedication of mothers to their male children sons as the privileged recipients of their care, what remained even more in shadow in Western culture was the image of the mother-daughter

relationship, constantly removed from patriarchal culture (see Luce Irigaray, 1974).

<sup>8</sup> For an interesting analysis of the role of feminism and psychoanalysis in constructing the contemporary subject, see Tommasi, 2016.

<sup>9</sup> Gropi offers an interpretation of the Sophocles’ *Philoctetes* inspired by contemporary feminist literature, in which she places at the center of her analysis the idea of vulnerability.



Feminist thought, which has reinterpreted subjectivity in the light of psychoanalytic theories – attempting to correct its patriarchal stamp<sup>10</sup> – has referred to the work of philosophers of Jewish origin, in particular Emmanuel Levinas, Simone Weil and Hannah Arendt<sup>11</sup>. The joining of these lines of interpretation is not accidental but due to a reflection on violence against the unarmed and defenseless, which, far from being the product of abstract theorizing, is dictated by the urgency of actual experience<sup>12</sup>.

If, as Sandra Rossetti claims in her essay published here, it is possible to identify a “Jewish line” of thought on vulnerability, it is not only because this theme runs through the biblical and Talmudic tradition, but because the need to reflect on vulnerability became urgent in the mid-twentieth century by the dramatic events of the persecution of Jews in Europe and the Holocaust, as well as by the unprecedented carnage of the Second World war. It was therefore from that moment in history that ethical reflection gradually

concentrated on the issue of vulnerability, understood primarily as an ontological datum. Levinas, Weil and Arendt shifted the focus from the “egocentric” subject of the modern European philosophical tradition to a subject that is constructed in relation to the “other,” “exposed to the other” and, at the same time, “impinged upon” by the other.<sup>13</sup>

Likewise, the experience of physical, psychological and epistemic violence has stimulated much of “the second wave” of feminist thought<sup>14</sup>: “Take your foot off our necks!” was for Catharine MacKinnon (1987) the cry that gave birth to consciousness-raising groups. Moving from the deconstruction of the subject of philosophy and modern law, in the name of the affirmation of “sexual difference,” feminist thought came to criticize the myth of autonomy and insisted on the importance of caring relationships (see Gilligan, 1982) and on the hidden constraints of dependency in the contractarian paradigm of democratic citizenship (see Pateman, 1988), emphasizing the subject’s interrelated nature (see Pulcini,

<sup>10</sup> See for example the works of Luce Irigaray, Nancy Chodorow and Judith Butler.

<sup>11</sup> For an analysis of vulnerability in the history of philosophy, see Tommasi, 2016.

<sup>12</sup> See on this topic Hannah Arendt, 1970, especially Chapter 1.

<sup>13</sup> On Lévinas’s thought in this regard see both the analyses of Judith Butler (2005; 2015) and the criticism of Adriana Cavarero (2013: 183-240). On Weil, see Tommasi, 1993 e 1997.

<sup>14</sup> As we know, the history of feminism is often represented as a succession of three “waves”: the first by the so-called “feminism of equality,” which demanded

for equal rights for women and men; the second the “feminism of difference” and the “radical feminism” of the 1970’s and 1980’s, both of which denounced the epistemic violence of patriarchy (while the “feminism of difference” supported the need to rediscover the value of “female difference,” “radical feminism” shed light on the existence of a male domain, based on a systematic oppression of women by men); and the third and current “post-feminist” and “neo-feminist” movements, very different from each other but united by their intention to deconstruct both male and female gender identity. For an introduction to feminist philosophies, see. Cavarero and Restaino, 2002. See also Loretoni, 2014.

2001; 2009). Some feminist authors, finally, have developed a conception of vulnerability as having a universal nature.

In this regard, the theoretical path of Martha Albertson Fineman is emblematic among the major American women philosophers of contemporary law; prompted by the feminist criticism of the theory of modern law (Fineman and Sweet Thomadsen (eds.), 1991), she denounced the mythological character of the construction of the idea of autonomy in Anglo-American culture and law (Fineman, 2004), to arrive at a theory of universal vulnerability as a basis for a review of the principle of equality and institutional action (Fineman (ed.), 2013)<sup>15</sup>. We publish here Fineman’s essay “The Vulnerable Subject and the Responsive State,” which aims at identifying the responsiveness that State institutions should provide in order to care for the vulnerability of citizens, understood both as an ontological datum and as a socially constructed datum<sup>16</sup>.

The reflection on vulnerability is certainly indebted to the essay of another American author, Eva Feder Kittay (see in particular 1999), who made the transition from an ethic of care in part celebrative of female

self-abnegation<sup>17</sup> to a political reflection on care work – mainly entrusted to women – as a foundation absent from decent social functioning. We publish here Kittay’s essay “Dependency,” in which she moves from an analysis of both “inevitable dependence,” which unites all, and the particular circumstances of dependency, such as those of people with disabilities, to propose that institutions consider the management of dependency as a priority goal, to be achieved instead of the traditional liberal goal of “individual independence.” In this volume Maria Giulia Bernardini also questions the relationship between vulnerability and law, with particular reference to disabled people.

In the twenty-first century, reflection on vulnerability has received new momentum, thanks again to feminist thinkers such as Judith Butler and Adriana Cavarero, who, by undertaking one of the most interesting dialogues of contemporary philosophy, have also questioned the role of violence, especially starting with 9/11 and the horizon of “global war” that this event ushered in<sup>18</sup>. This theme has also been developed by Elena Pulcini, both in *La cura del mondo* (2009) and in her essay published in this volume. Pulcini, in direct

<sup>15</sup> See the interview in which she outlines her intellectual development: Wegerstad and Selberg, 2011.

<sup>16</sup> I will return later to this distinction.

<sup>17</sup> For a critique of this stance, MacKinnon, 1987: Chapter 2. I’ve discussed MacKinnon’s criticism of Carol Gilligan in Re, 2015.

<sup>18</sup> See especially Butler, 2004 and 2009, and Cavarero, 2007. For a comparison of these two philosophers, see Bernini and Guaraldo (eds.), 2009.

dialogue with Butler and Cavarero, broadens the reflection on vulnerability, addressing the themes of “difference” and “contamination” in our contemporary “risk society.”

Valeria Marzocco’s essay in this volume deals with the way in which the notion of vulnerability is used in late twentieth-century reflections on risk developed in the social sciences. It is a critical reflection, which indicates how the concepts of vulnerability and resilience<sup>19</sup> could be utilized in neoliberal governance strategies, associated with a post-modern anthropological model, in which the subject’s area of freedom is strongly compressed. For if, as Brunella Casalini maintains in her essay published here, philosophical reflection on vulnerability opens up many avenues for reconfiguring social and institutional action, beginning with a reassessment of both the ethical and political importance of care work and care relationships (Tronto, 1993; 1995; 2013; Kittay, 1999; Fineman (ed.), 2013), it also presents some important weaknesses. It is, in short, a particularly fecund philosophical perspective, which nevertheless, as Orsetta Giolo also suggests in her Conclusions, needs to be examined in depth with care and caution when, from the sphere of philosophical analysis, we

move on to that of political and legal policy. This was the motivating principle of the international call for papers (see Inter-Universities Working Group on the Political Subjectivity of Women, 2015) which made the publication of this volume possible, in its ambition to start examining the debate on vulnerability by inquiring into the possible meanings of the term, and subjecting them to critical examination, though without rejecting a priori the idea that, through the paradigm of vulnerability, it is possible to rethink, at least in part, politics, the law and institutional action.

In the new century, the notion of vulnerability developed by philosophical theory has indeed been gradually transferred to other areas and, in particular, to political, juridical and social theory, but also to legislation and to international and European policies. It has contributed to the development of a public discourse in which the role and activities of institutions are configured in new terms with respect to the twentieth-century European model of the Welfare State, by many considered outdated, both because it is considered inadequate to meet the challenges of economic globalization and because it has been accused of being too rigid, unsuited to

---

<sup>19</sup> “Resilience” is for the physical sciences the capacity of a body to absorb a blow without breaking. The concept was then used in psychology to denote the capacity to face and overcome a traumatic event or a

difficult period. In the social sciences it is used broadly to mean the capacity to cope successfully with a risk. For a discussion of the meanings of the term, see in this volume, besides Marzocco, Bagattini and Gutwald.

contemporary fragmented societies in which social classes are no longer clearly identifiable, and the link between citizenship, ownership of social rights and labor appears severed.

As Chiara Saraceno has argued: “The welfare state was born and developed from social legislation that from the late nineteenth century on regulated labor relations in industry”<sup>20</sup> (2013, Kindle edition). The Welfare State, however, must be understood in a broader sense as a State that “intervenes in economic reproduction and redistribution mechanisms to reallocate life opportunities among individuals and social classes”<sup>21</sup> (*Ibid.*). Today there exist various models of welfare: some, as has occurred in the history of European social-democracies, have developed thanks to the struggles of trade unions and workers’ movements, while others have derived from the contributions of the various actors, “such as the agrarian classes or the middle classes, or the women’s movement, or employers’ organizations”<sup>22</sup> (*Ibid.*).

Welfare systems are not all alike. Even the most refurbished can do with being updated, in particular in order to better protect

those – mostly women – who carry out or have carried out in the course of their lives unpaid care-giving tasks. This request, already present in much feminist sociological and economic literature (see, for example, the numerous works of Alisa del Re, Franca Bimbi, Antonella Picchio), is formulated today with radical urgency by movements that support the need to create a “sharing welfare,”<sup>23</sup> which, starting with the common condition of job insecurity – and thus of “social vulnerability” – achieves the right to a “self-determination of income,”<sup>24</sup> defined as a “guarantee of the right to existence,” the “possibility of freeing up time to build, outside of the logic of performance, knowledge, relationships, politics”<sup>25</sup> (Femministe Nove, 2013). For these groups, vulnerability is above all a socially constructed given to which the State must provide an adequate response. However, there is an institutional vocabulary of vulnerability that only partially coincides with this. In the social sciences, but also in documents that address local, national and international policies, as well as in legal language<sup>26</sup>, the concept of vulnerability has broad appeal,

<sup>20</sup> “Il *welfare state* nasce e si sviluppa a partire dalla legislazione sociale che, dalla seconda metà dell’Ottocento in poi, ha regolato i rapporti di lavoro nell’industria”.

<sup>21</sup> “interviene nei meccanismi di riproduzione economica e di redistribuzione per riallocare le opportunità di vita tra gli individui e le classi sociali”

<sup>22</sup> “quali le classi agrarie o le classi medie, o il movimento delle donne, o le organizzazioni degli imprenditori”.

<sup>23</sup> “welfare di condivisione”.

<sup>24</sup> “reddito di autodeterminazione”.

<sup>25</sup> come “garanzia del diritto all’esistenza”, “possibilità per liberare tempo, per costruire, fuori dalla logica della prestazione, saperi, relazioni, politica”.

<sup>26</sup> One of the first attempts to formalize the idea of vulnerability in international documents – by comparing it to the principles of autonomy, dignity and integrity – was made with the formulation of a Proposal of Declaration on Bioethics at the European level, adopted in Barcelona in 1998 and presented to the European Commission. On the role of the idea of vulnerability in

though the meanings this concept takes on vary greatly from one instance to the next.

It is used with reference to prevention, support and protection, aimed at individuals, specific social groups, and sometimes even territories, artworks, landscape heritages and the environment, etc. Thus the concept of vulnerability is used to frame a wide range of social issues and – as Estelle Ferrarese also notes in her essay – we refer to it alternately as a universal condition and as a characteristic of specific categories of subjects<sup>27</sup>. It often refers to children and, in particular, children living in poverty, who – as Alexander Bagattini and Rebecca Gutwald show in this volume – can be considered as a category exposed to specific forms of vulnerability. At times universal vulnerability and particular vulnerabilities appear to clash<sup>28</sup>, while at other times they seem to be associated<sup>29</sup>. On the subject of the social sciences and in some policies, ontological vulnerability – whether presented as universal or ascribed to certain categories of

human beings – often appears confused with vulnerability produced by social institutions themselves<sup>30</sup>.

“Vulnerability” appears, therefore, like other concepts that have had great success in the social sciences and then have become part of public discussion and common parlance<sup>31</sup> a catchword, the use of which may in some cases be misleading, but it reveals the need to designate something new, to promote an unprecedented point of view. Far from being the result of a current fashion, the success of this notion appears justified by the need to rethink the institutions and social ties of late modernity (Beck, 1986), also from a gender perspective (see Del Re, 2013), as Elena Pulcini has clearly indicated in *La cura del mondo* (2009).

The results which this rethinking can lead, however, are uncertain. The vulnerability paradigm is, as mentioned, ambivalent. Moreover, it seems to presuppose a democratic and pluralistic society in which it is possible to

---

the law, see in this volume Maria Giulia Bernardini’s essay, which lays particular emphasis on the interruption in the language of fundamental rights with the adoption in 2006 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities (UNCRPD), a Convention that became operative in 2008.

<sup>27</sup> The topic of socially constructed vulnerability, “special vulnerabilities” and the relationship between vulnerability and poverty is examined in this volume by Estelle Ferrarese, with particular reference to Robert Castel’s (1991) and Serge Paugam’s (1991) considerations. See also Ferrarese’s essay “Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World as It Is?”, 2016.

<sup>28</sup> I refer in particular to the instance in which policies and regulations identify specific categories of “weak”

beneficiaries of protection, due to a deficit presented as a constituent of the subjects themselves (female weakness, difficulty in integrating foreigners, disability, etc.), helping to crystallize inferiorizing stereotypes and presupposing that society is homogenous and composed, with certain exceptions, of autonomous individuals conceived as “invulnerable.” As for the disabled, this viewpoint has been regarded as typical of the so-called “ability model” denounced by the authors linked to Disability Studies (see Bernardini, 2016).

<sup>29</sup> It is true of the Proposed Barcelona Declaration of 1998 (see above, note 26).

<sup>30</sup> Brunella Casalini examines the topic in depth in this volume.

<sup>31</sup> I am thinking especially of the word “globalization.”

overcome conflicts and rebuild new forms of community. According to this view, with the demise of the patriarchal paradigm of modernity<sup>32</sup>, the State takes responsibility for the “care” horizon (Del Re, 2013; Lister, 2003). Public institutions – in which an ever greater role is being played by women workers and, to a lesser extent, by women designated to hold positions of responsibility – are being “feminized” (see for instance the World Economic Forum, 2015), demonstrating – this is at least the hope – that they are more attentive to social inclusion which is no longer based on integration through work, but on the need to receive and give “care.”<sup>33</sup> According to this view, the language of rights tends to lose importance. The proposed perspective seems focused on reassessing the community dimension<sup>34</sup>, the importance of social and emotional ties, mutual obligations, responsibility, rather than the individualistic paradigm that the rule of law model presupposes (Zolo, 2002).

The recognition of civil, political and social rights – as Norberto Bobbio taught (1990) – was the result of conflicts – even bloody ones – which from time to time have featured certain social classes<sup>35</sup>. From the second half of the twentieth century some headway has been made by the so-called third generation rights (Ferrajoli, 1994), whose consecration in constitutional and legislative texts – where it has taken place – is due mainly to the arduous struggles for recognition of minorities and marginalized groups (women, homosexuals, African Americans, religious minorities, etc.). The assumption of vulnerability as a new public spotlight of action seems to move from the idea that this historical phase is over and that – at least in the Western democracies – it is possible to rethink politics and institutions on the basis of a new inclusive universalism. This perspective parts from the observation that the “politics of identity” (Young, 1990), which has led to the recognition of many minority rights, today risks turning in on itself, by placing in constant

<sup>32</sup> For a discussion on the concepts of “patriarchy,” “neo-patriarchy,” and “post-patriarchy,” see for example Morondo Taramundi, 2015; Persano, 2014 and Giolo, 2015. Many of the philosophical and sociological analyses on vulnerability do not explicitly espouse the thesis of the “death of patriarchy” sustained, at least in Italy, by some influential feminists (see Libreria delle donne, 1996). Some of these analyses – such as those of Judith Butler, Adriana Cavarero and Martha A. Fineman – are even linked to a denunciation of the so-called heteronormative patriarchal system, i.e. a system based on male dominance over women and on heterosexuality as the founding norm of the social order. And yet, it

seems to me that all these analyses are animated by a confidence in the possibility of redesigning institutional action by overcoming the patriarchal contractarian model of the Modern State.

<sup>33</sup> What I maintain here is not that care is a feminine prerogative but that considerations about care derive from feminist movements and theories that have also stressed the need to bring it to the center of public debate and institutional action.

<sup>34</sup> Although understood as deeply different from the “immune community” that is the focus of many communitarian visions (see Pulcini, 2009).

<sup>35</sup> On this point see also Ferrajoli, 2002.

competition with each other the different social groups bearing requests for recognition<sup>36</sup>. It is destined to maintain a state of permanent conflict, a clash between irreconcilable visions of the world.

According to the vulnerability paradigm, it is therefore necessary to rediscover what unites us as human beings in order to re-establish a more just and peaceful society. It is undoubtedly a fascinating prospect, but one that conceals numerous pitfalls. In particular, in the context of the neo-liberal system in which we are immersed, it can lead to masking altogether different governmental<sup>37</sup> objectives and to support disguised forms of “tyranny of the majority”<sup>38</sup> and political and cultural imperialism. If institutions and the community take charge of the vulnerability of individuals or certain groups, their intervention can take on a paternalistic and even illiberal character. Ideas of agency<sup>39</sup>, conflict and emancipation, which were the basis of modern politics, may lose importance. Then there is the risk that, through the universalist interpretation of the notion of vulnerability, the most subversive part of feminist thought may end up being removed:

one that emphasized the persistence of male dominance and the need to overthrow it<sup>40</sup>, but also one that, by criticizing so-called “White feminism,” has highlighted “from margin” reflection (bell hooks, 1984; Anzaldúa, 1987) and the importance of always bearing in mind the fracture brought about by colonialism (Spivak, 1999).

Lastly, the objective of strengthening the resilience to respond to individual vulnerability and that of certain groups – a goal which, as Bagattini and Gutwald emphasize in this volume, can be decisive for protecting certain social groups – can at the same time lead, within the individualist neo-liberal anthropological model, to supplanting the more radical forms of resistance to oppression and to hinder the construction of collective subjects who are bearers of a “grassroots social solidarity.” This idea lies at the basis of significant experiences of twentieth-century constitutionalism – starting with the Italian one of 1948 – and has been translated into fundamental rights consecrated not only at the national but also at the international level (see Rodotà, 2016). The vulnerability paradigm, rather than eclipsing the language of rights,

<sup>36</sup> This idea is also expressed clearly by Martha Fineman.

<sup>37</sup> The reference is to the concept of “governmentality” as developed by Michel Foucault (see Foucault, 2004). Foucault indicated by this term “the rationality of administrative power that characterizes modern liberal societies” (Andreani and Bernini, 2009: 142)

<sup>38</sup> The expression, as is known, comes from Tocqueville (1840).

<sup>39</sup> “The term agency [...] refers to a complex polysemy, implying, at the same time, the concepts of action, self-positioning of the subject agent, and assumption of responsibility (also in an ethical-political sense) toward the action itself” (Andreani and Bernini, 2009: 135).

<sup>40</sup> See the works of Catharine A. MacKinnon.

could then be used to interpret these rights, to define them with increasing accuracy and reinforce their effectiveness. Vulnerability and solidarity should then be considered as an indissoluble pair, as essential references for European as well as international constitutionalism (see Mazzarese, 2016). The bottom-up construction of an emancipatory notion of vulnerability (Zanetti, 2016) may well lead to an auspicious update of the interpretation of the principles of dignity, equality and solidarity – an update already in progress in the activity of national and international courts – principles that nevertheless still appear today as indispensable<sup>41</sup>.

## References

- Andreani, Monia and Bernini, Lorenzo (2009), “Glossario,” in Bernini and Guaraldo (eds.) *Differenza e relazione. L’ontologia dell’umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre corte: 135-146.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Arendt, Hannah (1970), *On Violence*. London: Harcourt Bace J.
- Bauman, Zygmunt (1999), *La società dell’incertezza*. Bologna: Il mulino.
- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- bell hooks (1984), *Feminist Theory. From Margin to Center*, Boston: South End Press.
- Bernardini, Maria Giulia (2016), *Disabilità, giustizia, diritto. Itinerari fra filosofia del diritto e disability studies*. Torino: Giappichelli.
- Bernini, Lorenzo and Guaraldo, Olivia (eds.) (2009), *Differenza e relazione. L’ontologia dell’umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*. Verona: Ombre corte.
- Bimbi, Franca (1999), “The Family Paradigm in the Italian Welfare State (1947–1996),” *South European Society and Politics*, 2: 72-88.
- Bobbio, Norberto (1989), *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- Bobbio, Norberto (1990), *L’età dei diritti*. Torino: Einaudi.
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London and New York: Verso.
- Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

<sup>41</sup> For an analysis of these principles and their interrelation in the Italian Constitution, see Lorenza Carlassare, 2012.



- Butler, Judith (2009), *Frames of War. When Is Life Grievable?*. London and New York: Verso.
- Butler, Judith (2015), *Senses of the Subject*. New York: Fordham University Press.
- Carlassare, Lorenza (2012), *Nel segno della Costituzione. La nostra carta per il futuro*. Milano: Feltrinelli.
- Castel, Robert (1991), “De l’indigence à l’exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle,” in Donzelot (ed.), *Face à l’exclusion: le modèle français*, Paris: Esprit.
- Cavarero, Adriana (2007). *Orrorismo. Ovvero della violenza sull’inerme*. Milano: Feltrinelli.
- Cavarero, Adriana (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano: Raffaello Cortina editore.
- Cavarero, Adriana and Restaino, Franco (2002), *Le filosofie femministe*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chodorow, Nancy (1989). *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven (Conn.): Yale University Press.
- Del Re, Alisa (1995), “Tiempo del trabajo asalariado y tiempo del trabajo de reproducción,” *Política y Sociedad*, 19: 75-81.
- Del Re, Alisa (2013), “Quelle citoyenneté pour les femmes? État des lieux et perspectives (1987-2012),” *Cahiers du genre*, 54: 67-92.
- Delumeau, Jean (1989), *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*. Paris: Fayard.
- Diotima (1987), *Il pensiero della differenza sessuale*. Milano: La tartaruga.
- Esposito, Roberto (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Femministe Nove (2013), “Manifest@,” in <https://femministenove.wordpress.com/2013/12/19/manifest-delle-f9-e-sul-dwf-n-98/>
- Ferrarese, Estelle (2016), “Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World As It Is?,” *Critical Horizons*, 17: 149-159.
- Ferrajoli, Luigi (1994), “Dai diritti del cittadino ai diritti della persona,” in Zolo (ed.), *La cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*. Roma-Bari: Laterza, 1999: 263-292.
- Ferrajoli, Luigi (2002), “Diritti fondamentali,” in Ferrajoli, *Diritti fondamentali. Un dibattito teorico*. Roma-Bari: Laterza, 4-39.
- Fineman, Martha A. (2004), *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*. New York: New Press.
- Fineman, Martha A. (ed.) (2013), *Vulnerability: reflections on a new ethical foundation for law and politics*. Farnham etc.: Ashgate.
- Fineman, Martha A. and Sweet Thomadsen, Nancy (eds.) (1991), *At the Boundaries of Law. Feminism and Legal Theory*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel (2004). *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard- Seuil.

- Freud, Sigmund (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Giolo, Orsetta (2015), "Adaptive Patriarchy and Women's Political Subjectivity," in Casalini, Giolo, Lins dos Santos, Neri, and Re (eds.), *La soggettività politica delle donne. Un dibattito internazionale*, *Gênero e direito*, International Special Issue, 2: 183-199.
- Inter-Universities Working Group on the Political Subjectivity of Women, "'Vulnerability': possible uses of a philosophical, legal, political and social concept", Call for papers, in <http://soggettivadonne.wixsite.com/spdd/singleg-post/2016/10/18/Call-for-Papers-in-English>
- Guaraldo, Olivia (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: ETS.
- Hobbes, Thomas (1651), *Leviathan*.
- Lister, Ruth (2003), *Citizenship. Feminist Perspectives*. New York: New York University Press.
- Irigaray, Luce (1974), *Speculum. De l'autre femme*. Paris: Les éditions de Minuit.
- Libreria delle donne (1996), "È accaduto non per caso," *Sottosopra rosso*, gennaio.
- Loretoni, Anna (2014), *Ampliare lo sguardo. Genere e teoria politica*. Roma: Donzelli.
- Machiavelli, Niccolò (1536). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.
- MacKinnon, Catharine A. (1987), *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press.
- Mazzarese, Tecla (2016), "La giustizia del diritto," *Relazione al Convegno nazionale della Società italiana di filosofia del diritto*, Lecce, September 15th, unpublished.
- Morondo Taramundi, Dolores (2015), "Una sonda en el post-patriarcado: el debate sobre emancipación y libertad femenil en el feminismo italo-español," in Casalini, Giolo, Lins dos Santos, Neri, and Re (eds.), *La soggettività politica delle donne. Un dibattito internazionale*, *Gênero e direito*, International Special Issue, 2: 14-34.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Paugam, Serge (1991), *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*. Paris: PUF.
- Persano, Paola (2014), "Patriarcato in-essenziale e soggettività nella teoria critica femminista," in Giolo and Re (eds.), *La soggettività politica delle donne. Appunti per un lessico critico*. Roma: Aracne, 105-122.
- Picchio, Antonella (ed.) (2003), *Unpaid Work and the Economy. A gender analysis of the standards of living*. New York, London: Routledge.

- Pitch, Tamar (2006), *La società della prevenzione*. Roma: Carocci.
- Pulcini, Elena (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Pulcini, Elena (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*. Milano: Bollati Boringhieri.
- Re, Lucia (2010), "Politica moderna e insicurezza contemporanea: la domanda di protezione nelle società liberali," *Studi sulla questione criminale*, 3: 25-46.
- Re, Lucia (2015), "Lo stereotipo della "differenza sessuale". Analisi di un fraintendimento in Catharine A. MacKinnon," in Casadei (ed.), *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*. Torino: Giappichelli, 77-94.
- Rodotà, Stefano (2016), *Solidarietà. Un'utopia necessaria*. Roma-Bari: Laterza.
- Santoro, Emilio (1999), *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*. Pisa: ETS.
- Saraceno, Chiara (2013), *Il welfare. Modelli e dilemmi della cittadinanza sociale*. Bologna: il Mulino.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a history of the vanishing present*. Cambridge (MA); London: Harvard University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1840), *De la démocratie en Amérique*, vol. II.
- Tommasi, Wanda (1993), *Simone Weil: segni, idoli, simboli*. Milano: Franco Angeli.
- Tommasi Wanda (1997), *Simone Weil. Esperienza religiosa, esperienza femminile*. Napoli: Liguori.
- Tommasi Wanda (2016), *Ciò che non dipende da me. Vulnerabilità e desiderio nel soggetto contemporaneo*. Napoli: Liguori.
- Tronto, Joan (1993), *Moral Boundaries. A political argument for an ethic of care*. New York: Routledge.
- Wegerstad, Linnéa and Selberg, Niklas (2011), "Interview with Professor Martha Albertson Fineman," *Retfærd Årgang*, 135: 1-19.
- World Economic Forum (2015), *The Global Gender Gap Report*, Geneve, <http://www3.weforum.org/docs/GGGR2015/cover.pdf>
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Zanetti, Gianfrancesco (2016), "Relazione introduttiva alla Giornata di dialogo su Diritti negati. Diritti tutelati. I diritti dei bambini, percorsi di analisi e buone pratiche," Università degli studi di Modena e Reggio Emilia, Modena, October 6th, unpublished.
- Zolo, Danilo (2002), "Teoria e critica dello Stato di diritto," in Costa and Zolo (eds.), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Milano: Feltrinelli, 17-88.
- (Translated from Italian by Edward Tosques).

## **POLITICS, JUSTICE AND THE VULNERABLE SUBJECT: THE CONTRIBUTION OF FEMINIST THOUGHT**

Brunella Casalini<sup>1</sup>

**Abstract:** The present article argues that the main contribution of contemporary feminist theory on vulnerability stems from the distinction of two possible kinds of vulnerability: an ontological vulnerability and a vulnerability linked to various processes (social, cultural, economic and juridical) of vulnerabilisation. This contribution is not limited to the critical and deconstructive level. As a positive proposal, it advances in the direction of an individual which, recovering its own relational, embodied, "fleshy" and situated dimension, abandons the illusion of its own sovereignty, accepts its vulnerability like an opening up to others, and thus also accepts the responsibility for an open and democratic dialogue and the need for institutions inspired by an "enabling" conception of justice (cf. Young 1990).

**Keywords:** vulnerability, precarity, privilege of ignorance, epistemic responsibility, enabling justice.

### **Introduction**

Different contemporary feminist theoretical approaches, particularly the care

ethics of Kittay (1998) and Tronto (1993; 2013), studies on precarity (Butler, 2006; 2009; 2015), the "social flesh" approach of Carol Bacchi and Chris Beasley (2002; 2004; 2012), the philosophy of the law of Martha Fineman (2008), the ecofeminism of authors like Val Plumwood (2002) and Stacy Alaimo (2009), have focused their attention on the subject of vulnerability. This thought moves on two separate yet closely interrelated fronts (see, in particular, Gilson, 2013). On the one hand, we have the unveiling of forms of vulnerabilisation, of "precarity" (Butler, 2009), or of "pathogenic vulnerability" (Mackenzie, 2014), socially induced to maintain the current hierarchies of power that exist among the various social groups, focusing attention on the methods used to produce them and also on the way in which they have changed over recent decades due to globalisation and the advent of neoliberal politics. In this direction, especially through criticism of modern rationalism and liberal ontology, they help us understand the reasons why what Martha Fineman calls the "myth of autonomy" (Fineman, 2004) is so hard to die, so resistant

---

<sup>1</sup> Prof. University of Florence, Italy. mail: [brunella.casalini@unifi.it](mailto:brunella.casalini@unifi.it).

and solid in our imaginations, so capable of distracting our gaze as much as possible from our shared vulnerability to the point of actually ignoring it.

On the other hand, these reflections move on the front of the elaboration of a different way of thinking politics which starts from our needs, from the body, from its dependence on the natural and social environment, from the tangible conditions that make social reproduction possible. The underlying idea, from this point of view, is that only by recognising our shared ontological vulnerability and acknowledging the way in which the removal processes that have allowed it to be ignored have worked, putting the same forms of social reproduction at risk, can we also succeed in eliminating those forms of inequality that now justify the inferiorisation and social disadvantage of certain groups, those groups that social sciences define as “vulnerable” groups (see Ferrarese: in this issue). It is my contention that it is from the relationship outlined between these two possible kinds of vulnerability that the essential contribution of the feminist theory on this matter stems, a contribution which is not limited to the critical and deconstructive level.

As a positive proposal, it advances in the direction of a individual which, recovering its own relational, embodied, fleshy and situated dimension, abandons the illusion of its own

sovereignty, accepts its vulnerability like an opening up to others, the responsibility for open and democratic dialogue and the need for institutions inspired by an “enabling” conception of justice (cf. Young, 1990).

### **Ontological vulnerability and “privilege of ignorance”**

Modern political philosophy has proposed an image of the individual by nature autonomous, self-sufficient, free and independent. In representations of classical and contemporary contractualism, in particular, the individual appears on the political scene *fungorum more* – to use a well-known Hobbesian expression –, ready to go and perfectly mature. From the descriptive viewpoint, the modern vision of the individual rests on the ascertainment of the separateness of people. This vision of human nature, which corresponds to an undoubtedly prevalent empirical reality and therefore to a widespread experience, has been used to sustain a normative vision in which individual freedom is presented as the protection of the space of action and of individual choices, and political society is conceived as an artificial reality stemming from a contract, a voluntary action, with which individuals positioned symmetrically in relation to each other decide to subject themselves willingly to laws to protect their private lives and their assets (cf. Maillard, 2011).

DOI: 10.18351/2179-7137/ged.v5n3p15-29

This political conception of the individual and of human nature corresponds, at an epistemological level, to a vision of the subjects as independent as they are isolated, as autonomous as they are self-sufficient, the rationality of whom is considered as a capacity to detach themselves not only from links and from tangible situations in which people find themselves, but also from their temporally finite and materially conditioned bodily reality. As written by Plumwood (2002: p. 42), modern rationalism has conceived every form of link as a possible source of error. The known object is extraneous to the knowing subject. The latter is able to change and act on the known object, but not vice versa: the subject remains closed off from the known object, a timeless, detached mind, separate and sovereign compared to nature, immune from every form of affection and change through contact and relations with the outside world. The illusion on which the sovereign subject is erected is at the basis of a distorted perception of the human condition which leads to an overestimation of personal security, to an underestimation of his dependency and interconnection with others and with the environment, and to a failure to recognise his vulnerable personal condition. Rational and monological subjects have therefore been able to imagine themselves free and independent, and to remove their intrinsic vulnerability, projecting that vulnerability onto

something else outside of and below human, and consequently excluded from the sphere of their privileges. The autonomy of rational subjects is, from this point of view, the result of a privilege that enables the offloading of damages, consequences and burdens deriving from the course of action that they alone are able to decide to undertake, onto others. Joan Tronto talks about “privileged irresponsibility” (Tronto, 1990, 1998; but see also: Gilson, 2011; Zembylas, Bozalekb and Sheferc, 2014), while Eve Kosofsky Sedgwick (1990) had used the expression “epistemological privilege of ignorance”, two concepts which appear closely connected because it is from ignorance, from not knowing or, better, from being able to allow oneself the luxury of not knowing certain aspects of life and the human condition, that a failure to undertake responsibility derives.

As sustained by the contemporary epistemology of ignorance (cf. Tuana, 2004; 2006; Sullivan and Tuana, 2007; Gilson, 2011; 2013, Logue, 2013; Code, 2014), the privilege enjoyed by those in power derives not so much from their knowledge – as we tend to assume –, but from the fact that they are able to ignore part of reality, from the borders traced between what we have to know and what can be excluded from the objects of knowledge. In this vision, ignorance must not be considered so much as a lack of knowledge

and, consequently, of power (people today usually see power and knowledge as being linked), as a force which blocks knowledge, which occupies its space and more or less explicitly affirms a need to not know (cf. Code, 2014: 154). According to the epistemology of ignorance, power is manifested not only in the construction of knowledge, but also, in another way, through the definition of what is not knowledge, in tracing the boundaries between what is worthy of being known and what is not, either because it doesn't exist or is purposely not perceived. In this vision, ignorance is not an expression of bad epistemic practice, but more of "a substantive epistemic practice" in itself (Alcoff, 2006: 40). Like knowledge, ignorance is a social construction and even "actively sought after, consciously produced, strategically deployed, ferociously consumed, and carefully maintained" (Logue, 2013: 53).

The main instrument used by modern thought to erect that boundary between human and non human which has been essential in order to maintain the privilege of being able to ignore corporeity, meaning what makes us vulnerable and exposed to others at all times, has been the use of dualism, in the various forms in which it can be presented: nature/culture, body/mind,

subject/object, reason/sentiment, male/female, able/disable, socio-cultural forces/materiality<sup>2</sup>. Dualism was the foundation for the centrist conceptual structures that have been hegemonic in the West: androcentrism, ethnocentrism, eurocentrism, which have, in turn, legitimised different forms of racism, sexism, colonialism and speciesism. Dualism – as highlighted by Val Plumwood (2002: 101) – is not a simple dichotomy: it is not a mere distinction, but a form of distancing and disassociation between the elements that are separated, so much so as to generate an authentic ontological rupture between them, a radical discontinuity between the group which identifies the centre and its other which is not just separate, but placed on the lowest steps of a hierarchical order. The separate other, disassociated from the centre, is marked as inferior. Once inferiorised, and set at a distance, it can easily appear to be inessential. It can be ignored or used instrumentally. Therefore, dualism produces inequality, dominion and de-responsibility on the moral front, in relation to that which and those who have been inferiorised. The inferiorised other is also vulnerabilised, via exclusion from the distribution of the advantages of social cooperation and the weight of burdens which

<sup>2</sup> The imperative of the deconstruction of dualism and of its impoverished interpretation of reality is at the centre today, in particular, of the so-called "New Materialist Feminism". In this recent philosophical perspective, this second wave of feminism has erroneously given in to the

temptation of dualism, in the moment that it wanted the women to be moved "from the category of nature to the kingdom of culture" (Alaimo, 2008, 239, cit. in Wingrove, 2015). On the meaning of the recovery of materiality and biology of the new materialist feminism, see also Casalini (2015).

are not recognised as such. What Plumwood describes as a “hyper-separation” makes it possible to brand the other in order to reserve him or her a differentiated and unequal treatment: the different nature of men with respect to women, like colonisers with respect to those colonised, has been used to justify the exclusion of women and those colonised from the enjoyment of particular things, exonerating men from having to feel empathy and excluding a reason for having to discuss existing inequalities. The clear separation of the boundaries between the sovereign subject (male, white, proprietor, heterosexual and able-bodied) and his other has been a tool for the legitimisation of his dominant position and, at the same time, the reassurance of his non-dependence and invulnerability (cf. Plumwood, 2002: 102).

Among the mechanisms that can help eliminate our vulnerability and build the boundaries that distance it from the fragile construction of the autonomous, free, self-sufficient and independent subject, as shown by Joan Tronto's political ethics of care (1998; 2013), is the devaluation of all those forms of practical knowledge and of activity aimed at

caring for and taking responsibility for those who are not self-sufficient, and the marginalisation and relegation to the private sphere of all those asymmetric relations which implicate affective attention and interest in the other in order to satisfy physical or affective needs. Considering caring activities as natural and irrelevant from the political point of view or in terms of productive work, and entrusting them to unpaid work by women, man was able to exercise patriarchal power, seen as the fruit of a natural superiority, for a long time, and this enabled him to gain an advantage from women's taking on of responsibility for children, the sick and elderly and even his own daily life, without granting them any form of public recognition. These caring activities, while having finally been denaturalised and considered as a job<sup>3</sup>, still continue to be done by women, especially women who are poor, immigrant and members of ethnic minorities, while society adopts complete disregard for, and a fundamental desire to ignore, just how hard this work is and how crucial in terms of social reproduction. This disinterest and this desire not to know are functional to maintaining a position of advantage by those who are

3 The request for recognition of the “non-natural” nature of care activities, so that they could be listed as falling rightfully within the “work” sphere, was one of the main claims of materialist feminism (cf. Delphy, 2009) and of Marxist feminism (cf. Federici, 2012) in the Sixties and Seventies. The naturalisation of this work has sustained the pretence which sees it as falling into the

sphere of subsistence (without an exchange value) and has, at the same time, justified its low remuneration, considered as a mere supplement to the salary of the man of the house, the only person really capable of supporting the family, as well as the temporary, part-time and unqualified nature of most of the activities that fall within the care sector.



privileged and, at the same time, the disadvantage of those who do not occupy that position: the person needing care who does not have a privileged social status will see his or her needs underestimated or ignored, while the caregiver will be forced, as highlighted by Fineman (1995; 2004 and in this issue) and Kittay (1998), into a form of derived or secondary dependency, with consequent restriction of the space for opportunities of wellbeing.

The same attitude of domination and exoneration from responsibility is taken by modern man towards the broader kingdom of nature, in which woman has been traditionally included. In this case too, the social privilege works in such a way as to isolate its beneficiaries from the damage that it causes to the environment, making it hard for them to see the way in which it affects particularly those who are weaker, poorer and disadvantaged (see Fineman: in this issue). In this way, the effects of the atmospheric pollution produced by human activities in advanced industrial societies do not pose an equally distributed risk. Its effects do not fall on the whole population in the same way: the rich are usually affected less than the poor. So, for example, it isn't true that "poverty is hierarchical, while smog is democratic", as claimed by Beck (cit. in Plumwood, 2003: 84). The map of smog of Sidney, for example, shows a close relationship

between the most polluted areas and the poorest areas (cf. *ibidem*). Even global warming has a different effect on the poorer segments of the population, as emerged in Chicago in summer 1995, when an exceptional heatwave caused 500 deaths in the districts where residents couldn't afford air conditioning (cf. *ibidem*).

### **The differential distribution of vulnerability**

The removal of the datum of our ontological vulnerability and of our belonging to a global ecological community, or the possibility by modern man to ignore this reality, is linked, therefore, to the construction of imaginary boundaries which work and have long worked to keep human beings separated from the rest of the animal world, rationality from corporeity, the mind from the body, the person who enjoys full citizenship rights from one who exists in a condition of dimidiate citizenship, the pretence of being the owner of oneself and one's body and, consequently, in control of oneself, from the individual in need of "contention", public from private, culture from nature. These boundaries, which – as we will see – do not rest only on the forms in which knowledge and ignorance were built, and therefore only on cognitive dynamics, but also on affective dynamics which influence the feelings aroused by certain bodies or situations, have allowed modern human beings to cultivate the illusion of

their own invulnerability while attributing vulnerability to particular individuals and groups. We can see this as a process in which the dominant group hoards opportunities, either purposely or without being aware of it (Tilly, 1998; Anderson 2013). This generates a differential distribution of precarity or vulnerability – as observed by Judith Butler (2009). In this perspective, vulnerability becomes not a universal characteristic, but a negative, stigmatising feature, which justifies and has historically justified paternalistic behaviours.

To take into account the difference evoked thus far between ontological vulnerability and vulnerability produced via differential distribution, Judith Butler – starting from *Frames of War* (2009) – distinguishes between *precariousness* and *precarity*. Precariousness is that form of vulnerability universally shared by all human beings, and also characterising non-human animals, which has to do with our bodily, fleshy nature, which makes us needy of food and a roof over our heads, and makes us vulnerable to violence, to injury. By virtue of the body, which, according to Butler (2014: 58), is “synonymous with ‘mortality’, ‘vulnerability’ and ‘action’”, human animals are exposed to each other from birth and need to build with others networks of trust and support. Exposure to others makes us vulnerable to violence (physical and moral) as

well as to contact and caresses: for Butler – and also for Cavarero (2007; 2014) – vulnerability does not refer exclusively to the negative dimension of wounds and damage, and to a lack of power, but also to the positive dimension of care and love. Our very survival depends on the political organisation of social conditions which guarantee interdependence and proximity. It is our exposure to others which allows us to live and experience the deepest and most important feelings in our life.

The link that precariousness, our dependency and interdependency determine is not voluntary and consensual, does not pass – according to Butler – from the mediation of a moment of will and deliberation: “it precedes the contract, and is often effaced by those forms of social contract that depend on an ontology of volitional individuals” (Butler, 2009: xxvi). To a certain extent, because our ontology is a social ontology, and our being is always exposed to others, to social regulations and to the political and social structures historically given, we can never know precariousness if not in the forms of precarity. Vulnerability is, therefore, universal in the form of precariousness and, at the same time, particular in the form of precarity. As individuals, we are diversely positioned in relation to the experience of vulnerability, “it cannot be properly thought of outside a differentiated field of power and, specifically, the differential operation of norms of recognition” (Butler, 2006: 44).

It is not just the physical and mental differences between individuals and the networks of social relations that we are part of that determine our diverse vulnerability. Butler attributes the differential experience of vulnerability not only to the effects of specific networks of social and political institutions, but also to the effects of regulatory standards, perceptive schemes and intelligibility, as well as to historically variable affective structures, through which we experience ourselves and our bodies. Media portrayals also make an essential contribution to these emotional and perceptive structures today, used to create particular affective states in the public opinion. The media portrayal of vulnerability is one of the tools used to exercise contemporary biopower. Thanks to the way in which our perceptive and emotional schemes work, we mostly tend to remove the universal character of vulnerability to attribute and distribute it differentially, so that certain lives are recognised as worth being lived, while others do not receive the same recognition, are not recognisable and recognised as lives, are not considered worthy of mourning and tears, and consequently become more easily subject to violence, remaining more easily lacking in protection and care. The regulations that support our perceptive, emotional and cognitive schemes become, in this way – according to Butler and to Sedgwick, Tronto and Plumwood –, the

means used to socially justify, in terms of common sense, what Iris Marion Young (1990: chap. V) would call a “hierarchy of bodies”, which decides the unequal distribution of essential things, which is therefore both a symbolic and tangible matter. This hierarchy of bodies is maintained not only by rational arguments and discussions, but also by our emotions: the objects towards which disgust and empathy are directed, for example, are not immune to the perpetuation of forms of inequality through the reification or sentimentalisation of the other – as also emphasised in the work of Martha Nussbaum (2001; 2004; 2013). This differential distribution of vulnerability, which works through processes of “othering”, is what Butler calls “precarity”. Precarity and othering are an essential part of the defensive dynamics entered into to ward off the fear of vulnerability, dynamics that always contain a dose of symbolic or tangible violence towards the other and are supported on the basis of particular affective infrastructures. These processes take on variable and historically determined features, but differential distribution strategies of precarity are always entered into, according to Butler, in the governance of a population. Current neoliberal policies have contributed to creating new forms of vulnerabilisation and precarity through the rhetoric of individual choice, the consequent

attribution to the individual of responsibility for his/her personal condition and the progressive dismantling of the social protection network provided by the welfare state. Called upon to be the manager of him/herself and responsible for his/her own self-sufficiency, in a context in which neoliberalism destroys the very possibility of the self-sufficiency at economic and social level, the individual remains sentimentally attached to this ideal<sup>4</sup>, even if it cannot be achieved, undergoing a psychic transformation determined by a growing state of anxiety and of “moral failure” (cf. Butler, 2015: 15).

**The embodied, relational and vulnerable subject, between epistemic responsibility and politics**

Contemporary politics have opposed the imagery created by modern philosophy, a social and political imagery which conceives autonomy as independence, stigmatising dependency, which sees freedom as an absence of ties and conceives rationalism as achievable only if the subject is capable of detaching him/herself from his/her situation and looking at the world from nowhere, with an “establishing imagery” – to use the

terminology of Castoriadis (1991) –, which is formulated via the critical distancing from the idea of a sovereign, atomistic, egotistical subject, whose knowledge derives from an attitude of complete detachment and abstraction with regard to the known object.

This distancing has consequences on numerous levels. The first – and this comes as no surprise due to the reconstruction proposed here – is the epistemological level: there is a debate on whether there is just one way of knowing, which is that of the detached spectator, devoid of all passion, which can but produce, due to its distance and separateness from the known object, an impersonal and impartial vision, equipped with a claim of universal validity. The dimension of the distance of the knowing, universal and abstract subject, in relation to the known object, that distance which guaranteed invulnerability, is now replaced by that of a situated subject, which has always been placed in the environment and in interaction with it. The knowledge is now inevitably connected from the position that the knowing subject occupies as a body in space: it is this positioning that makes knowledge possible while limiting it at the same time. I can acknowledge my experiences, even to myself,

---

<sup>4</sup> Butler specifically refers to the theory of affections drawn up by Lauren Berlant in *Cruel Optimism* (2011) (cf. Butler, 2015b: 15).

only if I do not see myself as an isolated individual; as Anne Sellar wrote: “as an isolated individual, I often do not know what my experiences are” (cit. in Code, 2016). For Wittgenstein too, Lorraine Code reminds us, “knowledge is in the end based on acknowledgement” (cit. *ibidem*).

The epistemology of ignorance, which acknowledges no responsibility towards what is outside its cognitive interests, is replaced by the reference to an unavoidable “epistemic responsibility” (Code, 1987) which has to make us critically assess the circumstances in which knowledge (including that of a scientific nature which we usually consider neutral) is produced and cultivate a form of “epistemic vulnerability” (Gilson, 2011; 2013), which is presented as an antidote to the closure on which the pretence of invulnerability of modern man rests. Invulnerability built on non-knowledge and ignorance of the other rests on the creation of ever-new inequalities and prevents the understanding of the conditions of our very existence, placing it in danger. Switching from this conception of the subject to another vision does not mean simply changing a conceptual scheme of reference, because – as Lorraine Code explains – revisionist conceptual schemes are also effective at practical and tangible level, in that they are capable of putting a conceptual apparatus into place which infiltrates into the

social order and can upset the hierarchical structures that hold it up (cf. Code, 2006: 20).

Abandoning fantasies of invulnerability, built on rigid closures and separations, means arriving at a point where we feel morally and politically responsible for listening to the perspectives of the different social groups, giving voice to marginal subjects, abandoning the pretence of an unrelated sovereign subject, and the perceptive and emotional schemes that have sustained the privileges of the dominant subject, to imagine a form of dialogical rationality attentive to the context and open towards diversity. This can be helped by a “pedagogy of epistemic vulnerability” (Logue, 2013) and a “critical pedagogy of emotions” (Zembylas, Bozalek and Sheferc, 2014) which cultivates in individuals the desire to know and open up towards others, discussing consolidated and reassuring truths and overcoming negative emotions linked to stereotypes or reactions of fear of the other, which makes us see the uncertainty, insecurity and doubt that lead us towards the other in search of solidarity and dialogue as strengths rather than weaknesses.

“Epistemic vulnerability” and “critical pedagogy of emotions” seem to be essential conditions for democratic life itself. Habits founded on the privilege of epistemic ignorance, whether they concern the privilege of whiteness, obligatory heterosexuality or

sexism, prevent full and equal social cooperation, interaction and mutual learning, contributing to fuelling intolerance and closure towards others. Defeating these incorporated and interiorised schemes of action, which influence behaviour without our being aware of it, is not easy, but it is essential within a democratic society. It is of particular interest for democracy to correct epistemic injustice in order to guarantee that equal and free participation and that equal respect that are fundamental in order to gain a cognitive and cooperative advantage from differences (cf. Anderson, 2006). This is particularly true if we adhere to a conception of democracy which is not restricted to the moment of the majority vote or to the moment of the resolution, but is seen as a cognitive research process in which an essential role is played by the pluralism of prospects, the friction and confrontation between these and the resolution as a mental experiment which puts different solutions to the problems that occur to the test at imaginative level, trying to prefigure the consequences. In this vision, which leads us to smudge the borders between ethics, political philosophy, social sciences and epistemology, the wealth is made up of experiences and imageries of resistance (Medina, 2013), capable of developing epistemic virtues which allow us to look at things *differently*. They offer interpretative resources via which to subject the

knowledge acquired to a fallibilistic test, forcing us to maintain an attitude of humility and open-mindedness.

Democratic epistemic interaction not only perfects our practices, it also expands our imagination and our sensitivity. Thus democracy finds itself in a position which should make it a natural ally of which Iris Marion Young (1990) calls an “enabling” conception of justice, meaning a conception which extends way beyond the distributive schemes of the liberal theories of justice and comprises the effective possibility for everyone to participate, express their needs and, even before this, develop individual capabilities for effective and productive social cooperation and communication, starting from the cognitive and affective capacities and progressing through to “hermeneutic responsibility”, meaning the obligation to look at personal limitations and epistemic vulnerability, to maintain an openness towards others which takes mutual positioning into account (Medina, 2013).

Starting from the body, and from its vulnerability, should induce us to remember our position determined in space and time, the start and the end of every life, birth, illnesses and death, the inevitable changes in body and mind over time, our everyday bodily needs, at material, social and affective level, fatigue, suffering, love, joy and our belonging to the natural world. An “enabling concept of justice”,

which takes the datum of corporeity, and consequently its needs, seriously, along with the diversity and the ties that indissolubly bind us to and make us dependent on the environment, should push us towards what Joan Tronto describes as a “caring democracy” (2013), a democracy in which the responsibilities of care and social reproduction are no longer allocated in such a way that the more privileged can ignore the work, burden and costs that they implicate. In this sense, starting from vulnerability means thinking about a policy which is able to reinvent the welfare state, not take it apart, in a democratic and not paternalistic direction, and which is able, at the same time, to cope with the limits of development, inaugurating a dialogue with the natural world that no longer relegates it to a passive condition as an infinitely exploitable and available resource.

Some of the attempts at inaugurating another, different “establishing imagery” underway today consist in the important alliance between the feminist movement and the environmentalist movement, which has taken place in numerous countries, starting with action to create a coalition policy which – as

explained by De Chiro (2008) – revolves around the “needs linked to the support of everyday life”, that is what contemporary Marxist feminism defines “social reproduction”. This need to refer back to life’s most immediate needs is expressed also in the manifestation and spectacularisation of vulnerability, sometimes in the form of nudity (think of the protest groups Bare Witness and Baring Witness, the photos taken by Spencer Tunick to draw attention to environmentalist battles over global warming<sup>5</sup>), often used recently by various social movements as an instrument of resistance (see also Butler, 2015), to draw attention to our interdependence as physical creatures and our dependence on specific environmental and material conditions. The new forms of vulnerability induced by neoliberal policies, with the dismantling of the welfare state and the precariousness of employment, have put an increasing number of people at risk of precarity, who, according to Butler, by taking part in recent demonstrations all over the world, from Plaza del Sol to Tahrir Square, Syntagma Square, and Zuccotti Park, have, with their bodily presence in public

---

5 Stacy Alaimo writes: “When Spencer Tunick, for example, posed hundreds of people on a melting iceberg to protest global warming the term used to articulate people and place on the Greenpeace website’s account of this event was ‘vulnerability’: “Without clothes, the human body is vulnerable, exposed, its life or death at the whim of the elements. Global warming is stripping away our glaciers and leaving our entire planet

vulnerable to extreme weather, floods, sea level rise, global decreases in carrying capacity and agricultural production, fresh water shortages, disease and mass human dislocations (“600 Strip Naked” 2007)” (Alaimo, 2009: 23). More generally, see: Alaimo, 2010; Beasley and Bacchi, 2012.

spaces, expressed the demand for better social, economic and political living conditions (cf. Butler, 2015b). The very same politicisation of vulnerability, through its assumption and performative riappropriation (cf. Darling, 2009), has been deployed more and more times in many different places, the last one being in March 2016 in the Calais refugee camp, by those asylum seekers who sewed their lips and held cartels saying “We are humans!” to protest against their “bare life” (Agamben, 1998) conditions in the camp. In all these cases, the activist's body, and the spectacle of his vulnerability, is used a “fleshy” weapon or tool that activates affective forces and so can be used – as Knudsen e Stage write (2015: 89) – as a “soft power” or “biopolitical medium” in order to create through imagination new forms of relationships between victimised and non-victimised bodies.

## References

- Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP.
- Alaimo, Stacy (2009), “Insurgent Vulnerability and the Carbon Footprint of Gender,” *Kvinder, Køn & Forskning*, 3-4: 22-35.
- Alaimo, Stacy (2010), “The Naked Word: The Trans-corporeal Ethics of the Protesting Body”, *Women & Performance: a journal of feminist theory*, 20, 1: 15-36.
- Alcoff, Linda Martí (2006), “Epistemologies of ignorance: Three types”, in Sullivan and Tuana (eds.), *Race and epistemologies of ignorance*. Albany: State University of New York Press: 39-58.
- Anderson, Elizabeth (2006), “The epistemology of Democracy”, *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 3,1: 8-22
- Anderson, Elizabeth (2013), *The Imperative of Integration*. Princeton: Princeton University Press.
- Bacchi, Carol and Beasley, Chris (2002), “Citizen bodies: is embodied citizenship a contradiction in terms?”, *Critical Social Policy*, 22, 2: 324-352.
- Bacchi, Carol and Beasley, Chris (2004), “Moving Beyond Care and/or Trust: An Ethic of Social Flesh”, Refereed paper presented to the Australasian Political Studies Association Conference University of Adelaide University Australia 29 September – 1 October.
- Beasley, Chris and Bacchi, Carol (2012), *Making politics fleshly: The ethic of social flesh*, in Bletsas, and Beasley, Engaging with Carol Bacchi. Strategic Interventions and Exchanges, University of Adelaide Press: 99-120.
- Butler, Judith (2006), *Precarious Life: The Power of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?* New York: Verso.



- Butler, Judith (2015), *Notes towards a Performative Theory of Assembly*. Cambridge (Mass.), London: Harvard University Press.
- Casalini, Brunella (2015), “The 'Materialist' Bent in Contemporary Feminist Theory”, *Revista gênero e direito*, 2: 134-147
- Castoriadis, Cornelius (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*. Edited by David Ames. New York: Oxford University Press.
- Cavarero, Adriana (2007), *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerte*. Milano: Feltrinelli.
- Cavarero, Adriana (2014), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*. Milano: Raffaello Cortina.
- Code, Lorraine (1987), *Epistemic Responsibility*. University Press of New England.
- Code, Lorraine (2006), *Ecological Thinking. The Politics of Epistemic Location*. New York: Oxford University Press, New York.
- Code, Lorraine (2014), “Ignorance, Injustice and the Politics of Knowledge”, *Australian Feminist Studies*, 29, 80: 148-160.
- Code, Lorraine (2015), “Care, Concern and Advocacy: Is There a Place for Epistemic Responsibility?”, *Feminist Philosophy Quarterly*, 1, 1: 1-20.
- Code, Lorraine (2016), “The Myth of the Individual”, *The American Journal of Bioethics*, 16, 2: 59-60.
- Darling, Jonathan (2009), “Becoming Bare Life: Asylum, Hospitality, and the Politics of Encampment”, *Environment and Planning D: Society and Space*, 27: 649-665.
- De Chiro, Giovanna (2008), *Living environmentalisms: coalition politics, social reproduction, and environmental justice*, *Environmental Politics*, 17, 2: 276–298.
- Delphy, Christine (2009), *L'énemi principal*, Éditions Syllepse, Paris.
- Federici, Silvia (2012), *Revolution at Point Zero: Housework, Reproduction, and Feminist Struggle*, PMPress, Oakland, CA.
- Fineman, Martha A. (2004), *The Autonomy Myth: Lies We Tell Ourselves about Dependency and Self-sufficiency*. New York: The New Press.
- Fineman, Martha A. (2008), “The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 20, 1: 1–23.
- Gilson, Erinn (2011), “Vulnerability, Ignorance, Oppression, Hypatia”, *26, 2: 308-332*.
- Gilson, Erinn (2013), *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. London: Routledge.
- Knudsen, Britta Tim and Stage, Carsten (2015), *Global Media. Biopolitics and Affect. Politicizing Bodily Vulnerability*. New York-London: Routledge.
- Logue, Jennifer (2013), “The Politics of Unknowing and the Virtues of Ignorance: Toward a Pedagogy of Epistemic
- DOI: 10.18351/2179-7137/ged.v5n3p15-29

Vulnerability”, *Philosophy of Education*: 53-62,  
in

<<http://ojs.ed.uiuc.edu/index.php/pes/article/view/3982>>

Maillard, Nathalie (2011). *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Genève: Labor et Fides.

Mackenzie, Catriona (2014), “The Importance of Relational Autonomy and Capabilities of an Ethics of Vulnerability, in Mackenzie, Rogers and Dodds (eds.), *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press: 33-59.

Medina, José (2013), *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge (UK): Cambridge UP.

Nussbaum, Martha (2004), *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*. Princeton: Princeton University Press.

Nussbaum, Martha (2013), *Political Emotions*, Cambridge (Mass.)-London: Harvard University Press.

Sedgwick Kosovsky, Eve (1990), *The Epistemology of the Closet*. Los Angeles: University of California Press.

Sullivan, Shannon and Tuana, Nancy (eds. by) (2007), *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany (NY): SUNY Press.

Tilly, Charles (1998), *Durable Inequality*. Los Angeles: University of California Press.

Tuana, Nancy (2004), “Coming to understand: Orgasm and the epistemology of ignorance”, *Hypatia* 19, 1: 194–232.

Tuana, Nancy (2006), “The speculum of ignorance: The women’s health movement and epistemologies of ignorance”, *Hypatia* 21, 3: 1–19.

Tronto, Joan (1990), “Chilly Racists”, Paper presented to the annual meeting of the American Political Science Association, San Francisco, California, August 30–September 2.

Tronto, Joan (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge. Tronto, Joan (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: New York University Press.

Val, Plumwood (2002). *Environmental Culture*, New York-London, Routledge.

Michalinos, Zembylas, Vivienne, Bozalek and Tammy, Sheferc (2014), “Tronto’s notion of privileged irresponsibility and the reconceptualisation of care: implications for critical pedagogies of emotion in higher education”, *Gender and Education*, 26, 3: 200–214.

Wingrove, Elizabeth (2015), “Materialisms”, in Disch and Hawkesworth (eds), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Oxford: Oxford University Press.

**BETWEEN VULNERABILITY AND CONTAMINATION:  
 RETHINKING THE SELF IN THE GLOBAL AGE<sup>1</sup>**

Elena Pulcini<sup>2</sup>

**Abstract:** Contemporary feminist thought undoubtedly has the merit of having called into question the paradigm of the modern *subject*: that is the figure of a sovereign subject. Despite immense differences, feminism has tried to rethink the subject by taking criticism of the modern paradigm as its starting point. The idea has emerged of a subject that takes leave of the modern Self's unilateralism by reintegrating the excluded, repressed, undervalued poles (whether they are difference, the body, the unconscious or care). In other words, what has long been considered "other" loses its negative connotation and becomes an element constituting the Self. While sharing this perspective, I have come up with an idea that could be defined as the *fertility of the negative*. Particularly inspired by the reflection of Georges Bataille, I have tried to put forward the notion of a *contaminated subject*.

**Keywords:** sovereign subject, contaminated subject, Bataille, Butler, global vulnerability.

**The contaminated subject**

Contemporary feminist thought undoubtedly has the merit of having called into question, albeit from very different points of view, the paradigm of the modern *subject*: that is the figure of a sovereign subject, as an autonomous and self-sufficient, logocentric entity, enclosed within a logic of identity. We can find a clear manifestation of this paradigm in the two hegemonic figures of modernity – the liberal tradition's *homo oeconomicus* and the *subject as a conscience* devised by Descartes – both based on dualism and opposing positive (reason, thought, freedom, male) and negative poles (passions, body, need, female). In other words, the sovereign subject is based on excluding what is each time considered

<sup>1</sup> Many of the issues discussed in this paper have been developed in Pulcini (2012).

<sup>2</sup> Prof. University of Florence, Italy. Email: elena.pulcini@unifi.it.

“other” from the subject itself. As a consequence, it is essentially unilateral.

Despite immense differences, feminism has tried to rethink the subject by taking criticism of the modern paradigm as its starting point. From Carol Gilligan’s ethics of care to the Italian theory of difference, from Jessica Benjamin and Nancy Chodorow’s psychoanalytical reflections to Judith Butler’s more recent reflections on the topic of responsibility, the idea has emerged of a subject that takes leave of the modern Self’s unilateralism by reintegrating the excluded, repressed, undervalued poles (whether they are difference, the body, the unconscious or care). In other words, what has long been considered “other” loses its negative connotation and becomes an element constituting the Self. It brings about a profound change in its structure of sense, extending its boundaries and opening up new potential.

While sharing this perspective, I have come up with an idea that could be defined as the *fertility of the negative*. By

reinstating its dark areas, the Self apparently loses power, autonomy and certainties, but acquires the ability to finally face up to that *otherness* constitutive of its deepest, most inalienable humus.

This means that we do not have to renounce the idea of the subject and decree its death, as a certain postmodern *vulgata* would have us do. Nor could it be sufficient to replace it with the idea of intersubjectivity.<sup>3</sup> Rather we need to rethink it without presupposing its sovereignty. In other words, the subject is such due to its acceptance of the challenge stemming from the unshakeable materiality of the body, from the fracture of difference, from the obscurity of the unconscious. It is such because it is open to a process of *distortion* that prevents the identity from being recomposed, and causes its deposition from the sovereign position that modernity had bestowed upon it. So what I would like to do is also oppose the pathologies that were inevitably triggered by a subject that retains itself sovereign and absolute; that

---

<sup>3</sup> Here I am referring to the concept present in Habermas’s thinking.

is, oppose the resulting dominion, the obsession with acquisition, the purely instrumental and utilitarian attitude, and above all, the narcissistic drift of the modern subject (Pulcini, 2003; 2012).

In this sense, I have been given precious input from the line of reflection, from the *Collège de Sociologie* to Derrida, proposing the deconstruction of some key notions of Western and modern thought from the inside, and a rethink of the very basis of their foundations. So, from this critical starting point, I have tried to put forward the notion of a *contaminated subject*, particularly inspired by the reflection of Georges Bataille.<sup>4</sup> He configures, through the notion of “blessure” (wound), the image of a subject cut through by a permanent and constitutive *wound*, exposing it to contagion from otherness. As a result, he argues against all illusions of the Self’s separateness or self-sufficiency. “Oneself,” Bataille says, “is not the subject isolating itself from the world, but a place of communication, of fusion of the subject and the object” (Bataille, 1988: 9).

Therefore, we must bid farewell to what has been defined as modernity’s *immunitary* paradigm (see Esposito, 2011) in order to rethink the subject outside the logic of conscience and identity. In my view, the dethroning process resulting from the Self’s recognition of an otherness that constitutes itself from within, or rather of an otherness disputing it from within, preventing the closure of its identity, is the necessary presupposition to outlining a different image of the subject. No longer atomistic, but open to the other, the subject is “affected” by the other, and willing, to use Jean-Luc Nancy’s words, to share, *partager* its very existence (see Nancy, 2000).

However, I must immediately clarify that to speak of contamination does not mean merely to speak of a subject being *in relationship* with the other. A large part of feminist thought has quite rightly put forward the idea of a subject *in relationship* in opposition to the self-centred and “logocentric” subject of Western modernity. But to use the term contamination is to place the stress on the

---

4 A recurring theme in Georges Bataille’s reflection.

fact that the relationship should not be understood as the reciprocal interaction between two sovereign and autonomous subjects, but as something *that constantly brings identity under discussion*. Contamination means *hosting* the other inside oneself and therefore being capable of recognizing the other insofar as the Self accepts otherness, *difference* within itself.

Italian feminism has placed great emphasis on the idea of difference, but I think that the idea of difference – above all if understood as sexual difference – could risk once again repropounding the dualisms upon which Western thought is based: unless it is assumed in a non-essentialistic sense, that is, to use the Blanchot’s definition, as a “principle of internal dispute”, contesting all the subject’s presumptions of self-sufficiency (see Blanchot, 1988). In other words, difference is what acts, to use a Freudian term, as an “uncanny”: as the internal dissonance that prevents the subject from encasing itself in its identity, and that brings its convictions over its identity under permanent debate.

Therefore, the contaminated subject is that which not only has a constitutive relationship with the other, but

that which lets itself be destabilised by the other/otherness and by the relationship insofar as, by recognizing its internal difference, it never corresponds to itself, nor does it encase itself in a rigid, clear-cut identity. On the contrary, it is exposed to the other in that it holds *traces of others* in itself.

### **The consciousness of vulnerability**

A thinker who places particular emphasis on this need is Judith Butler in her recent reflections on ethics. Taking inspiration from Emmanuel Lévinas, Butler puts forward a radical rethink of the very idea of the subject, based on the death of the sovereign subject: “But this death, if it is a death, is only the death of a certain kind of subject, one that was never possible to begin with, the death of a fantasy of impossible mastery, and so a loss of what one never had. In other words, it is a necessary grief.” (Butler, 2009). That is, we do not have to decree the death of the subject *tout court*, but of the subject *as a conscience*, founded on claims of mastery and coherence, perfectly transparent to itself and capable of accounting for itself, enclosed in the egoic

presumption that it controls its own existence. Therefore, we “need to mourn” before we can possibly think of another structure of the Self: a Self aware of its constitutive dependence, of the unshakeable bond that links it to the other in a relationship of reciprocal interdependence.

In this sense we can talk of a reciprocal *recognition*. Not by chance has the theme of recognition, as set out by Hegel, been brought up again recently as part of the criticism of the liberal *homo oeconomicus* paradigm. This has been done by a series of authors who tend to underline and bring out the intrinsically relational and social nature of a subject that needs to be recognised by the other to obtain confirmation of its own dignity and identity (see Honneth, 1995; Ricoeur, 2005).

Therefore, this topic is highly important for rethinking the subject in relational terms, so long as it is not seen, Butler tells us while proposing a post-Hegelian view, as the recognition between two static and definitive identities, but between subjects-in-the-making. Capable of putting themselves at stake, these subjects are involved in a reciprocal

exchange that produces a displacement in their identity: “When we recognize another, or when we ask for recognition for ourselves, we are not asking for an Other to see us as we are, as we already are, as we have always been, as we were constituted prior to the encounter itself. Instead, in the asking, in the petition, we have already become something new, since we are constituted by virtue of the address.” Hence, to ask for or to give recognition is to “solicit a becoming, to instigate a transformation, to petition the future always in relation to the Other. It is also to stake one’s own being, and one’s own persistence in one’s own being, in the struggle for recognition.” (Butler 2004; on the topic see also Butler, 2005).

This means that relations are not configured as a symmetrical relationship between two pre-constituted free and acting subjects, but as an “impingement” instigated by the other, an impingement that inaugurates the subject at the very moment in which its identity is expropriated, in which it is violated, causing its decentralization, its *wound*: “the *primat* or impress of the Other is primary, inaugurative, and there is no formation of a “me” outside of this

originally passive impingement [...]” (Butler, 2005: 97). Therefore, we must not simply oppose the idea of relationality to that of autonomy or sovereignty, but underline the effect of destabilisation and dispossession that relations with the other and dependence on the other produce in the subject, consigning it to a condition of *vulnerability*.

In both her texts, Butler comes back to this concept, originated by Lévinas (1981), several times. And I believe that in it we can grasp an affinity with my concept of contamination.

In other words, the Self is not formed without this original impingement, or violation, by the other. It calls upon me through the powerful compulsion of the Face, forcing me to recognize my condition of original non-freedom. Thus, it blocks the narcissistic and immunitary drifts of a subject that considers itself autonomous and self-sufficient. Vulnerability is a primary, original

situation. So much so that Butler sees it as the sign of being *human*, of the constitutive and inescapable fragility of the human condition.<sup>5</sup> It is therefore something that we cannot avoid, something that “one cannot will away without ceasing to be human” (Butler, 2004: xiv), whose origins we cannot trace, because it is coeval to the very origin of life, preceding the formation of the subject.<sup>6</sup> “That we are impinged upon primarily and against our will is the sign of a vulnerability and a beholdenness that we cannot will away.” (Butler, 2005:100)<sup>7</sup>. Even when this vulnerability becomes intolerable, when we are brutally reminded of it by being wounded and offended, we must avert every attempt to repress it or react to it violently, because this is where, we could say, the truth of being and the subject resides: the truth of relationships and the bond of reciprocity. Indeed, it is precisely when it reappears due to a failure, a defeat and the consequent pain,

5 “but there is a more general conception of the human with which I am trying to work here, one in which we are, from the start, given over to the other [...], given over to some set of primary others” (Butler, 2004: 31).

6 “Although I am insisting on referring to a common human vulnerability, one that emerges

with life itself, I also insist that we cannot recover the source of this vulnerability: it precedes the formation of ‘I’” (Butler, 2004: 31).

7 See also (Butler, 2004: 45): “What is prematurely, or belatedly, called the ‘I’ is, at the outset, enthralled, even if it is to a violence, an abandonment, a mechanism”.



that vulnerability can become a resource: an ethical resource wherein the very source of responsibility lies.

At this point I am not going to follow Butler (2005) in her undoubtedly interesting ethical proposal founded on the nexus between vulnerability and responsibility.<sup>8</sup> What interests me, instead, is to underline her proposal to *put the idea of vulnerability in a positive light* so as to make it the foundation of a relational subject.

However, at this point a problem arises which could be formulated as follows: what is it that allows the subject to regain *perception* of its vulnerability? If it is true that the subject, since modernity, has considered itself sovereign and self-sufficient, consequently exposing itself to a narcissistic drift, which resources may we make use of to produce that necessary break so that we may overcome the paradigm of conscience and identity? In other words, there must be something – a fact, an event, an experience – that allows us to psychically regain access to the acknowledgement of our constitutive

fragility, producing that wound, in the Self's enclosed and narcissistic body, that opens the boundaries of identity and exposes it to the other.

We could say that the response suggested by Butler, prompted mainly by her reflections on the present day, consists of an invitation to make the most of what we could sum up as the experience of loss. When we lose something that is vital for us, through the death of loved ones for example, or lose our sense of security or the protection of the community in which we live, we experience grief, we sustain damage that breaks the autarchic illusion. “It tears us from ourselves” to reveal “something about who we are [...], something that delineates the ties we have to others, that shows us that these ties constitute what we are, ties or bonds that compose us.” (Butler, 2004: 22). In other words, *the experience of loss and failure* can produce the narcissistic wound that permits the reawakening, in the Self, of the consciousness of one's own vulnerability and constitutive dependence.

---

<sup>8</sup> I dealt with the topic of responsibility in the global age in Pulcini (2006).

Now, the example at the basis of Butler's reflection is anything but coincidental: it is that highly significant symbolic event, the September 11 attack on the Twin Towers; a "global" event par excellence, in which the physical collapse of the towers seemed to correspond to a collapse in conscience,<sup>9</sup> now bereft of the certainties of its sovereign position. With the "wound" inflicted on the body of the sovereign country *par excellence* and, in so doing, on the whole of the West, September 11 produced the end of all illusions of immunity and the traumatic revelation of a vulnerability that can no longer be denied.

It is unfortunately true, Butler observes, that the responses (of the Americans above all) to this event were inspired by the desire for repression and retaliation, resulting in dominion and violence; but it is also true that this event can be seen as a chance to reawaken consciences thanks to the ensuing perception of our human fragility and the precariousness of life. In other words, the

shock produced by loss, failure and grief can permit us, so long as we accept the resulting destabilization, to rediscover the intrinsic sociality of the human condition: in which we are all dependent on each other, exposed to the risk of relationships, united by a tie that connects our lives in a reciprocal and indissoluble bond: "Perhaps we can say that grief contains the possibility of apprehending a mode of dispossession that is fundamental to who I am. This possibility does not dispute the fact of my autonomy, but it does qualify that claim through recourse to the fundamental sociality of embodied life, the ways in which we are, from the start and by virtue of being a bodily being, already given over, beyond ourselves, implicated in lives that are not our own" (Butler 2004: 28).

Hence, vulnerability is a *resource*, an "extraordinary resource" that the Self must grasp and make the most of in order to regain its *relational* nature and the *sense* of its being in the world.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Or rather, *Western* conscience.

<sup>10</sup> "To foreclose that vulnerability, to banish it, to make ourselves secure at the expense of every

other human consideration is to eradicate one of the most important resources from which we must take our bearings and find our way" (Butler, 2004: 30).

### **Global vulnerability as the condition for a relational Self**

Now, starting from Butler's reflections, I would like to further develop this line of interpretation by setting out a general thesis: that it is the global age that creates the objective conditions for this Self-awareness (see Pulcini, 2012).

First of all, because the principal and novel characteristic of the global age resides, as is often repeated, in the phenomenon of *interdependence*: the interdependence of events and lives, as a result of which everything that happens at the "local" level can, potentially at least, have repercussions at the "global" level, thus affecting the whole of humankind. September 11, which Butler is not alone in finding exemplary, is only the tip of the iceberg in this new condition from which no one can escape in order to take refuge in the reassuring position of the *spectator* who observes events from the outside. The erosion of territorial borders induced by economic and technological globalization means that today we are all, despite ourselves, potential *actors* in events, since at all times and in all places the lives of every one of us can be involved in matters

that apparently do not concern us, and potential *victims* of phenomena that we are not able to control. Unfortunately, many examples of this can be had from the disturbing succession of what have been defined "global risks" (Beck, 1992): from nuclear power to global warming, from the recurrent explosion of lethal viruses (SARS, BSE, Evola) to environmental catastrophes, and the current, long financial crisis producing knock-on effects on a planetary scale, revealing the impotence of traditional control policies; not to mention the frightening rise in atrocities caused by global terrorism. The "network" metaphor that often recurs in contemporary reflection doubtlessly turns out to be effective in describing this condition of interdependence, of common exposure to challenges that we cannot manage, yet neither can avoid. Due to the "time-space compression" (Harvey, 1989), due to the enormous development of information and communication technology annihilating distance and accelerating time, the world has paradoxically become at once boundless yet closed, lacking limits yet incredibly small and shrunken.

As Zygmunt Bauman (1999) says, we are like passengers on a pilotless plane, at the mercy of the insecurity and anguish caused by our perception of losing control over what happens. Insecurity, fear and disorientation have become our existential condition, to which we respond by taking apathetic refuge in the dimension of the *here and now*, in turn symptom of a disconcerting loss of future. Thus, we are in the presence of radical social changes that are becoming a real and proper anthropological mutation: the modern image of an autonomous Self, sovereign and dominator, is crumbling in the face of a condition of universal impotence and vulnerability. Every day we are exposed to experiences of loss and failure. And, nevertheless, nestling here is a potential resource. For the first time we have the possibility of transforming a negative situation into a precious opportunity since we are able, to use Bataille's words, to *grasp the chance*: that is, to *recognize* the truth of this condition and to inaugurate new possibilities.

By making vulnerability a generalized dimension extended to the whole of humankind, the global age allows us first of all to reverse the process of its

repression produced by the *hubris* of the modern Self. Secondly, it allows us to grasp the opportunity to change direction. Indeed, the subject is now in the position to regain, together with the awareness of its own fragility and neediness, the perception of the bond that unites it indissolubly to other lives and other destinies.

But all this means, in my opinion, underlining a particular dimension of the subject that has been for the most part ignored or undervalued by the Western and modern tradition: that is, the *emotional dimension* (Pulcini, 2006). The emotions in fact are the unmistakable manifestation of a *wound* inflicted on the closed and compact body of identity; that is, they are the expression of moments of self-dispossession, of the subject's being unseated from its sovereign position and from its illusion of holding rational control over events. Which by no means signifies that they are blind and irrational forces capable only of obscuring or distorting our comprehension of things and our actions. On the contrary, the emotions have their own particular "intelligence", as purported recently by Martha Nussbaum. They possess their own cognitive and evaluative

function, essentially “reveal[ing] us as vulnerable to events that we do not control” (Nussbaum, 2001: 12). And, I must add at once, they hold great value for us.

Thus, when we experience loss and failure, the Self’s scaffolding gives way, inevitably it falls due to an emotional shock that exposes us to something unexpected and unforeseen, upsetting our certainties and revealing their precariousness. Emotions, says Nussbaum once again, “involve acknowledgement of neediness and lack of self-sufficiency” (*Ibid.*); they are the eloquent symptom of our “neediness”. And just like all symptoms, we could say, they are the expression of a *sense* that cannot be ignored or repressed. On the contrary, it needs to be deciphered and made the most of, since this is where lies the profound, though often inconvenient and unutterable, truth of our human condition.

Thus, I would like to stress, the vulnerable subject is the one capable of *rediscovering contact with its own emotions*, of listening to them and making the most of them; seeing them as an unignorable message that can act as a

prelude to a change in the direction of our actions.

Of course, this operation is anything but easy. First of all, because the enormity of the global challenges and the consequential sense of impotence drives the subject to implement defence mechanisms and to repress so as to preserve the psyche from intolerable truths – as often happens, for example, in the face of the possibility of a nuclear holocaust or the probable devastating consequences of environmental risks – prompting attitudes of *denial* and apathetical indifference. Second, because where, on the other hand, *pathos* forcefully reappears, like in the case of a terrorist attacks, it mainly takes on negative connotations: of fear, anger, hatred towards the other, who hence becomes the enemy to demonize and exorcize, as has been the exact case since September 11.

Thus, it is not just a matter of regaining contact with our emotions, but of managing them, directing them in a selective manner: opposing fear with solidarity, hatred with compassion, anger with hospitality, the desire for power with brotherhood; that is, reactivating the emotional dynamic that allows us to *fight*

*passions with passions.*<sup>11</sup> We can react to the experience of loss and failure with violence, fomented by destructive passions, and with the desire to annihilate those considered responsible; but we can also react by reawakening what I would define *empathetic passions*, inspired by the desire for belonging and reciprocity (On this concept, see Pulcini, 2016).

We have seen that the global age poses the objective conditions for this conversion insofar as it makes us *all equal in our weakness and vulnerability*. And therefore it provides the premises for individuals to recognize that they are members of a common humankind: bound one to the other by sharing the same challenges and the same destiny.

### **The challenge of difference: accepting contamination**

Therefore, the notion of vulnerability seems to be an effective foundation, through the destabilizing power of the negative, for thinking of a relational subject; a subject aware of the

fact that the world is essentially, to use Jean-Luc Nancy's words, co-existence, "being-with" (*être avec*) (Nancy, 2000).

Nevertheless, the global age places before us a further challenge, for which the awareness of vulnerability is not a sufficient answer. I am alluding to the challenge that comes from the *other*, and in particular the other meant as *he who is different*: a challenge that makes it necessary for us to go back to the idea of contamination. One of the novel effects of globalization is to produce, through great migratory flows, a mixture of cultures and races, religions and languages. By breaking down previous state and territorial borders, this gives rise to increasingly multicultural societies on a planetary scale. Not by chance has "multiculturalism" become a watchword for our times; a concept that without doubt appears eloquent and fertile where it can bring out, in descriptive terms at least, the problematic nature of different people living together.

Indeed, we are well aware that many of the conflicts across the planet

---

<sup>11</sup> Here I propose a correction to Hirschmann's thesis (Hirschmann, 1977), in which passions are fought with interests.

today originate due to the difficulty of multicultural co-existence, since this mobility makes regressive forms of *pathos* explode, often resulting in the unexpected revival of archaic forms of atrocity and violence previously thought outmoded, a thing of the past. In this connection, we speak of *identity conflicts* (see Marramao, 2003; Sen, 2006), because what is at stake is the very identity (cultural, ethnic, national or religious) of those who feel excluded and humiliated by a social context subordinating them to a hegemonic identity.

In the West above all, today the problem consists of the fact that *the other* is he who crosses our borders to become a close, internal presence, with whom we come into contact day in, day out. The other, the stranger (whether *émigré*, refugee or illegal immigrant) is now among us, he lives in our cities, he crosses our roads. The other can no longer be relegated to the outside, as the global age coincides with the disappearance of that separate and reassuring “elsewhere” to which we can confine those who threaten (or rather, who we believe to threaten) social cohesion. And neither does he come then go; on the contrary, he can

increasingly be defined as Georg Simmel’s figure of the “stranger within”: “the person who comes today and stays tomorrow”, as Simmel puts it (Simmel, 1950: 402); and who consequently cannot be expelled or assimilated as he has decided to endeavour to keep his own culture and tradition.

Thus, with his unavoidable proximity, the figure of the other is a perturbing presence challenging the Self’s claim to immunity. And as a consequence he becomes the subject of negative projections by a Self that becomes entrenched in defending its identity by “inventing” an enemy to make a “scapegoat” for its own insecurity and fears. Therefore, this projective trend does not only concern single multicultural situations, but seems to affect the whole globe, where the tendency to identify the other as the enemy seems to be becoming increasingly pervasive and to be taking on increasingly bitter tones, so as to legitimize not only disastrous preventive wars, but also the success of misleading formulae such as the “clash of civilizations” (Huntington, 1996). Not by chance is the strategy undertaken in this sense to rekindle those dynamics of de-

humanization that have always legitimized violence against the other, but that today take on “horrorific” forms of brutality against the defenceless (see Cavarero, 2009), unveiling the deformed face of Western democracies. Suffice it to think of Abu Ghraib and the repulsive image of the American woman soldier smiling, indifferent and self-satisfied, as she slams her foot down on a pile of the inert bodies of Iraqi prisoners.

The *other* is still, or I should say today more than ever, as Spivak (1999; 2003) reminds us, someone who is not wholly human and as a consequence is deprived of his status of subject, authorizing all ideologies and practices preaching annihilation and humiliation; needless to add, the mirror response to this situation was to spark the fuse of Islamic terrorism, followed by its frightening escalation.

The process of constructing and dehumanizing the other, with the evident goal of exclusion and dominion, is constant and has been recouped in the global age in the more or less disguised forms of the defence of freedom, rights and democracy. Though leaving aside extreme forms of violence and abuse of

power, this process is nevertheless evident in a highly emblematic case, that is, the French debate on the right of Muslim women to wear the veil. Hiding beneath the pretext of laicity and freeing women from the oppression of the religious and traditional patriarchy, Spivak says, is the imperialist gaze (the “imperial I-eye”) of a West that makes women the stake in a “clash of civilizations” aimed at reclaiming its own identity and values. And, we could add, this is becoming increasingly the case the more this identity and these values quaver in the face of the contaminations produced by global society.

So, first we need to unmask the deceit, at times concealed behind even the best of intentions, to prompt a process of (self-)criticism and deconstruction that shatters all claims to absolutization and identity autarchy. In this sense, it is not sufficient to appeal to liberal tolerance, and even less so to compassion and goodwill, since the intrinsic risk of this type of attitude is to keep the subalternity of whomever concerned intact; and therefore it is to deny the other, however unconsciously and unintentionally, of the status of subject.



Therefore, the only possible response is to shatter the illusion of immunity through continual criticism and deconstruction of one's own identity: that is, to *accept contamination*; or rather to see contamination itself as a possible "resource" in order to bring one's own identity under discussion and overcome the Self/other dualism. Paradoxically, what avails us of this chance in the global age are those very same processes producing negative outcomes: that is, the other's proximity in space. If it is true that the other's becoming internal is what intensifies conflict and violence, it is also true that this very fact is what gives us the possibility to change the relationship with the other. However, this can only be so long as we are willing to recognize it as a *difference*, that is, as a presence representing a diversity at once impossible to avoid and to assimilate. In other words, the fact that the other becomes internal, that I find myself day in, day out in the presence of his Face, as Lévinas would say, comes to be the factor of challenge and resistance that we can respond to with violence, but that we can also react to by opening ourselves up to the contamination

of his presence, exposing ourselves to the risk of contact or contagion.

What is needed in this case too is *recognition*: to recognize the other as the figure that embodies a difference which radically questions not just the Self's autonomy, but also the roots of its identity.

I would like to immediately underline that this does not mean accepting *just any* difference; because there are differences that attract me and differences that I do not accept, that make me feel uneasy. Accepting (and making the most of) contamination does not mean denying this unease, which can on the contrary *perturb* me, make me question my identity. Therefore, we must not recoil from the unease that we feel when faced with situations that we cannot manage to accept, we need to recognize our ambivalences towards the challenge posed to us by the other. Only a hypocritical and superficial tolerance can deny the fact that at times the other's difference makes me feel uneasy, it exposes me to situations that for me are unacceptable: like seeing an Indian woman submitting to the despotic authority of her husband, or an Islamic woman covered by a burka and condemned to exclusion from all social

life, or an African woman undergoing infibulation.

Difference is always perturbing, and it becomes even more so when it rattles the very roots of the values and principles that we are deeply attached to. So, in these cases, it is legitimate to defend our values and principles, appealing to what we consider our better Western inheritance like rights, freedom, responsibility (of which we are rightly proud in the face of the ideological drift of fundamentalisms and the resulting terrorism). However, in order for this to happen, we need to be aware of the *relative and contingent* nature of our identity. In other words, the problem is not denying ourselves in order to welcome the other, but accepting the inevitable face-to-face deriving from *really* coming into contact with the other. To go back to the topic of passions, we must listen to that bundle of emotions that emerge from encountering difference in order to try to understand it and understand its sense. Because, I must repeat, the emotions *do* reveal sense. Often prevailing is the prejudice that they are totalitarian and unchangeable, almost a sort of natural destiny that we cannot change; on the contrary, the emotions

presuppose cognitive processes and evaluation, which we can modify and make change direction the moment in which we are able to give them a sense.

We need to exit the sterile alternative between refusal and tolerance, in order to accept the *risk of the relationship* with the other, putting our own passions and convictions at stake. What is important is that the *contingent* character of our identity remains steady by recognizing our own *difference within*; considering identity (our own identity) something that is constantly fluctuating and developing: which means exposed to novelty, to the unknown, to the feeling of bewilderment we get when we venture into new territories. This means that, in this case too, *recognition* cannot be seen as the reciprocal confirmation of rigid and definitive identities, but as a trend open to reciprocal transformation, requiring us to put up and deal with the *pathos* and unease that inevitably pertain to the relationship between different people.

Therefore, if we are to think of a relational subject, we cannot consider a *vulnerable subject* alone, that is, a subject capable of breaking free from its atomist chrysalis to open up to the other as a

constitutive element of a Self dethroned from its sovereign position. It also means thinking of a *contaminated subject*, that is, a subject capable of hosting and recognizing difference, of putting its own identity at stake and opening up to the possibility of change. We have seen that, starting from vulnerability and contamination, the global age poses the *objective* conditions for rethinking the subject, insofar as it produces not just the *interdependence of events and lives*, but also the *coexistence of different peoples* at planetary level. Our task is to turn this objective chance into the *subjective* capacity to respond to the challenges of the global world.

## References

- Bataille, Georges (1967), *La Part Maudite. Précédé de La Notion de Dépense*. Paris: Editions de Minuit.
- Bataille, Georges (1988) *Inner Experience*. Albany: State University of New York Press.
- Bauman, Zygmunt (1999), *In Search of Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society: towards a New Modernity*. London: Sage.
- Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love*. New York: Pantheon Books.
- Blanchot, Maurice (1988), *The Unavowable Community*, New York: Station Hill Press.
- Butler, Judith (2004), *Precarious Life: the powers of mourning and violence*. London; New York: Verso.
- Butler, Judith (2005), *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.
- Cavarero, Adriana (2000), *Relating Narratives: storytelling and selfhood*. London: Routledge.
- Cavarero, Adriana (2009), *Horrorism*. New York; Chichester: Columbia University Press.
- Chodorow, Nancy J. (1978), *The Reproduction of Mothering*. Berkeley; London: University of California Press.
- Esposito, Roberto (2011), *Immunitas. The Protection and Negation of Life*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gilligan, Carol (1982), *In a Different Voice*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

- Harvey, David (1989), *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Hirschmann, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.
- Honneth, Axel (1995), *Struggle for Recognition: the moral grammar of social conflicts*. Cambridge: Polity Press.
- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Lévinas, Emmanuel (1981), *Otherwise than Being or Beyond Essence*. The Hague; London: Nijhoff.
- Marramao, Giacomo (2003), *Passaggio a Occidente*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Nancy, Jean-Luc (2000), *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.
- Nussbaum, Martha (2001), *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Pulcini, Elena (2000), “Modernity, Love and Hidden Inequality”, in *EUI Working Papers*. Badia fiesolana, Florence: European University Institute.
- Pulcini, Elena (2012), *The Individual without Passions. Modern Individualism and the Loss of Social Bond*, Lanham, USA: Lexington (Rowan & Littlefield), originally published in 2001.
- Pulcini, Elena (2002), “European Feminine Identity and the Idea of Passion in Politics”, in Griffin and Braidotti (eds.), *Thinking Differently. A European Women's Studies Reader*. London: Zed Books: 97-109.
- Pulcini, Elena (2003), *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Turin: Bollati Boringhieri.
- Pulcini, Elena (2006a), *The Contaminated Subject: Passions, Power and Care*. <http://www.travellingconcepts.net>.
- Pulcini, Elena (2006b), “Responsibility and Care in the Global Age”, in Skaerbaek, Duhaček, Pulcini and Richter, *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*. York: Raw Nerve Books.
- Pulcini, Elena (2012), *Care of the World. Fear, Responsibility and Justice in the Global Age*, Dordrecht: Springer.
- Pulcini, Elena (2016), *What Emotions motivate Care?*, in “Emotions Review”, doi: 10.1177/1754073915615429
- Ricoeur, Paul (2005), *The Course of Recognition*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Sen, Amartya K. (2006), *Identity and Violence: the illusion of destiny*. London: Allen Lane.

Simmel, Georg (1950), “The Stranger”. In *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

Spivak, Gayatri C. (1999), *Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Spivak, Gayatri C. (2003) *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.

Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and ‘the Politics of Recognition’*. Princeton: Princeton University Press.

## DIPENDENZA<sup>1</sup>

Eva Feder Kittay<sup>2</sup>

**Abstract:** Although dependence on others allows for the *sine qua non* of human life in any era, there are historical, ideological and structural reasons why people often refuse to acknowledge this unavoidable fact. This refusal is evident with respect to disability, being self-sufficiency, self-reliance and self-determination – connected to able-bodiedness – the only desirable state of persons in a liberal society. The Author focuses on inevitable human dependence in order to pinpoint the importance and unavoidability of dependence for all human beings, as well as to make it visible the experience of people with disabilities. She addresses also some criticisms in disabled people’s activism, who struggle for an independent living instead of opposing the liberal myth of independence.

**Keywords:** Dependency – Disability Studies – inevitable human dependency – managed dependence.

Quando lo sconfitto candidato alle presidenziali del 2012, Mitt Romney, definì il 47% della popolazione americana “dipendente”, il suo commento fu ampiamente percepito come un insulto di portata sufficientemente significativa da influenzare negativamente il risultato della sua candidatura presidenziale. Eppure, facendo un passo indietro, potremmo chiederci perché gli esseri umani, che appartengono ad una specie che è pienamente sociale, disprezzino in questo modo la dipendenza. La dipendenza dagli altri permette di ottenere la cura necessaria, la conoscenza, la cultura, la tecnologia, e i beni politici, sociali ed economici – le condizioni *sine qua non* della vita umana in ogni epoca storica. La possibilità di fare affidamento sui servizi statali è uno dei principali vantaggi di uno Stato moderno, relativamente ben ordinato. Si potrebbe anche deplorare la nostra dipendenza dall’aria. Ci sono ragioni storiche, ideologiche e strutturali in base alle quali rifiutiamo così spesso di riconoscere la nostra

<sup>1</sup> Traduzione in italiano di Dependency, originariamente pubblicato in Adams, Reiss, Serlin (eds.), *Keywords for Disability Studies*, New York University Press, New York 2015, per gentile concessione dell’autrice, della curatrice e della casa editrice. Traduzione di Maria Giulia Bernardini.

<sup>2</sup> Distinguished Professor of Philosophy at Stony Brook University/SUNY; a Senior Fellow of the Stony Brook Center for Medical Humanities, Compassionate Care and Bioethics, and an Affiliate of the Women’s Studies Program. Mail: [eva.kittay@Stonybrook.edu](mailto:eva.kittay@Stonybrook.edu)

dipendenza (MacIntyre, 1997). Questo rifiuto è evidente in riferimento alla disabilità.

Scrittori come Michael Oliver hanno sostenuto che la dipendenza stessa è centrale nella percezione della disabilità “come un particolare tipo di problema sociale” (1989: 8). Come tale, la dipendenza ha modellato la vita sociale delle persone con disabilità (Barton, 1989). Contro questa posizione, altri studiosi, nell’ambito degli studi sulla disabilità, hanno insistito che ciò che pregiudica la capacità di fioritura delle persone con disabilità è la prospettiva in base alla quale essere autosufficienti, autonomi e capaci di autodeterminazione è la norma, nonché l’unica condizione desiderabile per le persone in una società liberale. Da questo punto di vista, il riconoscimento della nostra dipendenza rende possibile rimodellare la nostra comprensione ed esperienza tanto dell’abilità, quanto della disabilità (Shakespeare, 2006; Kittay, 1999; 2003; Weicht, 2010).

Come è noto, negli anni Novanta, la filosofa Nancy Fraser e la storica Linda Gordon hanno tracciato una “genealogia della dipendenza”, affermando che l’indipendenza un tempo era uno *status* riservato alle *élites* che erano in grado di avere servitori ai loro ordini (Fraser e Gordon 1994, 310), e solo in seguito è diventata uno *status* assunto da molti. Con la progressiva comparsa del lavoro retribuito, la diffusione

dell’emancipazione politica e l’affievolimento dell’importanza dello *status* legato alla nascita, l’indipendenza si è accompagnata all’abilità di guadagnarsi da vivere in modo sufficiente per supportare se stessi e la propria famiglia. Alle donne l’accesso all’indipendenza economica era impedito da leggi e consuetudini; ai poveri dalla loro incapacità di diventare lavoratori salariati; ai colonizzati da vincoli politici. Più di recente, si ritiene che coloro che sono esclusi dallo *status* di indipendenza presentino un difetto morale o psicologico. La dipendenza dal *welfare* rivela pigrizia o una carente interiorizzazione dei valori culturali fondamentali; la dipendenza emotiva mette in luce debolezza; la dipendenza fisica rivela mancanza di forza di volontà.

L’esame del termine “dipendenza” quale parola-chiave nel *welfare state* americano, condotto da Fraser e Gordon, ha rivelato che l’associazione tra la dipendenza dal sostegno dello Stato ed un’imperfezione caratteriale emerge in un particolare momento storico. Curiosamente, la disabilità come fonte di dipendenza non figura in questo resoconto. Nell’identificare quattro registri di dipendenza – economico, politico, socio-legale e caratteriale – Fraser e Gordon non considerano situazioni nelle quali la possibilità di ottenere beni di prima necessità è riconducibile a limitazioni biologiche inevitabili. È un fatto che gli esseri umani, tutti,

hanno periodi di dipendenza prolungata all'inizio della vita e in situazioni ricorrenti, come quando sono feriti, o malati, o troppo fragili per farcela da soli. Pertanto, un quinto registro è il *registro della dipendenza umana inevitabile*. Temiamo alcune situazioni ineluttabili, come la morte. Accettiamo e incontriamo la maggior parte delle condizioni inevitabili con resilienza. Il bisogno di cibo è inevitabile, ma lo accettiamo come condizione della nostra vita. Questo bisogno inevitabile diviene sito dell'identità culturale, del calore familiare, della creazione artistica e della socialità.

Come ogni fatto inevitabile dell'esistenza umana condiviso nella realtà o in potenza da tutti, il fatto della dipendenza umana può non essere sempre gradevole, ma non deve nemmeno essere sempre indesiderabile. Eppure, troviamo uno stigma morale o psicologico collegato all'inevitabile dipendenza, così come accade ad altre forme di dipendenza.

Ciononostante, non vi è società decente che non tenga minimamente conto di alcune responsabilità nell'affrontare (anche se in modo inadeguato) i bisogni di coloro che sono inevitabilmente dipendenti. E, in modo altrettanto inevitabile, in ogni società ci sono altri che devono prendersi cura di questi bisogni. Questi persone che si prendono cura di persone non

autonome (*dependency workers*) possono essere *caregivers* o assistenti appartenenti al nucleo familiare o retribuiti. Possono essere assunti personalmente o forniti dallo Stato. Dato che i loro sforzi e la loro attenzione sono utilizzati al servizio di bisogni e desideri altrui, soprattutto quando sono familiari non pagati, essi sono meno in grado sia di far fronte ai propri bisogni, sia di agire come agenti indipendenti, divenendo così dipendenti in modo derivato (Fineman, 1995; Kittay, 1999). Vediamo, dunque, che il concetto di dipendenza come condizione umana inevitabile – il quinto registro – rivela due aspetti importanti della “dipendenza” che altrimenti sfuggono: non sempre la dipendenza è socialmente costruita, e i *dependency workers* diventano dipendenti in modo derivato.

Soddisfare i bisogni umani è così complesso che abbiamo bisogno di una divisione del lavoro che si articoli in dipendenze ed interdipendenze. Alcuni preferiscono parlare di interdipendenza piuttosto che di dipendenza (Arneil, 2009; Fine e Glendinning, 2005). Tuttavia, non possiamo riconoscere la nostra interdipendenza senza prima prendere atto della nostra dipendenza. Inoltre, per certi versi siamo semplicemente dipendenti e incapaci di rispondere ai bisogni altrui. E anche quella dipendenza è parte di una normale vita umana, vissuta intrecciata con gli altri.



L'esempio paradigmatico del quinto registro è il bambino e molti erroneamente assumono che questo paradigma si applichi a tutti coloro che occupano tale registro. Quindi, non è infrequente che coloro che sono inevitabilmente dipendenti siano trattati *come* bambini: incompetenti, asessuati, "carini", persone "che fanno ingresso in una seconda infanzia". Si presume dunque che essi possano essere oggetto di un'attenzione di tipo paternalistico. Ma i bambini non sono soli nella loro incapacità di cavarsela da soli, e gli adulti che condividono un livello di dipendenza sono giustamente offesi da questa infantilizzazione.

Nel nostro mondo moderno industriale e postindustriale, dove l'indipendenza è costruita come un segno di maturità, per molti è difficile riconoscere che la dipendenza è ricorrente e che siamo ad essa universalmente vulnerabili. Per questo, l'ammantiamo di invisibilità o la stigmatizziamo con una sovraesposizione. L'indipendenza del lavoratore sano e in salute ("hale and hearty") si ottiene a caro prezzo. Il rovescio della medaglia di una società che attribuisce valore supremo al lavoratore adulto, perfettamente funzionante e indipendente, è la persona disabile, stigmatizzata e infantilizzata. Le persone disabili hanno rifiutato l'idea che la nozione di dipendenza sia connaturata a quella di disabilità, preferendo piuttosto ridefinire

l'indipendenza come inclusiva di "vaste reti di assistenza e approvvigionamento che rendono possibile la vita moderna" (Davis, 2007: 4). Come sostiene Lennard Davis, studioso di letteratura e di disabilità, "l'apparente stato d'eccezione della disabilità risulta essere il normale stato dell'esistenza" (*Ibid.*). Il rifiuto di essere etichettati come dipendenti è basato, in primo luogo, sul rifiuto di essere oggetti infantilizzati di un'attenzione paternalistica e, secondariamente, sulla supposizione che la fonte della dipendenza sia interna all'individuo. Richiedendo mezzi attraverso i quali divenire indipendenti, teorici ed attivisti disabili hanno contrastato la narrativa dell'*inevitabilità della dipendenza per le persone con disabilità* con una contronarrazione (Hilde, 2001). Le persone che presentano dei deficit sono state *rese dipendenti*, così come sono state *disabilite* da un ambiente sociale che non ha soddisfatto le esigenze dei loro corpi. Con adeguate sistemazioni e assistenti personali sotto la loro direzione, le persone disabili potrebbero vivere *in modo indipendente*. Judy Heumann, una delle prime attiviste americane della "vita indipendente", promuove tale concetto come "un processo della mente non subordinato a un corpo normale" (citato in Crewe e Zola, 1983). Tale contronarrazione dipende dal passaggio da una comprensione dell'indipendenza come *auto-sufficienza* ad una come *auto-determinazione*.

Questa tattica ha stimolato il movimento per la vita indipendente (ILM) e, negli Stati Uniti, è culminata con l'*Americans with Disabilities Act* (1990, emendato nel 2008) e l'*Individuals with Disabilities Education Act* (2004).

L'ILM è nato nei tardi anni Sessanta negli Stati Uniti in città come Berkeley, Denver, Seattle e Urbana-Champaign, prima di diffondersi in altre città e nazioni. I primi fondatori erano relativamente giovani e presentavano disabilità fisiche; e le loro richieste erano in gran parte commisurate a tale segmento della popolazione (De Jong, 1983). Rivendicavano l'accessibilità dei trasporti, delle sistemazioni abitative, dell'educazione, dell'impiego, e l'inclusione nella vita sociale e familiare, per essere in grado di avere un controllo sulla loro vita equiparabile a quello delle persone senza disabilità fisiche. Discernere le diverse idee di indipendenza promosse dall'ILM non è sempre facile, perfino per le stesse persone con disabilità. Come scrive Irving Zola, esperto in sociologia medica e attivista per i diritti delle persone con disabilità: "La cosa importante era che ero arrivato lì autonomamente, fisicamente indipendente e integrato. Ma il prezzo che avevo pagato era alto. [...] Per troppo tempo, ho contribuito al fallimento della mia stessa indipendenza sociale e psicologica" (1988: 24). L'indipendenza alla quale aspirava era, egli scoprì, "la qualità della

vita che [lui] [...] avrebbe potuto vivere con un aiuto" (De Jong, 1983, citato in Zola, 1988: 24).

Qualunque sia stata la valenza precisa della "indipendenza" promossa in queste espressioni della prima ondata di attivismo dei diritti e delle memorie delle persone disabili, tale aspirazione ha portato ad una frequente analogia con altri movimenti per i diritti civili. In quelle battaglie, chi era privilegiato guadagnava un vantaggio materiale dall'oppressione dell'altro. In modo simile, il British Council of Organisations of Disabled People (BCODP), che si auto-identificava come "l'organizzazione nazionale inglese del movimento universale per i diritti delle persone con disabilità", scriveva: "per quanto possano essere buone la passività e la creazione della dipendenza per le carriere dei fornitori dei servizi, esse sono una cattiva notizia per le persone disabili e per le casse pubbliche. È un punto di vista che incontra una forte opposizione da parte della nostra organizzazione" (BCODP, 1987, sec. 3.1: 5). Sebbene abbia favorito la promozione degli interessi e migliorato le prospettive di vita delle persone con disabilità fisiche, e in seguito sia stata ampliata con successo per includere taluni soggetti con altre disabilità, la rivendicazione dell'indipendenza presenta limiti importanti.

In primo luogo, la praticabilità della "vita indipendente" può essere limitata. Benché il

BCODP deride l'idea che le persone con disabilità abbiano bisogno di essere "badate", alcune persone con disabilità e fragilità richiedono effettivamente di essere accudite. Certamente dovremmo accordare a tutte le persone la maggiore autodeterminazione ed il più ampio controllo possibile sulle proprie vite. Tuttavia, certi tipi di deficit incidono sulla capacità di autodeterminazione, così come sulla mobilità o sulla percezione sensoriale.

Un secondo problema riscontrabile nei discorsi relativi all'indipendenza è relativo al fatto che essi spesso sono legati all'idea che consentire alle persone disabili di essere indipendenti in definitiva limiti la spesa pubblica, perché le previsioni richieste sono meno costose, e gli individui disabili possono diventare membri produttivi della società, ripagando in tal modo il costo dei servizi di cui necessitano e contribuendo materialmente alla società. Sebbene consentano di contrastare l'immagine delle persone disabili come "fardelli" per la società, questi argomenti strategici, di stampo utilitarista, alimentano anche l'opinione che il pubblico non dovrebbe essere responsabile per quei soggetti "dipendenti" che non possono mantenersi da soli. Questa visione non solo svantaggia coloro che sono meno in grado di badare a se stessi, riversando il costo e la cura sulle famiglie in difficoltà, ma è anche responsabile di ferire coloro la cui abilità di

autodeterminazione richiede un incremento, anziché una riduzione, della spesa. Correlativamente, gli argomenti che legano l'indipendenza alla produttività sono utili fino a quando la maggior parte delle persone desidera un lavoro significativo. Tuttavia, per taluni non esiste alcun accomodamento che possa rendere possibile tale evenienza. Laddove l'aspettativa di lavoro è imposta a coloro per i quali lo svolgimento di un'attività lavorativa è impossibile, compiti senza senso prendono il posto di attività più appaganti. È una visione particolarmente punitiva per coloro le cui capacità di lavoro produttivo diminuiscono con l'età (Morris 2004, 2011).

Infine, la richiesta di indipendenza per le persone con disabilità poggia pesantemente sulla disponibilità e sulla compiacenza dei *caregivers*. Tuttavia, nella rivendicazione in base alla quale l'"indipendenza" è raggiunta attraverso l'impiego di assistenti personali è insito un pericolo. Fino a che punto presupporre che la persona disabile è "indipendente" rende l'assistente invisibile e, di fatto, subordina il suo *status* e i suoi interessi a quelli della persona disabile che viene servita (Rivas, 2002)?

Prendere in considerazione la dipendenza pone una domanda d'obbligo: è possibile proteggere i benefici che si vogliono ottenere con le richieste di indipendenza delle persone con

disabilità senza ristigmatizzare coloro che non ne beneficiano? Possiamo accettare l'inevitabilità della dipendenza senza negare gli effetti negativi di una dipendenza *imposta* sulle vite di molte persone con disabilità? E possiamo accettare di fare affidamento sui *dependency workers* senza subordinare i loro interessi a quelli delle persone disabili?

L'organizzazione sociale è almeno in parte una risposta alla dipendenza umana inevitabile. Piuttosto che unirci a chi è normodotato nella ricerca donchisciottesca di un'indipendenza inesistente, potremmo cogliere l'occasione di riflettere sulla disabilità per suggerire modi migliori per avere a che fare con la dipendenza. Possiamo essere *relativamente* indipendenti, ma perfino questa indipendenza sarà a spese di qualcuno, se non intrecciamo i bisogni legati alla dipendenza nel tessuto della società. Rimane ancora il fatto che dipendere da un altro (o perfino da uno strumento o un apparecchio) può lasciare una persona frustrata, arrabbiata e indifesa. La dipendenza, tralasciando il suo stigma e il modo in cui potenzialmente aggredisce il senso di autostima individuale, può essere esperita negativamente tanto dalle persone disabili, quanto da quelle non disabili.

In un articolo particolarmente acuto concernente la gestione della dipendenza delle persone anziane non più autonome, la nota

psicologa e gerontologa Margret Baltes (1995) distingue l'impotenza appresa da ciò che lei chiama "dipendenza appresa" nel contesto di ambienti di vita attrezzati. Le persone sviluppano una "impotenza appresa" quando i loro tentativi di influenzare il proprio ambiente di riferimento non producono risultati prevedibili. Diventano passivi e smettono di provare ad agire in modo efficace. Con la dipendenza appresa, al contrario, il comportamento dipendente di una persona può aiutarla a iniziare un contatto sociale, mentre il comportamento indipendente stimola una scarsa risposta da parte degli altri. In questo tipo di ambienti, lottare per l'"indipendenza" è meno appagante di quella che Baltes definisce come efficace "gestione della dipendenza". Alcuni degli anziani studiati si concedevano di ricevere assistenza in ambiti in cui sarebbero stati in grado di soddisfare i propri bisogni, ma con grande sforzo. Sceglievano piuttosto di riservare energie per aree della vita che fornivano maggior gratificazione. Anziché combattere la perdita di capacità quando l'esercizio di queste ultime interferiva con attività più importanti, questi anziani erano capaci di vivere vite più ricche e più operative. Davano sfoggio di quella che il filosofo Alisdair MacIntyre (1997) ha chiamato "la virtù della dipendenza riconosciuta". Il che significa che davano alla dipendenza il posto che le spetta. Tale azione ricorda la strategia adottata da Zola, e

che egli aveva scelto di chiamare “indipendenza”. Ma evitiamo di cadere nel mito dell’indipendenza se pensiamo ad essa, piuttosto, nei termini di una “dipendenza gestita”. Se gestiamo la dipendenza, riconosciamo la sua presenza nelle nostre vite, selezioniamo ed ottimizziamo le opportunità rese possibili da questo riconoscimento, e possiamo individuare meglio le linee di frattura che sono parte integrante della nostra condizione come esseri dipendenti e possiamo meglio proteggerci da esse. In nome della dipendenza possiamo richiedere un riordino delle priorità e l’affermazione dei diritti che ci sono dovuti, non perché possiamo essere indipendenti e produttivi, ma perché il nostro valore deriva dalla catena di relazioni di dipendenza che rende possibile tutte le nostre vite. Un prezioso contributo della comunità delle persone disabili può essere portare questa comprensione della dipendenza nella linfa vitale della società.

### **Bibliografia**

Arneil, Barbara. (2009), “Disability, Self Image and Modern Political Theory”, *Political Theory*, 37: 218-242.

Baltes, Margret M. (1995), “Dependency in Old Age: Gains and Losses”, *Current Directions in Psychological Science*, 4: 14-19.

Crewe, Nancy M. e Irwing, K. Zola. (1983), *Independent Living for Physically Disabled People*. London: Jossey-Bass.

Davis, Lennard J. (2007), “Dependency and Justice”, *Journal of Literary Disability*, I, 2: 1-4.

De Jong, Gerben (1983), “Defining and Implementing the Independent, Living Concept”, in Crewe e Zola (eds.), *Independent Living for Physically Disabled People*, San Francisco: Jossey-Bass: 4-27.

Fine, Michael e Caroline, Glendinning. (2005), “Dependence, Independence or Interdependence? Revisiting the Concepts of ‘Care’ and ‘Dependency’”, *Ageing and Society*, 25: 601-621.

Fineman, Martha A. (1995), *The Neutered Mother, the Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*. New York: Routledge.

Fraser, Nancy e Linda, Gordon (1994), “A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State”, *Signs*, 19: 309-336.

Hilde, Lindemann (2001), *Damaged Identities: Narrative Repair*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Kittay, Eva F. (1999), *Love’s Labor: Essays in Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999.

Kittay, Eva F. (2003), “Disability, Equal Dignity and Care”, *Concilium: International Journal of Theology*, 105: 105-115.

MacIntyre, Alasdair (1997), *Dependent Rational Animals: The Virtue of Dependence and the Virtue of Acknowledging Dependence*, Berkeley: University of California Press.

Morris, Jenny (2004), “Independent Living and Community Care: A Disempowering Framework”, *Disability and Society*, 19: 427-442.

Morris, Jenny (2011), “Rethinking Disability Policy”, speech November 2011, accessed May 8, 2012, in <http://www.youtube.com>.

Oliver, Michael (1989), “Disability and Dependency: a Creation of Industrial Societies”, in Barton Len (ed.), *Disability and Dependency*, London: Falmer Press: 6-22.

Shakespeare, Tom (2006), *Disability Rights and Wrongs*, London: Routledge.

Weicht, Bernhard (2010), “Embracing Dependency: Rethinking (In)dependence in the Discourse of Care”, *Sociological Review*, 58: 205-224.

Zola, Irving K. (1988), "The Independent Living Movement: Empowering People with Disabilities", *Australian Disability Review*, 1: 23-27.

## LA VULNERABILITE ENTRE HUMANISME ET POST-HUMANISME ANTI-SPECISTE

Sandra Rossetti<sup>1</sup>

**Abstract:** The essay examines some of the major philosophical perspectives which have addressed the theme of vulnerability, with the aim of understanding what kind of ontologies they have produced, and how they have characterised the related ethics. Particular attention is placed on some Authors who, although sometimes very different in relation to their national and cultural backgrounds, share the same Jewish origin: Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas and Judith Butler. The essay shows how these Thinkers developed an ethics of responsibility. Special attention is paid to the philosophy of Hans Jonas and the possible links of his thought with the philosophy of animal rights.

**Keywords:** Vulnerability, animal rights, Jewish thought, ethics of responsibility

### Introduction

L'Europe semble inexorablement se diriger vers un destin de contraction des droits sociaux gagnés pendant la Seconde Guerre mondiale. C'est un tournant qui impose de se

confronter avec une expérience qui semblait appartenir à un passé lointain: celle de la vulnérabilité sociale. "Vulnérable" vient du mot latin *vulnus* qui signifie plaie ou lésion. Vulnérable est donc tout ce qui est exposé à la possibilité d'être blessé, violé, et endommagé selon un point de vue à la fois physique et psychologique. Les causes qui ont conduit à cette nouvelle phase de l'histoire européenne, imposant la confrontation forcée avec cette condition, sont multiples: la fin de l'ordre bipolaire, l'effondrement de l'Union soviétique et du socialisme, la déclaration, sous des formes toujours plus prononcées, de la mondialisation néo-libérale. Les résultats politiques et sociaux déterminés par ce modèle de mondialisation en Europe donnent lieu à un sentiment généralisé de peur, dont le risque principal est de déterminer des politiques sécuritaires de refus de la diversité, de sa configuration en bouc émissaire sur lequel décharger l'angoisse généralisée et alourdir le poids de la vulnérabilité collective. Mais, conformément à ce que revendiquait le poète

---

<sup>1</sup>

Sandra Rossetti collabore avec le Département de sciences humaines de l'Université de Ferrara, Italie. Email: [sandra.rossetti@unife.it](mailto:sandra.rossetti@unife.it)

allemand Hölderlin, qui écrivait que "là où est le danger, croît aussi ce qui sauve", la vulnérabilité peut être aussi vécue comme une condition générative d'une nouvelle éthique et de nouvelles façons par lesquelles donner lieu à des relations interpersonnelles. Celle-ci est la direction dans laquelle se déploie une partie de la philosophie morale contemporaine, orientée vers la recherche de nouveaux paradigmes à travers lesquels résoudre les difficultés de notre temps. L'expérience de la vie, comme étant exposée à la possibilité d'être blessée et violée peut, en effet, créer un sentiment de communauté et de solidarité avec les subjectivités qui ont longtemps été sous la menace de ce danger: les peuples de l'hémisphère sud qui, après la deuxième guerre mondiale, ont vu la transition du régime colonial au pouvoir économique détenu par les multinationales occidentales; les exilés et les apatrides forcés de fuir leur pays; les femmes et toutes les identités de genre soumises à la domination patriarcale et, enfin (mais seulement dans cette liste), les animaux dont la vulnérabilité à l'exploitation exercée par les êtres humains détermine toujours des formes de douleur et des souffrances inimaginables: on pense aux abattoirs, aux formes modernes d'élevage intensif, à la vivisection. Dans le but de favoriser une réinterprétation positive de la vulnérabilité à travers laquelle réagir à ces problèmes, l'intervention qui suit, essayera de repérer, dans l'histoire de la philosophie

occidentale, les formes de réflexion qui se sont penchées sur ce sujet, pour comprendre quelles ontologies ont été produites et quelles sont les éthiques correspondantes.

### **Thomas Hobbes et Arthur Schopenhauer philosophes de la vulnérabilité de la vie**

La délimitation de cette recherche aux derniers siècles de l'histoire occidentale est une conséquence du fait que la notion de vulnérabilité commence à avoir une signification philosophique quand la "vie", dans sa dimension charnelle et matérielle, est devenue un sujet de réflexion aux côtés de la métaphysique traditionnelle et de l'ontologie. À la vie dans ce sens, il a été consacré un chapitre entier du livre de Hannah Arendt, *The Human Condition* (1998: p. 313-319), dans lequel l'auteure, en faisant le bilan des nouveautés et des changements qui ont eu lieu dans l'ère moderne, a mis au centre de son discours le nouveau sens dont la vie a été investie. En tant que sphère de l'être qui unit l'être humain aux autres êtres vivants, la vie, observe Hannah Arendt, a été généralement considérée avec suspicion et, dans la Grèce antique, elle a même été méprisée, mais à partir du XV<sup>e</sup> siècle elle est devenue de plus en plus importante, ce qui lui a permis de triompher sur toutes les valeurs utilisées précédemment pour donner un sens aux actions. Dans la cartographie des causes responsables du



changement, l'auteure identifie au sein du dogme chrétien, qui a conçu la vie comme sacrée, le début de l'ensemble du processus. De toute évidence, comme Arendt elle-même le souligne, la vie à laquelle le christianisme se réfère est la vie éternelle, mais quand, dans les temps modernes, les processus de sécularisation ont ouvert la porte à l'athéisme et au matérialisme, la foi en l'immortalité individuelle a échoué, laissant seulement la vie terrestre dépourvue de ses significations transcendantes et métaphysiques. Au milieu du XXe siècle Hannah Arendt a été l'un des premiers intellectuels qui ont compris l'étendue et l'omniprésence des formes de pouvoir qui ont été produites en rapport à ce changement. Biopouvoir est le concept utilisé, quelques décennies plus tard, par des philosophes tels que Georges Canguilhem (1943), Michel Foucault (2004), Giorgio Agamben (1995), Toni Negri (2001: 179-210), Roberto Esposito (2004) qui, des années soixante-dix à nos jours, ont poursuivi la réflexion de Arendt sur le rôle-clé de la vie dans la pensée moderne et contemporaine.

Les méthodes et les approches à travers lesquelles les philosophes ont consacré leur attention à la vie étaient nombreuses, mais si dans l'étude de ce thème nous voulons garder au premier plan, comme c'est l'objet de

cet article, le problème de la vulnérabilité, il faut commencer par examiner deux philosophes parmi les plus sombres et pessimistes de l'ensemble de la tradition occidentale de la pensée, Thomas Hobbes et Arthur Schopenhauer, qui doivent leur triste notoriété à la lucidité avec laquelle ils ont saisi et dénoncé les niveaux de vulnérabilité présents dans le phénomène de la vie et les formes de l'insécurité et de l'incertitude qui lui sont associées. Hobbes, dans son livre de 1651 *Leviathan*, a produit une philosophie radicalement matérialiste qui a tourné le dos aux notions traditionnelles du bien et du mal, de la justice et de l'injustice, ne laissant que la vie humaine et son exposition à ce qui peut la blesser (Hobbes, 1976: p. 70-76)<sup>2</sup>. *Homo homini lupus* est la fameuse phrase par laquelle le philosophe a conçu une métaphore de sa vision de la vie; métaphore selon laquelle la seule règle universelle qui peut être trouvée dans la compagnie des hommes est celle du désir de vexation réciproque. Cette vision a été adaptée dans une autre image tout aussi célèbre, le *Léviathan*, qui représente, pour Hobbes, la solution au problème de la guerre de tous contre tous, celle d'un Etat absolu qui, pour protéger la vie des citoyens, supprime leur liberté et leur indépendance. De même, Arthur Schopenhauer dans son livre de 1819,

<sup>2</sup> Cf., en particulier, le chapitre "La condition naturelle de l'homme au sujet de son bonheur et de sa misère".

*Le Monde comme volonté et comme représentation*, a développé une philosophie pessimiste, loin des solutions traditionnelles que la métaphysique a identifiées en réponse au problème de l'être. L'essence de la vie est en fait conçue par lui comme une énergie aveugle, sans fondement et sans fin, "la volonté". Cela signifie que des milliards d'êtres vivants qui luttent pour survivre sont constamment exposés à la possibilité d'être violés et blessés: la fleur qui se fane par manque d'eau, l'animal blessé, l'être humain qui tombe malade et meurt. Derrière l'illusion de l'amour, à travers lequel nous essayons de rendre plus supportable le monde, se trouve donc une arène d'êtres tourmentés qui se dévorent les uns les autres. Contrairement à Hobbes, pour Schopenhauer cette guerre intestine de tous contre tous appartient non seulement aux relations humaines; en fait, elle est universelle, elle connote la vie dans ses nombreuses manifestations:

Nous allons étudier dans l'existence humaine, la destinée intérieure et essentielle de la volonté. Chacun trouvera facilement chez les animaux les mêmes conditions, plus faibles seulement, exprimées à des degrés divers; et, aussi, en regardant la souffrance animale, devra être assez convaincu que pratiquement toute la vie est douleur. (Schopenhauer,<sup>3</sup> 1993: 410) .

Aussi différente est la solution donnée au problème de la vulnérabilité, qu'il a abordé à travers une éthique de la compassion qui exige de tout être humain à s'assumer la douleur de tous les êtres, passés et présents, pour éviter de causer plus de douleur et dans le but de promouvoir une volonté active et positive et de faire le bien des êtres vivants.

C'est clair que la pensée de Hobbes et Schopenhauer se caractérise par une ontologie qui ne trouve plus son centre dans l'être comme un état donné, objectif ou subjectif, aussi bien que cela a été fait par la tradition occidentale ancienne et moderne. Dans leur discours, en effet, l'être apparaît comme une simple possibilité à arracher à son contraire, le non-être, parce que la vie, au lieu d'être évidente, est une lutte pour continuer à être là. Cette ontologie a donné lieu, dans les temps modernes, à deux courants différents. D'une part, le courant dominé par la pensée de Hobbes, qui a fait face au problème de la vulnérabilité de la vie par le développement de stratégies sécuritaires, disciplinaires et immunisantes, aboutissant à la politique nazie du XXe siècle<sup>4</sup>: les politiques de la mort qui, afin de protéger les formes de vie considérées comme les plus qualifiées, ont détourné la question de la vulnérabilité sur des autres vies

sa vision de la vie avec la sphère de la politique et les structures politiques à travers lesquelles le totalitarisme du XXe siècle a investi le phénomène de la vie.

<sup>3</sup>

Traduction de l'auteure.

<sup>4</sup>

Francesco Viola (1977) aussi estime qu'il existe une ligne de continuité entre la manière dont Hobbes a relié

humaines, transformées en victimes sacrificables<sup>5</sup>. D'autre part, sur la base de la pensée de Schopenhauer, le courant qui, bien que partant de la vulnérabilité, a trouvé son dénominateur commun dans une éthique de responsabilité intersubjective et dans un mode positif de sympathie du sujet humain à un "Autre que lui-même"<sup>6</sup>.

L'objectif de la deuxième section de cet article est de suivre les traces laissées dans la philosophie récente par cette seconde école de

pensée, et de comprendre quelles sont les philosophes et les philosophies qui s'y sont dédiés. Le but est de comprendre les contributions qui ont émergé et les points de contact entre réflexion "humaniste", à laquelle cette tendance a donné lieu et qui a examiné la vulnérabilité uniquement en relation avec le sujet humain, et le "post-humanisme" qui a dépassé les limites du discours sur les espèces. Comme nous le verrons, l'éthique écologiste et animaliste du XXe siècle utilise la catégorie de

<sup>5</sup>

Pour une analyse approfondie de la victimisation, cf. le célèbre livre de René Girard, *La Violence et le Sacré* (1972).

<sup>6</sup>

Cette double lecture des politiques à travers lesquelles la vie a été investie, est inspirée par la réflexion des auteurs du XXe siècle qui se sont penchés sur le biopouvoir. Parmi ceux déjà mentionnés, nous avons en fait, d'une part, ceux qui ont mis l'accent uniquement sur les aspects mortels de cette forme de domination et sont allés à la recherche de solutions par le biais de la récupération des instances pré-modernes: les institutions démocratiques de l'ancienne *Polis* et de la République romaine, comme dans le cas de Hannah Arendt (1958;1995); les modèles anciens, les Grecs en particulier, de problématisation du désir et de construction éthique du corps et des plaisirs de la vie, dans le cas de Foucault (1997) et Agamben (2002). D'un autre côté, cependant, il y a aussi des auteurs qui, tout en reconnaissant la manipulation politique en terme de domination et de violence de la primauté assumée par la vie, ont interprété le changement qui a eu lieu dans les temps modernes, en affirmant que la vie, dans son surplus et dans le statut subversif de son être, est capable de s'imposer sur le commandement politique avec ses propres lois et sa propre logique. Conformément à cette approche, Antonio Negri (2000) voit, dans l'entrelacement de la vie et de la politique, un dispositif qui, loin d'être destiné à fonctionner contre la vie, peut être posé contre les thanato-politiques comme un pouvoir de la vie elle-même, capable de s'exprimer par le travail, la langue, les désirs, pour donner suite à des formes autonomes et libres de la subjectivité. Dans le discours de Negri résonne et trouve amplification l'ensemble de la constellation biopolitique qui caractérise le marxisme, idéologie qui, avec son

exaltation du travail, était l'une des formes d'action les plus expressives de la nouvelle urgence que la vie a pris dans la modernité. Bien que partant d'un point de vue plus critique par rapport à la célébration presque euphorique de la vie accomplie par Negri, Esposito aussi croit que les dispositifs mortels de bio-politique, avec leurs pouvoirs de "normalisation absolue de la vie" et "de ségrégation du bios à l'intérieur de la loi de sa destruction" – analysés selon le paradigme de l'immunisation – doivent être confrontés non pas à quelque chose à trouver au-delà de la vie, mais à leur exact opposé, qui est la "revitalisation de la règle excédentaire par rapport aux philosophies juridiques actuelles, le motif, déjà phénoménologique, de la chair comme celle qui résiste à toute incorporation présumée et, en dernier, une politique de la naissance imaginée comme production continue de la différence par rapport à chaque pratique identitaire". Dans son essai *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale* (Esposito, 2007), la naissance est en fait définie par l'auteur à partir d'un raisonnement sur le corps de la mère qui, pendant la grossesse, tolère la formation d'une nouvelle identité et d'une nouvelle vie, celle de son fils, sans provoquer de phénomènes immunitaires de négation de la vie elle-même. Cette relation particulière qui se développe entre la mère et le fils est la métaphore d'un corps politique qui est capable de protéger la vie et d'accueillir l'étranger, le différent et l'autre, au-delà des phénomènes liés à la thanatopolitique. Dans cette réflexion sur la naissance et la maternité, Esposito offre un écho aux thèmes proposés par la deuxième vague du féminisme qui, dans les années soixante-dix et quatre-vingt du XXe siècle, a développé une réflexion axée sur la valorisation de la vie contre les politiques de domination produites par le patriarcat dans sa version moderne.

la vulnérabilité pour définir les règles et les normes d'une relation fraternelle entre les humains et les autres êtres vivants.

### **L'éthique "juive" de la vulnérabilité au XXe siècle**

Malgré l'influence de Schopenhauer sur les philosophies vitalistes du XIXe et XXe siècle, les philosophes qui ont parlé au nom de la vie (Nietzsche, Simmel, Bergson et Spengler), ne peuvent pas être inclus dans le courant de pensée que nous traitons. Ces auteurs ont en effet défini une célébration optimiste de la vie comme une incitation à l'action et comme la création continue de formes, qui n'a rien à voir avec la question de la vulnérabilité envisagée, qu'ils considèrent comme marginale et indigne d'être élevée au sujet de la réflexion philosophique<sup>7</sup>.

La tâche consistant à mettre à l'ordre du jour les questions soulevées par Schopenhauer appartient à un groupe de penseurs de différentes origines nationales et culturelles, mais avec une origine juive commune, Simone Weil, Emmanuel Lévinas, Hans Jonas, et Judith Butler qui, mécontents de

la façon dont la philosophie contemporaine a pris en charge l'existence humaine dans le monde, se sont engagés dans une réflexion qui avait pour thème la vulnérabilité et les stratégies par lesquelles faire face à ce problème. Bien qu'il soit risqué de parler de l'éthique juive de vulnérabilité, le fait que ces auteurs ont tous une origine commune n'est probablement pas accidentelle. L'idée de la vulnérabilité, malgré la complexité des significations qu'elle présente, est le fait central dans tous les textes sacrés du judaïsme<sup>8</sup>. Et d'ailleurs, la vulnérabilité inhérente à leur statut social de juifs leur a doté d'une forte sensibilité à cette question et elle a été un moteur puissant de motivation pour s'en occuper.

### **Vulnérabilité, obligations et responsabilités selon Simone Weil**

Ayant vécu en France dans la première moitié du XXe siècle, Simone Weil a identifié comme point de départ de sa réflexion la philosophie de Marx qui, bien que critiquée pour les dérives qui se sont révélées dans le

7

Avec cette thématization de la vie, ces philosophes avaient l'intention de remettre en question la cage de la rationalité bourgeoise (mécanisme qui se développe, aussi, dans les sciences de la vie) et, surtout, l'embourgeoisement de la classe ouvrière, thème qui, dans l'œuvre de penseurs comme Sorel, a causé une exaltation téméraire de la violence en tant que manifestation la plus appropriée de la vie qui est capable de se régénérer.

8

Il suffit de penser, par exemple, à deux des livres les plus importants de l'Ancien Testament: a) la *Genèse*: "Leurs yeux ont été ouverts et ils ont réalisé qu'ils étaient nus" (Genèse 3: 7), où le mot nu (arumim) – qui décrit tout le sens de la condition humaine après le péché – est aussi traduit par l'adjectif vulnérable; b) le *Livre de Job*, construit autour du cri de son protagoniste qui se tourne vers Dieu, en demandant des explications pour sa vie misérable, pour sa vulnérabilité et sa douleur.

régime stalinien en Union soviétique, elle lui apparut, au début des années Trente, comme la stratégie la plus appropriée pour faire face à l'asymétrie du pouvoir et des relations de reconnaissance. Dans la troisième section du livre *Sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (1934), intitulée "Cadre théorique d'une société libre" (Weil, 1955: 56-80), en essayant de développer un concept de liberté propre à la vie humaine, l'auteure choisit de passer à travers une variation du thème du travail, un sujet qui a été au cœur de la pensée marxiste. Conformément à la réflexion marxiste, Weil elle aussi pense que par le travail l'être humain choisit de ne pas répondre immédiatement à la stimulation du besoin; l'être humain choisit de retarder la satisfaction du besoin et de se consacrer à une activité plus complexe qui contribue à une meilleure garantie de conservation. L'être humain devient ainsi maître des conditions de conservation de son existence. La forme contemporaine de cette idée de liberté correspond au travailleur spécialisé que l'auteure, dans le cadre de tous ses écrits, a exalté et opposé aux formes serviles de travail, dont la ligne d'assemblage est l'expression la plus mature et contradictoire. Bien que dépendant de relations de commandement, l'homme de métier, grâce à la synchronisation entre le travail manuel et l'exercice de la pensée, est en effet capable d'exprimer une forme de liberté compatible avec la dignité

humaine et la libération des formes de domination qui avilissent et humilient la vie des classes sociales les plus défavorisées. La période qui suit l'écriture de ce livre coïncide toutefois avec une profonde crise personnelle qui mène Weil à s'éloigner du marxisme, qu'elle jugeait incapable de fonctionner efficacement au sein de l'état de vulnérabilité politique et sociale de la vie humaine. Cette crise aboutira quelques années plus tard à l'expérience mystique qui conduit Weil à aborder le christianisme et sa conception du monde et de la vie. Mais, même dans ce changement, le thème de la vulnérabilité humaine reste central dans son discours et détermine, en même temps, une controverse avec le personnalisme philosophique, école de pensée de son temps occupée à valoriser la religion et la philosophie chrétienne, par opposition aux tendances politiques et sociales du XXe siècle. Cette controverse, de laquelle découle l'une des plus belles définitions qui ont été données de la vulnérabilité de la vie, se trouve dans *La personne et le sacré* (1942), essai axé sur le contraste entre une conception spiritualiste de la personne et sa compréhension comme unicité incarnée et vivante. Simone Weil a écrit:

Il y a dans chaque homme quelque chose de sacré. Mais ce n'est pas sa personne. Ce n'est pas non plus la personne humaine. C'est lui, cet homme, tout simplement. [...] Si la personne humaine était en lui ce qu'il y a de sacré pour moi, je pourrais facilement lui crever les yeux. Une fois

aveugle, il sera une personne humaine exactement autant qu'avant. Je n'aurai pas du tout touché à la personne humaine en lui. Je n'aurai détruit que ses yeux. (Weil, 1957: 12).

L'objectif essentiel de cette considération – qui vise à mettre en valeur les aspects corporels et charnels de l'individu auxquels se lie la vulnérabilité – est, comme nous l'avons mentionné ci-dessus, le personnalisme philosophique – connu grâce à Maritain, Mounier et leurs amis<sup>9</sup> – qui ressemble à une philosophie trop abstraite, trop ancrée dans les valeurs de nature spirituelle, et surtout, trop liée à des cercles moyen-haut bourgeois, en contraste avec ceux que Weil avait choisi: l'environnement des ouvriers et des paysans, des gens humbles, les plus vulnérables, exposés quotidiennement à la violence physique et psychologique typique d'une époque historique dans laquelle la protection sociale contre la pauvreté et les problèmes sociaux était encore quasi inexistante (Di Nicola et Danese, 2009: 7-39). En opposition à une conception trop "idéaliste" de l'être humain, Weil choisit une définition par rapport à sa vie charnelle, à sa vulnérabilité et au risque d'exposition à la douleur et à la souffrance:

Il y a depuis la petite enfance jusqu'à la tombe, au fond du cœur de tout être humain, quelque chose qui, malgré toute l'expérience des crimes commis, soufferts et observés, s'attend invinciblement à ce qu'on lui fasse du bien et non du mal. C'est cela avant toute chose qui est sacré en tout être humain. Le bien est la seule source du sacré. Il n'y a de sacré que le bien et ce qui est relatif au bien. (Weil, 1957: 13).

La connexion qui, dans cette réflexion, est établie entre l'idée du bien et la demande de protection contre la vulnérabilité permet à Weil de définir un autre concept décisif dans sa réflexion, celui de la justice qu'elle a utilisé en contraste avec le droit, incapable, dans son analyse, d'assurer une véritable protection des êtres les plus faibles. La justice selon Weil consiste, en fait, "à veiller à ce qu'il ne soit pas fait du mal aux hommes" (Weil, 1957: 34), ni à leur âme ni à leur corps. Par cette idée de justice, est défini un chemin très différent de celui de la justice dans le sens moderne du terme, un processus qui exige le remplacement du droit par l'obligation: c'est l'obligation de promouvoir le bien-être mental et physique des êtres humains et de les empêcher d'être lésés. Dans deux autres écrits de la période londonienne, *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être*

<sup>9</sup>

Le personnalisme est un courant de pensée d'origine chrétienne (principalement catholique) qui est né en France dans la première moitié du XXe siècle, et qui a trouvé l'une de ses expressions les plus importantes dans le débat provoqué par la revue "Esprit", fondée par Mounier en 1932, et avec laquelle collaboraient des auteurs tels que Maritain, de Rougemont, Flanquès

Touchard, Biot. Le personnalisme représentait l'effort de trouver une alternative au capitalisme et au socialisme; une solution destinée à améliorer le concept de la personne contre la crise des civilisations qui émergeait en Europe. Weil, cependant, croyait que ce concept de personne était trop lié au prestige social et à une idée auto-référentielle de soi-même.

*humain* (Weil, 1957: 66-75) et *L'Enracinement* (Weil, 1949), Weil approfondit son analyse de la notion d'obligation et propose le remplacement de la Déclaration universelle des droits avec les obligations envers l'être humain. Contre les ontologies individualistes produites dans les temps modernes, Weil définit, dans ses réflexions, une éthique de responsabilité radicale vers l'Autre; une éthique fondée sur une ontologie de la faiblesse du sujet, constamment exposé au risque de déni et de douleur.

### **Emmanuel Lévinas: philosophe de la vulnérabilité**

Le thème de la vulnérabilité a été au centre de la réflexion d'un autre philosophe français bien connu, contemporain de Simone Weil, Emmanuel Lévinas; comme elle, il s'intéresse à produire une rupture dans la tradition philosophique occidentale qui a mis en valeur l'unité et l'autonomie au détriment de la relation et de la différence. Ce projet a donné lieu à une mise à distance de la trajectoire phénoménologique et existentielle qui reliait Husserl à Heidegger, desquels Lévinas avait reçu sa formation. Le sujet est en fait conçu par lui non pas comme "existant", tel que l'entendaient Husserl et Heidegger, mais

seulement comme "autrement qu'être" (Lévinas, 1974), comme un non-lieu, une éradication de l'essence. Il cherche un sens à la subjectivité humaine, en évoquant la transcendance. Cette opération a lieu pour Lévinas sous le signe du judaïsme, religion qui a eu une forte influence sur sa philosophie et qui a déterminé, dans le même temps, une forte divergence avec Simone Weil, laquelle a rejeté le judaïsme avec énergie en faveur de la religion chrétienne<sup>10</sup>. Les différences dans la doctrine, cependant, sont dépassées par les catégories à travers lesquelles ces deux auteurs ont l'intention de penser l'identité humaine. Dans *Totalité et Infini* (1961) et encore plus clairement dans *Autrement qu'être* (1974), Lévinas utilise la vulnérabilité pour déconstruire le sujet que la tradition métaphysique et ontologique de l'Occident a voulu centrer sur l'essence spirituelle, le cogito, l'intentionnalité et sur la liberté de l'auto-référence. En commentant cette tradition, Lévinas écrit:

Quel que soit l'abîme qui sépare la *psyché* des anciens de la conscience des modernes – l'une et l'autre relèvent d'une tradition de l'intelligibilité remontant au rassemblement des termes réunis en système. [...] Ici le sujet est origine, initiative, liberté, présent. Se mouvoir soi-même ou avoir conscience de soi, c'est en effet se référer à soi, être origine. (Lévinas, 1974: 98).

<sup>10</sup>

Lévinas a publié en 1952 un article contre l'anti-judaïsme de Weil (Lévinas, 1952).

Par opposition à une identité ainsi conçue, l'auteur thématise un sujet "de chair et de sang" qui est en dessous de la conscience et qui est "vulnérabilité, susceptibilité, dénudation, cernée et concernée par autrui, irréductible à l'apparaître d'autrui" (Lévinas, 1974: 101-102). Redéfini à partir de la vulnérabilité, le soi de Lévinas est caractérisé par la passivité, par la spoliation, par une radicale exposition à l'altérité et à la blessure. Le visage humain, qui "[...] dans sa nudité de visage me présente le dénuement du pauvre et de l'étranger" (Lévinas, 1971: 234), est la métaphore de la privation et de la vulnérabilité d'un sujet ainsi défini. C'est sur cette métaphore du visage que Lévinas insiste pour obtenir les coordonnées de sa réflexion éthique. En opposition à la crainte suscitée par la vulnérabilité, dont naissent les logiques sécuritaires et eugéniques qui sous-tendent les biopolitiques destructrices de la vie, Lévinas dit qu'il est nécessaire de ne pas avoir peur de la peur, afin d'établir l'acceptation de l'intrusion de l'autre. L'aboutissement de sa réflexion est donc dans une éthique de la responsabilité selon laquelle le sujet vulnérable qui découvre cette même vulnérabilité en soi-même, est placé dans la condition de prendre en charge son échec et son exposition constitutive à la douleur et à la mort.

### **Le chagrin et la vulnérabilité dans la pensée de Judith Butler**

Dans le sillage de la réflexion de Lévinas se pose celle de Judith Butler, une philosophe "queer" qui, dans les années quatre-vingt-dix du XXe siècle, a produit une critique de la façon dont la norme obligatoire de l'hétérosexualité détermine la "normalité" des rôles sexuels, afin de décider qui est "humain" et qui ne l'est pas, qui doit être protégé par la vulnérabilité sociale et qui ne mérite pas une protection et des garanties, en étant incapable de se soumettre à des obligations de genre (Butler, 1990; Butler, 1993). Placé devant l'escalade de la violence liée aux événements qui ont conduit à l'attaque contre les tours jumelles de New York, Butler, avec le passage au nouveau millénaire, a ressenti le besoin d'étendre le champ de sa réflexion: c'est-à-dire qu'elle a commencé à croire que la vulnérabilité est à l'origine du mécanisme de régulation par lequel sont produites l'humanisation et la déshumanisation de la vie.

[...] Chacun de nous est en partie constitué politiquement par la vulnérabilité sociale de son corps – comme un lieu de désir et de la vulnérabilité physique, le site d'une dimension publique en même temps exposée et assertive. La perte et la vulnérabilité sont les conséquences de notre être corps socialement constitués,



fragilement unis à d'autres au risque de les perdre, et exposés à l'autre, toujours à risque des violences qui pourraient résulter de cette exposition. (Butler, 2004: 40)<sup>11</sup>.

Selon cette approche, dans le livre *Vie précaire* (Butler, 2004), l'auteure opère une analyse des mécanismes d'immunisation par lesquels la vulnérabilité est exorcisée et projetée sur les formes de vie considérées comme inférieures et moins dignes. C'est une analyse qui se concentre sur le discours de deuil, la manifestation la plus évidente de la vulnérabilité humaine; dans la légitimité du deuil et dans la possibilité de pleurer ses morts, l'auteure identifie en fait l'une des lignes les plus importantes qui articulent la différence entre l'humanité et l'inhumanité, entre les vies dignes et les vies indignes. *Vie précaire* a été écrit grâce à une confrontation directe avec la philosophie de Lévinas, à partir de laquelle l'auteure a emprunté la métaphore du "visage" comme symbole d'une vulnérabilité qui n'est pas une condition à surmonter ou à critiquer, mais une contrainte qui doit être le fondement d'une éthique centrée sur la responsabilité envers l'Autre et sur un pacifisme extrême.

Dans son discours, Butler entre en dialogue non seulement avec Lévinas mais aussi avec le féminisme qu'elle thématise comme un mouvement composite incluant beaucoup de courants, de l'Ouest, du Moyen-Orient, religieux, athées, etc. Selon l'auteure, ces lignes directrices peuvent entretenir un dialogue fructueux et parvenir à une harmonisation des différences avec le développement du thème de la vulnérabilité, un dénominateur commun dont Butler glane les pistes dans toutes les manifestations du féminisme historique, toutes également intéressées à relancer une idée de la subjectivité comprise comme charnalité, rapport et ouverture à l'altérité. Malgré cette réinterprétation du féminisme, Butler a évité les opérations de "genderisation" par lesquelles de nombreuses féministes du XXe siècle ont conçu la vulnérabilité comme exclusivement féminine<sup>12</sup>. En fait, ce même problème n'est pas étranger à Lévinas, qui théorise l'identité comme nudité, passivité, ouverture à l'altérité, en regardant les femmes comme exemples qui donnent corps aux abstractions de ses concepts<sup>13</sup>. Le risque de court-circuit à partir duquel le féminisme et

<sup>11</sup> Traduction de l'auteure.

<sup>12</sup> Pour un examen plus approfondi de cette question, cf. Casalini, 2015, consacré à une analyse critique de l'éthique féminine du soin.

<sup>13</sup> En raison de ces déclarations, Lévinas a été accusé d'être un machiste par l'une des plus importantes féministes du XXe siècle, Simone de Beauvoir, qui a considéré son discours sur la femme comme expression d'un point de vue qui, au lieu d'être objectif, est en fait une affirmation du privilège masculin (de Beauvoir, 2008: 717-718).

Lévinas ont lié la vulnérabilité à la femme est de perpétuer, avec des mots nouveaux, l'ancien et bien rodé mécanisme de sa démarcation dans le périmètre de la vie conçue comme inférieure et moins digne d'existence. De ce risque est pleinement consciente Butler qui, pour cette raison, ne mentionne jamais l'éthique féminine du soin, ni la relation duelle mère/enfant comme un lieu d'expression privilégié de la vulnérabilité; l'auteure exploite plutôt une universalisation pleine et entière de cette catégorie, comme la figure par laquelle saisir l'égalité et la proximité de toutes les formes de vie.

### **Hans Jonas et le paradigme post-humaniste de la vulnérabilité**

La réflexion que Hans Jonas a consacré à la vulnérabilité est elle-aussi projetée dans une perspective universelle. Insatisfait, comme Lévinas, de la manière dont la phénoménologie et l'existentialisme de Husserl et Heidegger se sont confrontés au problème de la vie, Lévinas aura recours à la vulnérabilité en tant que catégorie par laquelle offrir une formulation plus adéquate de l'ontologie et de l'éthique. Elève de Husserl et de Heidegger, auxquels il a été fidèle dans la première étape de sa vie consacrée à l'interprétation de l'ancienne gnose', dans la deuxième étape qui coïncide avec son déménagement aux États-Unis, Jonas

comprend, par le contact avec la culture scientifique de son époque, que l'horizon de problématisation ne peut plus être conçu en termes d'historicité fondamentale de l'homme, comme l'a dit Heidegger, ni en termes de l'intentionnalité constitutive de la conscience humaine, comme elle a été théorisée par la philosophie de Husserl. Jonas pose, à savoir, la question de l'être à partir de l'examen du phénomène général de la vie partagée par les humains et par d'autres vivants. Cet objectif l'amène à s'intéresser aux sciences de la vie de son époque, et surtout à la biologie, à laquelle il consacre une série de recherches aboutissant à sa collection d'essais publiée en 1966 et intitulée *The Phenomenon of Life* (Jonas, 1966), qui sera republiée dans une version allemande élargie en 1973. Dans ce travail, Jonas s'éloigne du dualisme cartésien entre *res cogitans* et *res extensa*, qui comprend, dit-il, à la fois la phénoménologie et l'existentialisme, et identifie comme un pont qui relie l'être humain à la nature le phénomène de la vie organique. C'est à ses yeux un phénomène caractérisé par une liberté constitutive, bien distribuée à des degrés divers, commune à tous les êtres vivants. Dans son discours, l'homme n'est donc pas réduit au niveau des plantes et des animaux, selon le discours darwinien sur la biologie; au contraire, c'est toute la nature qui est considérée comme incluse dans les formes d'être traditionnellement attribuées à l'homme. Cependant, cette valorisation ne trouve aucune

célébration optimiste de la vie typique des philosophies du XIXe et du XXe siècle. Pour Jonas, le phénomène de la vie est en fait associé à la prise de conscience de sa précarité, parce que exister signifie toujours, à la fois pour les humains et pour les autres vivants, être constamment exposés à la menace de la souffrance et de la mort. Jonas écrit à ce sujet:

La possibilité de non-être est si constitutive de la vie, que son être en tant que tel est essentiellement un vol stationnaire au-dessus de cet abîme, une promenade le long de son bord. Donc, étant lui-même, plutôt qu'un état donné, c'est devenu une possibilité constamment offerte d'arracher toujours à nouveau à son contraire toujours présent, le non-être, à partir duquel à la fin elle est inévitablement avalée. (Jonas, 1999: 11)<sup>14</sup>

A cette condition universelle de la vulnérabilité, dans laquelle résonne l'écho de l'analyse lucide de Schopenhauer, et qu'assure la continuité de l'ontologie d'être "divisé" et "manquant", à laquelle appartiennent les auteurs que nous avons examinés, Jonas associe une éthique de la responsabilité étendue à la portée entière de la vie. L'argument, présenté dans *The Phenomenon of Life*, où nous lisons que "seulement une éthique fondée sur l'échelle de l'être, et non pas exclusivement sur l'unicité et la singularité de l'homme peut avoir une importance dans l'univers des choses" (Jonas, 1999), est

entièrement développé dans le livre de 1979 *Le principe responsabilité*, où Jonas affirme la nécessité d'élargir le champ d'application du principe de la responsabilité – dont il vise à trouver la base et les stratégies de mise en œuvre – à l'ensemble de la nature: "[...] l'action humaine a changé de facto [...] un objet d'ordre complètement nouveau, rien de moins que toute la biosphère de la planète, a été ajoutée à la catégorie des choses dont nous devons être responsables, parce que sur cet objet nous avons le pouvoir" (Jonas, 1993)<sup>15</sup>.

Par la thématization de la responsabilité comme une forme d'inter-engagement qui ne concerne pas seulement l'être humain mais aussi d'autres manifestations de la vie, Jonas se réapproprie l'héritage de Schopenhauer et décrit les questions et les problèmes qui ont été repris et même développés par le paradigme post-anthropocentrique et post-humaniste de l'animalisme du XXe siècle. Dans Lévinas et Butler, le discours reste au contraire bloqué dans les limites d'un humanisme trop étroit, qui n'est pas intéressé à raisonner en termes d'implications animalistes auxquelles la catégorie de la vulnérabilité fait référence.

Lévinas se rend compte de la proximité entre les êtres humains et les autres êtres vivants quand, par exemple, dans *Autrement qu'être*, il écrit que "le moi incarné

<sup>14</sup> Traduction de l'auteur.

<sup>15</sup> Traduction de l'auteur.

– le moi de chair et de sang – peut perdre sa signification, s'affirmer animale dans son conatus et sa joie. C'est un chien qui reconnaît comme Ulysse venant prendre possession de son bien" (Lévinas, 1974: 100), mais pour l'auteur "cette condition de la vulnérabilité même", au lieu d'être une question sur laquelle placer l'attention nécessaire, se révèle "une ambiguïté insurmontable" dont on doit se débarrasser pour ne pas obstruer le chemin de la reconfiguration de l'essence humaine. Par rapport à Lévinas, Butler fait un pas en avant. Dans une interview qu'elle a accordé à deux militants et théoriciens de la libération animale, à la question de savoir si aux humains et aux animaux doit être reconnue la même dignité, l'auteure répond en fait par ces mots: "les animaux sont des êtres sensibles, dont la souffrance et l'existence sont perceptibles par le son et le mouvement; les animaux, par conséquent, peuvent – et en fait ils le font – exprimer la même [ce qui concerne l'être humain] interdiction de tuer" (Filippi et Reggio, 2015: 23)<sup>16</sup>. Le même jugement a été rendu par l'auteure dans une autre interview (Antonello et Farneti, 2009) et par quelques réflexions dans son œuvre *Frames of War*, où elle affirme que "l'ontologie de l'être humain

est inséparable de l'ontologie de l'animal. Ce ne sont pas seulement deux catégories qui doivent se chevaucher, mais c'est une co-constitution qui implique la nécessité de repenser l'ontologie de la vie elle-même" (Butler, 2009: 75-76)<sup>17</sup>. Ce sont des déclarations importantes en ce qui concerne la possibilité d'utiliser les significations de la vulnérabilité dans un sens universel, en impliquant toutes les formes de vie<sup>18</sup>. Mais, en réalité, la réflexion de Butler reste confinée dans la formulation d'une éthique anthropocentrique incapable d'aborder, d'une manière systématique, la vulnérabilité des autres formes vivantes et la violence et la douleur qui s'y rattachent. Richard Iveson, dans son essai *Scènes domestiques et questions d'espèces* (2015: 67), attribue ce problème à la sujétion excessive de Butler à l'humanisme de Lévinas. Un humanisme qui a joué un rôle prépondérant dans la réflexion de Butler, orientée, comme nous l'avons vu, à mettre en évidence le rôle de la norme hétérosexuelle dans la production et la négation de ce qui est conforme à l'humanité. En omettant de relever qu'à la base de cette règle il y a une dichotomie plus originale, la dichotomie qui établit

animale comme un paradigme important dans le fonctionnement de la déconstruction des barrières qui existent entre la vie humaine et la vie des autres animaux (cf. Filippi et Reggio, 2015).

<sup>16</sup> Traduction de l'auteure.

<sup>17</sup> Cf. Filippi et Reggio, 2015: 38 (traduction de l'auteure).

<sup>18</sup> Pour cette raison, la pensée de Butler a récemment été prise en considération par les théoriciens de la libération

l'opposition entre l'humanité et l'animalité, Butler n'a pas en fait compris la nature des processus de discrimination et d'exclusion qui fonctionnent tous selon la logique de l'anthropocentrisme spéciste qui, quand il veut dévaluer et discriminer, finit toujours par "animaliser"<sup>19</sup>.

L'animal a toujours été synonyme d'irrationalité, du mal, du désordre et ces caractéristiques ont été traditionnellement utilisés pour marquer également les identités humaines sujettes à la domination: les races définies inférieures, les femmes<sup>20</sup>, l'identité "queer", les personnes handicapées. Le même échec est également présent dans la plus récente pensée de Butler confiée aux pages de *Vie précaire*, où il n'y a pas de place pour l'examen des animaux non humains et de leur

deuil nié<sup>21</sup>. Butler n'est pas en mesure de comprendre et d'aborder les questions liées aux mécanismes du pouvoir et aux hiérarchies qui sont cachés derrière la polarisation humain/animal; une polarisation qu'il est nécessaire de "dénaturaliser" avec la même force et la même détermination qu'elle a utilisé pour contester la norme hétérosexuelle<sup>22</sup>. Telle est la direction prise par la pensée animaliste qui a émergé dans la seconde moitié du XXe siècle et dont l'objectif était de dépasser le grand saut et la radicale diversité ontologique à partir de laquelle on pensait la relation entre les humains et les animaux. Cette philosophie comprend à la fois un courant plus radical, post-anthropocentrique et post-humaniste – qui, grâce à la pensée des théoriciens tels que

<sup>19</sup>

Une trace claire de ce modèle est présente dans le lexique de tous les jours où on trouve de nombreux exemples qui s'y réfèrent: "être traité comme des chiens"; "être mis à mort comme des animaux dans un abattoir", "être battu comme un animal", etc: expressions formulées contre le traitement déshumanisant de l'homme, sans mettre simultanément en question la violence par laquelle est gérée la relation avec les autres vivants.

<sup>20</sup>

C'était, en particulier, l'un des courants du féminisme du XXe siècle, l'écoféminisme, qui a mis en évidence l'opération par laquelle le patriarcat a animalisé la femme; sur la base de cette enquête, l'écoféminisme a estimé que la lutte contre l'androcentrisme devait être combattue en parallèle avec celle contre l'anthropocentrisme (cf. Adam, 1999; Adam, 2000; Adam et Donovan, 1995).

<sup>21</sup>

Aussi le livre bien soutenu par Olivia Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza* (2012), qui vise à reconfigurer l'idée de la communauté par rapport à l'expérience de la perte et du deuil, a omis de prendre en compte les formes souvent

très douloureuses de deuil qui se lient à la perte d'animaux bien-aimés; deuils non tolérés par notre société, indisponible à assimiler la douleur qui résulte de la mort d'un animal à celle qui résulte de la mort d'un homme. Au contraire, l'essai de James Stanesco se concentre sur ce point, *Questione di specie. Judith Butler, il lutto e le vite precarie degli animali* (Filippi et Reggio, 2015: 27-45) qui, à partir de la thématization de Butler dédiée au deuil nié, définit les lignes d'une communauté inter-espèces où les animaux peuvent trouver leur place.

<sup>22</sup>

Un discours à part mérite Simone Weil qui, bien que dans ses livres n'ait jamais fait face organiquement au problème de la vulnérabilité des non-humains (comme Levinas et Butler), a vécu, cependant, une forme radicale de non-violence alimentaire envers les autres êtres vivants. En fait, elle a refusé de manger de la viande et a réduit au minimum les besoins alimentaires, devenant anorexique. Elle a pratiqué un régime qui semblait viser à l'imitation des formes de non-violence des organismes autotrophes, comme les plantes, qui vivent en mangeant uniquement des substances non organiques.

Peter Singer (1975)<sup>23</sup> et Tom Regan (2004)<sup>24</sup>, applique le postulat de l'égalité universelle<sup>25</sup>, en termes de droits étendus aux non-membres de l'espèce humaine – et un courant plus modéré (cf. Midgley, 1983 et Passmore, 1974) qui, sans remettre en cause l'intérêt intraspécifique et l'humanisme auquel il se rapporte, croit qu'il est nécessaire d'équilibrer la responsabilité éthique envers les humains avec ce qui doit être garanti à d'autres espèces existantes<sup>26</sup>. A ce second volet – dans lequel la thématique relative au traitement des animaux est insérée dans un débat plus vaste sur le rapport humain-environnement – appartient la dernière étape de la pensée de Hans Jonas qui, comme le dit aussi Paolo Becchi (2008: 142), bien qu'il insiste sur une nouvelle relation avec la nature ne nie pas à l'être humain des prérogatives spécistes. Un être qui est maintenant appelé à prendre en charge non seulement soi-même, mais aussi le monde et les autres vies. Ces différentes orientations de

l'animalisme – auxquelles correspondent des stratégies d'intervention souvent en désaccord les unes avec les autres, comme, par exemple, la pratique de la reconnaissance des droits des animaux – trouvent un dénominateur commun dans la même fouille ontologique adoptée, visant à augmenter la puissance de la nature charnelle et sensible des vivants et à prévoir des formes de responsabilité par lesquelles faire face à la vulnérabilité qui en résulte. Nous sommes confrontés à un discours de valorisation de l'égalité où, cependant, on ne veut pas égaler l'individualité plus faible à celle supérieure, comme l'a été proposé par certains penseurs des droits des animaux qui sont allés à la recherche, chez les animaux, de la preuve de leur intelligence, comme les féministes de la première vague ont été à la recherche de preuves montrant l'appropriation par les femmes de la raison. Contrairement aux philosophies qui valorisent la différence<sup>27</sup>, les philosophies post-humanistes et post-anthropocentriques de la vulnérabilité, croient

<sup>23</sup>

Depuis sa première publication en 1975, *Animal Liberation*, écrit par Peter Singer, est devenu une sorte de manifeste du mouvement des droits des animaux parce qu'il a révélé à des millions de personnes l'agonie donnée par les humains aux animaux, en particulier en ce qui concerne les industries alimentaires et cosmétiques.

<sup>24</sup>

De même, le livre de Regan est un document choquant de dénonciation des abus subis par les animaux et de démasquage de la rhétorique du traitement humain pris en charge par ceux qui exploitent les animaux.

<sup>25</sup>

Cf., pour une discussion sur la relation que les philosophes de la tradition occidentale ont eue avec des animaux, Ditadi, 1994.

<sup>26</sup>

La comparaison entre la pensée animaliste modérée et la pensée animaliste radicale a été discutée par Battaglia, 1997: 35-51.

<sup>27</sup>

De même la pensée animaliste a développé un courant de pensée de la différence. Cf., par exemple, Luisella Battaglia qui estime que le respect des animaux "doit être fondé sur une philosophie de la diversité qui reconnaît et garantit le respect des non-humains en tant que tels et non pas comme personnifiés, ou aspirant à l'humanité" (Battaglia, 1998: 57).

que le relâchement des relations de domination et d'abus de pouvoir doit nécessairement suivre le chemin de l'égalité, mais elles s'occupent d'un concept d'égalité obtenu en théorisant une "position d'origine" dans laquelle les animaux et les hommes ne sont considérés que comme des créatures sensibles, susceptibles d'éprouver du plaisir, de la douleur et de la souffrance, quelle que soit l'espèce à laquelle ils appartiennent<sup>28</sup>. Dans cette situation d'égalité, il est alors raisonnable, comme les militants des droits des animaux ont affirmé, d'accepter le principe selon lequel aucun être sensible ne doit être traité de manière à avoir une vie indigne d'être vécue. C'est un principe universel d'égalité produit en faisant levier sur un niveau minimum, la nature charnelle des vivants, un niveau qui est cependant toujours en jeu et est en même temps décisif en ce qui concerne l'établissement des conditions qui rendent la vie vivable. Dans ce principe, il est possible d'identifier le fil conducteur qui relie et permet de concevoir des formes de partage entre l'humanisme<sup>29</sup> et le post-humanisme de la vulnérabilité, courants de pensée que l'on doit

prendre en compte pour mettre à jour et emmener les discours sur les droits au-delà de la crise actuelle<sup>30</sup>.

## Bibliographie

- Adams, Carol J. (1990), *The Sexual Politics of Meat*. New York: Continuum.
- Adams, Carol J. (2000), *Ecofeminism and the Eating of Animals: feminism and the defence of animals*. Sacramento: Black Powder Press.
- Adams, Carol J. et Donovan, Josephine (eds.) (1995), *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, New York: Continuum.
- Agamben, Giorgio (1995), *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2002), *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Arendt, Hannah (1998), *The Human Condition* [1958]. Chicago: The University of Chicago.
- Antonello, Pier Paolo et Farneti, Roberto (2009), "Antigone's Claim: A Conversation with Judith Butler". *Theory & Event*, 12, 1 (DOI: [10.1353/tae.0.0048](https://doi.org/10.1353/tae.0.0048)).

<sup>28</sup>

Cet argument est également utilisé par le philosophe Donald Vandever (1980) pour examiner et mettre à jour la théorie contractualiste de Rawls.

<sup>29</sup>

De même une philosophe "humaniste", plus proche du libéralisme politique, comme Martha Nussbaum, a commencé à prendre en compte, dans sa réflexion éthique, la catégorie de la vulnérabilité et, ce faisant, elle a ressenti le besoin de commencer un discours sur les droits qui doivent être reconnus à toutes les autres vies.

Une section entière de son livre *Les nouvelles frontières de la Justice* (Nussbaum, 2007: 341-424) est consacrée à la "justice envers les animaux non-humains".

<sup>30</sup>

Comme a été suggéré par l'acte fondateur du partenariat global entre l'UE et les pays méditerranéens du Sud, la Déclaration de Barcelone, où la vulnérabilité est mentionnée comme l'un des quatre points par lesquels mettre à jour le discours occidental sur les droits, pour le rendre compatible avec les défis de la bioéthique et de la biotechnologie.

- Arendt, Hannah (1995), *Che cos'è la politica?*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Becchi, Paolo (2008), *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*. Napoli: La scuola di Pitagora.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Butler, Judith (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Roma: Meltemi.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War: When is Life Grievable*. London: Verso.
- Canguilhem, George (1943), *Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique*. Clermont-Ferrand: La Montagne.
- Casalini, Brunella (2015), "Etica della cura, dipendenza, disabilità", in <http://www.iaphitalia.org/brunella-casalini-etica-della-cura-dipendenza-disabilita/>.
- de Beauvoir, Simone (2008), *Il secondo sesso* [1949]. Milano: Il Saggiatore.
- Di Nicola, Giulia Paola et Danese, Attilio (2009), *Persona e impersonale. La questione antropologica in Simone Weil*. Soveria Mannelli (CZ): Rubettino.
- Ditadi, Gino (ed.) (1994), *I filosofi e gli animali*. Vicenza: Isonomia.
- Esposito, Roberto (2004), *Bíos. Biopolitica e filosofia*. Torino: Einaudi.
- Esposito, Roberto (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi.
- Filippi, Massimo et Reggio, Marco (2015), *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Milano-Udine: Mimesis.
- Foucault, Michel (1997), *Histoire de la sexualité, I. La volonté de savoir* [1976]. Paris: Gallimard.
- Foucault, Michel (2004), *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris: Gallimard, Seuil.
- Girard, René (1972), *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Guaraldo, Olivia (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: Ets.
- Iveson, Richard (2015), *Scene domestiche e questione di specie*, in *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*. Milano-Udine: Mimesis.
- Lévinas, Emmanuel (1952), "Simone Weil contre la Bible". *Évidences*, 24, fév.-mars: 9-12.
- Lévinas, Emmanuel (1971), *Totalité et Infini, Essai sur l'extériorité* [1961]. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Lévinas, Emmanuel (1974), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Jonas, Hans (1966), *The Fenomenon of Life*. New York: Harper & Row.



Jonas, Hans (1993), *Il principio responsabilità* [1961]. Torino: Einaudi.

Jonas, Hans (1999), *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* [1973]. Torino: Einaudi.

Midgley, Mary (1983), *Animals and why they matter*. Harmondsworth: Penguin Books.

Negri, Antonio (2001), “Il mostro politico. Nuda vita e potenza”, in *Desiderio del mostro: dal circo al laboratorio alla politica*. Roma: Manifestolibri: 179-210.

Nussbaum, Martha (2007), *Le nuove frontiere della giustizia* [2006]. Bologna: il Mulino.

Passmore, John (1974), *Man's Responsibility for Nature. Ecological problems and western traditions*. London: Duckworth.

Regan, Tom (2004), *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*. Lanham, Md. [u.a.]: Rowman & Littlefield.

Singer, Peter (1975), *Animal liberation. A new ethics for our treatment of animals*. New York: New York Review Book.

Schopenhauer, Arthur (1993), *Il mondo come volontà e rappresentazione* [1819]. Roma-Bari: Laterza.

Weil, Simone (1949), *L'enracinement: Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain* [1943]. Paris: Éditions Gallimard

Weil, Simone (1955), *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* [1934]. Paris: Éditions Gallimard.

Weil, Simone (1957), *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris: Éditions Gallimard.

Vandevere, Donald (1980), “Animal Suffering”. *Canadian Journal of Philosophy*, 10, 3: 179-186.

Viola, Francesco (1977), *Totalitarismo e irrazionalismo nella teoria morale di Hobbes*. *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 44: 76-132.

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

Alessandra Grompi<sup>1</sup>

**Abstract:** Sophocles' Philoctetes is a play about vulnerability. The wretched hero became the symbol of human frailty. The social vulnerability adds to the ontological vulnerability, when Philoctetes' companions abandoned him in Lemno for ten years, because of his smelly wound and loud cries. But Atrides needed Philoctetes and his bow for winning Troy war. The plot of Odysseus of taking back Philoctetes to Troy with the understanding of young Neoptolemus is foiled because of the pity arisen in the young man from his encounter with wounded Philoctetes. The discovery of vulnerability will be the source of new duties and a new moral approach, and it will lead to abandon political utilitarianism, inaugurating an ethic approach based on care. Heracles final apparition shows that care for vulnerability and political utility can coexist, if the former

helps to achieve inclusion, and the latter doesn't exploit the other for its own ends.

**Keywords:** Philoctetes, Political, Vulnerability, Care

### La rimozione collettiva della vulnerabilità

Filottete è divenuto l'emblema del soggetto vulnerabile. A motivo delle sue condizioni, infatti, è abbandonato per ben due volte, ingannato intenzionalmente e derubato del suo bene più prezioso, l'arco. La sua riammissione nella comunità è però richiesta da urgenti ragioni di realismo politico: la sconfitta della città di Troia da parte dei Greci. Il sorgere dell'amicizia sincera tra lui e Neottolemo romperà gli schemi del piano fraudolento, anche se è solo l'intervento finale di Eracle in veste di *deus ex machina* che condurrà Filottete a più miti consigli e lo convincerà, infine, a piegarsi alle esigenze politiche e al volere divino<sup>2</sup>. I personaggi

<sup>1</sup> Alessandra Grompi è docente di scienze umane presso gli Istituti di scuola secondaria superiore (Italia). email: [algrompi@tin.it](mailto:algrompi@tin.it).

<sup>2</sup> Il *Filottete* è messo in scena da Sofocle nel 409 a.C. L'antefatto narra che durante il viaggio dell'esercito Acheo verso Troia, Filottete viene morso a un piede dal serpente sacro alla dea Crise: la ferita inguaribile lo rende inadatto alla vita sociale, e viene abbandonato dagli Atridi e da Odisseo sull'isola di Lemno. Nove anni dopo, una profezia

della tragedia, fundamentalmente tre, Odisseo, Neottolema e Filottete, assommano le molte sfumature dell'animo umano, così come la tragedia greca ci ha tramandato magistralmente (Nussbaum, 1996). Il primo oscilla tra l'astuzia impietosa, non scevra di rammarico, e il senso di responsabilità per la vitale missione da compiere; il secondo, tra l'ambizione giovanile dei sogni di gloria e la crisi che porta a maturazione la coscienza; il terzo, infine, tra la sopportazione dell'indicibile dolore e la rabbia impotente, mista a un profondo senso di ingiustizia e tendenza alla vittimizzazione di sé<sup>3</sup>. È però possibile leggere la vicenda narrata da Sofocle anche nei termini di una *critica sociale*, che, attraverso la vulnerabilità del

protagonista, mette in evidenza i limiti e le reali intenzioni di una comunità che si autorappresenta scevra da questo attributo. A uno sguardo più attento, emerge come proprio la vulnerabilità metta a nudo la trama e faccia fallire l'azione basata sul puro interesse, anche se quello altissimo e nobile della vittoria di un intero popolo, mettendo al suo posto la relazione amicale tra un "io" e un "tu". L'apparente risultato è quello di una cesura tra la dimensione *personale* della vulnerabilità e quella *pubblica* dell'azione politica, lo spazio dei molti, che a seconda degli scopi si serve dello sfortunato o lo abbandona a se stesso.

Secondo Erinn C. Gilson, "la vulnerabilità è inquietante", in quanto ci espone alla

---

annuncia che senza Filottete e il suo arco divino, dono di Eracle, Troia non cadrà. Il dramma di Sofocle si apre con Odisseo che, accompagnato dal giovanissimo Neottolema, figlio di Achille, si trova segretamente a Lemno per catturare con l'inganno Filottete e l'arco. Temendo che vedendolo, Filottete rifiuti ogni collaborazione, Ulisse istruisce Neottolema nell'inganno architettato. Neottolema dapprima rifiuta in nome dei principi morali, poi accetta e conquista la fiducia di Filottete, nonché l'arco, consegnatogli dallo stesso Filottete durante un accesso del male. Tuttavia, Neottolema è rimasto così ammirato dalla straordinaria forza esistenziale di Filottete che, sull'onda di una crisi di coscienza, rivela la verità ed è pronto a rendergli l'arco, ma Odisseo interviene, impedendo la restituzione. I tentativi di persuasione rivolti a Filottete e i suoi lamenti non sortiscono effetto e l'eroe è di nuovo abbandonato a se stesso, questa volta senza l'arco, condannandolo così a morte certa. La crisi morale cui va incontro Neottolema

però lo induce a disobbedire a Odisseo e a rendere l'arco a Filottete. Odisseo, minacciato, esce di scena e dall'azione del dramma. Neottolema cerca ancora, invano, di persuadere Filottete a imbarcarsi per Troia, ma è Neottolema invece ad essere persuaso da Filottete a lasciare l'impresa e l'esercito Acheo, e tornare in Grecia. L'intervento di Eracle in veste di *deus ex machina* li esorta a dirigersi a Troia e partecipare alla guerra. La leggenda di Filottete ha una lunga tradizione e illustri precedenti letterari, tra cui quelli di Eschilo e Euripide, le cui opere però non ci sono pervenute. <sup>3</sup> La letteratura su Sofocle è sterminata. Non ho la pretesa di aver letto tutto ciò che lo riguarda. Senza addentrarmi in questo fitto universo critico, mi limiterò a citare studi generali e articoli o libri che hanno ispirato e guidato l'interpretazione che qui propongo. La traduzione dall'inglese dei testi in lingua originale è mia.

fallibilità, alla mutevolezza, all'imprevedibilità e incontrollabilità degli eventi. Perciò una tale esperienza può provocare paura, difese, evitamento e disconoscimento (Gilson, 2014: 3). In questo senso, la vulnerabilità costituirà la cartina tornasole che contribuirà a mettere in luce gli autentici atteggiamenti dei protagonisti nei confronti di questa condizione, connaturata e tuttavia mistificata, ineliminabile, ma fondamentalmente negata. In questo senso, Odisseo, Neottolemo e lo stesso Coro ci offrono dei "tipi ideali", differenti modalità reattive che incarnano le possibili risposte umane all'altrui – e propria – vulnerabilità. Inoltre, il fatto che quest'ultima alla fine trovi piena cittadinanza nell'*ethos* eroico e militare, in un contesto di completa assenza di figure femminili e di legami parentali, se non ideali, è la dimostrazione di come si tratti di un elemento non necessariamente legato al genere femminile, secondo una riduttiva visione essenzialista, ma trascenda

l'appartenenza di genere per caratterizzare un nuovo tipo di virtù e di qualità delle relazioni umane<sup>4</sup>.

Del resto, come precisa Edmund Wilson, il *Filottete* di Sofocle è lontano dall'essere il suo lavoro più famoso e attraente. Filottete rimane un personaggio minore della tradizione epica (Wilson, 1941). È brevemente menzionato da Omero tre volte, una nell'*Iliade* e due nell'*Odissea*, altri poemi del repertorio epico colmano in varie parti la vicenda<sup>5</sup>. L'idea stessa della lunga e grave malattia del protagonista, bandito su un'isola desolata, può sembrare addirittura monotona e sgradevole, lontana dall'immaginario degli eroi classici, alla stregua di Eracle, Achille, Perseo, che si distinguono per le loro gesta straordinarie. Inoltre, siamo anche lontani dal carico e varietà di emozioni delle vicende belliche, come quelle, per esempio, degli Atridi e dell'assedio di Troia. Tuttavia, l'assenza di morte, combattimenti e disastri non priva l'opera della sua portata

4 Sono debitrice per questi spunti interpretativi a Edith Stoll, 2012. Le autrici che citerò in queste pagine non appartengono tutte all'ambito del pensiero femminista o femminile, in quanto primariamente studiose dell'antichità classica e quindi di una letteratura specialistica. Tuttavia, per sensibilità, orientamento e originalità delle loro riflessioni possono rientrare pienamente nel novero delle filosofe e pensatrici "al femminile".

5 Per l'analisi approfondita di questo materiale, nonché del contenuto e sviluppo della storia e del contesto storico-culturale, si veda Avezzù e Pucci, 2001: XI-XXXVI. Per approfondimenti, cfr. anche *Sofocle. Trachinie, Filottete* (2015), con introduzione di V. Di Benedetto. Il ricco apparato di critico offerto dai due testi costituisce il punto di riferimento del presente scritto. I versi dell'opera di Sofocle riportati nel testo si riferiscono all'edizione di Avezzù e Pucci; diversamente, sarà segnalato.

drammatica e di effettiva tragedia. Sullo sfondo di una cruenta guerra decennale, le sorti di quest'ultima finiscono per dipendere dalle sofferte dinamiche intrapsichiche e interpersonali dei protagonisti e dai sentimenti ed emozioni che ne scaturiscono. Questi ultimi segnano il passo delle vicende e si costituiscono come svolte irreversibili che portano a una tale cesura tra il "prima" e il "dopo", da configurarsi come vere e proprie morti e rinascite. La vulnerabilità qui gioca un ruolo tutt'altro che secondario, facendosi base dei nuovi equilibri relazionali e di un approccio basato sulla cura e l'aiuto reciproco. Maieuticamente parlando, essa "tira fuori" da ognuno dei protagonisti una parte a loro stessi sconosciuta, nella misura in cui sono chiamati a impegnarsi a livelli di profondità e di dialogo crescenti.

La vulnerabilità *ontologica* inerente ad ogni essere umano viene esacerbata in Filottete dalla malattia. Non si tratta di comune malattia, ma di una piaga dolente, purulenta e putrefatta "del piede infestato dai vermi" (v. 698), che gli procura accessi acuti di insopportabile dolore, perdita di sangue ed emanazione di odori nauseabondi. Le grida inumane, selvagge e i continui lamenti non trattenuti di Filottete, insieme ai miasmi provocati dalla ferita aperta, lo rendono

inadatto a rimanere all'interno della comunità. Le sue urla, infatti, sono *δυσφημίαις*, "infauste" (Di Benedetto 1998: 181, v. 13), di cattivo auspicio, vere e proprie infrazioni del decoro necessario alle pratiche religiose, che richiedono, al contrario, *euphemia*, "il sacro silenzio dei partecipanti" (Di Benedetto 1998: 181, v. 13). Tutto questo è considerato ragione sufficiente per il suo abbandono, nei termini cioè della salvaguardia del corpo politico dalle influenze nefaste di ciò che è divenuto elemento estraneo e contaminante. Filottete è identificato non come essere umano che "ha" dolore, soffre, ma "come" dolore e sofferenza: la sua identità viene assorbita dal suo essere "quello ferito". L'innata tendenza del potere politico a esercitare il controllo sui corpi si traduce – foucaultianamente – nell'allontanamento e nell'espulsione di quelli non plasmabili o non rispondenti al modello di società, soprattutto quando il corpo diviene emblema di ciò che non si vuole – o non si può – vedere, ossia, la nostra condizione di estrema fragilità. Ciò che è "troppo" per i compagni e i capi di Filottete non sono allora le grida di dolore o il fetore della piaga, ma la richiesta di condividere con lui la sua sofferenza – un *com-patire* –, che chiede di non essere ignorata o messa da

parte, a meno di non mettere da parte Filottete stesso (Berzins Mc Coy, 2013). La vulnerabilità di Filottete, quindi, non deriva direttamente dalla malattia in sé, ma dall'*abbandono, da una forma di espulsione dalla comunità politica*. Questo, del resto, sembra essere l'unico rimedio trovato dai comandanti per mantenere l'omeostasi della comunità (Avezzù e Pucci, 2001: 159)<sup>6</sup>. Non a caso, il termine utilizzato da Sofocle, per bocca di Odisseo, che ha eseguito l'abbandono di Filottete, è ἐξέθηκ', il medesimo che allude all'atto di esporre i bambini malformati o indesiderati (*Ibid.*, 2001: 157).

L'isola di Lemno, allora, finisce per rappresentare la dimensione stessa della vulnerabilità, un luogo considerato inospitale, caratterizzato da infertilità, per cui "di sua volontà nessun navigante vi approda" (v. 301), e colui che "ha sana la mente" (v. 304) non vi fa rotta, o solo "qualcuno per sbaglio" (v. 305), per poi subito ripartire. Eppure, afferma Filottete, "molti sbagli commettono gli uomini nell'arco della loro vita" (v. 205 ss.) e può allora capitare che loro malgrado vi

sbarchino, ma solo perché sono stati poco accorti. Non c'è niente e nessuno sull'isola, quindi, che ci distolga dalle condizioni in cui versa Filottete o a cui lo spettatore possa appellarsi per una giusta decisione, "non ci sono città, istituzioni, legislatori, giudici, preti, profeti o altre autorità, per fornire una qualche cornice morale per l'azione" (Hall, 2012: 159). Il coro della tragedia, inoltre, esaspera questa solitudine umana attraverso il contrasto. Infatti, tanto è privo di contatto umano, "senza uno sguardo amico" (v. 171), tanto più Filottete è ritratto in compagnia di ciò che c'è di più lontano dall'umanità, ossia delle belve, "di fiere maculate o irsute" (v. 184), cosicché egli tende sempre di più ad assomigliare a quest'ultime, più che agli esseri umani. La stessa sua malattia è qualificata come "male selvaggio", e così le sue urla e i suoi lamenti. L'isola di Lemno non solo non porta traccia di vita umana, ma è *astiptos* (v. 2), ossia "senza impronte", o ancora, "lontana dai passi degli uomini" (v. 487). Il fatto che Filottete non possa camminare, ma solo trascinarsi, per via del piede malato, o addirittura andare a carponi, lo estromette addirittura dalla specie umana,

e rende anche Neottolemo parte di un comune sentire e intendere le cose, di un assetto consolidato di valori condivisi.

<sup>6</sup> Pietro Pucci suggerisce che Neottolemo avrebbe potuto avanzare qualche perplessità circa la decisione di abbandonare Filottete, suggerendo alternative, al contrario, ciò rimane nel "non detto"

razza bipede, che quando cammina lascia l'orma dei suoi piedi. L'essere umano, infatti, è quello "normodotato", con una precisa configurazione fisica e corporea, che diviene paradigma e pietra di paragone (Butler, 2009: 33). È degno di nota come queste similitudini con gli animali o l'inanimato inneschino un processo di deumanizzazione che fa percepire Filottete come "meno umano", rafforzando la convinzione che non sia più adatto a vivere in mezzo ai suoi simili, avendone smarrito le qualità. Di contro, osserviamo invece come Filottete, pur inselvaticito, si sforzi di mantenere desta la sua umanità, creando attorno a sé una serie di personificazioni: egli è in compagnia della sua malattia, il suo piede sembra prendere vita, il suo arco diventa il suo amico (Winnington-Ingram, 2002: 291).

Accanto alla rimozione collettiva della dimensione della vulnerabilità, c'è la concezione di quest'ultima come "incidente", sfortunata casualità, momento da occultare. Eppure, ciò che Filottete denuncia è proprio il contrario, ossia che essa è presente durante tutta la vita e molti sono i momenti in cui ci si scopre vulnerabili. Ciononostante, ci si rifiuta di riconoscere se stessi nel vulnerabile, cosicché i naviganti non prendono Filottete

con sé, ossia la vulnerabilità non viene ricompresa all'interno dell'essenza dell'umano che anch'essi sono, ma lo abbandonano, credendo che qualche straccio e un po' di cibo dati in dono possano esorcizzare tale realtà ineliminabile (Grompi, 2015).

Gli sfoghi di Filottete contro coloro che l'hanno abbandonato, insensibili e ciechi alle sue condizioni, verso i quali lancia le sue invettive e augura la medesima sorte, assomigliano allora a un avvertimento a rendersi consapevoli di ciò che intimamente sono, riscoprendo l'umanità – ovvero la *fragilità* – che li accomuna. Il senso di ingiustizia che pervade Filottete è quello derivante da un contesto sociale che non riconosce la vulnerabilità al suo interno e quindi non lo riconosce come suo simile, in quanto in lui non sono individuati o sono divenuti estranei i criteri di riconoscibilità. Tuttavia, è l'intervento dell'uomo che, abbandonandolo e mettendone a rischio l'incolumità, ne accentua la *precarietà* e la *fragilità*<sup>7</sup>. La vulnerabilità diviene precarietà quando invece di diventare motivo di presa in carico e di elemento comune su cui stringere nuove alleanze, diviene ragione di

7 Per una tassonomia della vulnerabilità: Mackenzie, Rogers e Dodds, 2014.

distanziamento e di un moto che “lascia andare”, invece di “trattenere”<sup>8</sup>. Filottete, lasciato solo e privato di aiuto, “senza nessuno che ne abbia cura” (v. 170), vede la sua fragilità crescere ed aggravarsi per il fatto che nessuno lo può assistere nello svolgimento delle attività quotidiane. L’efficace immagine utilizzata per tradurre tale condizione miserrima è quella del “bambino abbandonato dalla sua balia” (v. 702 ss.), che si rotola e trascina “di qua e di là” (v. 702).

### **Odisseo: la vulnerabilità disconosciuta**

Eppure, emerge già nei primi versi che informano lo spettatore dell’antefatto, una sorta di dubbio circa la legittimità di un tale abbandono, e proprio per bocca di Odisseo. Infatti, egli chiude il suo resoconto dell’accaduto con la domanda retorica: “Ma perché rivangare tutto questo?” (v. 11), che lascia trapelare una sorta di amarezza per l’azione compiuta, sebbene per ordine di autorità a lui superiori. Si tratta di quel comportamento obbediente agli ordini che non ne mette in discussione il contenuto, anche se inumano o contrario alla propria

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

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



coscienza, che cede alle pressioni esercitate dal contesto e da un potere politico e giuridico legittimo. Più avanti nell'opera, come vedremo, Odisseo si servirà ancora di questa modalità giustificazionista, che sarà irrisa beffardamente da Filottete.

I termini stessi in cui Ulisse parla della grotta in cui “il disgraziato” (v. 11) ha trovato riparo tradiscono una chiara “falsa coscienza”, descrivendola cioè in modo irrealisticamente idilliaco, come i commentatori hanno sottolineato (Avezzù e Pucci, 2001: 161)<sup>9</sup>. Essa presenta due ingressi, davanti ai quali d'inverno si può stare seduti scaldati dal sole, mentre d'estate permettono il passaggio di una fresca brezza che favorisce il sonno; vi è inoltre, subito in basso, una fonte di limpida acqua sorgiva. (vv. 16-21) È chiaramente una descrizione, in cattiva fede, che ricorda quelle utilizzate per rendere allettanti luoghi che in realtà isolano ed escludono determinate categorie di *soggetti vulnerabili*<sup>10</sup>, barattando la mancata inclusione sociale con servizi e ambienti “adatti” (anziani, malati terminali, persone con disabilità). Inoltre, il fatto che all'inizio Filottete sia introdotto attraverso oggetti

inanimati, che Neottolema rinviene proprio nella caverna, tradisce una sorta di deumanizzazione dell'eroe ferito, rinforzata dal rinvenimento, tra essi, di cenci sporchi e maleodoranti. Allo stesso modo, la tendenza di Ulisse a spostare l'attenzione sull'arco invece che su Filottete, enfatizza l'oggetto da sottrarre invece che la vittima del furto: “Questo suo arco è l'unico che possa espugnare la città” (Di Benedetto, 1998: 181, v. 113; Hoppin, 1981). Nondimeno, non a caso, è attraverso gli occhi di Neottolema che riusciamo a vedere una vita oltre l'inanimato: è proprio grazie alla *techne*, cioè al fuoco, all'arco e ai rudimentali oggetti ricavati dal legno, che Filottete può sopravvivere e lasciare tracce della sua natura umana, in quanto *homo faber*. Perfino gli stracci sporchi appesi ad asciugare, in un insufficiente tentativo di pulizia e igiene, richiamano lo sforzo di mantenere intatta la sua dignità. Se dalla descrizione datane da Odisseo, Filottete appare come colui che urla, disturba e manda cattivo odore, dalla selvatichezza emergerà invece qualcosa di totalmente altro: il primo suono che Neottolema udirà provenire da Filottete non saranno grida, ma un discorso e

9 Come precisa Pucci, le parole lunghe, le allitterazioni e le assonanze producono, in questo caso, un effetto suadente e di fascinazione sull'ascoltatore.

10 Su questo fondamentale aspetto, con uno sguardo al recente dibattito contemporaneo, sia consentito rinviare a Grompi, 2015.

parole umane (Berzins McCoy, 2013: 65). Anzi, come osserva Nussbaum: “anche quando Filottete emette grida di insopportabile dolore, il suo grido è metrico”, ossia si tratta di “un grido di dolore umano” (Nussbaum, 1998: 3).

In contrapposizione alle *technai* di Filottete troviamo quelle di Odisseo, nel senso di *fabbricatore* di inganni. volendo convincere Neottolema a partecipare ai suoi piani, Ulisse ne parla in termini di “mali artifici” (80), ossia di *τεχνᾶσθαι κακά*, per cui la natura di Neottolema, la sua *physis*, deve ora piegarsi a quelle tecniche che fanno capo al governo della cosa politica. Tanto la natura vulnerabile di Filottete, quanto quella virtuosa di Neottolema sono estromesse dal discorso politico. Non però la giustizia, che assume qui molteplici significati, tra cui quello della realizzazione di un interesse generale superiore. Diversamente da Neottolema, che cede alle proposte di Ulisse, quest’ultimo non è interessato solo alla sua gloria personale. In un certo senso, egli rappresenta l’eterno problema fondamentale di ogni politica, ossia la tendenza a dissimulare la spietatezza nel portare avanti più ampi obiettivi, cui sussumere le singole

individualità e bisogni. Da questo punto di vista, le sue bugie possiedono una certa ragionevolezza.<sup>11</sup> Si tratta dell’agire di un comandante nel pieno di una guerra, abituato ad assumere decisioni difficili e a farsi obbedire, all’interno di uno stato di necessità. Non si dilunga in spiegazioni (“Non è il momento per noi di lunghi discorsi” [v. 12], dirà a Neottolema), ha fretta di concludere l’azione (“penso di prenderlo presto” [v. 14], riferendosi a Filottete), si aspetta obbedienza (“sei qui agli ordini miei” [v. 54], precisa ancora a Neottolema), non ha tempo di dare ragioni (“Molto avrei da dire [...] se ne avessi il tempo” [v. 1047 sg.] reagendo alle obiezioni del coro). Suo obiettivo è acquisire ciò che serve per adempiere alla profezia: l’arco miracoloso, Neottolema e Filottete, se è conveniente, e condurli a Troia. Per far ciò, egli sarà disposto a mentire, a rubare e abbandonare ancora il vulnerabile.

Se ne ricava certamente un’immagine dell’agire politico non solo s-passionata, ma disposta a sacrificare il singolo per massimizzare l’utile dei più. In questo senso, Martha C. Nussbaum (1976; 2008) parla di una sorta di “proto-utilitarismo”. Tale approccio, se accompagnato dall’azione

11 Sul “dilemma delle mani sporche” affrontato da Michael Walzer circa le decisioni politiche ritenute

indispensabili da attuare, ma che pongono problemi di giustificazione, cf. Casadei, 2002.

politica come dominio ed esercizio di potere, può raggiungere alti livelli di cinismo e crudeltà. Nel confronto serrato con Filottete, egli ripropone convintamente la giustificazione dell'ordine sovranaturale delle cose, che bisogna riconoscere e cui piegarsi, come infine anche lui fece, obbedendo al piano divino: “Io lo eseguo” (v. 990). In questa divaricazione tra ragione e volontà c'è tutto lo scandalo e sbigottimento per le conseguenze tragiche dell'abuso e della violenza dell'uomo sull'uomo in nome dell'obbedienza acritica. La reazione sdegnata prorompe in Filottete, nel suo “Fai schifo!” (v. 991) rivolto a Ulisse, rinfacciandogli la sua natura di “schiavo”, invece che di uomo libero e negando che il piano ordito da Odisseo possa corrispondere a quello degli dei.

Un'ambiguità di fondo caratterizza Odisseo fino alla fine, quando minaccia il riottoso Filottete, che non vuole imbarcarsi, di abbandonarlo nuovamente, questa volta senza l'arco, indispensabile per la sopravvivenza. I reiterati rifiuti di Filottete di imbarcarsi sono considerati espressioni di irragionevolezza e caparbia, di minorità dovuta alle sue condizioni, simili a quelle del malato che insensatamente non vuole sottoporsi alla cura e alle terapie prescritte, o al bambino

capriccioso cui occorre insegnare a reprimere bisogni inappropriati. Odisseo, quindi, si sente legittimato a sottrargli l'arco e ad abbandonarlo. La durezza e disumanità di Odisseo ci sorprendono e infastidiscono, per il motivo principale che sono espresse nei confronti di chi è manifestamente bisognoso di aiuto e non può difendersi. Anche se fosse un “bluff” per superare le resistenze di Filottete, ciò sembra aggravare la posizione di Ulisse, che infligge al poveretto ulteriore sgoamento e terrore.

Il sospetto che Filottete, in fondo, fosse solo il mezzo per arrivare all'arco emerge ora in tutta chiarezza. La consapevolezza che senza l'arco e le frecce, Filottete è destinato a morte sicura non distoglie Ulisse dai suoi intenti, riversando sul primo la responsabilità del suo stesso destino, in quanto si dimostra sciocco e caparbio. Il linguaggio e l'azione nei confronti di Filottete divengono aperta prepotenza. Come ha osservato Whitlock Blundell (1987), il nome Odisseo è associato per ben tre volte al termine *βία*, sempre nell'efficace forma a fine verso di «Ὀδυσσέως βία» (vv. 314, 321, 592; Whitlock Blundell, 1987: 327). Qui, allora, l'ineguaglianza di potere, che pure è endemica nelle relazioni asimmetriche,

sconfina nell'esercizio arbitrario del dominio, cui il vulnerabile non riesce ad opporre una valida resistenza (Kittay, 2010). È proprio la condizione di vulnerabilità che porta a smascherare l'ipocrisia e il piano ingannatore di Ulisse e di Neottolema. Il *sofisma* viene spogliato dei suoi abbellimenti e si scopre come pura sopraffazione. La ribellione del vulnerabile non costituisce un reale pericolo per il potere, anzi sembra scatenare reazioni prevaricatorie.

Viene da chiedersi perché in Odisseo l'evidente stato di vulnerabilità sofferente di Filottete non suscita alcun moto compassionevole e di vicinanza amichevole. Anche qualora si riconosca in lui un comportamento proto-utilitaristico, questo non spiega la distanza e indifferenza con cui tratta Filottete. È stato notato (Whitlock Blundell, 1987) come in Ulisse sia largamente insufficiente il linguaggio dell'amicizia, sia nei confronti del giovane Neottolema sia del più anziano Filottete. Con il primo, Odisseo fa spesso leva sul sentimento delle armi, ossia sulla vittoria (v. 81) sul profitto (v. 111) sulla salvezza (v. 109), sull'evitare la rovina (v. 67), ma mai muovendosi in base a un

sentimento di sincera amicizia per il ragazzo, seppur la sua paternità ideale sia in competizione con quella di Filottete<sup>12</sup>. Quindi, seppur in presenza di una comunanza di interessi e di un obiettivo condiviso del tutto rispettabile e, per certi versi, degno di ammirazione, egli non fa mai riferimento al legame della *philia* (Whitlock Blundell, 1987: 308 ss.).

Il linguaggio di Odisseo, evitando sfumature affettive e facendosi impersonale, intende presentare gli eventi con le connotazioni della necessità e dell'oggettività, tipica dei dati di fatto. Dalla constatazione che le cose stanno in un certo modo, e che perciò non dipendono da noi, al declinare ogni responsabilità per le loro conseguenze il passo è breve ed è quello che Ulisse compie nel ribadire come si tratti di decisione degli dei e non sua, di destino da compiere, indipendente dalla volontà e azioni umane. L'Ulisse della *Dialettica dell'Illuminismo* (Adorno e Horkheimer, 1947) si staglia qui nitido, proprio nell'anteporre la "ragione strumentale" a quella critica, il "mondo amministrato" a quello emancipato. Il suo "pragmatismo

12 Ulisse chiama Neottolema "figlio mio" (v. 130) quando tenta di convincerlo a ingannare Filottete, per poi chiamarlo "vigliacco" (v. 974), quando il

ragazzo sta per restituire a quest'ultimo l'arco rubato (v. 974).

amorale” (Whitlock Blundell, 1987: 328), rinvenibile nella sua disponibilità tanto a utilizzare quanto ad abbandonare la persuasione, a far riferimento alla giustizia così come a scartarla, in una polarità concettuale tra *dikaios* e *ádikos* che tende ad appiattirsi, lo rendono l’uomo della “modernità”, di cui Horkheimer e Adorno hanno abilmente tratteggiato il profilo. Ciò che in apparenza può sembrare una sconfitta del *modus operandi* di Ulisse, è semplicemente un cauto ritiro dalle forze in gioco, che, per ora, lo mettono in minoranza. Odisseo non è stigmatizzato per il suo comportamento e non subisce ripercussioni dagli Dei, né in lui è presente un ripensamento, anche solo per il fatto che il suo piano è fallito; egli, semplicemente – e saggiamente – si allontana<sup>13</sup>.

Del resto, Ulisse si è imbarcato per la guerra solamente «per aver giurato a qualcuno»<sup>14</sup>, vi è stato quindi costretto, dopo essersi finto pazzo per non partecipare al conflitto e ha guidato la spedizione che abbandonò Filottete a Lemno, obbedendo all’ordine dei comandanti. Un’esistenza segnata da imposizioni estrinseche e da

un’interiorità messa a tacere. Così sembra anche nell’opera di Sofocle, quando Ulisse stesso ammette di aver creduto ai medesimi principi rivendicati da Neottolema, che inizialmente rifiuta di ingannare Filottete: “anch’io una volta da giovane [...] ormai, fatta esperienza [...]” (96 ss.). Egli è un *huperetes*, un obbediente (vv. 15, 53), un agente dell’esercito e dei suoi capi, e dello stesso Zeus, come lui stesso afferma (v. 989 ss.). Egli è l’unico dei protagonisti che non muta mai il suo atteggiamento o i suoi sentimenti, che non comunica i suoi stati d’animo, scevro da dubbi o conflitti interiori. Tuttavia, quando esorta Neottolema a salpare dopo il furto dell’arco, sembra conoscere il potere trasformativo della pietà su persone più sensibili e come il contatto con la sofferenza altrui possa suscitare sentimenti di vicinanza: “Tu, cammina, e non stare a guardarlo, anche se sei d’animo nobile, che tu non danneggi la nostra causa!” (v. 1068 ss). Il suo sforzo di mantenere il focus dell’attenzione sull’inganno, più che sull’ingannato intende evitare proprio quel rischio. In Ulisse, il disincanto verso il mondo sembra essere andato di pari passo con la perdita della

13 È vero che Ulisse se ne va dopo essere stato sotto il tiro dell’arco di Filottete, il quale, trattenuto da Neottolema, alla fine si rassegna a lasciarlo

andare. Tuttavia, Ulisse non sembra impaurito, ma conscio che ora gli *conviene* uscire di scena.

14 Ulisse, come è noto, promise di punire l’eventuale seduttore di Elena.

capacità empatica. Egli allora non può che difendersi dalla vulnerabilità e dai suoi effetti divenendo ancora più insensibile e spietato, pronto cioè a lasciar morire Filottete.

### **Neottolemo: la vulnerabilità riconosciuta**

È stato osservato che, contrariamente a Odisseo, Neottolemo si sottrae al patto di fedeltà verso i Greci, mettendo a rischio l'impresa e la stessa profezia divina, per ben due volte. Tuttavia, a conclusione dell'opera sarà Neottolemo e non Odisseo ad essere presentato come un eroe (Chen, 2003: 477). A ben vedere, l'eroismo di Neottolemo è rappresentato proprio dalla sua diversa risposta alla vulnerabilità di Filottete, che innesca in lui un autentico travaglio spirituale e un orientamento critico verso la situazione. Pur non avendo alcun legame diretto con Filottete, a parte quello di essere un greco di nobili origini, la comunione che si instaura è profonda, basata sulla comune umanità di esseri fragili e bisognosi.

Neottolemo, difatti, appare inizialmente insensibile alla triste sorte di Filottete. Di fronte all'esposizione delle

miserie di Filottete, del dolore di cui soffre e della sua triste sorte, egli ribatte semplicemente: "Nulla di tutto ciò mi sorprende" (v. 191). C'è sicuramente una certa dose di leggerezza giovanile in questa considerazione (Avezzi e Pucci, 2001: 184), che sembra registrare la situazione come una mera conseguenza del volere divino e quindi facente parte dell'ordine delle cose, delle quali non c'è da chiedere ragione<sup>15</sup>. È lo sguardo distaccato dell'osservatore in terza persona, che ancora non è coinvolto nella relazione interpersonale, come invece accadrà quando la condizione di Filottete lo interpellierà moralmente e intimamente. In quel momento, l'atteggiamento distaccato e di delega delle responsabilità non riuscirà a dare risposte a nuove e inedite domande. Neottolemo, anche se con qualche esitazione, è ancora parte del *sophisma* di Odisseo, accettandone i presupposti opportunistici: Filottete e il suo arco invincibile *servono* per vincere l'annosa guerra e porre fine ai combattimenti e ai morti che altrimenti dissemineranno ancora i campi di battaglia.

Proprio a partire da questi versi, tuttavia, comincia ciò che la letteratura critica

---

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

identifica come la maturazione della coscienza morale di Neottolemo e della sua personalità. Tale maturazione si sviluppa, quindi, attraverso un *dilemma*, che contrappone valori discordanti e tuttavia validi, tra i quali occorre scegliere. Le istanze in questione sono fundamentalmente rappresentate dalla compassione e dalla pietà, da una parte, e la gloria e il trionfo, dall'altra. A ben vedere, non si tratta ancora di principi o massime morali, ma di stati d'animo, sentimenti o ambizioni, i quali però daranno vita a disposizioni esistenziali e scelte morali, al cui interno l'individuo scoprirà chi è e chi vorrebbe essere (Habermas, 1991: 114). Sotteso a ciò appare la questione più profonda della possibilità della giustizia, nei termini di una soluzione equa per tutti i partecipanti, a prescindere dai loro progetti esistenziali (Rawls, 1997; 2002). In questo senso, sembra riproporsi, *mutatis mutandis*, il dilemma morale esaminato da Kohlberg. Mentre Odisseo avanza giustificazioni distanzianti, che tendono a rompere i legami, pur avendo dalla sua parte alcune ragioni, la decisione finale di Neottolemo sembra quella di coniugare opposte esigenze, cercando di convincere Filottete a imbarcarsi per Troia, e mettersi al servizio della comunità.

Le modalità con cui agiscono Odisseo e Neottolemo tendono allora a divergere. Il primo sgancia la questione decisionale da quella morale, facendone una questione squisitamente pragmatica, il cui *terminus ad quem* è “raccomandare una tecnologia appropriata o un programma eseguibile” (Habermas, 1991: 112), presupponendo come dato il valore prioritario dell'interesse generale. Nel secondo, al contrario, il ruolo di partecipante e di attore vengono infine a coincidere, portando Neottolemo al rifiuto di “farsi rappresentare nel discorso etico-esistenziale”, da istanze che gli si rivelano estranee (Habermas, 1991: 114). Il fattore scatenante che lo porterà all'autonomia morale sarà il *contatto diretto* con il vulnerabile.

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

vulnerabile ha diritto a un posto nella comunità.

Una *prima* tappa è costituita dal contatto diretto con la sofferenza e l'umanità di Filottete, che fa sorgere in Neottolemo il sentimento della compassione per le sue sventure e il suo destino. Si tratta della prima fase della cura individuata da Joan Tronto (1993)<sup>16</sup>, ossia dell'*interessarsi a*, quando cioè ci si rende conto che qualcuno manifesta un bisogno e la vulnerabilità interroga da vicino. Il sentirsi interpellato di Neottolemo si manifesta con la domanda, più volte reiterata nell'opera, "Che debbo fare?" (v. 757), sentendosi chiamato in causa in prima persona dalle condizioni di Filottete, offrendo il suo aiuto inesperto, tuttavia sincero: "vuoi che ti sostenga, che ti faccia un massaggio?" (v. 762). Lui, che prima aveva esordito affermando che la sofferenza di Filottete non lo meravigliava, rimane ora interdetto e confuso davanti all'esacerbazione violenta del dolore (Avezzù e Pucci, 2001: 248). La ripetizione della dizione pietosa δούστηνε, "povero", "sventurato" è un linguaggio nuovo sulla bocca di Neottolemo, una reazione linguistica irriflessa nel momento in cui Filottete gli si rivela, gli viene *autenticamente*

alla luce attraverso le sue pene (*Ibid.*). Il termine utilizzato, φανείς, assume un significato assieme oggettivo e soggettivo: la "rivelazione" della condizione di Filottete è un'"illuminazione" sulla condizione umana, cui anche Neottolemo appartiene e che sembra apparirgli per la prima volta. Egli "impara", diventando responsivo verso Filottete, "si accorge" di lui in quanto essere umano, non solo come possessore dell'arco, sebbene il possesso dell'arma abbia contribuito a conferire a Filottete il suo status e la stima sociale. Ora, però, agli occhi di Neottolemo, la dignità dell'eroe è legata alla sua umanità e non più allo status. Ciò lo coinvolge emotivamente: "Da un bel po' la pena per le tue sventure m'ha annientato" e, pur essendo ancora all'interno della trama dell'inganno, Neottolemo ne sembra temporaneamente dimentico, preso com'è a rendersi utile: egli si sta "prendendo cura" di Filottete, passando così alla seconda fase della cura individuata da Tronto, quella del *prendersi cura di*.

Il passaggio fondamentale a questa *seconda* tappa è l'impegno che il giovane si assume in prima persona di fronte alle preghiere supplicanti di Filottete a non

<sup>16</sup> Mi sia consentito rinviare a Grompi, 2007; Casalini, 2015.



lasciarlo solo. Con il suo “prometto che resterò” (v. 810 ss.) e stringendogli la mano, Neottolema si predispone a salvaguardare la vulnerabilità di colui che non è più uno sconosciuto, ma riconosciuto *simile* in quella stessa fragilità che lui stesso ha esperito moralmente, invece che fisicamente, venendo a patti con Odisseo. Ciò che avvicina i due non è più l’odio contro i Greci, ma la reciproca *simpatia*, il *legame affettivo*. È quest’ultimo che fa nascere la promessa, nei termini di un obbligo che sorgendo spontaneamente dalla vicinanza della vulnerabilità, conduce all’impegno consapevole: “la malattia m’impone di prenderti con me per assistenza” (v. 674 ss.), sostituendosi al “contratto” stretto con Ulisse, che soppesa svantaggi e benefici. Ciò pone sotto una diversa luce la vulnerabilità stessa, cui si possono attribuire elementi non solo di mancanza e insufficienza, ma generativi di comportamenti morali e promotori di solidarietà. Il segno del ruolo rinnovato di Neottolema di difensore della vulnerabilità del nuovo amico è salvaguardare il suo sonno dopo la fase acuta e spossante della malattia: “Su, amici, lasciamolo tranquillo, che possa piombare nel sonno!” (v. 825 ss.). Questo stato di vulnerabilità massima è sottolineato dal coro: Filottete “è indifeso, è immerso nella

sua notte ... non dispone del braccio, del piede, di niente, come uno che giace alla mercé di Ade”, evidenziando come *essere alla mercé* equivalga alla condizione di vulnerabilità.

La crisi morale di Neottolema ha qui il suo culmine, dovendo decidere ora “da che parte stare” (v. 833). La prospettiva aperta dalla scoperta di basi diverse del sodalizio umano rende più acuto il suo conflitto, costringendolo, per convincersene, a reiterare le ragioni della necessità dell’inganno. Quest’ultimo ormai si può dire riuscito, Neottolema ha convinto Filottete a imbarcarsi. Tuttavia, la profonda empatia ha lavorato sull’animo di Neottolema, che non è più in grado di sostenere la parte: “Alla malora! E adesso che faccio io, da qui in avanti?” (v. 895). L’intollerabilità del dolore in Filottete corrisponde a quella del senso di colpa di Neottolema, che lo porta a confessare il *dolus*, a costo di apparire “infame” e “vigliacco” (v. 906 ss.). È suggestivo notare che le esortazioni ripetute di Neottolema affinché Filottete si alzi in piedi per andare alla nave (“Ora sollevati!” [v. 886], “Ma raddrizzati [...]” [v. 893]), assumano il senso di sollecitazioni autoreferenziali a raddrizzare e correggere la postura della propria coscienza.

La reazione immediata della confessione di Neottolemo equivale a una affermazione di estraneità verso quel senso di umanità che l’aveva legato a Filottete, il quale ritorna a chiamare il giovane “straniero” (v. 924). Si ripropone la contrapposizione tra la *technè politike*, disposta alla dissimulazione e al sotterfugio, e la *philia* incondizionata e sincera, che esige trasparenza e simmetria. Non a caso, Filottete accusa adesso lo stesso Neottolemo di aver fatto uso di *technai*, per la fabbricazione di “stratagemmi” atti a ingannare. Neottolemo è qui figlio di Ulisse e di quella concezione del mondo che estromette o abbandona il meno adatto<sup>17</sup>. Eppure, la decisione di non restituire l’arco a Filottete e quindi di rompere il rapporto con lui e ignorare le istanze venute alla luce attraverso il contatto con il vulnerabile sembra quanto mai plausibile e giustificabile: “giustizia e convenienza insieme m’inducono a obbedire a chi è al potere” (v. 925 ss.). C’è un primo tentativo di Neottolemo di ricomprendere la persona di Filottete e la sua condizione all’interno di questa triade concettuale, affinché si convinca di appartenere ancora alla comunità, in quanto la convenienza e il fare la cosa giusta lo

riguardano: egli può ancora rendersi utile alla collettività, mettendosi al suo servizio, attraverso il suo arco invincibile, così come stanno facendo Neottolemo, con la sua forza e giovinezza, e Odisseo, con la sua ragione e astuzia. Nella prospettiva di una società organica, ognuno partecipa al suo funzionamento generale e al suo perpetuarsi. In questa visione, giustizia e principio d’autorità sono ancora compatibili, solo più tardi, quando Neottolemo disobbedirà a Ulisse, si aprirà la spaccatura, in cui si inserirà il binomio giustizia/cura (Grompi, 2009; 2013).

Il successo e l’utile non rappresentano per Filottete motivi validi e intercambiabili con la relazione fondata su altri presupposti, considerati inconciliabili. Infatti, se l’utile e la convenienza erano stati adottati a motivo del suo allontanamento, ora i medesimi sono avanzati per il suo reinserimento, tradendo così una concezione strumentale del soggetto, il cui valore è definito dall’arbitrio dei “capi” e del momento. Un tale approccio si manifesta al suo grado più alto quando, di fronte all’irremovibile rifiuto di Filottete a imbarcarsi, Ulisse sbotta con: “A che servi tu? Addio, stattenne nella tua Lemno!”, rivelando

<sup>17</sup> Sulla questione della “paternità” sociale e morale di Neottolemo, si veda Roisman, 1997.

finalmente le reali intenzioni del piano, che mirava principalmente a sottrarre l'arco, *independentemente* dalle condizioni e dalla sorte di Filottete.

Il tentativo di Neottolemo di convincere Filottete su basi altre da quelle più intimamente umane suona scandaloso alle orecchie di quest'ultimo, in quanto, vissuto nella solitudine, nella privazione e nel dolore cerca negli altri fratellanza e vicinanza disinteressata. Infatti, anche Filottete ha subito una maturazione nella sua sofferenza, divenendo consapevole di ciò che è esistenzialmente essenziale e fondamentale: qualcuno su cui contare e poter affidare la propria precaria umanità. La distanza che si sta frapponendo tra lui e Neottolemo si misura nella reazione del giovane, ossia nel rivolgere lo sguardo altrove, nel non rispondere ai suoi richiami e nel tacere alle sue suppliche: gli vengono cioè negati i segni tipici della reciprocità, lo sguardo e la parola umani, facendolo ripiombare in quell'isolamento che è, prima di tutto, privazione della compagnia dei propri simili. Tuttavia, la "pietà terribile" (v. 965) che cresce in Neottolemo diviene quell'elemento non adeguatamente calcolato

del piano di Ulisse, che porta il giovane a scegliere un'altra strada, restituendo l'arco a Filottete, ma non ancora ad accettarne le richieste. Infatti, seppur il disegno fraudolento è infine fallito, Neottolemo non desiste dal mantenere saldo l'obiettivo politico principale, ossia quello di recarsi a Troia per sconfiggere gli Achei. L'azione di Neottolemo rimane sempre politica, ma ricomprende al suo interno elementi dapprima estranei, cioè le ragioni e i bisogni del più debole. Si realizza qui la terza *tappa* del processo di cura, il *prestare cura*: Neottolemo aiuta materialmente Filottete a camminare e muoversi verso la nave, "appoggiati a me, per camminare"<sup>18</sup> (v. 1403). Si è così compiuto il legame di comunanza sulla base della *reciproca vulnerabilità*, spirituale e fisica, dei due protagonisti.

Eppure, l'ultima delle fasi della cura individuate da Tronto, la *quarta* ovvero il *ricevere cura*, evidenzia tutte le difficoltà di avere a che fare con i propri e altrui bisogni. Infatti, Neottolemo vuole sì farsi carico di Filottete, ma a *suo modo*, ossia volendo convincerlo a compiere la missione. Anche se Neottolemo non esercita più alcuna forza o

---

18 La traduzione di Pattoni suona: "Ora appoggia il tuo passo al mio" (Di Benedetto, 2015: 281), che rimanda a una comunione di modi di sentire e a un ulteriore avvicinamento spirituale dei due,

connotato anche dalla struttura linguistica divenuta colloquiale, come nota anche Pucci, 2001: 319.

dominio sull'amico, intende far prevalere il suo punto di vista. Solo alla fine, quando sembra rispettare la volontà di Filottete, egli compie il ciclo completo della cura, accettando le scelte di colui di cui ci si fa carico: "Se vuoi così, andiamo" (v. 1402). Nel Noddings (2003) mette bene in luce questa eventualità in cui la cura offerta finisce per rispecchiare i desideri e la volontà di colui che cura su chi è curato, impedendogli così di esprimere e attuare i suoi bisogni e necessità.<sup>19</sup> Comprendere la realtà dell'altro, sentire ciò che egli sente come più vicino possibile, è una parte essenziale del *caring*, in quanto, considerando la realtà dell'altro come una possibilità, comincio a sentirla. Sento anche che devo agire in accordo a questo; cioè sono spinto ad agire come se fosse a nome mio, ma invece è a nome dell'altro.

Il supporto incondizionato manifestato da Neottolema, a sua volta, è il frutto di un processo che matura attraverso

l'acquisizione di una individualità a sé stante, che gli consente di assumere realmente la responsabilità dell'altro. L'abbandono di Filottete rappresenta, specularmente, quello nei confronti di Odisseo: Neottolema deve prima allontanarsi da entrambi per acquisire ciò che è veramente la sua natura. Autonomamente, allora, sarà in grado di sussumere a sé i motivi e le ragioni che lo portano ad agire, non per mezzo della sottomissione reverenziale al primo o della semplice pietà im-mediata per il secondo. La rappresentazione di se stesso come colui che ha natura nobile e disdegna i sotterfugi è ancora un auto-rappresentazione assunta estrinsecamente, dettata dal *ghenos*, ma non pienamente elaborata e fatta propria, motivo per cui cede senza molte resistenze alle insistenze di Ulisse. Del resto, l'incontro con la vulnerabilità e col suo appalesamento crudo e sincero da parte di Filottete smuovono in Neottolema compassione e pietà, scuotendolo

19 "Supponiamo, per esempio, di essere un insegnante che ama la matematica. Incontro uno studente che sta andando male, e decido di avere un colloquio con lui. Mi dice che odia la matematica. *Aha*, penso, *ecco il problema. Devo aiutare questo povero ragazzo ad amare la matematica, e poi andrà meglio*. Che cosa sto facendo quando procedo in questo modo? Non sto cercando di afferrare la realtà dell'altro come possibilità per me; non gli ho domandato anche: *come mai pensi di odiare la matematica?* Invece, ho proiettato la mia realtà sullo studente, dicendo: *andrai*

*senz'altro meglio appena imparerai ad amare la matematica. ... Così, lo studente diventa per me un oggetto di studio e manipolazione. Condurlo ad amare la matematica potrebbe sembrare uno scopo nobile. E lo è, se essa gli è presentata come una possibilità che egli intravede in me e negli altri; ma poi non è da disapprovare, e neanche io lo sono, se rimane indifferente alla matematica. È una possibilità che può non essere realizzata"* (Noddings, 2003: 15).

sì fortemente, ma ancora oscuramente. Infatti, per ben cinque volte cerca di persuadere Filottete ad imbarcarsi, al fine di riportare Filottete all'ordine sociale e politico esistente, di cui Neottolema si sente ancora parte. L'autentica amicizia tra i due sorgerà solo quando Neottolema tornerà da Filottete emancipato dai doveri sociali e politici eteronomi, scoprendosi e conoscendosi come individualità autonoma che non ha un'unica e obbligata possibilità di scelta. Prendendosi cura dell'amico, egli assume la responsabilità della sua vulnerabilità in maniera consapevole e matura. La vergogna provata per l'inganno, il pentimento per l'azione compiuta, il gesto imbarazzato della restituzione dell'arco obbligano Neottolema ad esporre la sua debolezza e vulnerabilità morale. Sulla base di questa vulnerabilità esperita da entrambe sull'isola di Lemno si fonderà la loro amicizia e riconoscimento reciproco: "Neottolema si ricongiungerà alla comunità con la l'idea che il vulnerabile possiede dignità ed è fondamentale per il bene della comunità stessa" (Berzins McCoy, 2013: 86).

### **Filottete: la vulnerabilità ritrovata**

La vicenda di Filottete rappresenta il destino più spietato riservato spesso nella storia ai più deboli e vulnerabili. La vulnerabilità di Filottete, accentuata dalla malattia fisica e dallo sconforto, lo rende ancora più fragile e facilmente manipolabile. La solitudine, il dolore, la disperazione lo portano a dipendere dagli altri e ad affidarsi totalmente, dando immediatamente credito alle parole ingannevoli, e rendendolo così meno accorto e prudente. Egli diviene dolorosamente consapevole di questo più avanti, quando, privato anche dell'arco, afferma che: "se fossi stato in forze, non m'avrebbe preso, e neppure così come sono gli sarebbe riuscito di farlo [...]" (v. 947 ss.). Non si tratta solo di mancanza di vigore fisico, ma è la solitudine, l'isolamento forzato e l'essere stato dimenticato da tutti che abbassa le difese nei confronti anche di chi non si conosce e delle sue reali intenzioni. Egli rappresenta e si autorappresenta vittima degli accadimenti. Tuttavia, anche Filottete subisce un processo di evoluzione, che lo porterà a considerare la sua vulnerabilità da mera passività di fronte agli eventi, di cui si considera vittima innocente, a esperienza da misurarsi non solo in perdite, ma nei termini di una visione più

cogente e compiuta della natura umana. Seguendo alcune riflessioni di studiosi sul tema della vulnerabilità, vedremo in Filottete proprio il passaggio dallo stereotipo della vulnerabilità come sola mancanza, che genera pena e pietà, a quello della vulnerabilità come sollecitazione etica e rivendicazione all'autonomia, che genera rispetto e considerazione.

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

crede alle figure proiettate sullo sfondo, “fallendo nel riconoscere la complessità della richiesta che Neottolema gli pone di fronte” (Berzins McCoy, 2013: 78 ss.). La scelta di porsi nel posto dove gli altri lo hanno messo non è più imposta ora dal suo isolamento fisico coatto, ma dal suo risentimento furioso e da un incontrollato senso di rivalsa. Filottete, infatti, attraverso il suo maledire e inveire contro Ulisse e i suoi compagni, la sua acredine e la tendenza all'autocommiserazione, dimostra gli effetti controproducenti pagati da chi è stato troppo a lungo isolato e che fa della sua condizione di malato un esercizio difensivo e ricattatorio – di potere quindi – contro qualsiasi istanza che non collimi con i suoi desideri. Egli rivendica con forza e con ragione la sua integrità incorrotta, il suo coraggio e la sua forza di volontà di fronte alla bassezza, all'ingiustizia e all'ignobile espediente, ma parte di tale forza d'animo è nutrita di desiderio di vendetta, di rivendicazioni rancorose, di odio verso gli allora compagni. Tale atteggiamento viene respinto virilmente da Neottolema, rimproverando all'amico più vecchio il suo atteggiamento indurito: “impara a non inasprirti nel male” (v. 1387), prospettandogli, al contrario, i vantaggi che un contesto sociale può offrirgli, come, ad

esempio, l'autorealizzazione personale e le cure. Filottete dovrà imparare a far coesistere l'esperienza del male fattogli in passato con la futura possibilità di una sua rinnovata cittadinanza in una comunità imperfetta.

È veramente toccante e significativo questo rapporto tra il giovane e il vecchio, che ci pone di fronte in modo esemplare allo sforzo di entrambe di trovare un punto di incontro, sbagliando ognuno più volte e progressivamente correggendosi, in cerca di una intima sintonia, restituendo alti livelli di commozione e drammaticità<sup>20</sup>.

Il “linguaggio connettivo” (Berzins McCoy, 2013: 66) con cui Filottete si rivolge da subito a Neottolemo incontra quest'ultimo nella sua «disposizione empatica» (Malpas e Lickiss, 2012: 162). Il primo si sente capito e compreso, mentre il secondo scopre come, nonostante gli anni di abbandono e sofferenza, Filottete “è ancora generoso, semplice, largo di cuore, pieno di affetto per gli amici” (Shuckburg, 1954: XX). È proprio attraverso “l'irresistibile *pathos*” che irradia

da lui, che Neottolemo modificherà gradualmente i suoi atteggiamenti e, di converso, il carattere di Filottete non si sarebbe mai schiuso se non avesse incontrato lo “spirito franco e cavalleresco” del giovane, pronto ad essere sollecitato. È proprio “la combinazione di questo carattere di forza eroica e miseria” (Shuckburg, 1954: XX) che rende la vulnerabilità sofferente di Filottete degna di rispetto agli occhi di Neottolemo e nostri, segnando il passaggio dalla vulnerabilità come solitudine, povertà, malattia a capacità autonoma di scelta e azione. Come ben sottolineato da Nussbaum (1998), seppure Filottete non sia in grado di svolgere alcune attività a causa della sua menomazione, tuttavia “vediamo il suo impegno nell'amicizia e nella giustizia”, ascoltiamo i suoi discorsi ragionevoli, ammiriamo la sua statura morale e la dignità nella sofferenza, ossia l'integrità della sua *agency* (Nussbaum, 1998). Proteggere il vulnerabile, quindi, non equivale a considerarlo incapace, inaffidabile o

20 Possiamo solo accennare qui alla tematica del corpo malato e dei gesti di cura. Di Benedetto osserva come Sofocle individui una “nuova, esasperata sensibilità del corpo” (2015: 37), che si manifesta nel divieto, imposto da Filottete a Neottolemo, di toccarlo durante gli accessi della malattia (vv. 762, 816 ss.). Il giovane sembra non capire il motivo del suo allontanamento, proprio

quando il suo aiuto si dimostra più necessario, e insiste per aiutarlo. Il rifiuto deciso di Filottete esemplifica la tensione estrema e l'ipersensibilità corporea provocata dal male, che nell'acme del dolore non tollera nessuno vicino. Anche in questo, i due dovranno imparare a conoscersi, rispettando e calibrando e le modalità del contatto fisico.

impotente, sottostimando il suo valore e personalità, cioè come solo vittima. La distorsione cognitiva per cui si richiede una “scelta binaria” tra essere vittime e capaci di *agency* porta spesso al disconoscimento, alla manipolazione e al paternalismo. È ciò che il coro tende a fare nei confronti di Filottete, accusandolo (“tu, soltanto tu, l’hai voluto”, [v. 1095]), quando egli disdegna l’opportunità di essere curato, se ciò comporta imbarcarsi con i compagni che l’hanno ripetutamente tradito. Eppure il rifiuto di lasciare l’isola rappresenta “l’affermazione di autonomia di Filottete” (Vander Valk, 2012: 53), che difende apertamente la sua scelta, senza bisogno di riferirsi a leggi umane o divine, ma solo in quanto *sua* decisione autonoma.

Unicamente l’aiuto che non pone condizioni offerto da Neottolema convincerà il ferito a imbarcarsi e a cominciare ad agire

la sua vulnerabilità, invece che a subirla. Infatti, a Neottolema che gli domanda, preoccupato e spaventato per le conseguenze della sua defezione dalla missione di sconfiggere Troia: “Come sfuggirò alle accuse degli Achei?”, “Non ci pensare” gli risponde Filottete; alla replica di Neottolema “E se vanno a saccheggiare la mia terra?” è Filottete ora che si offre di aiutare colui che lo aiuta, “con l’arco di Eracle” (vv. 1404-1406)<sup>21</sup>. Filottete è pronto per rientrare nella comunità, venendo a patti con la sua vulnerabilità: «il suo ritorno alla società è anche un ritorno alla vulnerabilità sociale» (Berzins McCoy, 2013: 66), ossia, la rinuncia di vedere se stesso come vittima non significa rinunciare alla vulnerabilità o alla possibilità di essere ancora feriti. Tuttavia, i motivi ora non sono più connessi a vantaggi militari o azioni gloriose, ma all’impegno etico che lega

21 Lo scambio ora descritto ripropone una “fenomenologia della cura”, già individuata in Noddings, 2003: 40 nella mitica figura di Cerere, in cui la cura è un tipo di relazione bidirezionale, in cui ogni partecipante è chiamato nello stesso tempo a curare e a essere curato, creando quei “cerchi di cura” che ricomprendono progressivamente coloro che entrano nel suo raggio. Il noto racconto narra che Proserpina, figlia amata di Cerere, divinità della terra, venne rapita da Plutone, dio degli inferi che, impazzito d’amore per una freccia di Cupido, rapì Proserpina e la condusse nel suo regno sotterraneo. Cerere cercò sua figlia per tutta la terra, ma senza successo, rimanendo affranta dal dolore. La dea, in tutta la sua miseria, è avvicinata dal

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



un individuo all'altro. In questo senso, la vulnerabilità acquisisce una connotazione etica positiva, permettendo di sviluppare empatia, compassione e senso di comunità: «se non siamo vulnerabili non abbiamo bisogno di etica» (Gilson, 2014: 11). Ciò che scoprono Filottete e Neottolemo è proprio tale comune fondazione delle rispettive individualità. La contrapposizione tra autonomia e vulnerabilità si basa sulla convinzione che l'autonomia implichi isolamento e autosufficienza, mentre la vulnerabilità equivalga a dipendenza e minorità. Si tratta di un modo fallace di intendere entrambi i concetti, che trova la sua correzione nell'idea di "autonomia relazionale", che prendendo le mosse dal riconoscimento reciproco della vulnerabilità ontologica di ognuno non si limita a proteggere dal danno o dall'offesa, ma promuove la capacità all'autonomia (MacKenzie *et al.*, 2014).

### **Per una conclusione: vulnerabilità e politica**

Alcuni studiosi interpretano la decisione di Neottolemo di accondiscendere a questo intimo bisogno di Filottete come una rinuncia alla politica in nome della

compassione: Neottolemo sceglie la pietà e con ciò si pone *fuori dalla politica*, rimarcando l'impossibilità di una conciliazione tra le due (Tessitore, 2003). In verità, a nostro avviso, Neottolemo compie, *al contrario*, proprio una *scelta politica*, suggerendo un modo diverso di intendere la convivenza e l'assetto sociale, al cui interno possono essere ricompresi anche coloro che solitamente non rispondono a dettami culturali e sociali precostituiti. La portata politica della sua scelta si misura proprio dal fatto che essa potrebbe portare a dissenso e ritorsioni da parte dei compagni d'arme, nei confronti dei quali eventualmente sarà aiutato a difendersi da Filottete, il più vulnerabile, non sulla base di accordi di reciproco interesse, ma in base all'affetto e al mutuo sostegno. Non si tratta però di una concezione della società idealizzata e irrealistica, ma conscia che la vulnerabilità è connaturata a ognuno dei suoi membri e, conseguentemente, si è tenuti a dare spazio e rilievo a pratiche e ad azioni che la salvaguardino, riconoscendone le potenzialità per la fondazione di quella che potremmo definire un'etica sociale. La vulnerabilità, sembra suggerire Neottolemo, non deve equivalere a rinchiudersi nella dipendenza, per timore dei rischi e delle incognite che la

condizione autonoma implica. Probabilmente ciò non risparmierà altra sofferenza a Filottete, ma è il compromesso da accettare per condurre pienamente la propria esistenza, stringendo legami e affrontando le responsabilità da essi derivanti.

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

Ora, finalmente, è possibile, per Filottete, accettarla con animo più pacificato, facendo

spazio al sentimento malinconico per i "luoghi" della sua e nostra vulnerabilità, precedenti alla indipendenza e autosufficienza, nei quali eravamo accuditi e curati semplicemente perché ne avevamo bisogno, pur nelle difficoltà e nell'ambivalenza:

Addio, tetto che m'hai protetto,  
Ninfe dell'acqua e dei prati,  
muggito possente del mare, scoglio  
da cui spesso fin dentro la grotta  
fu spruzzato il mio capo al soffio del vento,  
spesso delle mie grida  
rimandò a me il colle di Ermes  
il suono dell'eco, mentr'ero battuto dalla  
bufera!

Addio, terra di Lemno in mezzo al mare,  
lascia ch'io vada con facile corsa, spedito,  
dove mi porta la Sorte potente,  
il parere degli amici e la divinità suprema,  
che tutto questo ha voluto!  
(vv. 1453-1468)

### **Bibliografia**

Avezzù, Guido e Pucci, Pietro (2001), Sofocle. Filottete, traduzione di Giovanna Cerri, Borgaro Torinese (TO): Ed. Lorenzo Valla.

Berzins McCoy, Marina (2013), "Pity as a Civic Virtue in Sophocles' Philoctetes", in Berzins McCoy, Wounded Heroes.

Butler, Judith (2009), Frames of war, Verso, London-New York.

- Casadei, Thomas (ed.) (2002), Michael Walzer, *Il filo della politica. Democrazia, critica sociale, governo del mondo*, Reggio Emilia: Diabasis.
- Chen, Kathleen, (2003), “The Voice of Reality and Justice”, in *Wisconsin International Law Journal*, 21, 2, 2003: 469-493.
- Di Benedetto, Vincenzo (1990), *Sofocle. Trachinie, Filottete, premessa e note al testo di Maria Serena Mirto*, traduzione di Maria Pia Pattoni, Milano: BUR.
- Noddings, Nel (2003), *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley-Los Angeles:, University of California Press.
- Grompi, Alessandra (2009), “Un diritto per l’etica della cura”, intervento al 28° Congresso dell’Associazione Nazionale Infermieri di Area Critica (ANIARTI), ora in *Scenario*, 3: 27-29.
- Grompi, Alessandra (2013), “Il senso della giustizia lo trasformò in brigante e assassino”. Oggettivazione, oggettificazione e reificazione nel diritto”, in Bellan (ed.), *Teorie della reificazione. Storia e attualità di un fenomeno sociale*, Milano-Udine: Mimesis: 303-325.
- Grompi, Alessandra (2015), “Vulnerabilità come "conditio" umana. Alcune considerazioni a partire dall’approccio dell’etica della cura”, “Società italiana di filosofia politica”, in <http://www.sifp.it>, 30/12/2015.
- Habermas, Jürgen (1991). *Teoria della morale*, Roma-Bari: Laterza.
- Hoppin, Meredith C. (1981), “What happens in Sophocles’ Philoctetes?”, in *Traditio*, 37: 1-30.
- Kittay, Eva F. (2010), *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Milano: Vita e Pensiero.
- Mackenzie, Catriona, Rogers, Wendy e Dodds Susan (2014), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Malpas, Jeff e Lockiss, Norelle (2012), *Perspective on Human Suffering*, New York: Springer.
- Noddings, Nel (2003), *Caring. A feminine approach to ethics and moral education*, Berkley: University California Press.
- Nussbaum, Martha C. (1976), “Consequences and Character in Sophocles' Philoctetes”, in *Philosophy and Literature*, 1: 25-53.
- Nussbaum, Martha C. (1996), *La fragilità del bene*, a cura di Gf. Zanetti, Bologna: Il Mulino.
- Nussbaum, Martha C., “Victims and Agents: What Greek Tragedy can teach us about sympathy an responsabilità”, in *Boston Review. A political and Literary Forum*, feb/march, in <http://www.bostonreview.net>: 1-6.
- Nussbaum, Martha C. (2008), “The Morality of Pity. Sophocles’ Philoctetes”, in Felski (ed.), *Rethinking Tragedy*, Baltimora: The John Hopkins University Press:148-169.
- Rawls, John (1997). *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.

Rawls, John (2002), *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano: Feltrinelli.

Roisman, Hanna M. (1997), “The Appropriation of a Son: Sophocles’ *Philoctetes*”, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, 38: 127-171.

Segal, Charles (1977), “*Philoctetes and the Imperishable Piety*”, *Hermes*, 105, 2: 133-158.

Shuckburgh, Evelyn Shirley (1954), *The Philoctetes of Sophocles, with a commentary abridget from the larger edition of Richard C. Jebb (1906)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tessitore, Aristide (2003), “Justice, Politics, and Piety in Sophocles’ *Philoctetes*”, in *The Review of Politics*, 1: 61-88.

Tronto, Joan (20016) (e.o. 1993), *Confini morali. Un argomento politico per l’etica della cura*, a cura di A. Facchi, Reggio Emilia: Diabasis.

Vander Vlak, Frank (2010), “Sophocles’ *Philoctetes and the Construction of Political Identity*”, in *Midsouth Political Science Review*, 11: 39-58.

Winnington-Ingram, Arthur (1980), *Sophocles. An Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, (digital edition 2002).

Wilson, Edmund (1941), “The Wound and the Bow” in *The Wound and the Bow*, Cambridge: Houghton Mifflin Company: 172-295.

Whitlock Blundell, Mary (1987), “The Moral Character of Odysseus in *Philoctetes*”, in

*Greek, Roman and Byzantine Studies*, Duke University, 28, 3; 307-329.

## IL SOGGETTO VULNERABILE E LO STATO RESPONSABILE

<sup>1</sup>  
Martha Albertson Fineman

**Abstract:** Since there is no U.S. constitutional guarantee to basic social goods, the anti-discrimination, sameness-of-treatment approach to equality which is prevalent in the United States is particularly problematic. In this scenario, little help comes from the international context, since America has not ratified many of the international agreements concerning human rights, including those associated with the economic ones. Similarly, American courts face resistance, if not outright rejection, in applying human rights ideals: several Justices of the Supreme Court decried references to human rights principles used to bolster arguments about constitutionality under American precedent to be the application of "foreign fads" when (superior) American constitutional provisions should prevail. Fineman's concept of vulnerability (and the related idea of vulnerable subject), initially conceived to challenge this *status quo* by covertly introducing the human rights discourse in the American context, is now a peculiar approach, focused on exploring the nature of the human part, rather than the rights

part, of the human rights trope. Importantly, consideration of vulnerability brings societal institutions, in addition to the State and individual, into the discussion and under scrutiny: indeed, being a characteristic of a relational self, the concept suggests that institutions should be responsive to individuals. Therefore, the nature of human vulnerability forms the basis for a claim that the State must be more responsive to that vulnerability and do better at ensuring the promise of equality of opportunity.

**Keywords:** vulnerability – responsivity – vulnerable subject - equality

### Introduzione

La Costituzione degli Stati Uniti d'America sancisce l'eguaglianza formale dei cittadini di fronte alla legge ("equal protection law"). L'eguaglianza è dunque intesa come eguale trattamento e prescinde dai contesti, così come dalle differenti situazioni e dalle differenti abilità che possono caratterizzare gli individui. In particolare, a suscitare delle

---

<sup>1</sup> Robert W. Woodruff Professor of Law, Emory University; Direttrice del Feminism and Legal Theory Project. Per accedere alla pagina web della Vulnerability and the Human Condition Initiative presso la Emory University cf.: [www.emory.edu/vulnerability](http://www.emory.edu/vulnerability). Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta con il titolo *The Vulnerable Subject and the Responsive State*, "Emory Law Journal", 60 (2010): 151-275. Trad. it. di Brunella Casalini e Lucia Re. Email: [mlfinem@emory.edu](mailto:mlfinem@emory.edu).

perplexità è il modo in cui la dottrina dell'eguale protezione ignora le diseguglianze esistenti nelle diverse situazioni e presume una equivalenza di posizioni e possibilità. Una concezione così ristretta di eguaglianza non può essere impiegata per combattere le crescenti diseguglianze di ricchezza, posizione e potere che abbiamo sperimentato negli Stati Uniti negli ultimi decenni<sup>2</sup>.

Profonde diseguglianze sono tollerate, persino giustificate, in nome della responsabilità individuale e perché si presume che la società sia regolata da principi meritocratici che funzionano all'interno del libero mercato. Lo Stato non è chiamato a dare una risposta a queste diseguglianze, né deve stabilire meccanismi che assicurino una più

equa distribuzione dei beni o delle responsabilità sociali tra gli individui, i gruppi e le istituzioni<sup>3</sup>. Al contrario, negli Stati Uniti lo Stato deve astenersi dall'intervenire in nome della libertà individuale, dell'autonomia e di principi superiori quali la libertà contrattuale<sup>4</sup>.

Certamente, in risposta ai movimenti sociali e alla pressione politica, il diritto statunitense riconosce che distorsioni e disfunzioni possono esistere anche in un sistema come il nostro che si presume basato solo sul mercato e sul merito<sup>5</sup>. Le distorsioni riconosciute nel nostro sistema sono inquadrate nella categoria della discriminazione che storicamente è stata ritenuta inammissibile se basata su certe caratteristiche individuali o di gruppo<sup>6</sup>. Poiché

<sup>2</sup> Il gap tra i più ricchi e i più poveri negli Stati Uniti è aumentato drasticamente dalla fine degli anni Settanta, fino a raggiungere un picco nel 1993, per poi diminuire leggermente (Wilkinson e Pickett, 2010: 235, fig.16.2). Dal 2000, però, il divario ha di nuovo visto un incremento abbastanza consistente. Questi livelli sono molto più alti di quelli che la nazione ha conosciuto per generazioni (cf. *ivi*: 234). Attualmente, il reddito del 20% più benestante della popolazione è circa 9 volte superiore al reddito dei più poveri (cf. *ivi*: 17, fig. 2.1). Dal 1992 al 2007, il 10% più benestante della popolazione degli Stati Uniti ha percepito grosso modo il 30% del reddito complessivo (cf. United Nations Development Programme, 2009:195, tabella m).

<sup>3</sup> Al contrario, nel Regno Unito è stata recentemente introdotta una legge, l'Equality Act, che richiede che i decisori pubblici prendano in "giusta considerazione" la necessità di promuovere l'eguaglianza di opportunità (Fredman, 2010: 290; 295; cita: Equality Act ,2010: c. 15, § 149, 1).

<sup>4</sup> Cf., per esempio, *Lyng v. Auto. Workers*, 485 U.S. 360, 371 (1988) (sentenza in base alla quale una legge che esclude dal programma di buoni alimentari coloro che

partecipano ad uno sciopero non viola la clausola di eguaglianza formale sancita dal quinto emendamento perché l'esclusione "è razionalmente riconducibile al legittimo obiettivo del governo di evitare favoritismi indebiti nei confronti dell'una o dell'altra parte nelle dispute di lavoro private").

<sup>5</sup> Passato in risposta al Civil Rights Movement degli anni Sessanta, il Fair Housing Act del 1968, Pub. L. No. 90-284, tit. VIII, 82 Stat. 81 (codificato come emendamento al 42 U.S.C. §§ 3601-3631 (2006)) – il quale proibisce la discriminazione nella vendita o nell'affitto di una casa – è un esempio di come anche gli Stati Uniti riconoscano la necessità di interferire nel mercato e nell'ambito dei contratti privati. Cf. 42 U.S.C. § 3604 ("È illecito: (a) rifiutarsi di affittare o vendere dopo che è stata fatta un'offerta *bona fide*, o rifiutarsi di negoziare la vendita o l'affitto, o comunque negare o rendere indisponibile, un'abitazione a qualsiasi persona a causa della razza, del colore, della religione, del sesso, dello status familiare o dell'origine nazionale").

<sup>6</sup> Originariamente, il Fair Housing Act proibiva solo la discriminazione basata sulla razza, il colore, la religione e l'origine nazionale. Emendamenti hanno aggiunto il

le maggiori battaglie per i diritti civili nella società statunitense si sono concentrate sulle identità, caratteristiche quali il genere, la razza e la religione definiscono i gruppi protetti in prima istanza dalle nostre leggi sull'eguaglianza<sup>7</sup>. Si noti, dunque, che non è la discriminazione in generale ad essere proibita, ma solo la discriminazione fondata sulle caratteristiche distintive elencate.

Una persona può essere licenziata arbitrariamente, per una qualsiasi ragione, o le possono essere negati la casa o l'accesso a beni e servizi, purché ciò non sia il risultato di una discriminazione basata su caratteristiche come la razza o il genere<sup>8</sup>. Quest'approccio alla diseguaglianza ha innescato una dinamica perversa che spesso sfocia nella

contrapposizione tra i diversi gruppi protetti, dividendo coloro che, altrimenti, potrebbero essere alleati nella lotta per una società più giusta, e generando una politica del risentimento e reazioni negative da parte di coloro che non si riconoscono come membri di gruppi favoriti da questo approccio all'eguale protezione<sup>9</sup>.

Un'ulteriore conseguenza perversa dell'attuale procedura deriva dai requisiti previsti per agire in giudizio contro la discriminazione. Al fine di ottenere il riconoscimento legale, i richiedenti devono dimostrare una storia di provata discriminazione nei confronti del gruppo col quale si identificano. Quindi, la diseguaglianza, costruita sull'identità di

<sup>7</sup> “sesso” nel 1974 e lo “status familiare” nel 1988. Cf. Housing and Community Development Act of 1974, Pub. L. No. 93-383, 88 Stat. 633, 728–29 (codificato come emendato in 42 U.S.C. §§ 3604–3606 (2006)); Fair Housing Amendments Act del 1988, Pub. L. No. 100-430, 102 Stat. 1619, 1620, 1622, 1623, 1635 (codificato come emendato in 42 U.S.C. §§ 3604–3606 (2006)).

<sup>8</sup> Cf., per esempio, San Antonio Indep. Sch. Dist. v. Rodriguez, 411 U.S. 1, 28–29 (1973) (secondo cui lo “strict scrutiny” per violazione della “equal protection clause” non può essere invocato per la discriminazione in base alla ricchezza, perché non sono presenti i tradizionali indici di sospetto: la classe non è necessariamente associata a una disabilità o a una storia di trattamento diseguale intenzionale, o collegata a una posizione di mancanza di potere politico, tali da richiedere una protezione speciale da parte del processo democratico basato sulla regola maggioritaria”). Al contrario, il Canadian Human Rights Panel, nel 2000, ha raccomandato l'inclusione delle “condizioni sociali” come base di discriminazione, perché ha riconosciuto che la povertà è un fattore che le persone non possono controllare per lunghi periodi della loro vita, un fattore associato a “svantaggi duraturi” (Fredman, 2010, 2: 294

(cita il Canadian Human Rights Act Review Panel, Promoting Equality: A New Vision 106–13 (2000), cf. <http://dsp-psd.pwgsc.gc.ca/Collection/J2-168-2000E.pdf>)).

<sup>9</sup> Vedi, per esempio, Engquist v. Or. Dep't of Agric., 128 S. Ct. 2146, 2149 (2008) (che sostiene che una impiegata pubblica non ha potuto presentare “un reclamo per violazione della clausola di eguale protezione denunciando di essere stata trattata arbitrariamente in modo diverso da altri impiegati con una posizione simile alla sua, perché non ha provato di essere stata trattata diversamente sulla base della sua appartenenza a qualche classe particolare”) (cf. Fineman, 2008, per una succinta illustrazione di questo caso).

<sup>9</sup> Alcuni cittadini bianchi hanno avanzato rivendicazioni in termini di discriminazione alla rovescia, “reverse discrimination”, sostenendo che l'eguale protezione li mette in una situazione di svantaggio. Cf., per esempio, *Does Affirmative Action Punish Whites? Courts See a Growing Number of Reverse Discrimination Cases*, MSNBC.COM, Apr. 28, 2009, <http://www.msnbc.msn.com/id/30462129>.

gruppo, viene affrontata solo dopo che si è sedimentata una storia sufficientemente lunga di discriminazione. I gruppi sono quindi indotti ad escludere o includere al loro interno le persone in base all'obiettivo di proteggere la narrazione di una discriminazione di lunga durata<sup>10</sup>.

Il fatto di basarsi sulle caratteristiche individuali e di gruppo, invece che sulla distribuzione della ricchezza, del potere, delle opportunità o dei beni sociali, ha condizionato tanto l'organizzazione dei gruppi d'interesse negli Stati Uniti, quanto l'evoluzione della protezione legale. Le battaglie legali e politiche ruotano intorno alla questione se un gruppo specifico che cerca protezione possa

essere identificato come una “discrete and insular minority” (una minoranza distinta e chiaramente definita) che è stata storicamente discriminata, in modo da consentire l'analogia con quei gruppi che sono attualmente protetti sulla base di classificazioni quali la razza, il genere o l'etnia. È ciò che sta accadendo oggi con le lesbiche e i gay che stanno lottando per entrare nelle istituzioni sociali esistenti, quali il matrimonio o l'esercito, denunciando una discriminazione inammissibile, basata su una precisa ostilità<sup>11</sup>. I gruppi d'interesse in base all'attuale dottrina della “equal protection” devono essere organizzati intorno a categorie identitarie e lottare per essere inclusi come classe protetta<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Cf., per esempio, Brooks e Widner, 2010: 107; 115 (“I critici sostengono che, come risultato del paradigma bianco/nero, le leggi antidiscriminatorie e, più in generale, l'impegno contro la discriminazione non sempre rispondono agli svantaggi razziali che sono sperimentati da persone asiatico-americane, latine e native” (l'autore cita Carbado, 2002: 1283, 1310)).

<sup>11</sup> Cf. Witt v. Dep't of the Air Force, 527 F.3d 806, 823 (9th Cir. 2008) (Canby, J., in parte concorrente e in parte dissenziente) (“Il diritto di intraprendere relazioni omosessuali e correlate condotte sessuali private è un diritto individuale di rango costituzionale, e [...] la legge “Don't Ask, Don't Tell” (“Non chiedere, non dire”) penalizza quella relazione e quella condotta così da dover essere sottoposta ad uno stretto scrutinio”); Perry v. Schwarzenegger, 704 F. Supp. 2d 921, 997 (N.D. Cal. 2010) (sentenza nella quale si afferma che “le prove presentate nel corso del processo mostrano che gay e lesbiche sono il tipo di minoranza per la quale è stato previsto lo stretto scrutinio” in risposta all'argomento del ricorrente che la Proposition 8 in California violava la “equal protection clause”, discriminando in base al sesso e all'orientamento sessuale); cfr. Don't Ask, Don't Tell Repeal Act of 2010, Pub. L. No. 111-321, 124 Stat. 3515.

<sup>12</sup> Nel criticare l'attuale concezione dell'eguaglianza

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



Dal mio punto di vista, uno degli aspetti più preoccupanti dell'approccio all'eguaglianza basato sulle identità è che esso inquadra in termini restrittivi le rivendicazioni di eguaglianza e si fonda su una visione limitata di ciò che dovrebbe essere la responsabilità dello Stato in relazione alle questioni di giustizia sociale. Ben radicata nella retorica della responsabilità e dell'autonomia individuali, infatti, la dottrina antidiscriminatoria presuppone una concezione secondo la quale gli Stati Uniti d'America assicurano una vera parità di accesso e di opportunità e la discriminazione è l'eccezione rilevabile e correggibile all'interno di un sistema altrimenti giusto ed equo. Quest'approccio all'eguaglianza è particolarmente problematico dal momento che negli Stati Uniti non c'è alcuna garanzia costituzionale di beni sociali fondamentali quali la casa, l'educazione o la salute<sup>13</sup>. Il discorso dei diritti umani che sostiene l'accesso

a tali beni nei paesi europei e in altri Stati non esiste negli Stati Uniti d'America. Noi non abbiamo ratificato molti degli accordi internazionali sui diritti umani, inclusi quelli associati ai diritti economici<sup>14</sup>, la Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne (CEDAW)<sup>15</sup> e la Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza (CRC)<sup>16</sup>. Le corti sono di poco aiuto. I tentativi di applicare all'interno dell'ordinamento – alle pratiche e al diritto statunitense – gli ideali dei diritti umani hanno incontrato ostilità, se non un aperto rifiuto. Molti giudici della Corte suprema hanno infatti criticato il riferimento ai principi dei diritti umani per sostenere la valenza costituzionale di un precedente di corti americane, considerando tale riferimento un cedimento a “mode straniere” e sostenendo che le (superiori) disposizioni costituzionali

riesce a garantire quei beni sociali fondamentali che gli europei danno per scontati.

<sup>13</sup> Cf., per esempio, *Plyler v. Doe*, 457 U.S. 202, 221 (1982) (che stabilisce che l'istruzione non è un diritto fondamentale); Ely Yamin, 2005: 1156, 1157 (“Gli Stati Uniti d'America sono anche l'unico paese industrializzato che non ha alcun tipo di riconoscimento giuridico di un diritto alla salute”).

<sup>14</sup> Cf. Organizzazione degli Stati americani, Convenzione americana sui diritti umani, 22 novembre 1969, O.A.S.T.S. No. 36, 1144 U.N.T.S. 123 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America); Patto internazionale sui diritti civili e politici, aperto alla firma il 19 dicembre 1966, 6 I.L.M. 368, 999 U.N.T.S. 171 (entrato in vigore il 23 marzo 1976) (ratificato dagli Stati Uniti ma con cinque riserve, cinque lettere di intenti, e

quattro dichiarazioni che lo rendono largamente privo di significato negli Stati Uniti d'America, inclusa la riserva relativa al diritto di condannare a morte i bambini); Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali, aperto alla firma il 19 dicembre del 1966, 6 I.L.M. 360, 993 U.N.T.S. 3 (entrato in vigore il 3 gennaio 1976) (firmato ma mai ratificato dagli Stati Uniti d'America).

<sup>15</sup> Convenzione sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione contro le donne, aperta alla firma il primo marzo 1980, 19 I.L.M. 33, 1249 U.N.T.S. 13 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America).

<sup>16</sup> Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza, aperta alla firma il 20 novembre 1989, 28 I.L.M. 1456, 1577 U.N.T.S. 13 (firmata ma mai ratificata dagli Stati Uniti d'America).

americane debbono prevalere<sup>17</sup>.

La mia elaborazione del concetto di vulnerabilità e dell'idea di soggetto vulnerabile è iniziata come un discorso furtivamente mascherato da discorso sui diritti umani, adattato ad un pubblico americano. Il concetto si è evoluto rispetto a quelle prime articolazioni, e ora penso che esso presenti alcune differenze significative come approccio rispetto al linguaggio dei diritti umani, soprattutto per il fatto che il focus sulla vulnerabilità enfatizza, nell'ambito del lemma "diritti umani", l'analisi del versante *umano*, piuttosto che di quello dei *diritti*. Segnatamente, il fatto di prendere in considerazione la vulnerabilità porta a includere nella discussione e nell'analisi, oltre allo Stato e all'individuo, le istituzioni sociali. La vulnerabilità è posta come la caratteristica che ci posiziona in relazione gli uni con gli altri come esseri umani e promuove un rapporto tra

Stato e individuo basato sulla responsabilità.

La natura della vulnerabilità umana costituisce la base per richiedere che lo Stato risponda in modo più adeguato a quella vulnerabilità. Esso assume tale responsabilità in primo luogo attraverso la creazione e il sostegno delle istituzioni sociali. Istituzioni che, a loro volta, sono vulnerabili rispetto ad una varietà di elementi interni ed esterni che tendono a corromperle o a distruggerle. Questa consapevolezza fonda la richiesta che le istituzioni siano attivamente monitorate dallo Stato, attraverso procedure trasparenti e inclusive.

### **Eguaglianza o autonomia**

Come suggerisce l'introduzione, un modo per comprendere l'approccio della vulnerabilità è vederlo come l'articolazione di un dovere dello Stato di assumere attivamente

<sup>17</sup>

Cf. *Roper v. Simmons*, 543 U.S. 551, 624 (2005) (opinione dissenziente di J. Scalia, alla quale si sono uniti C.J. Rehnquist e J. Thomas) ("La premessa fondamentale dell'argomento della Corte – che il diritto americano debba conformarsi al diritto del resto del mondo – dovrebbe essere rigettata senza indugi. Infatti la Corte stessa non crede in questa premessa. Il diritto della maggior parte degli altri paesi differisce per molti aspetti significativi dal nostro – incluse non solo certe esplicite disposizioni della nostra Costituzione, come il diritto al processo con giuria e l'imputazione da parte di una giuria, ma anche molte interpretazioni della Costituzione che sono state date da questa stessa Corte"); *Lawrence v. Texas*, 539 U.S. 558, 598 (2003) (Scalia, J., dissenziente) ("La presa in considerazione da parte della Corte di queste concezioni straniere [...] è quindi priva di senso. Si tratta di affermazioni pericolose, dal momento che 'questa Corte [...] non

dovrebbe imporre sentimenti, capricci e mode straniere agli americani'" (seconda modifica nell'originale) (cita *Foster v. Florida*, 537 U.S. 990, 990 n.\* (2002) (Thomas, J., opinione concorrente in negazione del *certiorari*); *Thompson v. Oklahoma*, 487 U.S. 815, 868 n.4 (1988) (Scalia, J., dissenziente). "La dipendenza della opinione di maggioranza dal resoconto di Amnesty International su ciò che deve considerarsi standard civile di decenza in altri paesi [...] è totalmente inappropriata come strumento per stabilire le credenze fondamentali di questa nazione. Il fatto che il 40% dei nostri Stati non escluda la pena di morte per i condannati di quindici anni è determinante per la questione che è di fronte a noi oggi, anche se questa posizione contraddice la visione condivisa dal resto del mondo. Non dobbiamo mai dimenticare che è una Costituzione per gli Stati Uniti d'America quella che stiamo interpretando" (citazione omessa).

un'ampia responsabilità sociale, al fine di garantire l'eguaglianza dei cittadini e degli altri soggetti verso cui esso ha un qualche tipo di obbligo<sup>18</sup>. Il termine eguaglianza è sfuggente.

Esso può assumere molte sfumature diverse<sup>19</sup>.

In questo saggio esploro il modo in cui il concetto di vulnerabilità può aiutarci a capire meglio come realizzare effettivamente l'impegno americano tanto spesso glorificato in favore dell'eguaglianza di opportunità e di

accesso<sup>20</sup>. La mia tesi conclusiva è che una vera parità di opportunità porta con sé l'obbligo per lo Stato di garantire che l'accesso alle istituzioni che distribuiscono beni sociali, come la ricchezza, la salute, l'occupazione, o la sicurezza, sia generalmente aperto a tutti e che le opportunità che queste istituzioni offrono

siano distribuite in modo equo, così che nessuna persona o gruppo di persone siano indebitamente privilegiati, mentre altri siano svantaggiati in quanto hanno poche o nessuna opportunità<sup>21</sup>. Questa non vuole essere un'affermazione in favore dell'eguaglianza dei risultati. Non ignoro, né nego che vi siano differenze nelle abilità o nell'iniziativa individuali, né respingo del tutto l'idea che gli individui siano responsabili di se stessi e delle proprie condizioni di vita. Quello che intendo sostenere è che l'accesso alle opportunità per molti americani è stato severamente compromesso negli ultimi decenni, ed è tempo che facciamo qualcosa per rimediare al tradimento di una delle nostre promesse fondative<sup>22</sup>. Lunghi dall'avere eguali

18

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

19

C'è una forte tendenza nella storia di questo paese a respingere il privilegio diseguale. Nell'America rivoluzionaria, i costituenti hanno usato l'idea di eguaglianza per respingere "ogni sorta di privilegio che andasse contro la parità di diritti delle persone." (Wood, 1998: 83; 401). Le prime Costituzioni della Virginia, della Pennsylvania, del Vermont e del North Carolina prevedevano norme contro il privilegio. Si compari la Costituzione del North Carolina del 1776, all'art. III ("Nessun uomo o gruppo di uomini ha diritto a emolumenti esclusivi o separati o a privilegi da parte della comunità, se non in considerazione dei pubblici servizi resi"), e la Costituzione della Virginia del 1776, § 4 (simile), con la Costituzione della Pennsylvania, sempre del 1776, art. V ("Lo Stato non è [...] per il particolare emolumento o vantaggio di un qualsiasi

singolo uomo, di una qualsiasi singola famiglia o gruppo di uomini, che sono solo una parte di quella comunità [...]"), e la Costituzione del Vermont del 1777, art. VI (uguale).

20

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

21

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

22

Nonostante le disposizioni contro la discriminazione,

opportunità, molti individui sono prigionieri di sistemi di svantaggio che è quasi impossibile superare. Il governo è sempre meno sensibile nei confronti di coloro che sono svantaggiati e biasima gli individui per la loro condizione, ignorando le iniquità di cui sono intessuti i sistemi in cui tutti ci troviamo irretiti<sup>23</sup>.

Certo, una garanzia di "eguaglianza", comunque definita, è solo una componente della relazione di reciprocità tra Stato e

individuo. In particolare, in America, l'aspirazione all'eguaglianza per tutti è stata bilanciata dall'ideale concorrente e spesso confliggente dell'autonomia o della libertà individuale<sup>24</sup>. Attraverso questo bilanciamento tra libertà ed eguaglianza, è definita la responsabilità dello Stato nei confronti dell'individuo. Il significato, le implicazioni, e la posizione relativa di questi concetti può cambiare ed è cambiata nel corso del tempo<sup>25</sup>.

gli Stati Uniti si collocano appena al di sotto di Singapore nella classifica dei paesi industrializzati con le più forti diseguaglianze (Wilkinson e Pickett, 2010: 17, Fig. 2.1). Anche la mobilità sociale è stata limitata. I dati degli anni Ottanta e Novanta mostrano che circa il 36% dei bambini che nascono in famiglie appartenenti al quinto più povero della popolazione, da adulti, rimarranno in quella classe (ivi: 160). Gli studi che comparano il reddito dei padri al momento della nascita dei loro figli con quello di questi stessi figli all'età di trent'anni mostrano che la mobilità sociale si è rapidamente ridotta dal 1980 (ivi: 159-161). Lo Human Development Report, 2009 delle Nazioni Unite mostra che il rapporto tra il reddito o le spese del 10% più ricco della popolazione e quello del reddito o delle spese del 10% più povero della popolazione negli Stati Uniti è stato 15,9 nel periodo 1992-2007, più di 6 punti superiore rispetto allo stesso rapporto in Canada, Irlanda, Paesi Bassi, Francia e Svizzera, e 9 punti superiore rispetto allo stesso rapporto in Norvegia, Svezia, Finlandia, Austria e Germania (United Nations Development Programme, 2009: 195). Tale rapporto risultava anche di 2 punti superiore rispetto allo stesso dato nel Regno Unito (ivi).

<sup>23</sup> Vedi, ad esempio, il Personal Responsibility and Work Opportunity Act del 1996, Pub. L. n° 104-193, 110 Stat. 2105 (codificato come modificato nelle sezioni sparse di 8 e 42 U.S.C.) (questa legge ha realizzato una importante riforma dello Stato sociale, imponendo requisiti lavorativi ai destinatari di programmi di *welfare* e limitando il periodo di tempo in cui si può beneficiare dell'assistenza). Nel firmare il disegno di legge, il presidente Clinton ha dichiarato: "La nuova legge ripristina il patto fondamentale in base al quale in America si offrono opportunità e si chiede, in cambio, responsabilità", mettendo in evidenza l'impegno dell'America in favore della parità di opportunità di cui si deve trarre vantaggio, grazie

all'autonomia individuale, un impegno che non affronta diseguaglianze più sistemiche, cf. Presidente Bill Clinton, Remarks on Signing the Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act of 1996 e uno scambio con i giornalisti (22 Agosto 1996) in Public Papers of the President of the United States: William J. Clinton 1996, vol. 2, 1998: 1326.

<sup>24</sup> Nella storia americana delle origini l'eguaglianza e la libertà erano strettamente legate. La prima Costituzione dello Stato della Virginia, una delle prime Costituzioni statali, inizia con la dichiarazione: "Tutti gli uomini sono per natura egualmente liberi e indipendenti e hanno alcuni diritti innati", cf. Costituzione della Virginia del 1776, § 1. Samuel Adams sostenne che tutti i coloni avevano diritto ad una "giusta e vera libertà, ad una libertà eguale e imparziale" (Adams, 1772). Secondo Gordon S. Wood, autore di *The Creation of the American Republic 1776-1787*, "La nozione di 'libertà' fu la sola a essere invocata più spesso di quella di 'bene pubblico' dai rivoluzionari" (Wood, 1998: 55). Wilkinson e Pickett, autori di *The Spirit Level*, sostengono che l'impegno americano in favore dell'eguaglianza e della libertà si è frantumato durante la Guerra Fredda quando "l'economia di Stato dell'Europa dell'Est e dell'Unione sovietica sembrarono mostrare [...] che una maggiore eguaglianza poteva essere ottenuta solo a spese della libertà" (Wilkinson e Pickett, 2010: 256).

<sup>25</sup> All'inizio della storia politica americana, la dipendenza – un antonimo di autonomia – era intesa in modo molto diverso rispetto ad oggi. L'etichetta di dipendenti era applicata a una vasta classe di persone ed era la base per la loro esclusione dai diritti politici (dal diritto di voto), oltre a fornire, più in generale, una giustificazione per una cittadinanza di seconda classe. È ben noto che la dipendenza era utilizzata per definire la posizione delle donne e dei bambini; ma era anche il

Uno Stato il cui impegno primario è quello di garantire l'autonomia è meno interventista di uno Stato che privilegia l'eguaglianza nel valutare quale azione dello Stato debba essere assicurata. Non a caso, diverse aspirazioni e aspettative nei confronti dello Stato e dell'individuo informano diverse posizioni ideologiche e politiche sulla relativa importanza dell'eguaglianza e dell'autonomia<sup>26</sup>. Negli ultimi anni in America, le possibilità di una visione solida e ampia dell'eguaglianza sembrano essersi erose, logorate dall'ascesa di una concezione ristretta e impoverita dell'autonomia (Fineman, 2004: 10)<sup>27</sup>. Infatti, l'autonomia dalla regolazione dello Stato, dal suo controllo o dalla sua interferenza è posta come essenziale per la realizzazione della libertà individuale e della libertà d'azione, anche se quella libertà ha

portato ad una diminuzione delle opzioni e dell'autonomia di molti nella misura in cui la nostra società è diventata sempre più diseguale.

L'autonomia sta diventando sempre più rilevante anche come norma sulla base della quale misurare gli individui. Essa è definita in termini di aspettative di autosufficienza e di indipendenza per l'individuo. Non c'è quasi alcuno spazio per una positiva riconciliazione tra questa interpretazione dell'autonomia individuale e concetti come quelli di dipendenza o vulnerabilità. Forse questo è il motivo per cui quelli che devono ricorrere a certe forme di assistenza da parte dello Stato sono invitati a cedere la loro autonomia (e riservatezza) e vengono stigmatizzati come dipendenti e come falliti<sup>28</sup>.

---

termine applicato agli uomini che erano semplici salariati e non avevano alcuna proprietà significativa o alcun capitale. La dipendenza era lo *status* di chi doveva fare affidamento su altri per il proprio sostentamento – di chi lavorava per guadagnare un salario. Sulla evoluzione del significato politico della dipendenza, vedi Fraser e Gordon (1994: 315–316), che descrive come gli uomini della classe operaia siano arrivati ad essere considerati indipendenti. Naturalmente oggi consideriamo il salariato, trasformato nel "contribuente", come il modello del cittadino indipendente. Il punto è che i significati di termini politici potenti possono cambiare; tali termini possono avere periodicamente bisogno di essere decostruiti e può essere necessario esplorare le assunzioni che essi presuppongono.

<sup>26</sup> Il nuovo movimento del Tea Party, per esempio, si è schierato su una posizione di governo limitato e di spesa pubblica minima. In un sondaggio del maggio 2010 condotto dal University of Washington Institute for the Study of Ethnicity, Race & Sexuality, il 74% dei “veri accoliti” del Tea Party (quelli che concordano

fortemente con il Tea Party) era d'accordo con la seguente affermazione: “Se l'eguale opportunità dei neri e delle minoranze di avere successo è importante, non è però compito del governo garantirla” (Barreto e Parker, 2010).

<sup>27</sup> L'importanza dell'idea di indipendenza per la costruzione di un individuo autonomo ed eguale può essere fatta risalire al fatto che l'esistenza stessa degli Stati Uniti inizia con un documento intitolato *Dichiarazione d'indipendenza*. Se è una dichiarazione di libertà per una nazione nascente, essa comunque afferma come principio "naturale" che ogni individuo è dotato di diritti inalienabili, come il diritto alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità. *The Declaration of Independence*, paragrafo 2 (U.S. 1776).

<sup>28</sup> Solo certe forme di aiuto statale sono stigmatizzate. È difficile pensare a una qualsiasi situazione in cui qualcuno può agire senza avere, o aver avuto in passato, il sostegno sostanziale e l'aiuto dello Stato e delle sue istituzioni (cf. Fineman, 2004: 49–54).

Questa concezione dell'autonomia pone qualsiasi proposta di programmi statali volti a rafforzare il *welfare* o a fornire interventi sociali in favore di gruppi svantaggiati immediatamente in conflitto con la politica di contenimento e di non intervento che l'autonomia richiede. A livello politico, l'autonomia impedisce allo Stato di intervenire in modi possono essere caratterizzati sia come vincoli alla libertà di azione, sia come forme di redistribuzione della ricchezza o del potere<sup>29</sup>. Questa limitazione ostacola in modo significativo la capacità dei politici di emanare o implementare qualsiasi proposta politica progressista, in particolare quelle che possono essere demonizzate come regolamentazione governativa inefficiente o come intervento dello Stato ingiustificato e demoralizzante nella sfera privata<sup>30</sup>. La retorica dell'autonomia richiede che lo Stato non si intrometta. Il suo ruolo è principalmente quello di facilitare la competitività privata in una presunta meritocrazia che, si promette, saprà premiare debitamente l'iniziativa individuale e

il talento, se solo venga lasciata libera di agire<sup>31</sup>. Il nostro privilegiare l'autonomia esige una posizione predefinita in cui vi è libertà da regole e regolamenti vincolanti. In un tale sistema, successo e fallimento possono essere intesi solo come il risultato di azioni individuali e non come un risultato che è anche frutto del fallimento della risposta da parte dello Stato.

Se iniziamo un'analisi politica da questo punto di vista, che privilegia l'autonomia rispetto ad altri obiettivi e considera le azioni che si verificano all'interno di una linea temporale limitata, la nostra valutazione delle eguali opportunità sarà focalizzata solo sulle interazioni, sulle motivazioni e sulle caratteristiche attuali degli individui. Molto può essere nascosto o ignorato se queste relazioni individuali sono tutto ciò che includiamo nella nostra valutazione di un sistema di eguali opportunità e accesso; in particolare si possono trascurare le diseguaglianze sistemiche e storiche che stanno dietro allo *status quo*<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Su questa base si giustifica la resistenza nei confronti di molti programmi dello Stato sociale, dall'assistenza pubblica o *welfare*, all'assistenza sanitaria, ai programmi di azione affermativa.

<sup>30</sup> Penso che questo spieghi perché c'è stata tanta discussione su chi rientra tra i poveri "meritevoli" e chi tra quelli "non meritevoli".

<sup>31</sup> Come si è notato sopra, la responsabilità dello Stato potrebbe essere estesa, al fine di eliminare certe forme di discriminazione nei confronti di alcune classi di persone definite sulla base di caratteristiche di gruppo.

Questa eliminazione della discriminazione è vista come una distorsione inammissibile del sistema di libero mercato e quindi come una giustificazione dell'intervento dello Stato e un'imposizione ammissibile nei confronti della libertà individuale di agire senza vincoli. La discriminazione, se provata, può essere affrontata e ad essa può essere posto rimedio attraverso procedure statali, dopo di che il sistema può tornare al suo libero mercato idealizzato, e alla sua posizione in favore della deregolamentazione.

<sup>32</sup> I casi di azione affermativa hanno ampiamente dimostrato il limite di questa concezione dell'eguaglianza nell'affrontare la diseguaglianza storica

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

L'autonomia non è una caratteristica umana innata, ma deve essere coltivata da una società che presta attenzione ai bisogni dei suoi membri, al funzionamento delle sue istituzioni e alle implicazioni derivanti dalla fragilità e

dalla vulnerabilità umana. Un impegno in favore dell'eguaglianza non deve essere visto come atto a diminuire le possibilità di autonomia. In realtà, se vogliamo una società in cui un gran numero di individui - e non solo coloro che sono stati storicamente privilegiati - possa esercitare l'autonomia, la società deve essere costruita su una base di eguaglianza.

L'autonomia non deve neppure essere confusa con l'isolamento o la separazione dalla società. Parte della reciprocità insita nell'essere un membro della società consiste nel fatto che ognuno ha un ruolo da svolgere per garantire il maggior bene possibile<sup>33</sup>. La mancanza di coinvolgimento o il rifiuto di assumersi delle responsabilità per i bisogni degli altri non dovrebbe essere un'opzione per la società.

Poiché siamo parte della società e ne traiamo dei benefici, dobbiamo essere attenti a responsabilità che si estendono oltre la soddisfazione dei nostri bisogni personali e dei

---

e istituzionale. Vedi, per esempio, *Parents Involved in Cmty. Sch. v. Seattle Sch. Dist. No. 1*, 551 U.S. 701, 712 (2007) (sentenza che afferma l'incostituzionalità del piano elaborato da un distretto scolastico di Seattle per "contrastare gli effetti che i modelli di pianificazione della edilizia su basi razziali avevano sulle assegnazioni scolastiche", perché Seattle non ha mai avuto, dal punto di vista legale, scuole segregate; *City of Richmond v. J. A. Croson Co.*, 488 U.S. 469, 498-99 (1989) (sentenza che afferma l'incostituzionalità di un regolamento comunale che imponeva che almeno il 30% dei soldi degli appalti edilizi comunali andassero a imprese di proprietà di membri delle minoranze. E ciò, nonostante il fatto che solo lo 0,67% degli appalti edilizi comunali fossero stati vinti da imprese di membri delle minoranze negli ultimi cinque anni, in una città in cui il 50% della popolazione era nero. La incostituzionalità del regolamento è stata sancita perché il comune non era in grado di indentificare esempi precisi di discriminazione

nell'assegnazione degli appalti e, dunque, la minore partecipazione di imprenditori appartenenti alle minoranze poteva essere attribuita ad altri fattori, "quali carenze nel capitale lavorativo, incapacità a soddisfare requisiti vincolanti, scarsa familiarità con procedure vincolanti e ostacoli dovuti alla inadeguatezza della documentazione presentata").

<sup>33</sup> Cf., per esempio, Beem, 2006: 18: "Il principio di 'equa reciprocità' è un principio che afferma che ogni cittadino che volontariamente prende parte alla condivisione del prodotto sociale ha in cambio un obbligo verso la comunità di contribuire produttivamente in modo proporzionalmente rilevante. [...] In termini grossolanamente intuitivi: in un contesto di accordi economici sufficientemente equi, ognuno dovrebbe fare la sua parte" (modifica nell'originale) (cita White, 2003: 18 – citazione interna, virgolette omesse).

bisogni della nostra famiglia. L'autonomia vista attraverso la lente dell'eguaglianza comporta doveri sociali e reciproci nei confronti degli altri e non si confonde con l'egoismo, con l'autoreferenzialità, e con l'attenzione egocentrica solo alla propria condizione<sup>34</sup>.

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

numero minimo e praticabile di opzioni valide tra le quali un individuo può scegliere, realizzando così la propria autonomia.

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

<sup>34</sup> Studi esaminati in *The Spirit Level* dimostrano che la diseguaglianza riduce i livelli di fiducia tra i membri di una società, e che i membri meno fiduciosi di una società sono meno disposti a donare tempo e soldi per aiutare gli altri (Wilkinson e Pickett, 2010: 54–57). I livelli di fiducia negli Stati Uniti sono crollati dal 60% degli anni

Sessanta al 40% del 2004 (ivi: 54). Con un interessante esempio aneddotico, Josh Lauer sostiene che la recente ossessione degli statunitensi per le auto sportive è segno di "un'ammirazione per l'individualismo rampante e l'importanza di ritrarsi dal contatto con gli altri" (ivi: 57–58; viene citato Lauer, 2005: 149).



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

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

essere utilizzato come nozione per livellare e creare eguali condizioni di partenza, dando un contenuto più sostanziale alle garanzie di accesso e di opportunità.

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

### **Dipendenza e vulnerabilità**

Nella tradizione liberale occidentale, abbiamo costruito le nostre nozioni di ciò che costituisce l'eguaglianza, così come il rapporto adeguato tra responsabilità statale, istituzionale e individuale, attorno alla costruzione di un soggetto politico che è pienamente capace e in grado di funzionare e quindi di agire con autonomia<sup>35</sup>. La metafora principale con cui pensiamo le relazioni sociali e istituzionali (al di fuori della famiglia) è quella del contratto. La società è concettualizzata come costituita mediante un contratto sociale<sup>36</sup>. Le transazioni e le

<sup>35</sup> Cf., per esempio, Personal Responsibility and Work Opportunity Act of 1996, Pub. L. No. 104-193, sec. 103, § 407, 110 Stat. 2105, 2129 (codificato come emendato in 42 U.S.C. § 607 (2006)) (rende i sussidi del *welfare* dipendenti da requisiti lavorativi obbligatori); Travis (2009: 57-59) discute il precedente stabilito in sede giudiziaria prima del Pregnancy Discrimination Act,

Pub. L. No. 95-555, 92 Stat. 2076 (1978) (codificato in 42 U.S.C. § 2000e(k), 2006), che non imponeva alcuna responsabilità ai datori di lavoro, perché le corti consideravano la gravidanza semplicemente come una scelta fatta volontariamente da un attore femminile.

<sup>36</sup>

La concezione dello Stato come derivante da un contratto sociale è stata prevalente soprattutto al

interazioni con lo Stato e le sue istituzioni sono concepite come se coinvolgessero attori autonomi e indipendenti in processi di negoziazione, contrattazione e consenso. La competenza viene presunta e le differenze di potere, circostanze o effettiva capacità vengono ignorate. Così costruito, questo "soggetto liberale" è al centro del pensiero politico e giuridico<sup>37</sup>.

Questo saggio pone una domanda importante: se la nostra fragilità fisica, i nostri bisogni materiali e la possibilità che essi implicano di trovarsi in una qualche forma di dipendenza al di fuori del nostro controllo non possono essere ignorati nella vita, come possono essere assenti nelle nostre teorie sull'eguaglianza, sulla società, sulla politica e sul diritto (cf. Fineman, 2008)? Il riconoscimento della dipendenza e della vulnerabilità umane dovrebbe porre il tradizionale teorico della politica e del diritto di fronte ad un dilemma. Purtroppo, la dipendenza non è parte di molti approcci

teorici alla politica e al diritto. Sono stati invece costruiti una struttura e un insieme di ordinamenti sociali nei quali la famiglia è stata pensata come la principale istituzione sociale responsabile della dipendenza<sup>38</sup>. La famiglia è il meccanismo attraverso il quale privatizzare, e quindi nascondere, la dipendenza e le sue implicazioni (cf. Fineman, 2004: 57–59 e Fineman, 1995: 11). Ciò consente la semplicistica affermazione dell'accessibilità, così come della superiorità, dell'indipendenza e autosufficienza individuali, inventate da un'ideologia dell'autonomia e della responsabilità individuale che ha poco a che fare con la condizione umana<sup>39</sup>. Questo approccio che offusca la dipendenza e la vulnerabilità deve essere affrontato e contestato. In *The Autonomy Myth*, ho argomentato contro l'approccio semplicistico alla dipendenza e contro la stigmatizzazione che spesso esso vi associa, in particolare nel discorso politico. Abbiamo bisogno di capire in modo più complesso e sfumato ciò che oggi

---

momento della fondazione degli Stati Uniti (cf. Adams, 1980: 218-22).

<sup>37</sup> Cf. Fineman (2004: 224–27), per una discussione della mal riposta fiducia nel soggetto liberale.

<sup>38</sup> Cf. in generale Fineman (1995), in cui si sostiene che la discussione sulla famiglia deve includere i concetti di dipendenza e di cura.

<sup>39</sup> Le nozioni di ciò che costituisce il "privato" in contrapposizione al "pubblico" contribuiscono alla vitalità di questa ideologia ponendo la famiglia concettualmente al di fuori dell'intervento o della regolazione dello Stato in assenza di abusi straordinari o

di particolari difficoltà da parte delle singole famiglie. Certo, la famiglia "privata" è un mito comparabile a quello dell'autonomia individuale (cf. in generale Fineman (2004), dove si afferma che l'idea dell'autonomia nella società americana è un mito costruito). La famiglia legale è sia costruita sia dissolta attraverso il diritto e le procedure legali. Attraverso il diritto, lo Stato privilegia certe entità sociali come la famiglia e dà loro sussidi e protezione che non concede ad altre entità. La famiglia è concepita anche come formata da legami unici di affiliazione e responsabilità verso i suoi membri. Tali legami collocano le relazioni intrafamiliari su un piano unico, aumentando così la percezione che si tratti di uno spazio privato idealmente libero dall'intervento dello Stato.

è ricompreso nel singolo termine *dipendenza*. Nella sua forma più elementare, la dipendenza dovrebbe essere pensata come inevitabile, come qualcosa cui non si può sfuggire; essa è evolutiva e biologica nella sua natura. Tutti noi siamo dipendenti dagli altri per la cura e l'assistenza da bambini e molti di noi diventeranno dipendenti con l'avanzare dell'età, a causa della malattia o della disabilità. Questa è quella forma di dipendenza che in genere viene vista con simpatia, che stimola tanto i nostri impulsi caritatevoli quanto i programmi statali. In termini politici, le persone inevitabilmente dipendenti sono i "poveri meritevoli" dei programmi sociali di welfare<sup>40</sup>.

C'è, però, una seconda forma di dipendenza che deve essere discussa in relazione alla dipendenza inevitabile, ma anche in modo distinto da essa<sup>41</sup>. Questa forma di dipendenza è molto meno evidente, ma quando viene notata è spesso stigmatizzata e

condannata. Ho etichettato come *derivata* questa forma di dipendenza in modo da evidenziare il fatto molto semplice, ma spesso trascurato, che coloro che assumono il carico del lavoro di cura nei confronti di persone dipendenti sono a loro volta dipendenti da risorse che consentano loro di prestare cura. Questa forma di dipendenza non è *né* inevitabile, *né* sperimentata universalmente. Piuttosto, è socialmente imposta tramite la costruzione di istituzioni come la famiglia, con ruoli e relazioni tradizionalmente definiti e differenziati lungo linee di genere. Troviamo, per questo, una differenza storica nelle aspettative e nelle aspirazioni legate alle coppie dicotomiche interne alla famiglia, come quella di marito o moglie, padre o madre, figlio o figlia (Fineman, 2009: 437, 447). Si è rivelato difficile ottenere la vera parità di genere a partire da questi assetti istituzionali e dalla persistenza delle relazioni familiari

<sup>40</sup> Le riforme introdotte nelle politiche a sostegno delle famiglie con bambini piccoli nel 1996 sono state meno simpatetiche nei confronti dei minori e più punitive verso quelle che erano nella maggior parte dei casi madri *single*. Si è ritenuto che fossero necessarie la retorica della "responsabilità personale" e la credenza nel matrimonio e nel lavoro per porre fine al "ciclo della dipendenza" che caratterizza spesso successive generazioni di utenti del *welfare*. La riforma era intitolata "Temporary Assistance for Needy Families." ("sostegno temporaneo alle famiglie bisognose). Cf., per esempio, *Causes of Poverty, with a Focus on Out-of-Wedlock Births: Hearing Before the Subcomm. on Human Res. of the H. Comm. on Ways & Means*, 104th Cong. 16 (1996) (affermazione del repubblicano Tim Hutchinson) ("Invece di portare le persone fuori dalla

povertà e dalla disperazione, abbiamo sviluppato un ciclo di dipendenza che entra ora nella terza generazione [...]. la legislazione sulla riforma del *welfare* deve includere stringenti requisiti lavorativi. Dobbiamo ristabilire la centralità della dignità del lavoro per gli individui").

<sup>41</sup> In realtà, ci sono molte e diverse, anche se a volte correlate, forme di dipendenza, come la dipendenza economica, psicologica o emotiva. Limiterò la mia discussione alla dipendenza inevitabile e derivata inerente al lavoro di cura che si svolge nella famiglia ed è essenziale per la riproduzione della società e delle sue istituzioni. Come ho sostenuto altrove, è il lavoro di cura familiare che produce i lavoratori, i cittadini, i soldati, gli studenti, gli insegnanti, ecc., che popolano la società (cf. Fineman, 2004: 31-40; 47-49).

tradizionali<sup>42</sup>.

Ho sostenuto un approccio fondato su una concezione più collettiva e istituzionalmente condivisa della dipendenza: una riallocazione della responsabilità primaria nei confronti della dipendenza che imponga alcuni obblighi ad altre istituzioni sociali, al fine di condividere gli oneri della dipendenza, in particolare quelli associati con il mercato e lo Stato (Fineman, 2004: 31–49). Questa riallocazione delle responsabilità sembra particolarmente appropriata, dal momento che sia le istituzioni statali che quelle del mercato hanno tratto vantaggio dai benefici che il lavoro di cura ha prodotto sotto forma di riproduzione e rigenerazione della società (*Ibid.*).

Molti hanno riconosciuto la forza dei miei argomenti, altri sono meno convinti del fatto che la dipendenza sia centrale per più ampie questioni della politica sociale liberale e del diritto. Poiché quella che definisco dipendenza inevitabile è intesa come episodica

e come variabile di grado durante l'arco della vita di un individuo, molti teorici politici e sociali *mainstream* possono ignorarla, e di fatto comodamente la ignorano, nell'elaborazione delle loro teorie della giustizia, dell'efficienza o della libertà. Nelle loro mani, questa forma di dipendenza, quando è riconosciuta, è solo uno stadio che il soggetto liberale ha trascorso o abbandonato tanto tempo fa e, quindi, non costituisce un interesse teoretico pressante quando conducono le loro grandi esplorazioni teoretiche nell'ambito della teoria della politica e del diritto. Essa può essere lasciata a quelle di noi che si occupano di questioni più ordinarie e meno interessanti, come la famiglia<sup>43</sup>. Per quanto riguarda la dipendenza derivata, questa viene comodamente congedata attraverso il riferimento alla costruzione contrattualista della "scelta" individuale e alla norma della responsabilità personale (cf. Franke, 2009: 31–35): quante hanno assunto il ruolo di *caregiver* lo hanno scelto e non dovrebbero poi

<sup>42</sup> La maternità rende più profondo il divario salariale già esistente tra uomini e donne, perché le donne che sono madri rendono meno rispetto alle donne che non lo sono. Per esempio, uno studio sulle donne che hanno iniziato a lavorare negli anni Settanta ha mostrato una penalizzazione del 3% del salario nel caso che abbiano avuto un solo bambino e del 5%-7% nel caso di due o più figli, mentre un altro studio su donne che hanno iniziato a lavorare negli anni Ottanta ha mostrato una penalizzazione del salario del 7% a bambino (Avellar e Smock, 2003: 597-598); si veda anche Waldfogel (1997: 209, 216), secondo la quale la penalizzazione è del 4% per un bambino e del 12% per due o più bambini.

<sup>43</sup> Questa reazione riflette la divisione tradizionale tra

pubblico e privato che ha consentito a molti studiosi *mainstream* di eludere questioni difficili e potenzialmente dirompenti nel loro lavoro teoretico. Woodhouse (2008: 7-11) discute le difficoltà che i teorici e altri hanno nell'affrontare i diritti dei minori e la tendenza a vederli come limitati all'ambito familiare; Fineman (1998: 183-184) osserva il fallimento di Jules Coleman nel tentativo di integrare la famiglia all'interno della sua teoria; Maloney (1996: 1898–1899) spiega la riluttanza dei giudici federali a occuparsi di questioni familiari, poiché sono convinti che esse “scombinino ingiustamente il calendario delle udienze e non siano degne di un giudice federale” (cita Althouse, 1994: 1207, 1210) (virgolette interne delle citazione omesse).

lamentarsi della loro situazione o aspettarsi che altri finanzino le loro scelte.

Inoltre, la divisione tra pubblico e privato è una vera e propria fissazione per i teorici. Nonostante decenni di critiche che mostrano come questa distinzione non regga, importanti teorici americani continuano a trattare la dipendenza confinando l'onere della cura all'interno della famiglia, di una famiglia che, in assenza di fallimenti familiari straordinari, come l'abuso o la negligenza, è concettualizzata come se si trovasse in una zona del tutto privata, al di fuori dell'ambito d'interesse dello Stato<sup>44</sup>. Resa per lo più invisibile all'interno della famiglia, la dipendenza può così essere comodamente privatizzata e data erroneamente come adeguatamente gestita per la stragrande maggioranza delle persone. Per rimuovere tale equivoco, al fine di proporre una visione più sostanziale dell'eguaglianza, sono passata al concetto di vulnerabilità e all'idea del

"soggetto vulnerabile", che trovo teoricamente più potente del concetto di dipendenza<sup>45</sup>.

### **La vulnerabilità come condizione umana**

L'uso della denominazione *vulnerabile* al fine di distinguere alcuni gruppi considerati svantaggiati all'interno della società più ampia spesso si traduce anche nella loro stigmatizzazione. L'espressione *popolazione vulnerabile* ha una connotazione vittimistica, richiama le idee di deprivazione, dipendenza o patologia<sup>46</sup>. Al contrario, il mio lavoro ha sviluppato il concetto di vulnerabilità distaccandolo da specifici sottogruppi e utilizzandolo per definire il senso di ciò che significa essere umani<sup>47</sup>. Inoltre, la premessa fondamentale di un soggetto vulnerabile universale costituisce la base per l'affermazione che la vulnerabilità umana deve essere al centro delle nostre idee di responsabilità sociale e statale (cf. Fineman,

<sup>44</sup> Vedi anche Dworkin (1981: 185), che distingue la diseguaglianza basata sulla scelta dalla diseguaglianza inammissibile.

<sup>45</sup> Fineman (2008: 17–18) spiega che un tale approccio ci permette di "celebrare il progresso verso l'eguaglianza razziale, etnica e di genere che è stato raggiunto con il modello antidiscriminazione", pur domandandosi se il sistema abbia avvantaggiato certi individui. L'obiettivo strutturale dell'analisi della vulnerabilità mette sotto scrutinio anche le istituzioni.

<sup>46</sup> Cf., per esempio, Fineman (2008: 8, nn.19–21); *Who Are Vulnerable Populations?*, CTR. FOR VULNERABLE POPULATIONS RESEARCH, <http://www.nursing.ucla.edu/orgs/cvpr/who-are-vulnerable.html> (ultimo accesso: 21 dicembre 2010) ("Il

termine 'popolazioni vulnerabili' si riferisce a gruppi sociali con un maggiore rischio relativo - per esempio, esposizione a fattori di rischio - o una maggiore suscettibilità a problemi legati alla salute [...]. Le popolazioni vulnerabili sono spesso discriminate, marginalizzate e diseredate all'interno della società [...]").

<sup>47</sup> Il concetto di vulnerabilità può fungere da strumento euristico, costringendoci ad esaminare le assunzioni nascoste e i pregiudizi insiti in pratiche legali, sociali e culturali (cf. Fineman 2008: 8, 12, che descrive la vulnerabilità come condizione umana "universale e inevitabile" e che riconosce che la condizione umana comprende una gamma di capacità nell'arco di una vita).

2004). Oltre a questo concetto di vulnerabilità universale, diverse altre caratteristiche teoriche rendono interessante lo sviluppo del concetto di vulnerabilità.

La seconda premessa nella definizione della vulnerabilità è quella della costanza. La vulnerabilità umana nasce dal nostro essere corporei, che porta con sé la possibilità imminente e sempre presente di essere colpiti, feriti o di andare incontro a delle avversità. I danni fisici possono assumere una varietà di forme e vanno da quelli che sono solo leggermente fastidiosi a quelli che sono catastroficamente devastanti e di carattere permanente. Il danno fisico può essere accidentale o causato da azioni intenzionali<sup>48</sup>. Esso può derivare dallo scatenamento di forze della natura, dal semplice decorso del tempo, o dal fatto che noi esseri umani esistiamo in un mondo pieno di realtà materiali spesso imprevedibili (cf. Fineman, 2008: 9). Possiamo tentare di ridurre il rischio o di agire al fine di mitigare le possibili manifestazioni della nostra vulnerabilità, ma la possibilità del danno non può essere eliminata.

È anche vero che molti danni sono al di fuori del controllo individuale o persino del controllo umano. Il processo di

invecchiamento e la morte, per esempio, sono processi biologici interni palesi che mostrano i limiti della capacità umana di evitare le conseguenze ultime derivanti dal nostro essere corporei. Ci sono anche minacce esterne al nostro benessere fisico che sono difficili da eliminare o da ridurre in modo sostanziale. Possiamo soffrire o soccombere a malattie che sono casuali o sono il risultato di pandemie o di altre catastrofi che hanno un fondamento biologico. Oltre che a virus e batteri, i nostri corpi sono anche vulnerabili alle forze ambientali, come i sistemi meteorologici che producono inondazioni o siccità, accompagnati da fame o incendi. Queste sono le catastrofi "naturali" la cui prevenzione è al di là del nostro controllo individuale. Anche disastri ambientali più direttamente prodotti dall'uomo, come l'inquinamento o le fuoriuscite chimiche, possono causarci dei danni.

Oltre a descrivere la sua natura biologica e costante, nonché le possibili cause interne ed esterne di danni legati alla vulnerabilità umana, è importante rendersi conto che la vulnerabilità è complessa e può manifestarsi in molteplici forme. La nostra vulnerabilità corporea è aggravata dalla possibilità che, se dovessimo cadere vittime di

<sup>48</sup>. È importante riconoscere uno spettro di vulnerabilità. Alcune manifestazioni della vulnerabilità sono chiaramente al di là del controllo individuale o sociale, mentre altre possono essere considerate come "autoindotte". Il soggetto liberale, costruito in termini di

autonomia, autosufficienza e responsabilità individuale, non distingue tra le diverse vulnerabilità, suggerendo così che gli individui abbiano la responsabilità primaria per la loro situazione e le loro condizioni di vita, indipendentemente dalla natura o dalla causa di queste.

una malattia o di un infortunio, ciò potrebbe comportare danni o conseguenze negative nei rapporti di lavoro, economici o familiari. Tali danni derivano non dal corpo stesso, ma dal fatto che si sono interrotte o sono state distrutte relazioni istituzionali e sociali. Questo tipo di danno può essere tanto catastrofico per un individuo, quanto quello fisico ed evidenzia anche come gli esseri umani siano dipendenti da istituzioni sociali.

Danni economici e istituzionali possono accumularsi nella vita vulnerabile di un individuo, aggravando la situazione e l'esperienza della vulnerabilità e risultando in un danno maggiore. Ci può anche essere una base per il riconoscimento del danno accumulato da specifici gruppi sociali. I danni economici e istituzionali subiti da parte di singoli individui si ripercuotono anche sulle loro famiglie. Le disparità, le crisi e gli oneri che essi generano possono essere trasferiti da una generazione all'altra<sup>49</sup>. Oltre a creare famiglie svantaggiate, i danni economici e istituzionali possono colpire particolarmente, concentrandosi su di essi, i membri di un

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

Quest'ultimo punto mi porta ad una questione finale e un po' paradossale relativa alla vulnerabilità: se la vulnerabilità umana è universale, costante, e complessa, essa è anche particolare. Se tutti gli esseri umani si trovano in una posizione di costante vulnerabilità, in quanto singoli siamo posizionati in modo diverso. Abbiamo diversi modi di realizzazione e siamo anche situati in modo diverso all'interno di reti di relazioni economiche e istituzionali. Come risultato di ciò, le nostre vulnerabilità variano in grandezza e potenziale a livello individuale. La vulnerabilità, quindi, è al tempo stesso

<sup>49</sup> Dal 1993 al 1995, solo il 29,5% delle famiglie con reddito basso è riuscito ad uscire dallo *status* di basso reddito (cf. Schmitt e Zipperer, 2007: 41). Tra i paesi ricchi e industrializzati, come il Regno Unito e il Canada, quello statunitense è stato il più basso livello di mobilità (ivi: 42). In un'analisi intergenerazionale, il Canada, la Finlandia, la Germania e la Svezia hanno avuto una mobilità sociale molto maggiore. Questi studi indicano che negli Stati Uniti, in media, sarebbero necessarie più di tre generazioni per i discendenti di una famiglia povera per colmare il gap reddituale con una

famiglia della classe media (ivi: 44). Gli Stati Uniti fanno poco per migliorare la povertà minorile. Si sono classificati al venticinquesimo posto tra i 26 paesi ricchi nel Report dell'Unicef contenente i dati relativi alle misure contro la povertà infantile, perché gli altri paesi ricchi hanno ridotto i loro tassi di povertà infantile di 10-15 punti percentuali attraverso sistemi di intervento sociale, come sostegni al reddito, assegni familiari e asili infantili (cf. Bennett Woodhouse, 2007: 521-522; che cita UNICEF, Innocenti Research Center, 2005: 4, fig.1, 20).

universale e particolare; viene vissuta in modo diverso da ciascuno di noi. Importante per quanto riguarda la questione della particolarità è il fatto che la nostra esperienza individuale della vulnerabilità varia a seconda della qualità e quantità di risorse che possediamo o di cui possiamo disporre. Se la società non può sradicare la nostra vulnerabilità, essa può e deve mediarla, compensarla e ridurla attraverso programmi, istituzioni e strutture<sup>50</sup>. Pertanto, l'analisi delle vulnerabilità deve considerare sia la posizione individuale sia le relazioni istituzionali.

### **Le istituzioni sociali e la fornitura di beni e risorse**

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

Questa connessione tra resilienza e istituzioni in prima istanza suggerisce un corrispondente collegamento tra istituzioni e

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

Le istituzioni sociali sono cresciute intorno alla vulnerabilità (Fineman, 2008: 12-13). Esse si intrecciano e si sovrappongono, creando possibilità stratificate di opportunità e di sostegno, ma presentano anche lacune e potenziali trappole (*Ibid.*). Queste istituzioni formano collettivamente sistemi che svolgono un ruolo importante nel ridurre, migliorare e compensare la vulnerabilità. Sia insieme che indipendentemente le une dalle altre, ci forniscono risorse sotto forma di vantaggi o meccanismi per far fronte e ammortizzare avversità, disastri e violenza. Complessivamente, tali attività forniscono agli individui la resilienza di fronte alla vulnerabilità condivisa<sup>51</sup>. Ci sono almeno cinque diversi tipi di risorse o beni che le

<sup>50</sup> Oltre a programmi specifici che affrontano la vulnerabilità del corpo, come ad esempio i programmi di assistenza sanitaria, i programmi che creano una società più eguale aiutano a mitigare la vulnerabilità a tutti i livelli della società (cf. Wilkinson e Pickett, 2010: 81, 84). Questi autori affermano che nelle società più

eque si registrano minori problemi di salute, tra cui malattie cardiache e malattie mentali, a tutti i livelli della società, non solo tra i più poveri.

<sup>51</sup> Il modello ecologico dello sviluppo del bambino di Urie Bronfenbrenner, per esempio, esamina i sistemi e i beni che influenzano il bambino (cf. Bennett



organizzazioni e le istituzioni sociali sono in grado di fornire: si tratta di risorse fisiche, umane, sociali, ecologiche o ambientali ed esistenziali<sup>52</sup>.

Le risorse fisiche sono i beni che determinano la nostra qualità di vita attuale, come l'alloggio, il cibo, l'intrattenimento e i mezzi di trasporto. Le risorse fisiche possono anche fornirci gli strumenti per accumulare risorse aggiuntive quando prendono la forma di risparmi e investimenti. Certamente, le leggi fiscali e di successione hanno un impatto sulla distribuzione dei beni materiali<sup>53</sup> e fanno parte di questo sistema, ma lo stesso vale per le norme e le regole relative al sistema bancario e per le politiche il credito e monetarie<sup>54</sup>.

Come i beni materiali, così le risorse umane influenzano il benessere materiale. Si tratta di quei beni che contribuiscono allo sviluppo di un essere umano, consentendogli

di partecipare al mercato e rendendo possibile l'accumulo di risorse materiali che contribuiscono a rafforzare la resilienza degli individui di fronte alla vulnerabilità. Ci si riferisce spesso a queste risorse in termini di "capitale umano"<sup>55</sup>. Inizialmente, le abilità e l'esperienza umana sono sviluppate soprattutto attraverso sistemi che forniscono istruzione, formazione, conoscenza ed esperienza. L'accumulo di un certo grado di capitale umano è essenziale per ottenere l'accesso ai sistemi occupazionali, che, a loro volta, possono fornire ulteriori risorse.

I beni o le risorse sociali sono forniti da rapporti meno tangibili e non così facilmente quantificabili. Questi includono le reti sociali da cui ottenere il sostegno e la forza<sup>56</sup>. La famiglia è una delle maggiori istituzioni che fornisce risorse sociali, in particolare per i giovani o gli altri che hanno bisogno di cure. I

Woodhouse, 2008: 21–23).

<sup>52</sup> Questa lista delle risorse è un'espansione della lista di beni sviluppata in *The Vulnerable Subject* e basata sui quattro tipi di beni identificati da Peadar Kirby (2006) (cf. Fineman, 2008: 13-14)

<sup>53</sup> I beni materiali sono cose che si posseggono o di cui si dispone.

<sup>54</sup> Le sovvenzioni e gli appalti dello Stato aiutano anche a determinare come e a chi viene distribuita la ricchezza. Il XX secolo ha visto "ingenti aiuti statali all'industria e alla tecnologia in termini di borse di ricerca, sovvenzioni, spese di guerra e impegni politici" (Phillips, 2002: 243). Nella legge sulle telecomunicazioni del 1996, Pub. L. No. 104-104, 110 Stat. 56, per esempio, il governo ha dato alle emittenti televisive finanziamenti per una cifra che si aggira tra i 40 e i 100 miliardi di dollari in cambio di una vaga promessa di fornire la programmazione di servizio

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

<sup>55</sup> Cf. Nussbaum, 2006: 164. Questa autrice sostiene che la giustizia sociale può essere meglio realizzata mediante un approccio incentrato sulle capacità, un approccio che consente alla società e agli individui di decidere ciò che costituisce e ciò che non costituisce una vita degna di valore.

<sup>56</sup> È stata stabilita una correlazione tra i tassi di malattie cardiovascolari e di guarigione da attacchi di cuore e le reti di sostegno sociale (cf. Wilkinson e Pickett, 2010: 76). Un esperimento ha mostrato che le persone che hanno amici prendono meno facilmente il raffreddore (*Ibid.*).

beni sociali sono conferiti attraverso altre associazioni, come i partiti politici o i sindacati, in cui gli individui rafforzano la loro resilienza unendosi per affrontare le vulnerabilità generate dal mercato. Negli ultimi decenni, un senso di comunità organizzata attorno a caratteristiche identitarie, come la razza, l'etnia e il genere, ha creato potenti reti di affiliazione e di appartenenza.

Le risorse ecologiche possono essere conferite attraverso la nostra posizione in relazione agli ambienti fisici o naturali in cui ci troviamo. Viviamo in un ambiente e siamo dipendenti da cose come l'aria pulita e l'acqua. Sperimentiamo l'ambiente in senso immediato e cosmico. Lo stato del nostro parco di quartiere è importante, ma lo sono anche i movimenti dei ghiacciai artici o le inondazioni in Pakistan. Una varietà di fattori esterni e di azioni fisiche può alterare gli ambienti in cui viviamo e avere una profonda influenza sui nostri bisogni e sulla qualità della nostra vita<sup>57</sup>. L'ambiente naturale è stato riconosciuto come

meritevole di monitoraggio e regolazione, attraverso la legislazione e la creazione di agenzie e commissioni che hanno il compito di proteggere le risorse naturali da un ulteriore deterioramento<sup>58</sup>.

Le risorse esistenziali sono fornite da sistemi di credenze o da sistemi estetici, come la religione, la cultura, l'arte e forse anche la politica<sup>59</sup>. Questi sistemi possono aiutarci a capire il nostro posto nel mondo e ci permettono di cogliere il significato e la bellezza nella nostra esistenza. Molte delle istituzioni che forniscono beni esistenziali sono etichettate come “private”, ma anche gli Stati sostengono gli enti culturali e religiosi attraverso le politiche fiscali e per vie più dirette<sup>60</sup>.

C'è un legame tra questi vari tipi di risorse e le responsabilità dello Stato. Molte delle istituzioni che forniscono le risorse che ci rendono resilienti possono essere istituite sul piano legale solo attraverso meccanismi statali<sup>61</sup>. Realtà quali aziende, scuole, luoghi di

<sup>57</sup> Vedi anche Pace (2005): “L'inquinamento dell'aria contribuisce insieme a molti altri fattori, genetici e ambientali, ad aumentare il rischio di sviluppare l'asma e malattie croniche dei polmoni [...]. Prove empiriche dimostrano che nella popolazione che vive in aree con un significativo livello di inquinamento dell'aria si registrano non solo tassi più alti di ospedalizzazione, ma anche tassi più alti tassi di mortalità” (cita il Dr. John Brofman, Direttore del centro di cure respiratorie intensive presso il MacNeal Hospital).

<sup>58</sup> La Environmental Protection Agency (EPA), per esempio, è stata fondata nel 1970 per proteggere l'ambiente redigendo regolamenti e dando loro

attuazione. Reorganization Plan No. 3 of 1970, 3 C.F.R. § 199 (1970) (ristampato come emendato in 42 U.S.C. § 4321 (2006)).

<sup>59</sup> *Esistenziale* può essere definito come: “Nel contesto dell'esistenzialismo, coinvolto nella o vitale per la formazione dei modi di esistenza e delle posizioni morali rispetto al resto del mondo che sono scelte da parte di un individuo” (Rooney et al, 2001: 501)

<sup>60</sup> Vedi, per esempio, 26 U.S.C. § 501(c)(3) (2006) (che garantisce esenzioni fiscali alle chiese e ad altre organizzazioni religiose).

<sup>61</sup> Robert Dahl, professore a Yale, ha osservato che

lavoro, famiglie o chiese sono legittimate dal diritto e, per legge, hanno uno *status* che conferisce loro benefici e protezioni<sup>62</sup>. Il loro stesso contenuto e significato è definito attraverso procedure statali. La dissoluzione di molte di queste realtà avviene anch'essa, spesso, solo per effetto di procedure statali. Nella misura in cui queste istituzioni legalmente costituite distribuiscono beni sociali significativi, esse dovrebbero essere monitorate dallo Stato. La partecipazione dello Stato alla creazione e al mantenimento di queste istituzioni richiede che lo Stato sia vigile per assicurare che la distribuzione di tali beni sia compiuta con attenzione ai valori pubblici, fra i quali l'eguaglianza o la giustizia, o ad obiettivi che vanno al di là della motivazione privata o dettata dalla ricerca del profitto. Invece, ciò che troviamo negli Stati Uniti è che all'interno di questi diversi sistemi

che conferiscono beni le persone sono spesso posizionate in modo diverso l'una dall'altra. In particolare, alcuni sono privilegiati dalla struttura e dal funzionamento di queste istituzioni, mentre altri sono relativamente svantaggiati e devono far fronte a livello individuale alla vulnerabilità condivisa<sup>63</sup>. La responsabilità di superare le disegualanze sistemiche esistenti è individuale, non è una responsabilità dello Stato.

Certo, le istituzioni sociali possono migliorare o aumentare la nostra vulnerabilità, ma dovrebbero anche essere intese in se stesse e per se stesse come entità vulnerabili. Sappiamo che le istituzioni sociali non sono rifugi sicuri, anche nel breve periodo. Esse possono fallire in seguito a fluttuazioni del mercato, per un mutamento delle politiche internazionali, a causa di compromessi

---

“senza la protezione di una fitta rete di leggi attuate dallo Stato, la più grande *corporation* degli Stati Uniti non potrebbe sopravvivere un giorno” (Alperovitz e Daly, 2008: 138, che citano Dahl, 1982: 183-185). Dahl ha osservato anche che la visione secondo cui le istituzioni economiche sono “private” mal si adatta alla loro natura “pubblica e sociale” (Alperovitz e Daly: 139, che citano, Dahl, 1982).

<sup>62</sup> Vengono in mente documenti giuridici, quali atti costitutivi, documenti costitutivi, licenze o permessi.

<sup>63</sup> Studi degli anni Novanta e Duemila hanno mostrato che i neri e i poveri avevano più probabilità di vivere vicino a siti di smaltimento di rifiuti pericolosi o ad altre fonti di inquinamento importanti, come le centrali elettriche e i parchi industriali (cf. Pace, 2005). Uno studio basato su dati del censimento del 2000 ha dimostrato che in diciannove Stati i neri avevano il doppio delle probabilità di vivere in zone in cui l'inquinamento atmosferico costituiva un grandissimo pericolo per la salute (cf. *Ibid.*). L'amministrazione

Bush, tuttavia, aderendo ad una concezione molto formale dell'eguaglianza, ha dichiarato che la missione dell'EPA non era alleviare l'inquinamento cui erano sottoposti specifici gruppi razziali e di reddito, ma piuttosto "arrivare a quelle persone per assicurarsi che respirino aria pulita, e questo a prescindere dalla loro razza, dal loro credo o dal loro colore" (*Ibid.*, cita Marcus Peacock, allora vice dell'EPA) (virgolette interne omesse). Nel 2003, l'ispettore generale dell'EPA ha riferito che l'agenzia non aveva inserito nelle proprie attività quotidiane obiettivi di eguaglianza ambientale e nel 2005 il General Accountability Office degli Stati Uniti ha riferito che l'EPA non aveva considerato l'eguaglianza nello sviluppo di regole relative al Clean Air Act tra il 2000 e il 2004 (cf. *Ibid.*); vedi anche Koro et al. (2010: 478, 478): "La ricerca sulla salute pubblica, concentrandosi sulla qualità della dieta, ha dimostrato che la popolazione con basso *status* socio-economico ha un minore accesso a nutrienti di alta qualità, a carne magra e a latticini a basso contenuto di grassi" (citazioni omesse).

istituzionali e politici o di pregiudizi umani<sup>64</sup>. Anche le istituzioni più solide viste nel lungo periodo sono potenzialmente instabili e soggette a sfide da parte di forze interne ed esterne. Inoltre, questa vulnerabilità istituzionale è quasi sempre celata e chi detiene il controllo delle istituzioni ha un forte interesse a mascherarne la vulnerabilità<sup>65</sup>. Messe alla prova dalle proprie vulnerabilità, le istituzioni sociali non possono sradicare la nostra vulnerabilità individuale e spesso finiscono per esacerbarla.

Una conseguenza derivante dal riconoscere la vulnerabilità istituzionale dovrebbe essere l'accettazione della necessità di un monitoraggio, di una valutazione, di un aggiornamento e di una riforma delle nostre istituzioni sociali quando ciò sia necessario. Questi processi devono essere intrapresi in linea con il mandato di parità di accesso e di opportunità e con l'obbligo dello Stato di agire con eguale attenzione alla vulnerabilità di tutti. Inoltre, l'inclusione delle istituzioni sociali nella discussione sulla vulnerabilità umana ha l'effetto significativo di integrare l'attenzione dedicata al soggetto individuale. Lo fa

ponendolo, ponendo lui o lei, in un contesto sociale o istituzionale, consentendo di evidenziare le diseguglianze storiche e attuali e la necessità di uno Stato in grado di rispondere a queste diseguglianze.

### **Conclusione: Il bisogno di uno stato più responsabile**

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

<sup>64</sup> Vedi, per esempio, Walker (2004: 1347, 1348-1349), che discute la natura insostenibile della sicurezza sociale come risultato di un'aumentata longevità, la quale fa salire i costi del sistema sanitario e quelli legati all'imminente pensionamento della generazione dei *baby boomers* (così si indicano negli Stati Uniti le persone nate tra il 1945 e il 1965 – nota delle traduttrici); Timiraos e Hagerty (2010) spiegano che, come risultato

della bolla edilizia che è cominciata nel 2006, Freddie Mac e Fannie Mae hanno sofferto grosse perdite e continuano ad annaspire.

<sup>65</sup> Cf., per esempio, Cho (2009), che discute dei dieci miliardi di dollari immessi nelle grandi banche dal governo federale quando la crisi del credito le ha messe in pericolo.

che nessuno è un individuo autonomo e indipendente.

Traiamo tutti beneficio dalla società e dalle sue istituzioni, ma alcuni sono avvantaggiati e privilegiati, mentre altri sono svantaggiati. Alla luce di un'analisi della vulnerabilità, si dovrebbero indagare l'organizzazione, il funzionamento e i risultati delle istituzioni e delle strutture attraverso le quali vengono convogliate le risorse della società. Lo Stato è costituito a beneficio generale e “comune”, e non per il bene di pochi privilegiati<sup>66</sup>. Alla luce di un'analisi della vulnerabilità, lo Stato ha l'obbligo di non tollerare un sistema che privilegi indebitamente un gruppo qualsiasi di cittadini rispetto ad altri. Esso ha la responsabilità di strutturare le condizioni in cui le persone possono aspirare a realizzare significativamente le loro capacità individuali nel modo più completo possibile.

<sup>66</sup> Gli Stati Uniti sono stati fondati sull'idea che lo Stato fosse stato creato per il beneficio comune e sulla promessa che tutti gli individui avessero il diritto a ricevere benefici da esso. Molte delle Costituzioni create all'epoca della Rivoluzione menzionano esplicitamente il “beneficio comune” o il “bene comune” come fine dello Stato. Le Costituzioni della Pennsylvania, del Vermont, e della Virginia, per esempio, affermano: “Lo Stato è, o dovrebbe essere, istituito per il beneficio, la protezione e la sicurezza comuni del popolo, della nazione o della comunità” (PA. CONST. of 1776, art. V; VT. CONST. of 1777, ch. 1, art. VI; VA. CONST. of 1776, § 3).

<sup>67</sup> Il focus sullo Stato e sulle sue istituzioni, così come sul privilegio e sullo svantaggio, farebbe certamente cambiare la natura della ricerca giuridica negli Stati Uniti. Farebbe muovere le corti oltre la valutazione del fatto che individui o gruppi con caratteristiche designate

Se diversi miti americani, dominanti attualmente, impediscono la creazione di uno Stato più responsabile nei confronti del soggetto vulnerabile, la sfida è pensare al di là degli attuali vincoli ideologici e considerare la possibilità di uno Stato attivo in termini non autoritari. Questo compito teorico della riconcettualizzazione del ruolo dello Stato richiede che immaginiamo strutture responsabili, grazie alle quali il coinvolgimento dello Stato consente di dare potere al soggetto vulnerabile, affrontando le diseguaglianze di condizioni esistenti che derivano da un indebito privilegio o vantaggio istituzionale. Meccanismi statali che assicurano un più equo accesso alle risorse istituzionali, regolando la distribuzione ingiusta di privilegi e opportunità nella società, contribuirebbero anche ad una democrazia più robusta e ad una maggiore partecipazione pubblica<sup>67</sup>.

siano stati oggetto di *animus* e di discriminazione. Il paradigma della vulnerabilità invita le corti ad essere ricettive anche nei confronti di rivendicazioni che guardano oltre l'identità, e a valutare la distribuzione dei beni e delle possibilità di resilienza, distribuzione che può rivelare svantaggi e/o privilegi strutturali. Nell'ambito di un approccio della vulnerabilità, il compito non è esplorare l'intenzione dietro le azioni dei singoli dipendenti, educatori, proprietari, e così via. L'intenzione individuale non è il problema, né lo è la discriminazione. Poiché la natura universale e condivisa della vulnerabilità mette sotto scrutinio tutta la società – non una particolare minoranza –, l'approccio della vulnerabilità potrebbe essere considerato come un'analisi “post-identitaria” di quali tipi di protezione la società deve ai suoi membri. Riconoscendo che privilegio e svantaggio migrano attraverso le categorie di identità, siamo costretti a concentrarci non solo sugli individui, ma anche sulle istituzioni, sulle strutture e gli

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

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

---

assetto che possono quasi invisibilmente produrre o

## Bibliografia

Adams, Samuel (1972) *The Rights of the Colonists: Report of the Committee of Correspondence to the Boston Town Meeting, Nov. 20*, ripubblicato in Mead (ed.), *Old South Leaflets*, 1917, n. 173.

Adams, Willi Paul (1980), *The First American Constitutions* (Rita Kimber & Robert Kimber trans., Univ. of N.C. Press) (I ed. 1973).

Alperovitz, Gar e Daly, Lew (2008), *Unjust Deserts. How the Rich Are Taking Our Common Inheritance and Why We Should Take It Back*, New York: The New Press.

Althouse, Ann (1994), "Federalism, Untamed", *Vand. L. Rev.*, 47.

Avellar, Sarah e Smock, Pamela J. (2003), "Has the Price of Motherhood Declined over Time? A Cross-Cohort Comparison of the Motherhood Wage Penalty", *J. Marriage & Fam.*, 65.

Barreto, Matt e Parker, Christopher (2010), *Washington Poll*, [http://www.washingtonpoll.org/results/June1\\_teparty.pdf](http://www.washingtonpoll.org/results/June1_teparty.pdf) (ultimo accesso: 21 dicembre 2010).

Beem, Christopher (2006), "Work, Parenthood, and the Idea of Reciprocity in American Social Policy", *Focus*, 24.

aggravare le diseguaglianze esistenti.

DOI: 10.18351/2179-7137/ged.v5n3p104-131

Bennett Woodhouse, Barbara (2007), “Race, Culture, Class, and the Myth of Crisis: An Ecogenerist Perspective on Child Welfare”, *St. John’s L. Rev.*, 81.

Bennett Woodhouse, Barbara (2008), *Hidden in Plain Sight: The Tragedy of Children's Rights from Ben Franklin to Lionel Tate*, Princeton: Princeton University Press.

Brooks, Roy L. e Widner, Kirsten (2010), “In Defense of the Black/White Binary: Reclaiming a Tradition of Civil Rights Scholarship”, *Berkeley J. Afr.-Am. L. & Pol’y.*, 12.

Carbado, Devon W. (2002), “Race to the Bottom”, *UCLA L. REV.*, 49.

Dahl, A. Robert (1982), *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale: Yale University Press.

Dworkin, Ronald (1981), “What Is Equality? Equality of Welfare” (pt. 1), *Phil. & Pub. Aff.*, 10.

Ely, Yamin Alicia (2005), “The Right to Health Under International Law and Its Relevance to the United States”, *Am. J. Pub. Health*, 95.

Fineman, Jonathan (2008), “The Inevitable Demise of the Implied Employment Contract”, *Berkeley J. Emp. & Lab. L.*, 29.

Fineman Albertson, Martha (1995), *The Neutered Mother, the Sexual Family, and Other Twentieth Century Tragedies*, New York: Routledge.

Fineman Albertson, Martha (1998), “Contract, Marriage and Background Rules”, in Bix (ed.), *Analyzing Law: New Essays in Legal Theory*, Wotton-under-Edge Gloucestershire: Clarendon Press.

Fineman Albertson, Martha (2004), *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New York: The New Press.

Fineman Albertson, Martha (2008), “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale J.L. & Feminism*, 20.

Fineman Albertson, Martha (2009), “Evolving Images of Gender and Equality: A Feminist Journey”, *New Eng. L. Rev.*, 43.

Franke, Katherine M. (2009), “Theorizing Yes: An Essay on Feminism, Law, and Desire”, in Martha Albertson Fineman e altri (eds.), *Feminist and Queer Legal Studies*, New York: Routledge.

Fraser, Nancy e Gordon, Linda (1994), “A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State”, *Signs: J. Women culture & Soc’y*, 19.

Fredman, Sandra (2010), “Positive Duties and Socio-Economic Disadvantage: Bringing Disadvantage onto the Equality Agenda”, *Eur. Hum. Rts. L. Rev.*, 2010.

Kirby, Peadar (2006), *Vulnerability and Violence: The Impact of Globalisation*, London: Pluto Press.

Koro, Marlen E. et al. (2010), “Microbial  
DOI: 10.18351/2179-7137/ged.v5n3p104-131

Quality of Food Available to Populations of Differing Socioeconomic Status”, *Am. J. Preventive Med.*, 38.

Lauer, Josh (2005), “Driven to Extremes: Fear of Crime and the Rise of the Sport Utility Vehicle in the United States”, *Crime Media Culture*, 1.

Maloney, Kerrie E. (1996), “Gender-Motivated Violence and the Commerce Clause: The Civil Rights Provision of the Violence Against Women Act After Lopez”, *Colum. L. Rev.*, 96.

Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard: Belknap Press.

Pace David (2005), “More Blacks Live with Pollution”, *Associated Press*, Dec. 13, <http://hosted.ap.org/specials/interactives/archive/pollution/part1.html>

Rooney, Kathy (2001), *Microsoft encarta college dictionary*, New York: St's Martin Press.

Schmitt, John e Zipperer, Ben (2007), “Is the United States a Good Model for Reducing Social Exclusion in Europe?”, *INT’L J. HEALTH SERVICES*, 37.

Timiraos, Nick e Hagerty, James R. (2010), “No Exit in Sight for U.S. as Fannie, Freddie Flail”, 9 febbraio, *Wall St. J.*

Travis, Michelle A. (2009), “The PDA’s Causation Effect: Observations of an

Unreasonable Woman”, *Yale J.L. & Feminism*, 21.

UNICEF INNOCENTI RESEARCH CTR. (2005), *Innocenti Report Card 6: Child Poverty in Rich Countries*, Firenze: Istituto degli Innocenti.

Waldfogel, Jane (1997), “The Effect of Children on Women’s Wages”, *am. Soc. Rev.*, 62.

Walker, David I. (2004), “Commentary, The Social Insurance Crisis and the Problem of Collective Saving: A Commentary on Shaviro’s Reckless Disregard”, *B.C. L. Rev.*, 45.

White, Stuart (2003), *The Civic Minimum*, Oxford: Oxford University Press.

Wilkinson, Richard e Pickett, Kate (2010), *The Spirit Level*, New York: Bloomsbury Press.

Wood, Gordon S. (1998), *The Creation of the American Republic 1776-1787*, Chapel Hill (N.C.): University of North Carolina Press.



## VULNERABILITY AND THE (DISABILITY) LAW: STATUS, CHALLENGES AND PROMISES OF A CONTROVERSIAL CATEGORY

Maria Giulia Bernardini<sup>1</sup>

**Abstract:** Despite the increasing confidence in the transformative potential of the concept of “vulnerability”, its juridical use is still susceptible of producing some exclusionary consequences: the interchangeable use of terms “vulnerable”, “weak” and “fragile” referred to groups whose members are intended to need a special protection, is likely to have a “labelling-effect” on those who take part to some specific groups, reinforcing their distance from the paradigmatic subject of law. After addressing the current use of the category at stake, the Author will analyse the *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (UNCPRD), which constitutes a break with the liberal tradition and implements a universal (therefore, non-exclusionary) notion of vulnerability. Particular attention will be paid to the new conception of legal capacity welcomed by art. 12 UNCPRD.

**Keywords:** vulnerability – legal capacity – UNCPRD – persons with disabilities – guardianship

### Introductory remarks

Nowadays, vulnerability can be considered one of the most challenging legal, philosophical and political concepts: due to its indeterminacy – or despite it – it has acquired a privileged status in many of the most important contemporary debates, not last the ones concerning resilience, public insecurity, ontological or pathological vulnerability, labelling and stereotypes, responsiveness and responsibility (just to name a few).

Currently, the concept is especially present in feminist philosophical debate(s), where – in particular, in its ontological dimension – it is largely considered a fruitful foundation for a critic to the “liberal subject”, as well as for the

---

<sup>1</sup> Research Fellow in Philosophy of Law, University of Ferrara. E-mail: [mariagiulia.bernardini@unife.it](mailto:mariagiulia.bernardini@unife.it).

renewal of the entire category itself (cf. Butler, 2004; Cavarero, 2013; Ferrarese, in this volume; Fineman and Gear, 2013; Guaraldo, 2012; MacKenzie et al., 2014). It should not be surprising, then, the widespread reference to an “ethics of vulnerability” (Gilson, 2014), which is intended to be able to promote a radical transformation at a societal level, as well as at the institutional one, favouring also the visibility of those subjects who rhetorically do not fit the liberal assumption of a rational, independent, unencumbered and self-sufficient subject.

Still, while the fruitful insights of this concept should not be put in doubt, it should also be acknowledge that its indeterminacy and malleability are susceptible of a stigmatising and discriminatory usage. This occurrence is extremely evident in the legal field, where it is easy to verify the interchangeable use of expressions like “vulnerable”, “weak” and “fragile”, referred to groups whose members are intended to need a special protection, due to their particular condition. In this sense, the current equivalence of the above mentioned terms is likely to have a “labelling-effect” on those who take part to some specific

groups, reinforcing their distance from the paradigmatic subject of law and legitimising patronising attitudes toward them.

For this reasons, in paragraphs 2 and 3 I will firstly address the current legal use of the category at stake, and then consider the paradigm shift operated in 2006 in the *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (UNCPRD), while in par. 4 I analyse promises and challenges of the new conception of legal capacity that emerges from art. 12 UNCRPD. I conclude by observing that, although there are some aspects which need to be further explored in the concept of vulnerability, nevertheless its juridical affirmation should be welcomed and promoted. In this light, also a critical analysis of UNCRPD may contribute to the still almost lacking affirmation of a universal and non-discriminatory notion of vulnerability.

### **Law’s attitude to vulnerability**

Although currently widespread, the presence of terms like “vulnerability” and “vulnerable groups/individuals” in the legal field is recent: it is used to stress the particular protection granted to certain

individuals, because of their specific characteristics, or given the peculiar conditions they are living in. A strong incentive to a legal use of the concept comes from the international context, where various documents explicitly make use of this term in order to stress the necessity to offer a differentiated treatment, because of the presence of particular conditions: for example, pregnant women, children, elderly people, persons with disabilities and refugees can be considered – amongst others – “vulnerable subjects”<sup>2</sup>. The occurrence of being in a “state of vulnerability” (regardless of whether it is personal or social), then, calls for (and legitimise) the adoption of special legal instruments, which are intended to offer an additional legal protection to certain individuals. To sum up, we could affirm that we are in presence of a legally relevant “state of vulnerability” when a certain personal

condition, contingent, transient or stable in its nature, requires a special legal attention, often expressed in terms of a “special protection”.

At first glance, this attention to individual peculiarities seems to translate in the legal realm the philosophical concept of “equal valorisation of difference” (Ferrajoli, 2007: 795-797), whose aim is that of promoting a full legal recognition of all the subjects, in contrast to whatever form of assimilationist attitude, normally associated to the liberal subject.

Nevertheless, cautions in its use should not be abandoned, while the current reference to the concept in question runs a real risk to evoke a notion of otherness that, by supporting the introduction of a double-track protection, is likely to produce exclusionary practical consequences, legitimizing – amongst others – patronising legal practices and

<sup>2</sup> This trend is present at least since the beginning of the 21<sup>st</sup> century. See, for example, dir. 2011/36/UE, concerning the prevention and repression of the trade of human beings and the protection of the victims, where the European Union calls on governments of the Member States to develop a legal definition of “vulnerable persons”, taking into account features like age, gender, health condition, the presence of a mental or physical disability, the occurrence of being victim of torture, rape or other forms of sexual

violence, as well as of gender violence. In the same vein, but with a richer enumeration of the conditions that can lead to vulnerability, see dir. 2013/33/UE. An attention to “vulnerable groups” is present also in the jurisprudence of the European court of human rights which, starting from the first decade of the new millennium, make reference to “vulnerable groups”. On the latter aspect, cf. Peroni and Timmer, 2013; Timmer, 2013.

arrangements. The legal use of the particularistic notion of vulnerability, indeed, can have at least two relevant effects: on one hand, it suggests the idea that, normally, persons non pertaining to “vulnerable groups” are not touched by any kind of vulnerability. On the other hand, it reinforces the theoretical and practical separation of those labelled as “vulnerable” from the norm, legitimising a different legal treatment that, due to its culturally biased origins, justifies and normalises presumptions of incompetence, as well as patronising attitudes and norms.

An additional criticism of the concept, only partially related to those analysed up to now, lies in the fact that “vulnerability” is commonly associated with “weakness”, the two words being very often used as synonyms, at least in the Italian legal context (cf. e.g. Azzena, 2006; Cendon, 2008; Stanzione, 2009). In my mind, however, there are at least two reasons to consider very critically this connection, which I think ultimately should be abandoned.

The first reason of inadequacy is the deep indeterminacy of the association at stake: it is not clear what the elements of the supposed weakness pertaining to the

“weak subjects” are. Should we consider their corporealities? Their social conditions? The power relations they are embedded in? Something else?

Not surprisingly, in this regard currently some Authors consider the relationship between strength and weakness a “paradox”, to be overcome abandoning the use of the expression “weak subjects” and referring instead to concrete human beings, with their own characteristics (Mazzoni, 2013: 235). “Weak”, indeed, is not used in relation to the abstract subject of law we inherited from the liberal tradition, but only with reference to “other” and concrete subjects, perceived as opposed to the “pure” one, the one without other (explicit) connotations, who embodies the “standard for point-of-viewlessness” (MacKinnon, 1983: 639).

The second reason to consider the relation between the two words detrimental lies in the fact that, rhetorically, it not only adopts, but also reinforces the myth of a juxtaposition between a regular, strong subjectivity and an exceptionally weak one(s), therefore giving substance and perpetuating the anthropological model the legal sphere

inherited from the liberal thought. A model, we should not forget, which is increasingly under suspicion, given the mythic and legendary features of its supposed subject, and its very discriminatory and oppressive outputs (*ex multis*, Bergoffen, 2012: 109; Otto, 2006: 318).

As mentioned, the association between weakness and vulnerability in the legal sphere legitimizes frequently a double standard of protection, where the provision of *ad hoc* legal instruments, while giving visibility to non paradigmatic subjectivities, is actually based on the failure of some persons to fit the standard of normality, i.e. the invulnerable subject who does not experience any kind of weakness. Thus, the existing legal norms which are referred to weak and (exceptionally) vulnerable subjects not only justify, but also solicit a pervasive and patronizing intervention, based on the need of “protecting the vulnerable” (Goodin, 1985)<sup>3</sup>.

As it is clear, instead of favouring a true recognition of everyone’s

specificity, a joint use of the two terms normally amplifies the practical and symbolic disadvantage of those labelled as vulnerable and/or weak, perpetrating also the adoption of legal instruments coherent with the mentioned patronizing attitude. Therefore, given the dangerous – or, at least, ambivalent – effects of the current use of the term vulnerability in the legal context, many commentators have suggested abandoning any reference to vulnerability (and weakness), frequently expressing also a real aversion for those preferential measures provided in consideration of the alleged vulnerability of the beneficiaries. In this critical perspective, if anti-discriminatory measures are criticised because they do not challenge the existing structural discrimination (Gianformaggio, 2005), preferential measures should equally be rejected, because they do not challenge the symbolic imaginary they are modelled upon and, therefore, also their pressure to conform to a supposed standard (namely,

<sup>3</sup> Furthermore, in the political field some Authors aim at realising a more egalitarian society calling for a “responsive State”, which should address the needs of all the vulnerable subjects (Fineman, in

this volume), eventually including the principle of responsibility to care among those principles which are considered fundamental to govern a liberal society (Fineman, 2004; Kittay, 1999).

the liberal one)<sup>4</sup>. The presence of this insoluble dilemma suggests to some that the wiser option could be abandoning the concept of vulnerability. At a closer look, however, this option reveals its inadequacy. On one hand, critics of vulnerability are right: the particularistic notion effectively seems to allow for the individuation of groups of vulnerable subjects, as opposed to others without other predicament (therefore, the invulnerable ones). In this perspective, it is hard to deny (and it is not my intention do it) that the particularistic idea of vulnerability is used by liberalism as part of a strategy directed to reproduce and perpetrate well known social hierarchies, exactly through the separation between the allegedly neutral subject of law and the “vulnerable” ones, who need to be “named” by the law as “vulnerable categories” or “persons in a state of vulnerability”.

On the other hand, the sole identification of conditions of special vulnerability, as well as the presence of specific legal provisions for particular

situations or conditions, might be not necessarily unreasonable: normally, it is directed to ensure a better legal appreciation of the circumstances, in order to minimize the risk of abuses, exploitation, violence, unintended side effects, etc.

In this light, the attention to singular and concrete subjects and/or situations should be welcomed, if not characterised by a groundless and oppressive aim of protection: the need to overcome the formally equal treatment reserved to the abstract subject of law is remarked *exactly* by the presence of multiple existential conditions, which cannot be reduced to an assimilationist singularity.

What critics fail to acknowledge, is the *double dimension* of vulnerability: the particular notion of vulnerability coexists with a universal one, related to the ontological dimension that we all share as human being: “[u]ndeniably universal, human vulnerability is also particular” (Fineman, 2008-2009: 10). And this second dimension – the universal, related

<sup>4</sup> The critic to the parameter of inclusion is very widespread in the feminist debate. For some of its legal implications in the legal sphere (with a

particular look to the Italian context), cf. Bernardini and Giolo, 2014.

to the ontological truism of being humans – seems to have a great transformative potential, while promoting a great renewal of many legal concepts and rights<sup>5</sup>. As we will see, vulnerability's ability to favour both the juridical move from the liberal and exclusionary subject, and the specific, non-patronising attention to non-paradigmatic subjectivities, lies in the dialectical relationship between the universal notion and the particular one.

### A paradigm shift

The *Convention on the Rights of Persons with Disabilities* (UNCRPD), adopted by the United Nations in 2006 and entered into force in 2008, is probably the most relevant example of the juridification of the above-mentioned dialectical relationship. Indeed, although UNCRPD is related to the specific situation of persons with disabilities, for its most part it does

not affirm new rights, but extends the scope of the already existing ones, favouring – as some commentators already argued – the transition of the disabled individuals from a condition of legal “objectification” and passivity to one of “full subjectivity” (Quinn and Degener, 2002: 1).

Apparently, then, the UNCRPD constitutes solely a further step in the long process of specification of those subjects who have been recognised internationally as human rights holders; a process, as famously Bobbio observed some time ago, which has favoured the transition from an abstract subject (of law), modelled upon a generic human being, to multiple subjects of law and subjectivities (Bobbio, 1990: 68-69).

Nevertheless, the novelty of UNCRPD seems greater than the operation of widening the range of those subjects who are considered human rights holders.

<sup>5</sup> In its broader philosophical dimension, as previously stated, the truism at stake normally acquires relevance in its attitude to be provocative for ethics: many feminist thinkers, indeed, locate this attitude in its capacity to elicit a response (Murphy, 2011: 577). In my opinion, however, by emphasising the responsiveness to a vulnerable condition, the current perspectives focus mainly on those charged of responding to the needs of vulnerable persons, instead of on the latter. In this way, they suggest the idea of vulnerable

individuals as *passive* subjects and, therefore, undermine their agency and autonomy, risking also perpetrating a patronising attitude toward those depicted as vulnerable. Similarly, both children's rights theorists and disability rights theorists have highlighted the danger in considering vulnerability as exclusion of agency and passiveness, denouncing its totally disempowering outcomes (Timmer, 2013: 153; Vandehole and Ryngaert, 2012).

In this respect, particular attention should be paid to its art. 12, which may be interpreted as a great challenge to the anthropological paradigm inherited from the liberal thought. As mentioned, normally the implicit parameter of law is a rational and independent subject, who is the sole recognised as fully legally capable and, therefore, the only one with a non-conditioned right ownership and with a non-constrained possibility of exercising the ascribed rights. And it is precisely this emphasis on rationality and independence that constitutes a relevant obstacle in interpreting the UNCRPD as referring to the traditional liberal model of subjectivity.

Indeed, art. 12 UNCRPD (modelled upon art. 15 CEDAW) states indisputably, at par. 1 and 2, that persons with disabilities have the right to be recognised everywhere as persons before the law and to enjoy legal capacity on an

equal basis with others in all aspects of life. As it is easy to notice, this unconditional recognition of persons with disabilities as having the right to enjoy full legal capacity fits hardly in a paradigm where rationality is considered almost the sole individual feature that matters, in order to be considered a subject of law on equal basis with others. Indeed, among the disabilities – the word “disabilities” considered without any other specification – we should unquestionably include also the mental ones<sup>6</sup>. For this reason, the provision at stake fits better with a paradigm where the importance of the requirement of rationality, even though present, is nevertheless reduced, not having a decisive importance for the recognition of a full subjectivity. Like a paradigm modelled upon vulnerability.

Furthermore, the idea that UNCRPD is the legal expression of a paradigm different from the one based on

---

<sup>6</sup> Given the fact that art. 12 UNCRPD is modelled upon art. 15 CEDAW, it could be argued that the paradigm shift should be traced back to CEDAW. In my mind, however, there is at least one reason to consider UNCRPD as having a much greater impact in terms of renewal of the current law-paradigm: while the historical denial of legal capacity to women is currently recognised as having a *purely* cultural origin (given the absence of any “proof” concerning the supposed women’s

total or partial lack of reasoning), the case of mental disabilities is partially different. Indeed, although the medical model of disability has to be firmly rejected in favour of a socio-contextual one, where disability is the result of the interaction between a person with impairment and the wider environment(s), nevertheless the presence of an impairment (even if socialised) cannot be overcome, since it is not the result of sole prejudices.



rationality seems confirmed by par. 3 of the same article, which lays down the obligation, for State Parties, to take appropriate measures to provide access by persons with disabilities to the *support* they may require in exercising their legal capacity.

And exactly the above mentioned possibility of a non-controversial coexistence between support and full legal capacity (to be intended as the possibility to be subject of law, as well as to act in a legally binding way) reveals the deep distance of the UNCRPD from a liberal legal system modelled upon an unencumbered and rational self, while disclosing its compatibility with the theoretical paradigm of vulnerability and with the related notion of relational autonomy (on the latter, cf. at least Mackenzie and Stoljar, 2000).

Indeed, giving legal relevance to a renewed notion of legal capacity, UNCRPD carries out the dialectic between

the two conceptions of vulnerability mentioned previously, a universal and a particular one, providing an additional argument in favour of their compatibility not only at a theoretical level, but also in the legal sphere.

On one hand, the presumption that persons with disabilities are legal actors with a full legal capacity (although it should be noticed that evidence to the contrary is always admitted<sup>7</sup>) is susceptible of favouring the visibility of persons with disabilities as full subjects of law. In this sense, we could consider these provisions as a legal implementation of the particular notion of vulnerability that favours the “emersion” of non-paradigmatic subjectivities in the legal sphere and, therefore, the juridical recognition of their specificity.

At the same time, the Convention does not create for such persons a special system of rights, a double-track legal provision with foreseeable patronising

<sup>7</sup> Cf. art. 12 par. 4 UNCRPD, which establishes that State Parties shall ensure that all measures related to the exercise of legal capacity provide for appropriate and effective safeguards to prevent abuse in accordance with international human rights law. Such safeguards shall ensure that all the measures relating to the exercise of legal capacity respect the rights, will and preferences of persons

with disabilities, are free of conflict of interest, proportional and tailored to person's circumstances. They shall also be applied for the shortest time possible, and subject to regular review by a competent and impartial authority of judicial body.

outcomes, but reaffirms for its most part the already existing rights, i.e. rights currently available for the “normal” subject of law. Roughly speaking, the UNCRPD states that persons with disabilities have the same rights of able-bodied individuals: in this framework, the circumstance that they may require a support for the exercise of some or all the rights affirmed in the Convention, as well as the one concerning a possible lack of a “normal” standard of rationality, should affect neither their rights ownership, nor the rights effectiveness.

Therefore, if the Convention does neither adopt any division between able-bodied individuals and disable ones regarding the rights ownership, nor bases the recognition of a full legal capacity on the presence of a strong notion of individual rationality, then it is reasonable to conclude that the anthropological model UNCRPD is modelled upon is not the individualistic and rationalistic one. Rather, the Convention seems coherent with the universalistic notion of vulnerability, the one that considers

vulnerability as part of the ontological dimension of every human being. For this reason, UNCRPD seems one of the existing clearest legal attempts to overcome the liberal paradigm, being it modelled on a subject whose rationality is not decisive in ascribing legal subjectivity, and who acts in a network of relationship: a vulnerable subject.

### **Toward a new idea of legal capacity**

The relevant shift carried out by UNCRPD is intended to have a highly transformative impact: indeed, the juridical recognition of the full legal capacity of individuals with disabilities is likely to lead to remarkable juridical consequences primarily for disabled persons, but also for all those categories of subjects who see their legal capacity restrained, because of their supposed lack of rationality. In this sense, the theoretical affirmation of a paradigm framed starting from a universal notion of vulnerability<sup>8</sup> is susceptible to produce very practical effects, because of its ability to favour the

---

<sup>8</sup> It is worth to notice that this framework is not incompatible with the particular notion of vulnerability (as explained above) that, when

included in a paradigm based upon vulnerability – instead of in a rationalistic one – loses its current discriminatory features.

juridical implementation of a universal legal capacity.

In practice, it means that the concept at stake (legal capacity) should be separated from its reference to mental, functional or contractual capacity, in order to become a person's interface with the legal system. Theoretically, this detachment of the subject from a strong notion of rationality enshrines the crisis of the liberal subject of law, who is undoubtedly and primarily presumed as a rational agent. Factually, the possibility to be subject in the legal field adopting a vulnerability paradigm is completely freed by any judgement about personal decision-making skills; in this sense, legal capacity becomes an inviolable right, one of the most fundamental ones, given the fact that it is the precondition of all the other ones<sup>9</sup>.

In this framework, the current presence of legal provisions that normatively state a denial of legal capacity for a whole class of subjects (like persons with certain kinds of mental disabilities) on the basis of their pretended lack of

rationality should be put under careful scrutiny and, ultimately, reformed. While compatible with the liberal (and rationalistic) paradigm, it appears – on the contrary – inconsistent with the vulnerability one, as well as with the concept of universal legal capacity it promotes. Indeed, since in this paradigm all individuals inherently possess legal capacity, regardless of any presence of disabilities or lack of decision-making skills, therefore any legal provision denying legal capacity for a full class of subjects because of a supposed lack of rationality has undoubtedly to be considered discriminatory<sup>10</sup>. Therefore, those legal systems that ratified the Convention are also required to guarantee its effectiveness, repealing any general provision concerning the denial of legal capacity for an entire class of subjects, on the basis of their disabilities or lack of rationality. In practice, this obligation results in the necessity to dismantle the existing status-based systems of legal capacity, which allows for the imposition

<sup>9</sup> See Minkowitz, 2014 at <http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/CRPD/Pages/DGCArticles12And9.aspx> (last access 1.3.2016). Minkowitz's position, however, is much stronger and radical than the one I am adopting here.

<sup>10</sup> More widely, Committee on the Rights of Persons with Disabilities, *Draft General Comment on Article 12 of the Convention – Equal Recognition before the Law*, Geneva, 10th session, 2-13 September 2013, especially par. 21.

of a substituted decision-maker solely on the basis of a particular diagnosis<sup>11</sup>.

Two issues, then, immediately arise: what about those legal provisions that allow for a substitute decision making not presumptively, but in concrete circumstances? And what alternative decision-making paradigm should be specifically adopted?

Regarding the first question, the existing systems of guardianship certainly require a careful scrutiny, directed at evaluating their conformity to UNCRPD. Guardianship, as it is widely known, is a legal process which is utilised when a person is considered no (or no longer) able to make or communicate her decision about her person or property; currently intended as the better system available in

order to protect the interests of “fragile” persons, nowadays its establishing may remove considerable rights from a person, having also relevant effects on her legal capacity.

The legal arrangement at stake, indeed, may constitute a strong restraint – if not a denial – of individual’s legal capacity. A restraint that is totally compatible with the liberal notion of the “normal” subject of law: if only the fully rational subject is recognised as legal capable, therefore a lack or diminished rationality not only justifies, but rather requires a legal restriction of a person’s legal capacity. In presence of a person who is lacking any form of rationality, it is also admissible to deny her any residual capacity; not by chance, in a “traditional”

---

<sup>11</sup> In the opinion of the Committee on the Rights of Persons with Disabilities, the existing legal systems should remove also functional tests of mental capacity, as well as outcome-based approaches that lead to denials of legal capacity, if they are either discriminatory or disproportionately affect the right of persons with disabilities to equality before the law. In this regard, the reports adopted by Tunisia, Spain, Peru, Argentina, China and Hungary on the basis of art. 35 UNCRPD revealed that all these legal systems do not respect art. 12 UNCRPD. On the contrary, Czech Republic is the first State, which reformed the notion of legal capacity, in conformity to the one contained in the UNCRPD. Following the *Rapporto dell’Osservatorio Nazionale sulla condizione delle persone con disabilità* (2013), the *First Alternative Report to*

*the UN Committee on the Rights of Persons with Disabilities* (2016) and the *Concluding observations* on the Italian report concerning the implementation of UNCRPD (released in September 2016), Italy is only partially respecting the duties derived from the Convention. It is not by chance, then, that the *Programma di azione biennale per la promozione dei diritti e l’integrazione delle persone con disabilità* (2013) reiterated the opportunity to intervene with a reform of civil law, in order to ensure the greatest respect of the decision-making capacity of persons with disabilities. The *Proposta di II Programma d’azione biennale per la promozione dei diritti e l’integrazione delle persone con disabilità* (Fish, 2016: 6) highlights the same point.

liberal system the guardian is legally authorised to take decision on behalf of the persons under guardianship, on the basis of “her own good”, sometimes also allowing some practices which can be considered controversial in respect to the protection of the beneficiary’s human rights<sup>12</sup>.

Such a system of guardianship, however, does not appear equally compatible with a paradigm based on the valorisation of a universal notion of vulnerability and legal capacity. As already observed, the paradigmatic case which undoubtedly falls under UNCRPD’s provisions is that of a person who may need a support to form her own conception of the good, and/or achieve her goals in a legally relevant way. On this basis, every decision taken by a guardian in a regime of substitute decision making should be rejected, not ensuring the respect of will and preferences of the assisted subject; decisions taken “for the own good” of the assisted person should equally be avoided. However, there are also extreme, concrete and exceptional cases, where the person is not able to

express her own preferences or take decisions by herself, even in presence of some forms of support; I will consider this possibility in a while. Before that, it is necessarily to explore if an alternative to the model of substitute decision making is currently available, and which are its characteristics.

As already observed, theoretically the vulnerable subject is able to exercise autonomous actions thanks to intersubjective dynamics, which operate in the moment of the formation of a proper conception of good, as well as for the entire individual’s life (Francis and Silvers, 2007). In this framework, the presence of various forms of support does not disqualify an individual from the realisation of autonomous actions. What theory is suggesting, then, is the shift from a system of substitute decision making, to a one of “supported” one, intended as “a series of relationships, practices, arrangements, and agreements, of more or less formality and intensity, designed to assist an individual with a disability to make and communicate to others decisions

<sup>12</sup> For instance, it is the case of the authorisation of forced sterilization, as well as of very invasive and irreversible treatments, like in the famous American case “Ashley X”, concerning a girl with

severe disabilities, who received very invasive treatments allowed by the parents in order to favour her “manageability” and prevent violence and abuses against her. For a critic, cf. Kittay, 2011.

about the individual's life" (Dinerstein, 2011: 3). As mentioned, we find this idea of support also in art. 12, par. 3 UNCRPD which incorporates the idea of support to persons with disabilities in the exercise of their legal capacity. Such a system, a novelty in the field of international law, can be considered as "an accommodation in legally-regulated decision making processes to protect the right to exercise self-determination for those vulnerable to losing this right" (Bach, 2006: 16).

Within the system of support decision making, the presence of persons who are in a relationship of trust with the supported one is legally considered; those persons have the duty to assist individuals with disabilities in taking legally-binding decisions, and are forbidden in substituting their willingness to the one of the assisted person. Third parties (like healthcare services, services providers, etc.) have a monitory duty.

The support can be provided at least in three different areas: (1) in the formulation of a person's own purpose, as well as in the evaluation of the options of choices available and in the final decision; (2) as assistance in legal transactions with third parties; (3) support directed at

ensuring that the supported person will behave in accordance with the obligations already assumed (Bach and Kerzner, 2010: 73; Devi, 2013: 795-797).

Furthermore, some Authors individuated also three subjective status pertaining to the paradigm, differentiated on the basis of the individual's ability to express her intention and to understand nature and consequences of the decision she has taken: the "legally independent decision-making", the "supported decision-making" and the "facilitate decision-making" status (Bach and Kerzner, 2010: 83-85; *contra*, Flynn and Arstein-Kerslake, 2014: 95).

The latter status, however, is susceptible to be somehow controversial. This status operates towards individuals who live in the so called "hard cases" (like vegetative state, or the presence of a disability which totally impedes the understanding of individual's will and preferences), and in absence of relatives or persons bound to the beneficiary by a relation of trust, who can facilitate the understanding of the desires of the individual in need of support. In this cases – the ones I considered exceptional above – the support person should rebuild the

beneficiary's will on the basis of the available information and, as *extrema ratio*, she should decide by herself, trying to preserve (where present) the residual autonomy of the beneficiary. Theoretically, the distance from a system of substitute decision-making lies in the fact that the trustee bases her choices on the basis of the beneficiary's preferences (previously expressed), and not referring to an objective criterion, like the one of the "best interest". Practically, however, the distance from the mentioned paradigm is very labile, and the reference to a *support* rather than to a *substitution* in the process of decision-making is likely to be a kind of rhetorical exercise, if not a fiction<sup>13</sup>.

In these cases, a possible solution could be to distinguish the concept of "substitute decision making" from the one of "substitute judgement" (Jaworska, 2009), therefore admitting that, in presence of hard cases (and only in those ones), the person who acts as decision-

maker has to take decisions *instead of* the beneficiary, also within a system which generally adopts the paradigm of support decision making. The difference between the two forms of judgement lies in the fact that, while the surrogate takes decision based on what, in general, would objectively be good for the beneficiary (considering, then, her best interest), in a supported-decision making system the person charged of this decision should act on the basis of the individual's will and preferences. What characterises this solution from Bach and Kerzner's "facilitate decision-making" status is the plain rejection of any idea based on support, in the hard cases<sup>14</sup>.

It should be noted also that, while the support decision-making paradigm should indubitably be theoretically referred to the vulnerable subject, nevertheless it goes beyond the current debate concerning the latter. Normally, indeed, critics to a rational subject are

<sup>13</sup> "Now what about those whose will is undetectable or for whom it is not possible to ascribe a will or preference? [...] I think the hard reality which is that sometimes decisions will be made "for" and not "with" does not mean that substituted decision-making *as usual* is the correct response. But what worse: stretching a fiction (100% support) to the point that it is visibly at odds

with reality [...] or admitting the obvious and then using our talents to lock in the exception and transform how decisions are "made for" people" (Quinn, 2010: 14).

<sup>14</sup> It should be stressed, however, that this concept is not a new: it is currently used in the in clinical practice by physicians and bioethicists, particularly for what concerns advance directives.

carried on by focusing on the weaknesses of theories like Frankfurt's comparabilist theory of free will, as well as on the relevance of emotions – instead of pure rationality – in the deliberative process. These critics are certainly highly important in their action of revealing the fictional nature of the rational subject who is the standard both in the political and legal spheres. Current debates are of little help in addressing topics like the one concerning an individual's capacity to act on the legal sphere, as well as the functioning of the existing systems of guardianship. On the contrary, implementing the paradigm of “supported decision making”, art. 12 UNCRPD fills the gap, legally stating a minimalist conception of legal capacity, separated from strictly cognitive standards and based on a person's capacity to express her will and preferences, eventually through support. In this paradigm, the inability to elaborate abstract thoughts or the use of a plain language in expressing a subject's own preferences, do not affect the validity of the communication at stake: what

counts is only a person's capacity to express her own view.

This idea, actually, is not totally new: the Italian legal tradition, for instance, widely refers to the similar notion of “capacità di discernimento” (a person's capacity to have a proper, own view), which is more flexible than that of “capacità d'agire” (the capacity to act in a legally binding way), and is frequently used to evaluate the children's capacity to directly take decisions about themselves. The concept is present in the international context as well: as mentioned, art. 12 of the *Convention on the Rights of the Child* and art. 3 of the *European Convention on the Exercise of Children's Rights*, for example, refer to a child who is “capable of his or her own views” (art. 12 *Convention on the Rights of the Child*)<sup>15</sup>. However, the novelty of UNCRPD is given by the fact that it *universalises* the concept, laying the foundation for a non-sectorial application (and exceptional) of the concept and, therefore, revealing the need to reform the existing legal systems.

<sup>15</sup> It should be stressed, however, that this concept is not a new: it is currently used in the in clinical

practice by physicians and bioethicists, particularly for what concerns advance directives.



**Conclusion: ways forwards**

Except for some remarkable examples, the current theoretical reflection on vulnerability is still struggling to be transposed in the legal sphere, where the association between this concept and the notions as weakness and frailty has historically produced exclusionary and discriminatory effects. The adoption of UNCRPD is likely to represent a further step in the affirmation of this paradigm, given the downsizing of the importance of rationality, the evaluation of the relational component of the existence and the adoption of a universal notion of legal capacity it contains.

UNCPRD provisions, as I briefly sketched out, should not be intended as a legal point of arrival for the paradigm of vulnerability; they open, instead, further relevant problems, like the one concerning individual responsibility, or the one related to possible abuses in the relation of support. Legal experts, therefore, will be increasingly called upon to deal with challenging, although sometimes only partially new, problems.

What is new, however, is the emphasis of UNCRPD on the universal

experience of vulnerability, as well as its attempt to break the divide between able-bodied and disabled persons, toward a more inclusive system, where – assuming the individual's decisional competence – every person has the right to express her preferences about her life: a right that has to be respected both by policy-makers and legal actors. Furthermore, the opportunity to take seriously into account the UNCRPD would benefit enormously also the current theoretical debates on vulnerability, especially the legal-philosophical ones, because of the Convention's attitude to strongly determine the crisis of the traditional liberal subject, therefore working in the direction of an inclusive notion of legal subjectivity.

**References**

Azzena, Luisa (2006), "Divieto di discriminazione e posizione dei soggetti 'deboli'. Spunti per una teoria della 'debolezza'", in Calvieri (ed.), *Divieto di discriminazione e giurisprudenza costituzionale*. Torino: Giappichelli: 35-86.

Bach, Michael (2006), *Legal Capacity, Personhood, and Supported Decision*

Making. Canadian Association of Community Living.

Bach, Michael and Kerzner, Lana (2010), *A New Paradigm for Protecting Autonomy and the Right to Legal Capacity. Advancing Substantive Equality for Persons with Disabilities through Law.* Ontario: Policy and Practice.

Bergoffen, Debra B. (2012), *Contesting the Politics of Genocidal Rape: Affirming the Dignity of Vulnerable Body.* New York: Routledge.

Bernardini, Maria Giulia and Giolo, Orsetta (2014), “Il ‘parametro mobile’. Note sul rapporto tra eguaglianza e differenza”, *Filosofia Politica*, 27, 3: 505-520.

Bobbio, Norberto (1990), *L’età dei diritti.* Torino: Einaudi.

Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence.* London: Verso.

Cavarero, Adriana (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine.* Milano: Cortina.

Cendon, Paolo (2008), “Soggetti forti, soggetti deboli”, *Minorigiustizia*, 4: 193-201.

Devi, Nadine (2013), “Supported Decision-Making and Personal Autonomy for Persons with Intellectual Disabilities: Article 12 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities”, *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 41: 792-806.

Dinerstein, Robert (2012), “Implementing Legal Capacity under Article 12 of the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities: the Difficult Road from Guardianship to Supported Decision-Making”, *Human Rights Brief*, 19, 2: 8-12.

Fanlo Cortés, Isabel (2008), *Bambini e diritti. Una relazione problematica.* Torino: Giappichelli.

Federazione Italiana Superamento Handicap – Fish – (2016), *Proposta di II Programma d’azione biennale per la promozione dei diritti e l’integrazione delle persone con disabilità*, Firenze (on line document).

Ferrajoli, Luigi (2007), *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia.* 1. Teoria del diritto. Roma-Bari: Laterza.

Fineman, Martha A. (2008-9), “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 20: 1-23.

Fineman, Martha A. and Grear, Anna (eds.) (2013), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics.* Aldershot: Ashgate.

Flynn, Eilionor and Arstein-Kerslake, Anna (2014), “Legislating Personhood: Realising the Right to Support in Exercising Legal Capacity”, *International Journal of Law in Context*, 10, 1: 81-104.

Francis, Leslie P. and Silvers, Anita (2007), “Liberalism and Individually Scripted Ideas of the Good: Meeting the Challenges of Dependent Agency”, *Social Theory and Practice*, 33, 2: 311-334.

Gianformaggio, Letizia (2005), *Eguaglianza, donne e diritto*. Bologna: il Mulino.

Gilson, Erinn C. (2014), *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. New York: Routledge.

Goodin, Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.

Guaraldo, Olivia (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*. Pisa: Ets.

Jaworska, Agnieszka (2009), *Advance Directives and Substitute Decision-Making*, in Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (on line journal).

Kittay, Eva F. (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge.

Kittay, Eva F. (2011), "Forever Small: The Strange Case of Ashley X", *Hypatia*, 26, 3: 610-631.

Mackenzie, Catriona and Stoljar, Natalie (eds.) (2000), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*. New York: Oxford University Press.

Mackenzie, Catriona et al. (eds.) (2014), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.

MacKinnon, Catharine (1983), "Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence", *Signs*, 8, 4: 635-658.

Mazzoni, Cosimo M. (2013), *Psiche o la forma del corpo*. Milano: Giuffrè.

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

Otto, Dianne (2006), "Lost in Translation: Re-Scripting the Sexed Subjects of International Human Rights Law", in Orford (ed.), *International Law and Its Others*. Cambridge: Cambridge University Press: 318-356.

Peroni, Lourdes and Timmer, Alexandra (2013), "Vulnerable Groups: the Promise of an Emerging Concept in European Human Rights Convention Law", *International Journal of Constitutional Law*, 11, 4: 1056-1085.

Quinn, Gerard and Degener, Theresia (2002), *Human Rights and Disability: the Current Use and Future Potential of United Nations Human Rights Instruments in the Context of Disability*. Geneva: Office of the High Commission for Human Rights.

Quinn, Gerard (2010), *Personhood & Legal Capacity: Perspectives on the Paradigm Shift of Article 12 CRPD*. Paper presented to the Conference on Disability and Legal Capacity under the CRPD, Harvard Law School, Boston.

Stanzione, Paolo (1999), "Personalità, capacità e situazioni giuridiche del minore", *Il diritto della famiglia e delle persone*, 37, 1: 260-270.

Stanzione, Paolo (2009), “Costituzione, diritto civile e soggetti deboli”, *Famiglia e diritto*, 3: 305-314.

Timmer, Alexandra (2013), “A Quiet Revolution: Vulnerability in the European Court of Human Rights”, in Fineman and Grear (eds.) (2013), *Vulnerability. Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. Aldershot: Ashgate: 147-170.

Vandehole, Wouter and Ryngaert, Julie (2012), “Mainstreaming Children’s Rights in Migration Litigation: *ECtHR, Muskhadzhiyeva and others v. Belgium*, 19 January 2010”, in Brems (ed.). *Diversity and European Human Rights: Rewriting Judgements of the ECHR*. Cambridge: Cambridge University Press: 68-92.

Zola, Irving K. (1988), "The Independent Living Movement: Empowering People with Disabilities", *Australian Disability Review*, 1: 23-27.

## IL GEOMETRA E I VULNERABILI: SUGLI USI DEL CONCETTO DI VULNERABILITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI<sup>1</sup>

Estelle Ferrarese<sup>2</sup>

**Abstract:** Nowadays the concept of "vulnerability" covers a vertiginously widening semantic field. The paper aims at clarifying the meaning of the concept in social sciences. In other words, it aims at analysing the epistemological and political effects of the polarisation between an idea of vulnerability as synonymous with differential distribution of risks and a conception of vulnerability that refers to the undesirable effects of human activities.

**Keywords:** vulnerability, risk, prevention, dependence, social sciences

### Introduzione

Il modo in cui le scienze sociali si sono recentemente impadronite del concetto di vulnerabilità è condizionato da due tematiche: quella delle “popolazioni

vulnerabili”, da una parte, e quella della esposizione delle società contemporanee alle crisi ecologiche, dall’altra. Nel primo caso, la nozione di vulnerabilità è sinonimo di ripartizione diseguale del rischio, nel secondo essa rinvia agli effetti indesiderabili dell’attività umana. Queste tematiche assegnano parallelamente quel che concerne la fragilità delle strutture organiche, la loro maturazione, ma soprattutto la loro degenerazione, al vocabolario della dipendenza, che rinvia sempre di più esclusivamente alla grande vecchiaia (Ennuyer, 2004), istituendo in tal modo una divisione dei compiti e delle rappresentazioni che è opportuno rilevare. Tale divisione è una delle manifestazioni di una più ampia tendenza a rimuovere l’idea di una condizione condivisa, costitutiva, di “vulnerabilità”, per focalizzarsi su gruppi “vulnerabili”, ai quali sono assegnate delle specificità, una

---

<sup>1</sup>Tit. or. di Les vulnérables et le géomètre. Sur les usages du concept de vulnérabilité dans les sciences sociales, *Raison Pratique*, 9 novembre 2013: <http://www.raison-publique.fr/article655.html>. Trad. it. di Orsetta Giolo e Lucia Re. Email: [estelle.ferrarese@u-picardie.fr](mailto:estelle.ferrarese@u-picardie.fr).

<sup>2</sup> Prof. presso l’Université de Picardie Jules Verne.

storia, un ordine di suscettibilità. Ciò dipende senza dubbio dalla logica propria delle scienze sociali, legittimamente, tese a identificare causalità e regolarità, una logica che concorre a un rigoroso confinamento della nozione di vulnerabilità al campo del rischio. Non è certamente questo l'unico fattore; occorre per esempio considerare il fatto che le scienze sociali, impegnate dopo la fine della guerra in uno slancio antinaturalista, che ha riguardato persino il corpo umano, usano questa finzione per appropriarsi dell'oggetto "natura". Il costruttivismo radicale è stato senza dubbio all'origine di riformulazioni e proposte assolutamente necessarie, in particolare nell'ambito dei *gender studies*. Esso è comunque riuscito oggi a rovesciare il significato dell'innocenza e dell'indiscusso, a lungo privilegio di ciò che veniva relegato nell'ambito del naturale, e oggi passato all'ambito del costruito.

Questo articolo tenta allora di riflettere su ciò che *si intende* per vulnerabilità nelle scienze sociali, in un contesto di estensione vertiginosa del campo semantico coperto da questa parola, e mostra lo sforzo che le scienze sociali

compiono per mettere in ordine i suoi usi, uno sforzo rinvenibile in ogni ricorso minimamente ragionato a tale nozione. In altri termini, questo articolo ha per oggetto lo studio degli effetti epistemologici e politici di questa polarizzazione teorica.

La tesi che difenderemo è che, affinché il concetto di vulnerabilità diventi epistemologicamente e politicamente accettabile, invece di implicare una rimessa in questione della figura del soggetto-auto-generato e autosufficiente, esso deve riaffermarla, e ciò in modo paradossale. Ridefinendo la suscettibilità alla quale è esposta un'entità debole come una suscettibilità derivante da una logica del rischio e dalla sua eventuale distribuzione diseguale, la "vulnerabilità" delle scienze sociali è strettamente inserita nel vocabolario e nella prospettiva politica della capacità di agire, della razionalità e del dominio, individuale o collettivo.

Analizzeremo dunque gli effetti dell'iscrizione di tale concetto alla tematica del rischio, poi le implicazioni del suo uso nell'analisi della povertà, per tentare di tracciare le linee di una ricerca sulla vulnerabilità socialmente prodotta, liberata dall'imperativo della sua

calcolabilità e del suo confinamento sullo sfondo normativo dell'auto-generazione.

### **Città, territori, società e alcuni individui vulnerabili.**

La nozione di vulnerabilità è molto più ampia della mera idea di essere esposti a certi mali: essa implica che questi possano essere prevenuti. Come nota Robert Goodin (1985: 112), sarebbe improprio affermare che un condannato a morte è vulnerabile di fronte al suo boia: la certezza che caratterizza l'esecuzione della pena rende altri aggettivi più pertinenti. È dunque logico che la nozione di vulnerabilità sia stata assorbita dalla letteratura sul rischio e sulla società del rischio (Fabiani, 1987). Pertanto, questa appropriazione implica un cambiamento di senso della nozione, la quale ha a lungo richiamato l'incertezza e l'indeterminatezza; per i Greci, ad esempio, essa rinvia ad una esposizione alla sorte, alle "circostanze", alla prospettiva di una dipendenza cieca e dolorosa da ciò che poteva sopravvenire (Nussbaum, 1986).

L'idea di rischio presuppone, essa stessa, una determinabilità, almeno parziale: il rischio è possibilmente conosciuto, da un lato, e può essere l'oggetto di una quantificazione, dall'altro (o, in ogni caso, la parola rinvia a "circostanze" sulle quali è proiettato il fantasma di una calcolabilità).

Se si trova egualmente, in particolare nella sociologia dell'ambiente, la nozione concorrente di "alea" (*hazards* in inglese), la cui determinabilità non è assicurata, l'intenzione che sta dietro il suo utilizzo è sempre quella di evitare la possibilità di eventi che resistono alla categorizzazione.

Quanto al rischio, l'esercizio di misurazione che lo costituisce, è volto a produrre tre effetti principali: la prevenzione del rischio, la sua normalizzazione e il suo superamento attraverso la distribuzione dei suoi effetti (economici). Nel primo caso, la gestione dipende dal contenimento del rischio attraverso la conoscenza: lo scopo è di misurare i successi e gli insuccessi delle politiche e delle strategie dispiegate mano a mano che sopraggiunge l'evento temuto. Ciò che è postulato infine è che la

vulnerabilità - che può essere vulnerabilità di una popolazione, di un territorio, di un individuo - deriva dall'assenza di conoscenze adeguate sulla minaccia in questione, mentre la sua neutralizzazione implica un lavoro di verifica, di formulazione di ipotesi, di amministrazione della prova.

L'attività che accompagna la nozione di rischio non consiste solamente in un calcolo di probabilità, essa include anche la produzione di curve di variazione allo scopo di "cercare di rovesciare le normalità più sfavorevoli, più devianti in rapporto alla curva normale, generale", come ha scritto Michel Foucault (2004: 64-65). Ciò che si ricerca è un appianamento delle situazioni dei differenti gruppi in seno ai quali l'evento nefasto (la malattia, per ciò che è oggetto dell'analisi di Foucault) si produce. In altri termini, il ricorso all'idea di rischio implica la presa in carico di una popolazione nella sua interezza, e non solamente con riferimento alle vittime probabili o particolarmente probabili; essa mira all'organizzazione di un insieme di individui. Correlativamente, il vocabolario del rischio attira la nozione di vulnerabilità

nel regno della comparazione. Sembra, in altri termini, che la vulnerabilità non sia "in sé", ma sia percepita nell'esercizio della messa in relazione di alcune entità, singolari o collettive, con altre entità che sono meno esposte alla stessa minaccia.

Nel terzo caso, ci si sforza di misurare il costo dei danni che l'evento causerebbe se avvenisse, e l'operazione di gestione si concentra sugli effetti. Sulla base di questo calcolo, il rischio può divenire l'oggetto di un'organizzazione collettiva, per esempio attraverso la sua mutualizzazione. Tuttavia, la possibilità di assicurarsi contro diversi tipi di fatalità non offre, evidentemente, alcuna certezza rispetto al fatto che una fatalità non si produrrà. Non di meno, si tratta di tentare di padroneggiare il futuro, garantendo che un incidente non alteri la condizione economica della o delle vittime. In questa prospettiva, è possibile assumere un atteggiamento razionale nei confronti dei danni che possono derivare dalle nostre decisioni, calcolando in anticipo le perdite che noi potremmo subire e premunendoci contro di esse (Luhmann, 1992: 145). In questa configurazione, la vulnerabilità è meno una questione di fragilità che di



*opacità*, e l'ossessione per il rischio che la limita non fa altro che dar conto di una sensazione di superamento delle capacità cognitive collettive. I *panel* di esperti e i comitati etici hanno poche altre funzioni oltre a quella di mitigare o celare l'assenza di fondamenti adeguati in termini di conoscenza per la presa di decisioni tanto individuali quanto collettive, riaffermando tuttavia in questo modo una volontà radicale di controllo.

Immagine rovesciata della riflessione scientifica sulla prevenzione, una certa corrente critica in seno alle scienze sociali studia l'azione politica suscitata o giustificata da queste vulnerabilità. Essa riformula l'idea di vulnerabilità, pensandola come lo strumento - leggi il pretesto - di forme di governo particolari. Gran parte delle critiche si focalizza allora sul fatto che questo "governo attraverso il rischio" genererebbe pratiche di presa in carico sfalsate e normalizzanti.

Si trovano così diverse descrizioni della elaborazione di modelli di vulnerabilità ad opera di organizzazioni nazionali e internazionali che non "corrispondono" alla realtà, alle temporalità locali, o ancora, che sostituiscono un rischio con un altro, una vulnerabilità con un'altra<sup>3</sup>. In breve, ciò che viene contestato è il paternalismo delle istituzioni, cioè il fatto che l'interpretazione dei bisogni delle popolazioni identificate come vulnerabili diventi affare esclusivo del sistema statale – e, in questo senso, la vulnerabilità divenga sinonimo di assenza di voce. Inoltre, le istituzioni o le quasi istituzioni (come le ONG), rese tali dai principi della *governance*, trattano questi rischi in funzione delle finalità o degli imperativi che sono loro propri, mentre gli effetti reificanti di questi interventi sugli individui che ne sono destinatari sono rafforzati dalla potenza dei mezzi utilizzati (come il denaro, i testi giuridici, i discorsi specialistici, ecc.).

<sup>3</sup>Per esempio perché si prevede di trasferire persone anziane vulnerabili da una zona a rischio di smottamento del terreno; ciò ha per effetto di esporre queste ultime a nuovi eventi dannosi, come la solitudine, ma lo stesso vale anche per il resto della popolazione, che può essere esposta a forme

di insicurezza, perché queste stesse persone anziane non assicurano più la loro funzione tradizionale di vigilanza nelle zone in cui è diffusa la criminalità (Revet, 2009: 89-99).

In altri termini, questa riflessione si aggiunge all'abbondante produzione che si era sviluppata negli anni Ottanta, già nei lavori di Foucault, sull'assenza di neutralità dei mezzi d'azione e dei programmi sociali dello Stato sociale. È stato in effetti frequentemente dimostrato che la trasformazione, o la traduzione, dei bisogni in oggetti di intervento potenziale è operata per mezzo di discorsi degli esperti, nei quali le persone diventano dei "casi", e che il bisogno politicizzato subisce una "riscrittura" in bisogno amministrabile, prima ancora di prendere la forma di un "servizio sociale", che si rivolge a dei clienti (Fraser, 1989: 173 ss.). Ma, qui, è la nozione di vulnerabilità o di popolazione vulnerabile che si vede imputare la responsabilità di offrire un fondamento, o il fondamento, agli interventi reificanti delle istituzioni nelle differenti sfere della vita.

Riassumendo, secondo queste correnti teoriche, la società espone alcuni suoi membri ad alcuni eventi negativi a causa di decisioni insufficientemente informate o moralmente e politicamente condannabili, cioè a fini di normalizzazione, di dominazione, o di

assoggettamento in senso foucaultiano; rimane il fatto che, in un caso come nell'altro, questo discorso sulla vulnerabilità ha per effetto di scartare l'idea di esposizione indeterminata e di impotenza.

Il nostro proposito non è assolutamente quello di invitare, per converso, alla ingenua celebrazione di una condizione nella quale noi saremmo privi di ogni controllo sul nostro destino, ma, riunendo una serie di elementi, quello di mostrare il referente normativo che viene rimosso da questi discorsi, quello di un soggetto singolo o collettivo autogenerato, sovrano e reso tale dall'esercizio della sua razionalità.

Una volta superato, come avviene in certi autori (cf., per esempio: Callon, Lascoumes e Barthe, 2001), questo confinamento della vulnerabilità alle probabilità, alla distribuzione normale e ai costi, il fantasma della sovranità, paradossalmente evocato dalla nozione di rischio, perdura; esso procede allora dall'autoreferenzialità che gli è prestata. Ciò che serve come base per il ragionamento è il fatto che più sappiamo, più sappiamo di non sapere. Di

conseguenza, il rischio, invece che diminuire, aumenta con l'accrescersi delle conoscenze. Ciò significa che, una volta accettata l'idea dell'incertezza, una volta compiuta la rinuncia, almeno parziale, a trasformare l'incognito in conosciuto, la vulnerabilità si vede ridefinita, con riferimento alle decisioni (prese in un contesto incerto), come prodotto di queste ultime. Come ha solidamente sostenuto una certa tradizione tedesca, il rischio implica un danno causato dalle nostre stesse decisioni e costituisce in questo senso un prodotto inevitabile delle nostre azioni sul mondo (e ciò in opposizione al pericolo, prodotto esteriormente (Luhmann, 1991). Ciò di cui dà conto la "società del rischio" di Ulrich Beck, è la messa in pericolo del mondo moderno *a causa di se stesso*. Allo stesso modo, per Niklas Luhmann (1992: 145), una delle caratteristiche primordiali della relazione della società con i rischi ecologici sta nel fatto che il rischio si auto-riproduce, ovvero ogni tentativo di padroneggiare un rischio ne genera un altro, che non solamente non è sradicabile, ma è destinato a crescere indefinitamente: "I rischi costituiscono un serbatoio di bisogni

senza fondo, insaziabile, eterno" (Beck, 2001: 42).

Un rischio è dunque intrinsecamente prodotto dal tentativo di padroneggiare l'avvenire. Più radicalmente, per Luhmann, il rischio (come l'ignoranza) è deciso dalla società nel momento in cui essa vi si dichiara esposta: "L'intensità della comunicazione ecologica è basata sull'ignoranza. Che l'avvenire sia inconoscibile è espresso nel presente, in quanto comunicazione" (Luhmann, 1991: 154). Essa comunicherà utilizzando il tema del rischio, che dona l'illusione della padronanza. Da questo punto di vista, il discorso sulla inutilità degli esercizi di calcolo non comporta un rovesciamento di prospettiva nel modo in cui è trattata l'idea di vulnerabilità; in particolare, esso non rappresenta in alcun modo, nonostante l'incertezza attribuita agli avvenimenti, un ritorno all'idea di Fortuna; enuncia semplicemente che tutto è una conseguenza delle nostre "decisioni".

L'accettazione del principio di incertezza conduce persino, per certi autori, a una forma di trasferimento di sovranità dalle istanze scientifiche, i cui

limiti sono oramai risultati evidenti, all'individuo capace. Si scopre allora un ricorso massiccio al vocabolario della sperimentazione, dell'esplorazione profana delle possibilità, della riflessività dell'agire, chiave dell'aggiustamento della reattività di fronte al rischio supposto: "L'attore, coinvolto nel corso delle situazioni che percepisce come rischiose, inventa e mette in opera procedure adeguate di comprensione, valutazione e precauzione" (Roux, 2006: 11). Più in generale, la maggioranza dei teorici della società del rischio non tocca le forme della soggettività: ciò che si figurano è sempre il soggetto moderno, capace, riflessivo, che nasce dalle proprie azioni e si conserva grazie ad esse. Oppure, per dirla in modo più netto, il soggetto autosufficiente rinasce sulle rovine del progetto della scienza.

### Il rischio della povertà

L'aggettivo sostantivato "vulnerabili" conosce una fortuna tutta particolare all'inizio degli anni Novanta in seno alle scienze sociali francesi, nell'ambito delle quali si trova inserito in

un trittico con i qualificativi di "fragili" e di "precari", che mirano a raffigurare le forme particolari, non (ancora) estreme, di povertà. Questa tendenza si distingue in modo molto marcato dai temi ricorrenti della violenza, della guerra, del terrorismo, in rapporto ai quali il concetto di vulnerabilità è oramai generalmente richiamato oltre-atlantico (Cole, 2006). Lungi dall'essere separato dalla nozione di rischio, questo uso fa della vulnerabilità uno stato di insicurezza e di fragilità che evoca una "probabilità superiore alla media di divenire poveri" (Villeneuve, 1984: 92, n. 168). Concentrandosi sui fenomeni di accumulazione di handicap sociali, i lavori che vi fanno ricorso analizzano questo rischio in quanto esso costituisce l'oggetto di una ripartizione *diseguale*. In altri termini, questi studi operano una doppia riduzione del concetto di vulnerabilità. Da una parte, essi indicano una suscettibilità rilevabile tramite degli indicatori. La vulnerabilità sarebbe una zona per una cartografia: ci sarebbero infatti suscettibilità forti che, incrociandosi, determinano questa "zona". Dall'altra, essere vulnerabili significa essere esposti a un rischio unico: la povertà

(si intende una povertà legata a una classe di salariati vacillante e degradata).

È senza dubbio ai sociologi Robert Castel e Serge Paugam che si deve la diffusione degli usi scientifici francesi del lessico della vulnerabilità; entrambi gli autori ragionano a partire da gruppi-target dell'azione sociale, da categorie prodotte (anche se non nominate) dalle politiche pubbliche. Per Robert Castel, la vulnerabilità è uno “spazio di instabilità e di turbolenze popolato da individui precari nel loro rapporto con il lavoro e fragili nel loro inserimento relazionale” (Castel, 1991: 138); essa si presenta come una zona intermedia, situata tra l'integrazione e la disaffiliazione. È la stessa declinazione che si trova in Paugam, il quale usa, per parte sua, il vocabolo “fragile”: i gruppi di individui oggetto dell'intervento sistematico delle istituzioni corrispondono alla categoria degli “assistiti”, e quelli di coloro che non sono destinatari di interventi (perché questi non sono possibili o sono sfuggiti) alla categoria degli “emarginati”; tra i due gruppi, bersaglio di un intervento puntuale, si trovano i “fragili” (Paugam, 1991: 17-31). In altri termini, si ritrova qui la presa su una

popolazione nella sua interezza, messa in evidenza da Foucault, e la continuità introdotta tra quelli che sono poveri e quelli che non lo sono, permessa proprio da coloro i quali rischiano di divenirlo, è assunta come intenzione teorica: Castel così sceglie di utilizzare i termini precarietà e vulnerabilità, piuttosto che povertà, o marginalità, “per suggerire che si è in presenza di processi piuttosto che di stati, e forse anche per dotarsi, grazie a questa prospettiva dinamica, di strumenti migliori, al fine di intervenire prima che l'instabilità delle situazioni si fissi in destino” (Castel, 1991: 167-168). L'interesse per questi vulnerabili ha del resto accompagnato una tendenza più generale in economia, nell'ambito della quale il concetto di vulnerabilità ha assunto, da una quindicina d'anni, una dimensione nuova nella lotta contro la povertà: mentre questa si è a lungo basata su un'analisi ex-post delle situazioni, occorre oramai anticipare le traiettorie della povertà, cioè adottare una visione ex-ante, organizzata attorno all'idea di vulnerabilità (Sirven, 2007). Sono perciò considerati come vulnerabili coloro i quali nel corso del tempo hanno, per esempio,

già fatto l'esperienza della povertà, oppure coloro i quali sono suscettibili di finire presto sotto la soglia della povertà. Qui, ancora, la categoria di "vulnerabili" permette di pensare delle traiettorie e dei processi, di osservare l'esposizione per come si sviluppa nel tempo.

Inoltre, sembra che il ricorso al vocabolo "vulnerabili" indichi la maniera di governare coloro i quali non erano destinati a finire così. Esso dà conto non solamente del modo in cui la povertà minaccia le nuove categorie, vittime di mutazioni del sistema economico e sociale, come le donne sole con figli a carico, le persone disoccupate, quelli che vacillano o faticano a inserirsi nello *status* di lavoratori, ecc., ma anche del fatto che i vulnerabili sembrano marchiati dalla metafora della caduta, per riprendere un'espressione di Hélène Thomas (2008). Una caduta che implica un prima e un dopo, presuppone una capacità esistente che sparisce in un dato momento. Si può in effetti ipotizzare che il qualificativo "vulnerabile" sia riservato a colui il quale può (ancora) sperimentare la propria vulnerabilità (prima della caduta). Si tratta in effetti di popolazioni che nascono dalla

loro attualizzazione in quanto clientele dell'azione sociale; tanto Castel quanto Paugam hanno mostrato che la presa in carico avviene solo se l'individuo o il gruppo rispondono alle aspettative di ruolo dell'istituzione; egli (o essi) deve (o devono) dare ampiamente prova di rientrare nel quadro predisposto dall'istituzione. Ciò significa che i vulnerabili diventano degli individui dalle capacità traballanti, o per dirla diversamente, che la vulnerabilità è concepita innanzitutto come la minaccia che plana su una capacità esistente ed esercitata. Queste riflessioni sulla vulnerabilità nei confronti della povertà costituiscono una costellazione disordinata all'interno della quale sono stabilite molteplici catene di causa-effetto tra differenti concetti, zone e fattori, catene che non sono forse così neutre come vengono presentate.

Se, in Castel, la vulnerabilità è dovuta all'incontro di due minacce che pesano, una sul lavoro e l'altra sulle relazioni sociali, nella costruzione di certi indicatori economici, la vulnerabilità diviene talvolta la "causa" della povertà; talora la vulnerabilità è anche inquadrata

come un “fattore particolare di rischio”. Essa diviene allora una predisposizione, che influenza la possibilità che si inneschi l’evento nefasto. In questa ultima versione, la vulnerabilità non è solo fragilità, ma è indicizzata rispetto alla capacità che una persona ha di resistere di fronte a un rischio dato. Così, per quanto riguarda i rischi di tipo ecologico, Ben Wiesner pensa che la vulnerabilità non sia più definita da ciò che rende una società fragile, ma dalla capacità di una persona e di un gruppo di anticipare, fare fronte (*to cope with*), resistere e riprendersi dall’impatto di un’alea naturale. La vulnerabilità implica una combinazione di fattori che determinano il grado in cui la vita e l’esistenza di qualcuno sono messe in pericolo da un fenomeno puntuale e identificabile che si produce nella natura o nella società (Wisner, Blaikie, Cannon e Davis, 2004: 11).

I lavori delle Nazioni Unite sulla vulnerabilità, condotti dall’*Institute for Environment and Human Security* (UNU-EHS), poggiano su premesse simili: in questi rapporti, la vulnerabilità rinvia a una predisposizione delle popolazioni a essere colpite da un evento pregiudizievole

esterno, o a una incapacità da parte loro di far fronte ai disastri che potranno sopravvenire (Villagrán De León 2006). L’idea di vulnerabilità è allora frequentemente gravata da un secondo concetto, che varia in funzione della disciplina, chiamato *coping*, o resilienza. Esso designa la capacità di evitare, di incassare un eventuale torto, oppure di compensarlo ed è semplicemente un altro nome della vulnerabilità. Anche questa nozione è declinata in senso oggettivo o soggettivo, individuale o collettivo, ed viene messa in relazione a fattori come l’esistenza di una cultura del rischio, la solidità del legame sociale, la capacità di adattamento, ecc. Di fronte a queste associazioni, si è sviluppata una critica in seno alle scienze sociali che poggia sul fatto che il ricorso a tali strumenti di analisi finisce per colpevolizzare la vittima. Il concetto di vulnerabilità, presupponendo un campo di analisi in cui la vittima è il punto di accesso ed è posta al centro, aprirebbe la questione della partecipazione, passiva, o attiva, della vittima a ciò che la travolgerà.

In un campo un po’ differente da quello che ci interessa in questa sede,

Alyson Cole ha inoltre messo in evidenza il modo in cui la vulnerabilità, associata alla categoria di “victim precipitation”, è stata impiegata dalla criminologia americana negli anni Trenta e Quaranta del Novecento, nel tentativo di esplicitare ciò che le vittime hanno in comune: essa è servita a convalidare la tesi secondo la quale certi individui sono destinati, o predisposti, a divenire vittime, cosicché gli individui vulnerabili si ritrovano “co-autori” del crimine, o almeno parte, assieme all’assassino, di una “coppia penale” (Cole, 2006: 123).

La critica che si è sviluppata in collegamento con la problematica della possibile caduta in povertà rappresenta una parte importante del discorso della sociologia da una quindicina di anni a oggi: una denuncia dei discorsi, delle politiche pubbliche, dei dispositivi, delle grammatiche, dei modi di gestione che poggiano su altrettanti inviti all’autonomia, e di forme di responsabilizzazione, personale, e perfino penale, dell’individuo, ecc. Questa critica è tanto più valida, quanto, sotto il nome di resilienza, la vulnerabilità diviene essa stessa una risorsa per le imprese,

alimentando le riflessioni su nuove forme di *management*, e, più specificamente, di gestione delle crisi. In generale, la parola vulnerabilità segnerebbe un contesto sociale di incertezza e di rinvio di responsabilità, in cui la società non è più tanto da concepire come un universo di controllo normativo delle condotte dei suoi membri, quanto come un contesto di prove e di valutazioni permanenti alle quali gli individui devono far fronte (Soulet, 2005). Senza dubbio ciò registra un mutamento degli stili di *management*, di governo, di amministrazione, largamente dimostrato grazie ai lavori di Eve Chiapello e Christian Boltanski, di Christophe Dejours e di Richard Sennett. Si tratta di un mutamento di cui non si può negare l’onnipotenza, né la nocività.

La soluzione che si delinea, quella di abbandonare una nozione perversa, manipolabile e già manipolata come è la nozione di vulnerabilità, è però ancor più contestabile. Scrivere che “il linguaggio e gli enunciati fondanti i discorsi di sapere e potere della vulnerabilità sono sempre allo stesso tempo descrittivi e prescrittivi, poiché fanno ciò che dicono, e dunque non sono mai neutri da un punto di vista



estetico, morale o cognitivo. Usare tali enunciati, significa sempre già aderire a una ideologia della povertà come pericolo per la democrazia e dei poveri come minaccia per quest'ultima" (Thomas, 2010: 28) ci sembra tanto problematico sul piano epistemologico, quanto costoso sul piano politico. La vulnerabilità è infatti il luogo di attese morali legittime, anche nella sua articolazione con il principio della capacità di agire. Si veda per esempio l'intuizione normativa che si ritrova posta in modo negativo nel diritto francese: un danno causato a una persona vulnerabile, cioè poco capace di difendersi (perché incinta, disabile, ecc.), costituisce una circostanza aggravante secondo i testi giuridici. Porre la questione della capacità di resistere non comporta necessariamente l'obbligo di farvi ricorso, ma permette per esempio di differenziare le responsabilità e porta con sé un orizzonte di doveri, di ragionamenti morali, di ragioni date, accettate, richieste.

Forse, per cogliere le sfide di questa interpretazione che si rivela attraverso il ricorso a concetti normativamente viziati come resilienza o *coping*, l'idea del paradosso è più incisiva,

qualora sia intesa come progresso normativo che si trasforma nel suo opposto, come un tentativo di concretizzare un'intenzione che produce le condizioni che vanno contro questa intenzione iniziale (Honneth, 2006: 287).

In effetti, la questione dell'ingiunzione all'azione inscritta in certe politiche pubbliche deve essere distinta dal potenziale normativo inerente all'associazione capacità d'agire-vulnerabilità. Ritenere che la nozione di vulnerabilità sia appannata, corrotta, non appena si manifesta lo spettro della capacità d'agire, distinguere definitivamente i due termini, equivale ad attivare di nuovo un "fattore di divisione", per riprendere l'espressione di Marie Garrau e Alice Le Goff (2010: 9), che conferma e rinforza l'idea di una frontiera tra persone autonome e persone vulnerabili.

Vulnerabilità non significa o, più esattamente, non ci sembra che debba significare assenza, distruzione di una capacità, ma, piuttosto, assenza di difesa, o di una difesa sufficiente, di fronte ai pericoli che pesano sulle capacità come sulle incapacità, difesa dalla quale dipende

la sopravvivenza e/o la vita buona, o almeno sopportabile.

### **Una vulnerabilità socialmente prodotta**

Il rovesciamento del modello dominante di “vulnerabilità” sembra seguire due logiche differenti: l’ampliamento del significato della nozione (1) e la sua “parossizzazione” (2). (1) Il primo compito delle scienze sociali è senza dubbio quello di ampliare la nozione di vulnerabilità oltre il paradigma del rischio. È possibile distinguere nelle filosofie morali e politiche contemporanee tre definizioni della vulnerabilità (Ferrarese, 2009) sulla base delle loro implicazioni morali e politiche. La vulnerabilità come “esposizione alla ferita” dell’integrità fisica o psichica, come possibilità di essere distrutti, si trova esplicitata nelle teorie del riconoscimento. Essa permette una distinzione forte tra vulnerabilità e dipendenza, poiché la prima rinvia all’idea di esposizione piuttosto che a quella di determinazione. In questo caso, l’atteggiamento etico consiste nell’esitare davanti alla prospettiva di una lesione che potremmo infliggere, un

atteggiamento etico cui è correlata “l’idea di un’offesa da non arrecare all’integrità di X” (Ferry, 1991: 121).

La vulnerabilità come dipendenza è, com’è noto, sostenuta dalle teorie dell’etica della cura. In queste la vita (o la vita buona) dipende non da un’astensione, ma da un gesto che chi è minacciato non può compiere da solo. La sopravvivenza, o il mantenimento di una relazione positiva con se stessi, dipende dalla realizzazione di un obbligo positivo, dalla realizzazione di un atto di cura. Questa formulazione permette di rinviare ai torti inflitti dall’inazione degli altri piuttosto che dalla loro azione, e questo proscrive la metafora della ferita.

Infine, esiste un insieme eterogeneo di concezioni che partono da un’idea di vulnerabilità costitutiva come forma di non proprietà di sé (idea che si trova per esempio in Martha Nussbaum o in Philip Pettit). La fragilità che affligge la capacità umana di agire è percepita come problematica (quando lo è) sotto due aspetti differenti: la vulnerabilità diviene quasi sinonimo di contingenza, esposizione alla sorte, delineando la prospettiva di una dipendenza cieca e

dolorosa da ciò che può sopraggiungere, oppure essa significa suscettibilità alla subordinazione e alla dominazione, ricondotta al fatto di dover vivere in un modo che ci espone ai mali che un'altra persona è in grado di infliggerci arbitrariamente.

Condividendo la stessa aspirazione al dominio e all'auto-generazione, gli usi contemporanei del termine vulnerabilità in seno alle scienze sociali sono in larga parte confinati alla terza dimensione. Ma, come si è visto, protesi come sono verso la finalità di liberarsi dal rischio, la loro iscrizione in questa dimensione è molto particolare. Essa si basa, in effetti, da un lato, sul rifiuto della contingenza – poiché l'associazione con l'idea del rischio ha precisamente lo scopo di razionalizzare e di rendere padroneggiabile l'avvenire – e, dall'altro lato, sulla rimozione della possibilità della dominazione, per come è definita qui, cioè come fattore che determina vite ed esistenze alla mercé degli altri, di alcuni altri, singoli, collettivi o istituzionali. Per esempio, poiché rappresenta più che una probabilità, il “ciclo della vulnerabilità socialmente provocata e totalmente asimmetrica

prodotta dal matrimonio” per le donne – per riprendere la formula di Susan Moller Okin, che dà conto del modo in cui la responsabilità di crescere dei figli contribuisca alla costruzione di un mercato del lavoro che svantaggia le donne e di come la diseguaglianza nei rapporti di forza che viene così creata nella sfera dell'attività economica, a sua volta, rafforza ed aggrava la diseguaglianza nei rapporti di forza in seno alla famiglia (1989: 138) – sparisce semplicemente, non potendo essere inserito in un campo semantico così circoscritto.

Al di là delle logiche disciplinari, che contribuiscono indubbiamente a spiegare certe polarizzazioni tematiche, è rilevante il fatto che ciò che serve da punto di partenza a numerosi ragionamenti filosofici e normativi non possa fondarsi, essere tipizzato, o, eventualmente, essere rifiutato, dalle scienze sociali, in ogni caso non sotto il nome della vulnerabilità, nella misura in cui queste condizionano il suo uso alla sua compatibilità con il tema del rischio, con tutte le implicazioni che abbiamo evidenziato.

Una delle ragioni del disagio che le scienze sociali hanno sempre manifestato

di fronte alla nozione di vulnerabilità, al punto di confinarla in qualche modalità gestibile, deriva certamente da ciò che Bruno Latour ha denominato il lavoro di purificazione della costituzione moderna, che esige una separazione completa e continuamente ribadita tra il mondo naturale e il mondo sociale (Latour, 1991: 49). Un superamento consisterebbe allora nel fatto che natura e società non costituiscono più termini esplicativi, ma presuppongono ogni volta una spiegazione congiunta. Esso implicherebbe di rinunciare all'idea secondo la quale la vulnerabilità sociale verrebbe semplicemente a duplicare la vulnerabilità ontologica, nonché di rinunciare alla estraneità radicale fra i due concetti, la quale è stata mantenuta da una divisione dei compiti, per cui la vulnerabilità sociale è stata assegnata alle scienze sociali, mentre la vulnerabilità ontologica è stata affidata ai filosofi. Significherebbe, insomma, mostrare come l'una e l'altra devono invece essere pensate congiuntamente, così come si generano e si co-producono. Questo cambiamento di prospettiva permetterebbe, per esempio, di evitare che, a forza di rimuovere la

vulnerabilità del corpo in ragione del suo statuto ontologico, questa si riproponga attraverso meccanismi tipicamente sociali, per esempio nel fatto che essa obbliga certe persone a porsi in relazioni di dominazione; famiglie patriarcali che combinano i matrimoni dei loro membri e relazioni datore di lavoro-lavoratore offrono senza dubbio sistemi efficaci di presa in carico delle vulnerabilità. Al contrario, se si ritorna sulla necessità, evocata sopra, di associare vulnerabilità e capacità di agire in un'unica riflessione, diventerà possibile esplorare la possibilità che il fatto di trovarsi senza difesa, nell'impossibilità di rispondere, sia una componente della vulnerabilità socialmente condizionata, tanto quanto la ripartizione del rischio stesso.

Prendere la misura di una vulnerabilità propriamente sociale, cioè di una vita precaria catturata entro assetti sociali, implicherebbe, in particolare, rompere con una concezione della vulnerabilità in quanto finzione operata dalle politiche sociali, materializzazione frequente del lavoro di purificazione da tutti i riferimenti ontologici. Noi cerchiamo qui non di negare la forza

performativa delle categorie dell'azione pubblica e del vocabolario degli esperti, ma semplicemente di rilevare il modo in cui il contenuto della nozione di vulnerabilità è risucchiato dal gioco che si stabilisce tra coloro i quali concorrono alla produzione delle politiche pubbliche e coloro i quali le osservano a fini critici, chiudendo così una sorta di cappio logico. Questa prospettiva lascia in particolare da parte la multilateralità e la complessità di una definizione pienamente sociale delle differenti forme di vulnerabilità, composte tanto di rivendicazioni, quanto di percezioni e di comparazioni, operate dagli individui coinvolti come da quelli che non lo sono, o non lo sono dallo stesso punto di vista. Questo tipo di ampliamento della prospettiva permetterebbe di prendere in considerazione una produzione sociale della vulnerabilità che non sia una finzione o un pretesto (il che non significa che essa non possa anche essere ideologica, pericolosa e efficace nel modo in cui limita le possibilità, tanto quanto lo è quando non è altro che uno strumento per fini politici).

Dar conto delle produzioni multiple e multilaterali, quotidiane, della

vulnerabilità è per esempio la via intrapresa da Veena Das, che descrive l'emergenza sociale dei corpi vulnerabili, la quale passa attraverso un riconoscimento (nel doppio senso di *acknowledgement* e *recognition*) di un dolore, di una vita, di ciò che la costituisce, riconoscimento che si produce o no, preso nelle forme di vita (Das, 2007: 57). Un tale approccio necessita di tracciare la produzione sociale delle vite (e delle loro forme) vulnerabili nella sua quotidianità, nelle interazioni, tramite modelli condivisi o discussi, attenzioni e disattenzioni, come fa Pascale Molinier quando mette in evidenza il ruolo delle culture professionali in questo processo. Molinier descrive infatti l'arte dei *caregivers* come "un'arte di convivere con la sconfitta", condizione di accettazione e di elaborazione della vulnerabilità, che implica il dispiegamento di strategie di difesa collettiva che permettano di distribuire in modo diseguale la vulnerabilità tra i pazienti (Molinier, 2006: 312-315).

(2) Definita dal rischio, e dal corteo della misura, del calcolo e del dominio, dalla conoscenza o dalla decisione,

divenuta zona di suscettibilità a molteplici cause, la vulnerabilità nelle scienze sociali, come l'abbiamo descritta prima, si colloca nel regno della comparazione. Da un lato, ciò significa che essa non è dunque percepibile e non viene presa in considerazione, se non grazie alla sua desingularizzazione. Lungi dal presupporre un'attenzione al particolare, come sostengono frequentemente le teorie dell'etica della cura o come presuppone, per esempio, lo "sguardo micrologico" della Scuola di Francoforte, la percezione della vulnerabilità passa soltanto per il generale. Dall'altro lato, deve essere riformulata la critica rivolta alle scienze sociali dall'etica della cura (cf. Paperman, 2006), secondo la quale assegnando la vulnerabilità solamente a certe persone o a certe popolazioni, le scienze sociali celerebbero il fatto che nessuno sfugge a qualche forma di dipendenza. Questa dicotomizzazione sarebbe una delle condizioni della "irresponsabilità dei privilegiati", per riprendere l'espressione di Joan Tronto (2009: 211-215), cioè il

privilegio di una autonomia che può ignorare l'importanza delle attività che la permettono, ed esentarsi da ogni responsabilità in questo campo.

Il problema è piuttosto l'antinomia posta, presso lo stesso soggetto, in seno al medesimo gruppo, tra capacità e vulnerabilità, e la loro divisione necessaria tra un prima e un dopo, l'una costruita come una minaccia per l'altra. In altre parole, l'ostacolo non si situa forse nella possibilità di far valere il fatto che siamo tutti vulnerabili, idea alla quale i temi della continuità, del declivio, della comparazione, della comprensione di una popolazione nella sua interezza, che abbiamo messo in evidenza nell'epistemologia del rischio, possono agevolmente fare spazio. L'ostacolo sarà piuttosto da cercare in questa disarticolazione o in questa impossibilità di articolare la vulnerabilità e la capacità, che si dispiega in un universo in cui l'investimento normativo del dominio e dell'autogenerazione resta molto forte, al di là delle differenze tra gli autori<sup>4</sup>. Ma,

---

<sup>4</sup>Noi non sosteniamo evidentemente che esista una uniformità di pensiero in Castel, Luhmann, i manuali sulla resilienza e le critiche foucaultiane delle politiche pubbliche, ma che tutti, secondo

modalità e finalità che sono loro proprie, con l'intermediazione dell'idea di rischio, limitano la vulnerabilità.

allora, è per questo che abbiamo parlato di “parossizzazione” della logica delle scienze sociali, precisamente perché inseriscono la vulnerabilità nell’ambito della comparazione, le scienze sociali dovrebbero dar conto degli effetti e delle manifestazioni proprie della vulnerabilità, come l’effetto incapacitante, sulla persona vulnerabile, della percezione che essa può avere della vulnerabilità dei suoi atti e del suo corpo.

È possibile esplorare il modo in cui la violenza fisica, per esempio, può significare egualmente la perdita di un contesto, anche nelle relazioni faccia a faccia, perdita che è all’origine di un sentimento di estrema contingenza e vulnerabilità nel proseguimento delle attività quotidiane. È questa, almeno, la tesi avanzata ancora da Veena Das, secondo la quale, di fronte all’esperienza della violenza, l’ordinario diviene estraneo, bisognoso di riparazione, e non è più qualcosa di ovvio in cui si può riporre la fiducia senza esitazione (Das, Kleinman 2000).

Ancora, portare alle sue estreme conseguenze la logica della comparazione permetterebbe di analizzare gli effetti sulla

coscienza di una posizione di esposizione ai mali che un altro è in grado di infliggerci arbitrariamente. Perché occorre notare che la sofferenza, l’umiliazione e la paralisi generate dalla consapevolezza di essere vulnerabili non possono che derivare da una posizione differenziata, da una vulnerabilità attribuita ad alcuni, e non ad altri, che è precisamente ciò che osservano le scienze sociali.

Sarebbe allora possibile mostrare, piuttosto che presupporre, che nel momento in cui “ciascuno è in grado di percepire che subisco una certa dominazione, e che ognuno sa di sapere” (Pettit, 1997), questo sapere condiviso crea una vulnerabilità con effetto ricorsivo, fragilizzando la mia immagine soggettiva. Questo postulato lo ritroviamo anche in Philip Pettit e in John Rawls, secondo i quali il riconoscimento pubblico dei principi di giustizia offre un sostegno al rispetto di se stessi. In una società ben ordinata, il rispetto di se stessi è garantito dall’affermazione pubblica dell’eguaglianza dei diritti civili (Rawls, 1971); in altri termini, è al sapere condiviso imposto da questo carattere pubblico, alla certezza relativa al mio

statuto, specchio rovesciato del sapere condiviso della mia esposizione arbitraria a dei mali, che è attribuita la forza di proteggere. E questo le scienze sociali potrebbero impegnarsi a documentarlo, o a smentirlo.

Così, la predominanza del rischio come approccio alla vulnerabilità nelle scienze sociali ha come conseguenza la fioritura del vocabolario della complessità, quello di una società fallibile, e per questa ragione perfettibile. L'esposizione ad eventi nefasti non può lasciarsi afferrare dalla retorica del rischio e si trova allora assegnata, con coloro i quali ne sono l'oggetto, a ciò che si nasconde dietro il mondo visibile, in particolare alla "natura". Abolire questo confine implica, per le scienze sociali, mettere fine ai tentativi di autenticare il carattere puramente sociale della vulnerabilità, per disvelare ciò che l'erezione e il puntellamento continuo di questi confini permette, nasconde e dissimula. Significa anche spostare lo sguardo dall'evento che non si è ancora prodotto (concepito come rischio) e che, forse, certamente, inevitabilmente, sta per prodursi, agli effetti propri di una condizione esistente,

cogliendoli con i metodi e dal punto di vista delle scienze sociali.

### **Bibliografia**

Beck, Ulrich (2001), *La Société du risque*, Paris: Aubier, 2001.

Callon, Michel, Lascoumes, Pierre e Barthe, Yannick (2001), *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris: Seuil.

Castel, Robert (1991), "De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle", in Donzelot (ed.i), *Face à l'exclusion: le modèle français*, Paris: Esprit.

Cole, Alyson M. (2006), *The Cult of True Victimhood. From the War on Welfare to the War on Terror*, Stanford: Stanford University Press.

Das, Veena (2007), *Life and Words. Violence and the Descent into the Ordinary*, Berkeley: University of California Press.

Das, Veena e Kleinman, Arthur (2000), "Introduction", in Das, Kleinman *et alii.*, *Violence and Subjectivity*, Berkeley: University of California Press.



- Ennuyer, Bernard (2004), *Les Malentendus de la dépendance. De l'incapacité au lien social*, Paris: Dunod.
- Foucault, Michel (2004), *Sécurité, territoire, population*, Paris: Gallimard & Seuil.
- Fabiani, Jean-Louis e Theys Jacques (1987), *La Société vulnérable. Évaluer et maîtriser les risques*, Paris: Presses de l'ENS.
- Ferrarrese, Estelle (2009), "Vivre à la merci. Le *care* et les trois figures de la vulnérabilité dans les théories politiques contemporaines", *Multitudes*, 2009, 37-38: 132-142.
- Ferry, Jean-Marc (1991), *Les Puissances de l'expérience*, tome II: *Les ordres de la reconnaissance*, Paris: Cerf.
- Fraser, Nancy (1989), "Struggle over Needs", in Fraser, *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity, 1989.
- Garrau, Marie e Le Goff, Alice (2010), *Care, justice et dépendance*, Paris: PUF.
- Goodin, Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable. A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, Chicago: University of Chicago Press.
- Honneth, Axel (2006), *La Société du mépris*, Paris: La Découverte.
- Latour, Bruno (1991), *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris: La Découverte.
- Luhmann, Niklas (1991), *Soziologie des Risikos*, Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, Niklas (1992), *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdt: Verlag.
- Molinier, Pascale (2006), "Le care à l'épreuve du travail. Vulnérabilités croisées et savoir-faire discrets", in Paperman e Laugier (eds.), *Le Souci des autres. Éthique et politique du care*, Paris: Éditions de l'EHESS.
- Nussbaum, Martha (1986), *The Fragility of Goodness*, Oxford: Cambridge University Press.
- Okin, Susan Moller (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books.
- Paugam, Serge (1991), *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris: PUF.
- Paperman, Patricia (2006), "Les gens vulnérables n'ont rien d'exceptionnel", in Paperman e Laugier (a cura di.), *Le Souci des autres*, op. cit.

- Pettit Philip (2004), *Républicanisme* (1997), trad. Patrick Savidan e Jean-Fabien Spitz, Paris: Gallimard.
- Rawls, John (1971), *A Theory of Justice* (1971), Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Revet, Sandrine (2009), “De la vulnérabilité aux vulnérables. Approche critique d’une notion performative», in Becerra e Peltier (eds.), *Risque et environnement: recherches interdisciplinaires sur la vulnérabilité des sociétés*, Paris: L’Harmattan.
- Roux, Jacques (2006), “Introduction”, in Roux (ed.), *Être vigilant. L’opérativité discrète de la société du risque*, Saint-Étienne: Publications de l’Université de Saint-Étienne.
- Sirven, Nicolas (2007), “De la pauvreté à la vulnérabilité: Évolutions conceptuelles et méthodologiques”, in *Mondes en développement*, 35, 140: 9-24.
- Soulet, Marc-Henry (2005), “La vulnérabilité comme catégorie de l’action publique”, *Pensée plurielle*, 2, 10: 49-59.
- Thomas, Hélène (2008), “Vulnérabilité, fragilité, précarité, résilience, etc.”, *Collections Esquisses, Recueil Alexandries*, gennaio.
- Thomas, Hélène (2010), *Les Vulnérables. La démocratie contre les pauvres*, Paris: Éditions du Croquant.
- Tronto, Joan (1993), *Moral Boundaries*, New York-London: Routledge.
- Villagrán De León, Juan Carlos (2006), “Vulnerability. A Conceptual and Methodological Review”, 4: <<http://collections.unu.edu/eserv/UNU:1871/pdf3904.pdf>>
- Villeneuve, André (1984), “Construire un indicateur de précarité. Les étapes d’une démarche empirique”, *Économie et Statistique*, 168, 1: 93-105.
- Wisner, Ben, Blaikie, Piers, Cannon, Terry e Davis Ian (2004), *At Risk: Natural Hazards, People’s Vulnerability and Disasters*, London: Routledge.

## **INSEGUROS Y LIBRES: VULNERABILIDAD Y RESILENCIA EN EL LÉXICO POLÍTICO-JURÍDICO DEL NEOLIBERALISMO<sup>1</sup>**

Valeria Marzocco<sup>2</sup>

**Abstract:** Over the past few years, the political and legal debate of government's new strategies about social complexity has been followed by the representation of individual and collective increasing vulnerability imposed by the process of transformation that has affected the concept of risk. The scenario returned by threat exposure coming from the representation of global political uncertainty activates human decision in a perspective that changes concept and historical form that risk definition process offered to modern society. In these terms, either vulnerability concept or resilience model functionalize a representation describing the exposition to uncertainty offered by the crisis of the calculable risk definition: they conceptually return to an appeal of explicative ability of categories and meanings attributed by theories of complexity borrowed of an

epistemological approach of natural science defining the possible government policy in a scenario characterized by fast and unpredictable changes.

**Keywords:** Resilience; vulnerability; risk; neoliberalism; public policies

### **La catástrofe entre nosotros. Escenarios de vulnerabilidad y crisis de la sociedad del riesgo**

En los últimos años, la importancia del discurso político y jurídico de las nuevas estrategias para el gobierno de la complejidad social ha ido acompañado de la actuación de una creciente vulnerabilidad, individual y colectiva, impuesta por el proceso de transformación que le ha tenido el

<sup>1</sup> Traducido de italiano por Celia Díez Huertas.

<sup>2</sup> Prof. Universidad de Napoli, Federico II, Italia. Email: [valeria.marzocco@unina.it](mailto:valeria.marzocco@unina.it).

concepto de riesgo<sup>3</sup>. El diverso orden en las diferentes relaciones entre sistemas ecológicos y comportamiento humano, el escenario establecido por las amenazas representadas por la incertidumbre política global, constituyen solo algunas de las cuestiones que ponen en primer plano el papel de la decisión humana, en un marco que modifica el concepto y la forma histórica que la definición de riesgo ha tenido en las sociedades modernas<sup>4</sup>. Adoptando el registro de la sociología crítica, que parte del rechazo a limitarse simplemente a describir las regularidades que pueden ser cotejadas dentro de la sociedad, en este contexto no solo se lanza la pregunta de cómo la sociedad explica y trata las desviaciones de la normalidad sino que modifica la propia forma que, en las sociedades contemporáneas, asume la problematización del futuro<sup>5</sup>, cuestión sobre la que la definición de riesgo ha

supuesto una aportación decisiva. En estos términos, si el riesgo ha sido, efectivamente, el punto de referencia para observar las relaciones sociales y su cambio histórico, el ámbito sobre el que recae cada uno de los problemas que se discuten ultimamente cobra un aspecto crucial, el de la crisis de la calculabilidad racional del peso de las decisiones de los agentes. En el régimen de contracción de los términos de controlabilidad de las decisiones y de sus consecuencias, definir el riesgo ya no significa, evidentemente, garantizar las condiciones para calcular y asegurar la eventualidad del daño. La incertidumbre y la extensión de los contextos en los que ésta puede producirse vuelven críticos los juicios de atribución, o porque ya no son espacialmente determinables (dentro del sistema social o de los términos estatales), o, porque se escapan de entre las conexiones que podrían reconstruirse

---

3 Sobre este asunto han sido especialmente significativos los análisis de Ulrich Beck (Beck, 1986; 2007). Sobre la determinación del concepto de riesgo en el escenario de la incertidumbre y de la complejidad, a través de la categoría de la catástrofe ver Campesi (2009).

4 Esto, según Luhmann, se debe al proceso de *tecnización e individualización* de situaciones de hecho y procesos que en pasado eran concebidos

como naturales, hechos que son considerados como consecuencias de decisiones: Luhmann, 1991.

5 En este ámbito, según Luhmann, con el riesgo se condiera una forma de problematización del futuro, es decir una forma de tratamiento del tiempo, en el que se cuestiona (y se conectan) tanto las temáticas materiales como las consecuencias sociales.

entre lo que está en el dominio de la decisión (como riesgo) o lo que se queda fuera de ella (como peligro)<sup>6</sup>. Es esta perspectiva la que restituye una criticidad evidente, tanto al concepto de riesgo como a su propia aportación a la reducción de la complejidad social, normalizando, en un espacio de previsibilidad, la exposición individual y colectiva al futuro. Si esta crisis, (o transfiguración) del riesgo como concepto ha sido aceptada eficazmente y desde hace tiempo por la teoría sociológica contemporánea, es también significativa la perspectiva de investigación que se abre desde el punto de vista normativo, por el lenguaje y los significados que se abren camino en el contexto de un discurso político y jurídico dedicado a elaborar nuevas estrategias a las que confiar el gobierno de la incertidumbre. En este escenario, la

vulnerabilidad entra en juego como concepto crucial, aunque en una vertiente bastante diferente a la dada por la reflexión iusfilosófica de los últimos años; en la crisis de los tradicionales modelos de normalización, a través de la definición de riesgo, de la incertidumbre que el futuro lleva consigo, la vulnerabilidad aparece, efectivamente, desconectada de esa propensión subjetiva que ha contribuido, en estos años, a mostrar las luces y sombras de una articulación crítica de carácter abstracto y culturalmente connotada por el lenguaje de los derechos humanos<sup>7</sup>, para ser en vez restituida como factor y proceso endémico de los sistemas sociales y de su exposición a la incertidumbre. La extensión de la técnica y el grado de sus relaciones con el equilibrio de los sistemas ecológicos, la criticidad de los escenarios políticos abiertos por la

---

6 En la pareja conceptual riesgo/peligro hay una distinción que, aun suponiendo, en ambos casos que haya incertidumbre sobre los daños futuros, se define de manera diferente según se comporta el riesgo, en el que el daño se ve como una consecuencia de la decisión, y es a ella a quien se atribuye, y el peligro, en cuyo régimen conceptual se piensa que el eventual daño se deba a factores externos y viene por lo tanto atribuido al ambiente.

7 Para una meticolosa crítica de los principales aspectos en los que la vulnerabilidad, como categoría con vertiente en clave subjetiva, es capaz de producir una forma de recontextualización y superación de las aporías internas al carácter abstracto y culturalmente connotado del lenguaje del derecho, ver Casadei, 2012:90-116.

pobreza y por los desastres naturales como origen de las migraciones, las nuevas formas asumidas por la amenaza inminente del terrorismo internacional, compiten para llevar a un espacio de *no-saber*, tanto la pretensión de los observadores de primer nivel hacia una mayor y mejor información, como la interpretación que se da, en un segundo nivel de observación, la sociedad de sí misma. Es en este terreno, en el que el conocimiento está estructuralmente incompleto y es perennemente renegociable, donde la vulnerabilidad gana espacio, es donde termina la *forma* que la teorización del riesgo había marcado en la estrategia para confirmar las exigencias sociales en seguridad a partir del siglo XVII<sup>8</sup>, y es también ahí donde el riesgo paga, en general, lo inadecuado de su concepto. Es pues en este ámbito que la vulnerabilidad es protagonista, en la fractura ocasionada por el fracaso de los instrumentos epistemológicos tocantes a la

complejidad social, los cuales parecían estar garantizados por la teoría del riesgo, gracias a un régimen de *conocimiento* racional de los efectos de las decisiones de los agentes fuera del dominio de la *creencia* típica de las sociedades tradicionales.<sup>9</sup>

En una crisis del conocimiento que cede cada vez más espacio al *no saber*, la vulnerabilidad es la condición que representa, bajo el perfil conceptual, las principales tensiones que influyen en la orientación hacia el riesgo de los sistemas políticos y jurídicos contemporáneos. Por un lado, el debilitamiento de un contexto de previsiones racionalmente elaboradas a las que poder apelar con un criterio de atribución de las responsabilidades, por otro, la crisis de un criterio distintivo entre *riesgo*, (como dominio del agente) y *peligro* (como dominio de lo que sucede en la naturaleza). Uno de los niveles más significativos de esta criticidad se mide en la definición del umbral de catástrofe,

8 Sobre esto, hay que considerar que es en el contexto del asentamiento del régimen asegurativo en Francia, cuando nace y se estructura a partir de una proyección sobre la colectividad que socializa el riesgo individual, cuando el riesgo se constituye como

una unidad de la que cada asegurado representa una fracción: ver más en Ewald, 1986.

9 Sobre esto es prácticamente imprescindible el análisis antropológico del riesgo y del peligro reliazado por Mary Douglas, 1992.

como representación radical del espacio en el que se establece todo lo que no puede ser controlado racionalmente, y como límite en el que de producirse una desgracia, esta deba percibirse como un caso indeseable, respecto al cual no se aceptan ni cálculos de probabilidad, ni valoraciones preventivas<sup>10</sup>. Se trata de un límite que la teoría del riesgo construye como un elemento externo - correspondiente al objeto de una hipótesis que se produce como amenaza proveniente de la naturaleza - y que, en el dominio de la incertidumbre y del *no-saber*, representa una realidad del presente capaz de hacer actual escenarios futuros en la medida en que los constituye como contextos en los que *acciones* y *eventos*, naturaleza y sociedad, se funden y se implican<sup>11</sup>. Es en este ámbito, en el que el umbral que hace al observador adverso a los riesgos por estar dispuesto a renunciar a cualquier cálculo pasa de concepto límite a convertirse en la

representación de la decisión, cuando la vulnerabilidad se acredita como concepto al que le es ajeno cualquier atributo de subjetividad sobre el que puedan basarse prácticas de reconocimiento, incidiendo sobre todo en la representación de los procesos dados por contextos de producción de incertidumbre no gobernable, para los que ya no parecen adecuados los tradicionales instrumentos de acción política y jurídica. En el régimen de lo *no calculable* y de la *no absoluta compensabilidad* de todas las posibles consecuencias dañinas de la decisión individual o colectiva, el espacio que el proceso histórico y social de definición de riesgo ha dado para afirmar las exigencias de seguridad, ya no es suficiente. Así pues, si el futuro no es previsible y las calificaciones dadas por la definición de riesgo no parecen ser ya las adecuadas, empieza pues el camino de un nuevo lenguaje, que partiendo de las ciencias sociales da un punto de vista

---

10 Según Luhmann, la catástrofe, tanto en el caso de la guerra como en el de las catástrofes generadas por la técnica, viene tratada como un evento a largo plazo, al cual la población está preparada en su no saber: un evento posible en cualquier momento aunque altamente improbable de verificar: ver Luhmann, 1992.

11 Sobre el argumento de una naturaleza socializada, como consecuencia del carácter cambiante de las relaciones entre seres humanos y ambiente físico, que como afirma Giddens, se debe a las transformaciones de la naturaleza realizados por los sistemas antrópicos: Giddens, 1990.

diferente sobre la complejidad, necesario para intentar entender el proceso de elaboración de las nuevas estrategias de gobierno político y jurídico de la incertidumbre y de la vulnerabilidad<sup>12</sup>.

### **El orden y su normatividad. Vulnerabilidad y resiliencia, entre ciencias sociales y ciencias naturales**

Al definirse un nuevo orden en las relaciones entre el riesgo y los instrumentos para individualarlo y gestionarlo, se acredita en las ciencias humanas y sociales un lenguaje que tematiza y ofrece al discurso político y jurídico una representación de la complejidad social y de su posible equilibrio, a través de categorías explicativas propias de las ciencias físicas y naturales (Gunderson y Holling, 2002). En este lenguaje normativo, que parece recuperar una cierta cercanía con el orden de lo *normal* ya mostrado por Canguilhem (1966) en su aspecto

epistemológico, para comprender la vulnerabilidad, como para comprender lo patológico, se necesita tener en cuenta la *reacción catastrófica* con la insaturación de nuevas normas de vida que de ella derivan. Esto hace que la catástrofe y su tematización conceptualmente determinante sean una representación emblemática de una dinámica que sitúa a la vulnerabilidad dentro de un modelo de equilibrio y de orden con inestabilidad cíclica<sup>13</sup>, que se rige en la discontinuidad y la provisionalidad de sus estados. Bajo este significado que la acredita como segmento de un equilibrio que se sostiene en fases cíclicas, la catástrofe es el criterio epistemológico con el que se comprende la vulnerabilidad, y también es la que la sitúa como concepto interno en las fases de desarticulación y recomposición del orden. No se trata pues, como ocurre en el discurso relacionado con los medios de definición del riesgo, de la determinación de un umbral externo que indique lo que no se

---

12 En este ámbito, como escribe Pat O'Malley, la incertidumbre dada por la crisis de lo previsible y de la decisión racional "forces us to move from the calculable to the incalculable future, or more precisely, from governing through risk to

governing by reliance in 'uncertainty'" (O'Malley, 2012: 183).

13 Para un análisis en clave filosófica del concepto de catástrofe, ver Natoli, 1999.



quiera deba o pueda verificarse, sino, sobre todo, de un paradigma idóneo para favorecer la representación de un orden de las sociedades medido en la capacidad de los individuos de responder o no “a las exigencias de un ambiente normal”<sup>14</sup>. Bajo esta perspectiva, de la misma manera que las teorías de la complejidad se relacionan con los conceptos de equilibrio y orden, el evento catastrófico pasa así a una fisiología de la complejidad social, y se acredita como el umbral interiorizado y siempre presente de la inseguridad que sobrevuela las decisiones individuales y colectivas<sup>15</sup>. De esta manera, penetra en el dominio de las ciencias humanas, proveniente del ámbito de las ciencias naturales y de las ciencias médicas, un concepto de orden cuyo equilibrio permanente reposa en su propia inestabilidad estructural, que acarrea consigo la determinante importancia que tienen los modelos normativos en estas condiciones. Para el perfil conceptual de la vulnerabilidad esto es interesante por el

particular significado que adquiere el término en este contexto, como condición subjetiva en relación de definición constante, según las normas adaptativas, con el propio ambiente. De esta forma, la vulnerabilidad es un proceso que se produce en la inestable relación con la que el individuo se relaciona con su propio ambiente, reinterpretando no solo las condiciones de su propia adaptación, sino contribuyendo al mismo tiempo a la redifinición, a su vez inestable, de su propio orden interno. Se trata de un proceso reversible, y también de un proceso coproducido con el que, como es evidente, ya no pueden usarse modelos de acción de gobierno tradicionales y verticales, sino más bien estrategias de intervención horizontal y de *governance*<sup>16</sup>. En este escenario adaptativo, la resiliencia interpreta el marco normativo y el modelo privilegiado, como así testimonia la gran fortuna con la que goza este significado, tanto como concepto clave al que confiar

---

14 En cuanto a la relación entre las teorías de la catástrofe y las teorías de la complejidad, ver Tonietti, 2002.

15 Sobre esto, con vasta referencia al tema de la inseguridad bajo el perfil de la teoría política, ver Castel, 2003.

16 En cuanto a la relación entre incertidumbre, teorías de la complejidad y modelos de *governance* basados en el significado de resiliencia ver Boyd y Folke, 2011.

políticas de *governance* administrativa territorial, como representación capaz de contribuir decisivamente en función de la importancia de la vulnerabilidad como proceso reversible, que obtiene su propia condición estructural para adaptarse no de la definición de riesgo, sino de la exposición al peligro. Así pues, tanto el concepto de vulnerabilidad como el modelo de resiliencia funcionalizan una representación que describe la exposición a la incertidumbre restituida por la crisis del riesgo calculable, y, conceptualmente apelan a la capacidad explicativa de categorías acreditadas por las teorías de la complejidad, deudoras de un enfoque epistemológico propio de las ciencias naturales, que media para definir las posibles políticas de gobierno en un escenario definido por rápidos e imprevisibles cambios<sup>17</sup>. Desde el punto de vista de la aportación a la normalización dada por la definición de riesgo, se ratifica una crisis del modelo de decisión racional que presupone su provisionalidad, tanto a nivel de los conocimientos contradictorios dados por

los *saberes* que guían el desarrollo tecnológico y científico, como en el plano de la incertidumbre, dado por la complejización de las relaciones políticas, jurídicas y económicas a nivel global. En donde se contrae el umbral de la controlabilidad en el que el riesgo encuentra su condición para definirse, para el régimen de conflictualidad entre los que toman decisiones, expertos y no expertos implicados en el proceso de su definición, se acredita entonces una lectura de la complejidad que moviliza las categorías idóneas para explicar los procesos en los que se origina la vulnerabilidad y las estrategias para superarla según la adaptabilidad. Bajo esta perspectiva, es por esa *problematización* del futuro de la que el riesgo como concepto había procurado el proceso de definición histórica, que son ahora las teorías de la complejidad las que reivindican un primado que, a finales del siglo XIX, habían ostentado las ciencias actuariales, por lo inadecuado de las condiciones de aquel pacto sobre el riesgo que terció para *domesticar* al

---

17 Profundizan en este asunto Galz, Olsson, et al., 2008.

peligro ante un evento previsible, controlable y compensable en el marco del sistema asegurador (Ewald, 1986). En un contexto en el que la multiplicación y la conflictualidad de la información disponible no permite pensar en un orden de intervención basado en un punto de vista estadístico y medible a la realidad social, la no controlabilidad de las consecuencias de las decisiones arriesgadas reafirma un discurso de regularización de la incertidumbre basado en una lectura diferente de la complejidad, la cual viene realizada justo donde el umbral externo que limitaba el ámbito de lo probable, y por lo tanto la propia posición del riesgo, se hace ya demasiado radical para ser compensada solo a través del mecanismo de las aseguraciones.

Es en este marco que el gobierno del orden de las relaciones entre riesgo y catástrofe convoca sus nuevas estrategias, que traslada sobre el sujeto y su

comunidad la *chance* de la capacitación adaptiva, en un circuito que tiene en la vulnerabilidad la premisa necesaria y en la resiliencia el modelo que le indica virtuosas actitudes.

En la representación programática dada por los documentos de rango internacional y también en el marco de las políticas comunitarias, vulnerabilidad y resiliencia se convierten en conceptos descriptivos de la crisis sobre la posible definición del riesgo, pero, como modelos dinámicos indican horizontes necesariamente normativos que intervienen para fijar los objetivos y los planos de acción de las políticas públicas en las áreas más sensiblemente expuestas al *no-saber*: desde los conflictos de la información proveniente del contexto técnico científico, a los escenarios del riesgo político global, con los choques demográficos y migratorios, a las crisis cíclicas de la economía capital-financiera<sup>18</sup>. Ya se ha puesto de

---

18 Sobre este asunto hay un párrafo emblemático del documento con el que la Unión Europea, en 2012, ha dado la descripción de su visión sobre el tema de la vulnerabilidad y la resiliencia en los escenarios de la crisis determinada por los contextos de exposición a la incertidumbre: “The effects of economic shocks, rising and fluctuating

food prices, demographic pressure, climate change, desertification, environmental degradation, pressure on natural resources, inappropriate land tenure systems, insufficient investment in agriculture, have, in many parts of the world, resulted in greater exposure to risk, notably from natural hazards. The impact of these

manifiesto como esto supone un concepto de vulnerabilidad ajeno al discurso de la filosofía política y jurídica contemporánea, ni cuando de la condición de vulnerabilidad se ha señalado su relación con la dignidad<sup>19</sup>, o cuando se ha intentado mostrar su contribución a la desarticulación de la identidad de los grupos en el contexto del pluralismo cultural, ni tampoco cuando, al margen o en contraposición con estas propuestas, se han advertido en la vulnerabilidad el riesgo del cierre y la estigmatización de las representaciones subjetivas. Con esta variante adaptativa de la vulnerabilidad se vuelve, fundamentalmente, a la relación originaria y estructural puesta por el liberalismo entre inseguridad y libertad individual, que se refuerza en el contexto de la crisis de los medios tradicionales existentes gracias a la definición de riesgo. Al constituirse como condición intrínseca de la relación con el ambiente

y su incertidumbre estructural, contribuyendo así, bajo el perfil epistemológico, a representar el proceso de normalización y de orden, la vulnerabilidad contiene en sí misma las premisas capaces de autoproducir su propia superación, con una adaptación constructiva y virtuosa al escenario de las transformaciones. Al afirmar la capacitación adaptativa dada entre resiliencia y vulnerabilidad, las políticas públicas intervienen sobre la vulnerabilidad encomendándose a un discurso de subjetivación que recurre a la virtud de la emancipación, en la que la incertidumbre se entiende como el contexto donde se produce el proceso de exposición a la vulnerabilidad y donde también se determina la *chance* de capacitación para superarla.

---

global trends is manifested in the increasing number and intensity of natural disasters and crises. The poorest households are the most vulnerable and in many instances this vulnerability is compounded by political instability and conflict”: *The EU Approach To*

*Resilience: Learning From Food Security Crises* (2012): Brussels, 3.10.2012, COM(2012) 586.

19 Sobre la relación entre la dignidad humana y una variante de la vulnerabilidad en términos de su igual exposición a la necesidad, véase Harris, 1997.

**Sujetos resilientes. La virtud adaptativa como *chance* y imperativo de la integración**

Con un crecimiento registrado a partir del año 2000, el modelo de resiliencia se ha constituido como palabra clave de las estrategias que los sujetos y comunidades tienen que adoptar en la perspectiva de superar la vulnerabilidad. Se sintetizan así las exigencias propias de una representación de la crisis de la decisión racional que tiene como imagen una catástrofe que ya no se imagina como un evento futuro, sino actualizada como una posibilidad inminente del presente y un segmento del orden de los sistemas complejos. Esto está claro cuando se intenta reconstruir el ascenso del sentido de resiliencia dentro de la pluralidad de fuentes que la han confirmado como algo

central<sup>20</sup>, a partir de la capacidad de la resiliencia para representar la vulnerabilidad como un proceso reversible que ofrece una *chance* a individuos y comunidades para determinar su propia condición en un equilibrio inestable que se convierte en la única condición posible del orden social.

Esta representación se ampara en un significado de resiliencia que es un cruce entre la definición que da el saber psicológico y particularmente la psicología de las comunidades, en términos de la virtud como objeto de un proceso de aprendizaje, y el concepto que, por otro lado, dan las teorías de la complejidad de los sistemas, que conectan la centralidad al orden mediante una inestabilidad cíclica. Así pues, el modelo del sujeto resiliente sintetiza en sí mismo la actitud de una adaptación que,

---

20 Ya a inicios de 2004 las Naciones Unidas pusieron la resiliencia al centro de los objetivos prioritarios en tema de política de gobierno de los desastres naturales, publicando el documento *Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives* (UN/ISDR, Geneva 2004). En este mismo contexto de adaptación a los cambios sociales y climáticos se basa la intervención de la Unión Europea que, en 2009, focalizó la atención sobre la resiliencia como “Capacity to adapt to adverse effects” (1.4.2009 COM [2009], 147: *Adapting to climate change*:

*Towards a European framework for action*) y, en el mismo año remite al modelo adaptativo realizado por *Hyogo Framework for Action 2005-2015* en el documento *Building the Resilience of Nations and Communities to Disasters*: “a capacity of a system, community or society potentially exposed to hazards to adapt, by resisting or changing in order to reach and maintain an acceptable level of functioning and structure”: (COM [2009], 82 : *A Community Approach on the Prevention of Natural and Man-made Disasters*).

al contrario de lo que se decía sobre este concepto en los primeros trabajos de psicología, alrededor de los años cincuenta, se entiende como un modelo que se adquiere y no tanto como un atributo innato de la personalidad<sup>21</sup>, según la elaboración en el campo de las teorías de la complejidad y del nuevo paradigma de orden y equilibrio que se teorizaba<sup>22</sup>. De aquí surge que los textos que en los últimos años han dado protagonismo al desarrollo de un modelo de resiliencia como instrumento principal para incidir sobre la vulnerabilidad entre los varios contextos de criticidad que se dan en los diversos ambientes contemporáneos, asumen la definición que atañe a un circuito de potenciamiento de las

actitudes adaptativas de los sujetos, individuos o comunidades, llamados a asumir por sí mismos el reto de la incertidumbre. Eso significa, por un lado, la representación de la vulnerabilidad como un proceso reversible y no como un rasgo característico de la condición de los sujetos y comunidades expuestos a distintos niveles de relación con el riesgo y la catástrofe, por otro lado, su connotación como condición que contiene en sí misma la posibilidad de ser superada gracias a una forma de capacitación virtuosa dada por el modelo de la resiliencia en el escenario de la catástrofe.

Así pues, si la vulnerabilidad se cualifica como una condición

---

21 Así pues, se ha superado el punto de vista que en 1974 daba el estudio de James E. Anthony (1974) a favor de una dimensión dinámica de la resiliencia que determina la cualidad subjetiva que se adquiere, fundándose en el concepto del *coping*: “The means by which people or organizations use available resources and abilities to face adverse consequences that could lead to a disaster. In general, this involves managing resources, both in normal times as well as during crises or adverse conditions. The strengthening of coping capacities usually builds resilience to withstand the effects of natural and human-induced hazards”: *Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives*, UN/ISDR, Geneva 2004.

22 Por otro lado, la resiliencia, en los mismo años, se impone en el debate de las ciencias naturales, en particular en el tema del equilibrio de los ecosistemas en los estudios de Crawford S. Holling (1973), en el que critica el método cuantitativo presente en una tipología de modelos matemáticos aplicados al estudio de las poblaciones, poniendo de manifiesto que los ejemplos que estos conllevan son fruto de una concepción “equilibrio-céntrica” y estática de la realidad: Resilience “represents true invention, that can become reality in the kind of situation where the system is deeply responsive (vulnerable) to change or where change is desperately needed. The consequences are inherently uncertain and unpredictable.” (Holling, 1973).

modificable más que como un atributo estable, la resiliencia es su modelo virtuoso, colocándose ambas en un circuito de capacitación del que son depositarios tanto los sujetos como las comunidades; inducido por el propio escenario de incertidumbre que constituye las condiciones de vulnerabilidad, el sujeto resiliente asume el reto, que es una *chance* de potenciamiento (*empowerment*) de sus propias perspectivas para poner en marcha una fuerza de adaptación a las circunstancias adversas. La resiliencia se configura así también como un proceso, aunque especularmente inverso respecto a la vulnerabilidad. Un proceso adaptativo que en su exposición al peligro, más que ante el riesgo, tiene una condición de crecimiento:

Resilience [...] describes the ways in which life learns from catastrophes so that it can become more responsive to further catastrophes on the horizon. It promotes adaptability so that life may go on living despite the fact that

23 “The means by which people or organizations use available resources and abilities to face adverse consequences that could lead to a disaster. In general, this involves managing resources, both in normal times as well as during crises or adverse conditions. The strengthening of coping

elements if it may be destroyed. It confronts all of us living beings, ranging from weeds to humans, with the apparent reality that managing our exposure to dangers is as much as we can hope for because danger is a necessity for our development.  
(Evans y Reid, 2013: 84)

Este escenario en el que el peligro es una oportunidad de adaptación y crecimiento, conecta los dos polos recíprocamente necesarios de la vulnerabilidad y de la resiliencia con el que la Unión Europea ha construido en estos años sus políticas de gobierno de la incertidumbre y sus estrategias de seguridad. Se trata de una orientación que se ha convertido en central en varios frentes y que se ha hecho particularmente decisiva en el tema de las políticas de gobierno de los flujos migratorios. En estos temas, el significado de resiliencia se une a la representación de la vulnerabilidad y a su superación a través de estrategias de *coping*<sup>23</sup>, pero se sitúa

capacities usually builds resilience to withstand the effects of natural and human-induced hazards”: *Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives*, UN/ISDR. Geneva 2004.

también dentro de las estrategias de *governance* a las que da un modelo tanto al nivel de las comunidades territoriales en el horizonte de la integración, como en el contexto de las comunidades de origen<sup>24</sup>. Así pues la vulnerabilidad del inmigrante asume una variante que por un lado se emancipa de una cualificación identificativa, y por otro lado proporciona una visión normativa respecto a las condiciones de su reversibilidad como proceso adaptativo, la cual resulta particularmente interesante.

Esto resulta evidente desde el punto de vista de la particular funcionalidad que el discurso sobre la resiliencia – en

articular sobre la resiliencia de las comunidades – muestra en el horizonte del reforzamiento de las estrategias de seguridad en tema de política de inmigración. En esta materia, la resiliencia es, no en vano, el objetivo estratégico de los planes de acción comunitaria, reafirmando como modelo virtuoso en el ámbito de las acciones administrativas horizontales de los territorios y de las estrategias de cooperación que las que en estos años se ha visto implicada la Unión Europea, en diálogo con los organismos supranacionales y las agencias no gubernamentales<sup>25</sup> de las comunidades más interesadas por los flujos migratorios

---

24 “The concept of resilience has two dimensions: the inherent strength of an entity – an individual, a household, a community or a larger structure – to better resist stress and shock and the capacity of this entity to bounce back rapidly from the impact. Increasing resilience (and reducing vulnerability) can therefore be achieved either by enhancing the entity’s strength, or by reducing the intensity of the impact, or both. It requires a multifaceted strategy and a broad systems perspective aimed at both reducing the multiple risks of a crisis and at the same time improving rapid coping and adaptation mechanisms at local, national and regional level. Strengthening resilience lies at the interface of humanitarian and development assistance. Enhancing resilience calls for a long-term approach, based on alleviating the underlying causes conducive to crises, and enhancing capacities to better manage future uncertainty and change”: *The EU Approach*

*to Resilience: Learning from Food Security Crises* (2012): (Brussels, 3.10.2012 COM [2012] 586).

25 Esto, en particular en el plano de los escenarios ligados al riesgo político global, consiente analizar el surgimiento de redes de *governance* transnacionales – representaciones, según Beck, de la “sub-política global”- basadas en la iniciativa de agencias que recurren a la sociedad civil, como actores que participan como interlocutores de los estados y no como sus antagonistas: Beck (2007). Es particularmente interesante en este frente el área de cooperación entre la Unión y las regiones subsaharianas en tema de prevención de los flujos migratorios mediante el trámite de la adopción de estrategias de resiliencia en los países de origen: “Recent tragedies in the Mediterranean are a shocking reminder of the implications of insecurity. Of conflict. Of terrorism. And of poverty and desperation. In response, the



hacia Europa. En este sentido, si fenómenos como las emergencias ambientales, el terrorismo internacional, los choques económico-financieros se unen en un escenario global de exposición a la vulnerabilidad, el circuito que une vulnerabilidad y seguridad asume una importancia capital. Es justo en este punto en el que la resiliencia ratifica su estrategia de responsabilización del sujeto y de sus capacidades adaptativas, radicalizando la connatural exposición al peligro propia de un sujeto liberal. Se trata de algo más que de la mera empresa de gestionar su propia existencia, según su disposición a mirar a un futuro calculable, ahora, el sujeto neo-liberal, no solo tiende a *vivir peligrosamente*<sup>26</sup> en el ejercicio de la virtud liberal de la interpretación del peligro como condición y posibilidad para reafirmarse a sí mismo, el sujeto

neoliberal, en el circuito que se establece entre los procesos que construyen la vulnerabilidad y los que definen la superación, asume sobre su persona todo el peligro y la incertidumbre como *chance* de libertad.

En estos términos, la afirmación del paradigma de la resiliencia representa, desde varios puntos de vista, un significado nada neutro, a partir de la forma de subjetivización que se conecta con problemas a la fisonomía y a las virtudes con las cuales el pensamiento liberal había moldeado al individuo y a su empresa de reafirmarse a sí mismo, pero también con vistas al horizonte de inevitable normalización que la resiliencia implica, un imperativo a la adaptación que es *chance* y *límite* de un integración que se arriesga a ser entendida como la disposición consentida a ser asimilados.

---

European Union is mobilizing more than two hundred million Euros in humanitarian aid for this year. This money will complement your efforts to respond to the needs of the populations in your countries. The implementation of the AGIR initiative for the Sahel illustrates that the strengthening of resilience is firmly included in your national agendas and political priorities. We need to formulate a comprehensive response. (...) To build resilience and to prevent conflict”:

*Remarks at the Meeting with the Sahel Ministers of Foreign Affairs* (Brussels) June 17<sup>th</sup> 2015.

26 Sobre el *vivir peligrosamente* como *máxima del liberalismo* en base a la cual a los individuos se les pone continuamente en condiciones de peligro, o sobre todo se les induce a sentir su situación, su vida, su presente, su futuro como algo lleno de peligro, veáse Foucault, 2004.

### **¿La incertidumbre nos hace libres? Vulnerabilidad y resiliencia en la óptica del neoliberalismo**

En el amplio espectro de las variantes de la relación entre vulnerabilidad y resiliencia en estos últimos años, es particularmente interesante la ligada al escenario de las emigraciones. Se trata de un tema en el que el significado de resiliencia va avanzando progresivamente, tanto como categoría virtuosa de modelos de administración horizontal de comunidades y de entes territoriales, que como concepto que sintetiza en sí mismo los atributos de una subjetividad adaptativa que, en condiciones de exposición a choques ambientales o culturales, da una respuesta a las exigencias de integración y convivencia. Si la resiliencia – como resiliencia de comunidad y de instituciones territoriales – se acredita dentro de las perspectivas de gestión administrativa que aprovechan el potencial de una red horizontal y difusa de *governance*, bajo el perfil subjetivo, la resiliencia se muestra como modelo de subjetivación específica, que radicaliza el

modelo antropológico con el que el liberalismo ha moldeado las virtudes públicas individuales dentro del binomio riesgo/peligro. Efectivamente el sujeto resiliente viene construido teóricamente como una individualidad que asume por entero la empresa, bajo una responsabilidad que le compete en exclusiva (Lasch, 1984); se trata de poner a disposición todos sus recursos psicológicos, de desarrollarlas en sentido adaptativo afrontando el reto de la capacitación, a partir de una vulnerabilidad entendida como algo estructural y también como un recurso. Crecer mediante la adaptación consiente afrontar las adversidades considerándolas como una ocasión de autonomía y libertad. Las condiciones de una emergencia y del gobierno de la incertidumbre – las masas emigrantes, con sus diferencias culturales, el foco constante sobre los desastres ambientales y climáticos, los ciclos de crisis económicas propias del capitalismo financiero – constituyen, en este escenario, las representaciones más difundidas del lenguaje de la catástrofe como condición estructural y no

excepcional, en las que el sujeto resiliente vive y tiene su propia *chance* para reafirmarse. Si la producción del riesgo se consideraba una obra de definición realizada por las exigencias y las mediaciones internas de la sociedad, la resiliencia, vista como una virtud adaptativa de los individuos y de las comunidades, presupone y sintetiza en sí misma un escenario diferente, en el que la sociedad del riesgo evidentemente ya ha caído. Trabajando sobre las premisas teóricas que han dado la vuelta a los procesos de definición del riesgo en la sociedad contemporánea, la literatura sociológico-jurídica contemporánea dedica a la acreditación del modelo de resiliencia una creciente atención, sobre todo en clave de la aportación que parece dar al lenguaje y a las estrategias del neoliberalismo. Como prueba de esto, un tal escenario parece referirse, según muchos de los autores que en estos años se han ocupado de vulnerabilidad y resiliencia en el contexto de las estrategias

de *governance*, a una forma de subjetivización neoliberal<sup>27</sup>; en estos términos, la resiliencia confiaría su núcleo a un proceso de capacitación mediante el aprendizaje, funcional a la estrategia de superación de la vulnerabilidad como virtud adquirible y actitud para asumir la propia empresa: “A principal change ushered in by this new ‘resiliency’ literature was the argument that resiliency was a mindset or skill that could be learned, rather than a personality or character trait deeply inscribed in the individual.” (O'Malley, 2012: 190).

Tanto la incertidumbre de un escenario de catástrofe, como la acreditación de la vulnerabilidad como proceso reversible, son un set de capacidades adaptativas que construirían una precondition y al mismo tiempo una *chance*, ya que la libertad del sujeto resiliente, como activación de fuerzas de resistencia y adaptación al contexto hostil, sería la representación de una libertad en términos absolutos,

---

27 Se trata de la caracterización de un individuo que aprovecha sus propias fuerzas para activar estrategias de construcción del yo, en línea con el modelo propuesto los años setenta por algunos de los promotores del neoliberalismo: “This characterization of resilience is diagnostic, for it

identifies it precisely with the entrepreneurial, neo-liberal business models such as were developed in the 1970s for example in Tom Peters” (O'Malley, 2012: 89). O' Malley se refiere a Peters (1987)

desvinculada de la condición de una *problematización del futuro* que el proceso de selección de los riesgos, sobre las cenizas de una decisión racional, ya no es capaz de garantizar de manera absoluta y plena. Citando algunas de las páginas más significativas de la literatura neoliberal, sería la incertidumbre (y la vulnerabilidad) las que nos harían libres: esto define la superación de la antropología liberal, ya que no es una virtud la actuación estratégica y racional ante la amenaza de las consecuencias dañinas dadas por el ambiente social, sino que es la actitud de querer gobernar las condiciones del caos lo que designa al elemento virtuoso:

If the future is predictable, the argument goes, then how can we be free? Not through the search for solutions to every imaginable threat, but by creating new, resilient, subjects scientifically designed to 'thrive' on chaos and make every threat a challenge and opportunity. Thus, in the mythology of resilience, may the neo-liberal dream of freedom in uncertainty be imagined into existence in the 21st century.  
(O'Malley, 2012: 192)

## Bibliografía

Anthony, E. James y Koupernik, Cyrille (eds.) (1974), *The child in his family: Children at psychiatric risk*. Oxford: Wiley & Sons.

Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Boyd, Emily y Folke, Carl (eds.) (2011), *Adapting Institutions. Governance, complexity and Socio-Ecological Resilience*. New York: Cambridge University Press.

Brooks, Robert y Goldstein, Sam (2003), *The Power of Resilience: Achieving balance, confidence and Personal Strength in Your Life*. New York: McGraw Hill.

Campesi, Giuseppe (2009), "Rischio e sicurezza nella società globale. A proposito dell'ultimo libro di Ulrich Beck", *Studi sulla questione criminale*, IV, 2: 107-118.

Canguilhem, Georges (1998), *Le normal et le pathologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Casadei, Thomas (ed.) (2012), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Torino: Giappichelli.

Castel, Robert (2003), *L'insécurité sociale: Qu'est-ce qu'être protégés?*, Paris: Éd. du Seuil.

Costa, Pietro (2001), *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 3. La civiltà liberale*. Roma-Bari: Laterza.

Douglas, Mary (1966), *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Harmondsworth: Penguin.

Douglas, Mary (1992), *Risk and Blame*. London: Routledge.

European Commission, *Communication from the Commission to the European Parliament and Council, Adapting to climate change: Towards a European framework for action*, (COM [2009], 147).

European Commission, *Communication from the Commission to the European Parliament and Council, A Community Approach on the Prevention of Natural and Man-made Disasters*, Brussels, (COM [2009], 82).

European Commission, *Communication from the Commission to the European Parliament and Council, The EU Approach to Resilience: learning from Food Security Crises (2012)*: (COM [2012] 586).

Evans, Brad y Reid, Julian (2013), “Dangerously exposed: the life and death of the resilient subject”, *Resilience: International Policies, Practices and Discourses*, 1, 2: 83-98.

Ewald, François (1986), *L’Etat Providence*. Paris: Grasset et Fasquelles.

Foucault, Michel (2004), *Naissance de la Biopolitique. Cours au Collège de France*

1978-1979. Paris: Seuil/Gallimard.

Galaz, Victor, Olsson, Per et al. (2008), “The problem of fit between ecosystems and governance systems: insights and emerging challenges”, in Young, King, Schroeder (eds.), *The Institutional Dimensions of Global Environmental Change: Principal Findings and Future Directions*. Boston (MA): MIT Press.

Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Gunderson, Lance H. y Holling, C. S. (2002), *Panarchy. Understanding Transformations in Systems of Humans and Nature*. Washington: Island Press.

Holling, C. S. (1973), “Resilience and Stability of Ecological Systems”, *Annual Review of Ecology and Systematics* 4: 1-23.

Holling, C. S. (1991), *Soziologie des Risikos*. Berlin: W. de Gruyter.

Holling, C. S. (2007), *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lasch, Christopher (1984), *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Times*. New York: W.W. Norton, New York.

Luhmann, Niklas (1992), *Beobachtungen der Moderne*. Opladen: Westdeutsche Verlag.

Natoli, Salvatore (1999), *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*. Milano: Marinotti.

Nussbaum, Martha (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*. Bologna: il Mulino.

O'Malley, Patrick (2012), "Uncertain Governance and Resilient Subjects in the Risk Society", *Oñati Socio-Legal Series*, 3, 2: 180-195.

Peters, Thomas J. (1987), *Thriving on Chaos: Handbook for a Management Revolution*. New York: Knopf.

Tonietti, Tito (2002), *Catastrofi. Il preludio della complessità*. Bari: Dedalo.

United Nations International Strategy for Disaster Reduction (2004), *Living with Risk: A global review of disaster reduction initiatives*. New York: United Nations Publications.

Woodcock, Alexander y Davis, Monte (1982), *La teoria delle catastrofi*. Milano: Garzanti.

## MAKING THEM STRONG? VULNERABILITY, CAPABILITIES AND RESILIENCE IN POOR CHILDREN

Alexander Bagattini<sup>1</sup>Rebecca Gutwald<sup>2</sup>

**Abstract:** The main purpose of our paper consists in establishing the idea that the negative consequences that result from child poverty can be mitigated if the government and social workers promote the resilience of poor children. We use Amartya Sen's capability approach as an evaluative framework to argue for this thesis. By distinguishing different sources of vulnerability we assume that children are inherently vulnerable, because they are dependent and in need of care. Poor children are, however, even more vulnerable in specific ways. Following Catriona MacKenzie, we call these vulnerabilities "pathogenetic"; they are caused by social arrangements like institutional settings. We claim that at least some some of those vulnerabilities can and should be diminished by promoting children's resilience. We

proceed in three steps. In the first part of the paper, we develop our concept of vulnerability and explain how child poverty renders children vulnerable to specific harms. Here we also introduce the capability approach by asking which capabilities children need for coping with this situation. In part two we argue that the concept of resilience helps us to understand why capabilities (and not resources or abilities) are relevant for coping with the adverse effects of child poverty. We claim that promoting the capabilities of children is a matter of justice, and that implementing resilience is, too. It is also highly important to see that promoting resilience is mainly a social matter, not a task the individual child has to fulfil on its own. Hence, we argue that children are entitled to gain those capabilities that promote their

---

<sup>1</sup> Wissenschaftlicher Mitarbeiter, Ludwig Maximilians Universität München. Email: [bagattini@lrz.uni-muenchen.de](mailto:bagattini@lrz.uni-muenchen.de).

<sup>2</sup>Wissenschaftlicher Mitarbeiterin, Ludwig Maximilians Universität München. Email: [rebecca.gutwald@lrz.uni-muenchen.de](mailto:rebecca.gutwald@lrz.uni-muenchen.de).

resilience against the adverse effects of poverty. In part three we discuss several difficulties of our account, such as the danger that children will be burdened with coping with the effects of poverty instead of society fighting poverty.

**Keywords:** vulnerability, resilience, capability approach

### **Introduction**

Child poverty is a worldwide occurring phenomenon that occurs not only in undeveloped countries but in highly developed and rich parts of the world as well, such as Europe or Northern America. According to the social report of the European Union (EU) of 2007, more than 19% of children in Europe live in poverty (European Commission, 2007). No one denies that poverty has many adverse effects on the people suffering from it. For example, poor people are statistically less healthy, less educated, less happy and more concerned by social and familial problems. One does not need a demanding conception of the good life for claiming that poverty disadvantages those suffering from it and that any adequate conception of justice

has to address it in some way. This is truer for children. Children are at least less competent than adults when it comes to facing the effects of poverty. Moreover, children are passively exposed to the conditions they live in and not responsible for it. Taking into account the adverse effects of child poverty there is, therefore, a strong rationale for claiming that children should be protected from those effects. This paper investigates a specific idea for doing so.

The main thesis of this paper is that many adverse effects of child poverty could be mitigated by promoting the resilience of children. Our background assumption is that child poverty renders children vulnerable in specific regards. We argue that at least some of those vulnerabilities that are linked to childhood poverty can be mitigated by promoting children's resilience. In the first part of the paper we develop the concept of vulnerability and explain how child poverty renders children vulnerable to specific harms, and we ask which capabilities children need for coping with this situation. In part two we argue that the concept of resilience helps us to



understand why capabilities are relevant for coping with the adverse effects of child poverty. We claim that promoting the capabilities of children is a matter of justice, and that implementing resilience is thus mainly a social matter, not a task the individual child has to fulfil on its own. Hence, we argue that children are entitled to gain those capabilities that promote their resilience against the adverse effects of poverty. In part three we discuss several difficulties of our account, such as the danger that children will be burdened with coping with the effects of poverty instead of society fighting poverty.

### **Vulnerability and child poverty: What is vulnerability?**

Vulnerability is a critical concept. Contrary to traditional conceptions of justice - where the liberal subject plays a key role - the concept of vulnerability draws on human needs and the constitution of humanity as such. In this paper we advocate that persons do not inhabit those empty social spaces that are presumed in liberal accounts of justice. Furthermore, people depend on

specific social relations that they, at least sometimes, do not choose themselves. Persons like children, some elderly or very ill persons, and some severely disabled persons need special care. In the case of those people the liberal call for personal freedom seems to be unjust because they are not able to make equal use of it. The role of justice: arranging social institutions in a way that makes it possible to reduce the effects of human vulnerability. In this vein, authors like Martha Nussbaum, Alasdair MacIntyre or Martha Fineman argue that the concept of vulnerability should play a central role in any theory of justice (Macintyre, 2001; Nussbaum, 2006; Fineman, 2008). They do so because they take vulnerability as an essential feature of the human condition. Hence, according to these authors, any egalitarian account of justice is in some way confronted with the question of how to deal with the situation of the vulnerable. Pointing to those universal features of vulnerability (meaning features that are inherent to the ontological condition of humans) is, however, not sufficient. As Robert Goodin points out in his book *Protecting*

*the Vulnerable*, many forms of vulnerability are “created shaped, or sustained by existing social arrangements [that are not] wholly natural” (Goodin, 1985: 191). The upshot of Goodin's critique is that mere pointing to human vulnerability is susceptible to neglecting circumstances that depend on social arrangements and that render persons vulnerable. In other words: the social arrangements that we construct to help those in dire need can themselves produce vulnerabilities. Consider the situation when children have been removed from their families because of maltreatment. In such cases children typically will become institutionalized in a protectory. However, this leads to situations which make children vulnerable to their new situation, for example when being stigmatized as “home-children”, inasmuch as they lack persons they feel attached to, or simply because they have been removed from their familiar environments. In some cases the institutional setups might be even worse for children than the sort of maltreatment they suffered at their homes. In such cases we would clearly

face social arrangements that, as Goodin puts it, create new forms of vulnerability for children.

Hence, a thorough analysis of the concept of vulnerability needs to take account for different *sources* of vulnerability. Such an analysis has been proposed in two recent papers by Catriona Mackenzie and Susann Dodds. (Mackenzie, 2013; Dodds, 2013) Both distinguish *three different sources of vulnerability*: inherent vulnerability, situational vulnerability and pathogenetic vulnerability. Some sources of vulnerability are part of our human nature. This is why they are called *inherent sources* of vulnerability. According to Mackenzie “we should expect from the just society [...] that its social and political structures are responsive to and mitigate the effects of inherent vulnerabilities [...]” (Mackenzie, 2013). Examples mentioned by Mackenzie are universal health care, social welfare support, and subsidized child-care. In contrast to inherent sources of vulnerability, *situational sources* of vulnerability are brought about by social and environmental factors like

institutional norms or economic and ecological crisis. In such situations, vulnerability is due to human behavior. Some cases of situational vulnerability are brought about by unjust social arrangements. They are called *pathogenetic sources* of vulnerability because of the way in which they render persons vulnerable. Pathogenetic vulnerability is a subclass of situational vulnerability because it is caused by social arrangements like institutional settings. But it is a specific form of situational vulnerability as well, due to the quality of the sources which is unjust by definition.

To see how these distinctions work, let us again consider a child that has been removed from his or her family. All children are inherently vulnerable insofar as they lack competencies like foresight, risk assessment, or emotional stability. Hence they need the attention of their caregivers. If the caregivers, however, fail to come up to the needs of the children they are supposed to care for, children become situationally vulnerable. This situational vulnerability is a case of pathogenetic vulnerability if it is created

by sources that are themselves unjust. Consider the case of child poverty. If caregivers are not able to care for their children in an appropriate way because they simply lack the economic means to do so, we are faced with a situation when the child is vulnerable, but this vulnerability is due to unjust causes. Or consider, once again, the example of the “institutionalized child” that suffers from inappropriate treatment at a children’s home. Again, this would be a case of situational vulnerability, since the child has already been removed from its home. But furthermore, the vulnerability of the child is intensified on a qualitative and quantitative level if it is not adequately treated at the institution that is supposed to protect its interests. We can call this situation pathogenetic because unjust rules of our institutional arrangements render situations for children which make them more vulnerable. Those rules are unjust if they violate basic egalitarian principles according to which all children should have access to at least a certain adequate amount of goods that are important for their well-being and development.

### Vulnerable children

Childhood is arguably the most vulnerable period of human life. Children are highly dependent on others to satisfy their basic needs, and this makes them particularly vulnerable. This is, of course, true for other stages of life as well. Many elderly people, for example, are not able to care for themselves. However, they are at least in principle entitled to choose the persons that care for them. The situation of children is categorically different insofar as they do not start, as elder people normally do, from a position in which they are autonomous, i.e. entitled to make their own decisions about their course of life. Children are dependent on decisions that others make for them right from start. This seems to be the most salient source of children's vulnerability. All societies need to take account for this feature of childhood which can best be called the *fact of dependency*. While the fact of dependency is an inherent source of children's vulnerability, the respective societal arrangements for coping with this fact are not. These arrangements might, as in the ancient conception of *patria potestas*, be completely in favor of

parental (paternal) prerogatives. Nevertheless, even here we can speak at least of an institutional standard, namely the complete neutrality of the state in educational questions. Contrary to the doctrine of *patria potestas*, most contemporary legal systems have implemented what David Archard calls the *liberal standard* (Archard, 2004: 153). According to the liberal standard, the parents have the right to care for their children. The state, however, is not completely neutral concerning the way in which parents raise their children. Rather, the concept of custody is best understood as entailing parental *duties* to the same extent as the *right* to raise one's children. In accordance with this model of child-raising, the state interferes with parental prerogatives in the context of education if parents neglect their parental duties. Hence, the liberal standard can be considered a situational source of children's vulnerability. Many people endorse the liberal standard, due to its function to protect children's interests while, at the same time, it treats child-raising as a private matter (within families). Nonetheless, some authors

consider the liberal standard a source of unjust disadvantages for children growing up in dysfunctional families (Archard, 2004; Stoecklin & Bonvin, 2014). If the state's intervention with parental prerogatives comes only *after* the parents have been convicted for child-maltreatment, the maltreated child has already suffered from parental misconduct other children do not experience. This seems to be unjust and leads to the question if the liberal standard might even be a pathogenetic source of children's vulnerability. Because any answer to this question is far too presuppositional for the limited space of this paper, we will focus on the very specific topic of child poverty.

Children from poor families are vulnerable in very specific regards. First (and obviously), children from poor families have less economic support than children from higher-income-families. Hence, children from poor families are vulnerable at least in respect of the fulfillment of their desires. This point has of course no normative relevance per se. Justice certainly does not require that persons (children included) are supplied

with the goods that are necessary to accomplish all of their desires. However, there seems to be a certain economic threshold for the provision of goods for children that any egalitarian conception of justice has to endorse. We will deal with this point in more detail in the next section. The next (and less obvious) way in which children from poor families are more vulnerable than children from higher income families concerns the habits and naturalness of discriminating and unhealthy behavior of the parents. Consider, for example, the studies on children's speech development by Betty Hart & Todd Risley, presented in their book *Meaningful Differences* (Hart & Risley, 1995). According to Hart and Risley, there is a strict statistical correlation between familial backgrounds of children and their speech development. In one of their studies they literally counted the vocabulary of children from two different preschools. While the children from one preschool came from poor and low-income families, the children from the other preschool came primarily from families with higher income and academic backgrounds. The

troubling result of the study was that, by the age of four, the vocabulary of the children from higher income families was 0.3 more extensive than the vocabulary of the children from poor families.<sup>3</sup> Furthermore, Hart and Risley analyzed the vocabulary growth rates until children's enrolment at school. As a result they found out that the children with less vocabulary even fall more behind until their first days at school (Hart & Risley, 1995: 12ff). In the end, children from poor families do predictably worse when it comes to simply understand the lessons of their schoolbooks, simply because they lack the necessary vocabulary. Another example is the far more extensive occurrence of obesity in poor families. Gopal K. Singh et al. in their long-term-study (1976-2008) analyzed that obesity among American children from poor families is more than 0.2 higher than among children from higher income households (Singh et al., 2011). Another quite recent study has revealed that the

rates for severe obesity are 1.7 higher than in higher income families. Given that there are correlations of obesity and health risks, life span and general well-being, there seems to be a clear nexus between child poverty and children's vulnerability.

Due to their dependency, children's well-being and development depends largely on their parent's behavior. If parents lack economic, educational or epistemic resources themselves, their children run the risk of being in a disadvantaged situation compared to children from better-off families. However, it is not self-evident that such a disadvantaged situation is already unjust. For making this claim we furthermore need to clarify the connection between children's entitlements and children's vulnerability. The question is why and to which extend children's vulnerability is a source of entitlements.

---

<sup>3</sup> Hart and Risley counted 15 000 spoken words and recorded the vocabulary size in relation to that. In the case of children from poor families

they counted that the children (statistically) used 1000 different words, while children coming from an academic background used 1500 different words. (Hart & Risley, 1995: 10f)

**Child poverty, children's vulnerability and capabilities**

What do we owe to children because of their vulnerability? In order to answer this question with regard to child poverty, it is important to keep in mind that vulnerability is a complementary concept to conceptions of justice where entitlements of persons are solely founded in notions of consent and individual liberties. Goodin is very clear in this respect: «Duties and responsibilities are not necessarily [...] things that you deserve. More often than not, they are things that just happen to you» (Goodin, 1985: 133). Goodin argues explicitly against contractarian and voluntarist models of obligation because their focus is too narrowly on situations where one describes individuals in idealized decision-making-processes. According to Goodin, this blurs the relevance of situations when a person A is in need of help while another Person B is in the position to help A. According to Goodin, the obligation to help A is not derived from B's consent in the first place but from the mere fact that A is in need of help. This leads to the question in which

situations B is obliged to help A (or A is entitled to being helped by B). Goodin answers this question by introducing the concept of basic needs. For Goodin, the principle of protecting the vulnerable is “[...] first and foremost [a principle of] aiding those in dire need” (Goodin, 1985, 111). But what are *dire* needs? In our interpretation, “dire needs” are basic needs. Connecting the concept of vulnerability to the basic needs of persons is intuitively compelling. Yet the concept of basic needs leads to notorious obscurities about what is basic and what is not. Instead of following this path, we suggest another model for measuring inequalities in relation to children's vulnerability, namely the Capability Approach (CA) as it has been developed by Amartya Sen and Martha Nussbaum. We are aware that there are several differences in Sen's and Nussbaum's accounts, e.g. differences they make between different types of capabilities (Robeyns, 2005). Still, we believe that Sen's and Nussbaum's critique of resource based forms of justice and utilitarianism comes from the same concerns for human vulnerability. Their

theories share the core idea of justice as a matter of creating substantial freedoms (in the form of “capabilities”), and they come from the same philosophical roots, namely Aristotelian thought.

The CA departs from a critique of resource theories of justice for measuring unfair advantages or disadvantages primarily in terms of resources or goods. The CA does not deny that the provision of resources is in some sense relevant for justice. Still, it stresses that opportunities have to be somehow *accessible* for a person. Consider, for example, the case of ‘learnt helplessness’ when persons simply lack the competencies for actively using their chances and opportunities. If someone does not believe that he or she is part of the democratic system, for example, he or she will probably not be motivated to join political participation. In the same way, children from poor families seem to have the same chances and opportunities in life as children from higher income families because they go to the same public schools. However, they may still lack certain capabilities that children from

more economically well-off backgrounds have.

As we shall argue in more detail below, disadvantages in children’s well-being should therefore be measured by the evaluative perspective of the CA, which assesses well-being in terms of capabilities and functionings, because it adds something to the conception of well-being that alternative accounts lack. Sen argues that traditional economic and philosophic approaches to measure human well-being fail to take into account certain aspects of human freedom. Thus, they overlook crucial human inequalities. For instance, an able-bodied person and a disabled person may well have the same amount of resources at their command, but the latter is not able to make use of them in the same manner as the former. For instance, she may need a wheelchair to perform the same tasks as the former, such as getting from one location to another. The person in the wheelchair thus lacks certain substantial freedoms that able-bodied persons have, even though their stack of resources may be the same.



Sen couches this idea in the language of functionings and capabilities: functionings are beings and doings a person my value (Sen, 1999), such as being adequately nourished, being able to participate in politics, or personal states such as having self-respect (Sen, 1999). Capability or, more precisely, a person's *capability set*, is defined derivatively from functionings (Sen, 1993). Having a capability set means having a set of potential functionings that one may realize. In a nutshell we could say that a person possessing a large enough capability set has the real freedom to achieve various lifestyles. Sen claims that evaluations of human well-being should focus on both: on what people actually do and are, i.e. their *functionings*, but also on what people can do and be, i.e. their *capabilities*.

Focusing on functionings and capabilities does not mean that resources play no role for well-being. On the contrary, people need certain resources to achieve functionings. For instance, being well-nourished depends on having food. However, the CA claims that it is important to regard a person's ability to

convert these resources into functionings. If, for instance, you possess the resources of a computer, but your home lacks electricity, you make very little out of that resource. Conversion factors can be *personal* (i.e. a person's abilities, qualities and skills), *social* (e.g. social norms, the political system, family) or *environmental* (e.g. climate, nature, technology). We will come back to the topic of conversion factors below, since they play an important role in resilience promotion among children.

We believe that the perspective of the CA provides a plausible tool to evaluate disadvantage and characterize the vulnerability of children in poverty. It presents what Gerald Allen Cohen (1989: 921) characterized as the "currency" of justice, i.e. the goods that are to be distributed within a just state. The CA provides a valuable insight for conceptualizing human well-being because it captures a dimension of freedom that other approaches do not. For instance, "resourcist" accounts (Graf & Schweiger, 2015: 19) cannot show the difference in freedom that exists between an abled-bodied person and one in a

wheel-chair (as we have pointed out above). The same goes for rights-based approaches. Even though two persons may have the same rights, there may be considerable differences in their powers and abilities to realize those rights, e.g. if one of these persons belongs to a group that faces a lot of prejudice and discrimination (Sen, 1999; Nussbaum, 2001).

We think therefore that the CA also highlights dimensions in children's well-being and lack thereof that alternative accounts overlook. Before we can argue for this claim, however, we must concede that the CA was not originally designed to apply to the well-being of children, even though recent research aims to change that (see e.g. Ballet et. al., 2011; Stoecker & Bonvin, 2014). Sen and Nussbaum mainly focus on autonomous adults. Sen emphasizes a person's *agency* in choosing the combination of functionings from the capability set that he may value or rather has reason to value. (Sen, 1999) As we have already stated, the abilities of valuing, choosing and deciding are not

fully developed in children, especially not in young ones.

In our view, however, excluding children from the realm of capability justice would be a grave mistake. This move would violate the basic tenets of the CA as being inclusive of people in their real, actual situation. A considerable part of Nussbaum's criticism of Rawls and similar approaches points out how these accounts fail to include vulnerable people such as the disabled, elderly or severely discriminated into the basic model of justice (Nussbaum, 2007). It would be almost contradictory to exclude children as a group of concern on the ground that they lack certain abilities to choose while including the groups mentioned.

Graf & Schweiger (2015) point out that the CA needs to be modified in two ways if it is to be applied to children. First, along with Graf & Schweiger (2015) we claim that a theory of justice for children (and for other vulnerable groups) should not rest on the assumption that its subjects are fully autonomous beings like in the liberal model, which is not able to adequately deal with vulnerabilities. Even many adults do not

fulfill this assumption. The well-being of children, especially babies and toddlers, who are hardly able to make the choice of capabilities and valuing them in the ways required, should therefore rather be judged along their actual achieved functionings. Correspondingly, these are the elements we should promote in the lives of young children, e.g. making sure that they are well-nourished, learning how to read and write etc. Second, children's capabilities *evolve* along with the changes and development that they are going through (Ballet et al., 2011: 34). Most important for our discussion is the fact that the development of these capabilities is severely shaped by the social environment of the child, especially the family and social relations.

As we shall argue in the following, conceiving of children's well-being along the lines of the just described CA helps us understand the concept of resilience and its role in dealing with vulnerability. Before turning to this argument, we point out how the CA's concept of well-being is a plausible normative basis for assessing the severe disadvantages of child poverty –

therefore creating entitlements based on the vulnerabilities – also conceived of as lack of capabilities – that arise for poor children.

### **Resilience, Capabilities, and Child Poverty**

As initially claimed, child poverty is a bad thing, however you may look at it and wherever it may occur. But what exactly is the ethical problem about it? We think that the considerable body of empirical and normative literature on the topic (e.g. Zander, 2008; Luthar, 2003; Ballet et al., 2011) has made a convincing case that poverty poses a severe risk for what we call a child's present and future well-being. The risk is multidimensional: poverty has detrimental effects on important functionings such as being well-nourished, being clothed appropriately, not to be socially excluded or knowing how to read and write. Also children from poor families are statistically more prone to developmental disadvantages like having less communicative and educated parents and, as a consequence, developing less vocabulary. Further, due to the fact of

dependency children are extremely vulnerable to parental misconduct, even if they are not directly affected by it (like in cases of child-maltreatment).

### **Child poverty as a capability deprivation**

The CA delivers the normative background for calling these effects of poverty on children unjust. Consider again Hart & Risley's example of speech patterns: even though—formally—the children in the example have the same chances in education, because they attend the same schools, their actual functionings and their evolving capabilities are different, due to their parent's economic disadvantages and its effects. If we measured well-being by rights or resources only, we would not detect much inequality with regard to education. If, however, we look at the capabilities of these children, we can pinpoint how children from economically weaker groups are disadvantaged: they lack many important conversion factors such as social and emotional support, so that many opportunities are not realizable for them in the same way as for the kids

that come from more well-off backgrounds. As a (partial) theory of justice, the CA thus shows when inequality in capabilities is problematic. However, as we have pointed out, children are dependent and cannot themselves cope with this situation. Justice requires that poor children will be supported by societal institutions in developing their capabilities, if economic and further support from the immediate social environment fails.

One recent discussion in this context makes use of the concept of resilience. Its advocates can mainly be found in social work and pedagogics. They hope that fostering resilience—as the capacity to cope with severe risk—will help children to deal with the adverse effects of poverty (Yates et. al., 2003). They thus use it as a form of poverty prevention on a secondary level (Zander, 2008). So far, the topic of resilience has not been linked very often with questions of social justice. We think, however, that a discussion of the normative aspects of resilience is long overdue. For instance, we may ask: What exactly is it we want to foster here if we talk about coping or

adapting? Is it a good way to foster resilience if we want to change the situation of children in situational and especially pathogenetic vulnerability? If so, do children have an entitlement to have their resilience promoted? In the following, we cannot give full attention to solving all of these tricky questions. Our hope is to give a first account of the normativity of resilience and of how it should be understood with regard to social justice. We argue that resilience plays an important role in removing poor children's (situational) vulnerability by promoting their capabilities.

### **What is Resilience?**

The concept of resilience comes from the social sciences and some branches of the natural sciences (mostly ecological studies, Walker et. al., 2014). In addition, resilience has become a buzzword in the media, signifying the hope for training people to cope with stress e.g. at the work place or at home. We claim that the fact that nowadays so many people are interested in the idea leads us to certain philosophical questions that have been troubling people

long before the word “resilience” was invented. Among them are: coming to terms with human shortcomings, dealing with inequalities and disadvantage in society or identifying the resources we need to stay strong and hopeful.

Despite its popularity (or maybe just because of it), the concept of resilience is often used in a rather vague way, especially in developmental psychology and social work, where it is related to “positive adaptation” or “successful life”, but also to “robustness”, “hardness” or “resistance”. (Yates et. al., 2003: 243). Different associations are evoked which go from extreme flexibility that demands radical adaptation to some form of robustness, which seems to imply just the opposite. If, as we propose below, human resilience is defined in some form of agency, these seemingly contradictory implications can be matched.

As a first approximation to the idea of resilience, we can say the following. Two characteristics must be present so that we can call a person or a group “resilient”: (i) being subjected to a significant risk as well as (ii) coping with

this risk successfully. The definition of *risk* and successful coping are heavily dependent on the normative definition of child-well-being and vulnerability. In a way, resilience is a counterpart to certain forms of vulnerability, because it implies that vulnerabilities that are created by risks such as poverty.

In developmental psychology, thinking about resilience leads us to another, rather fundamental, normative question about the general goal of fostering resilience (Zander, 2008). To put it provocatively: there may be people that are very well able to cope with regard to risk, but we may not view this positively. For instance, criminals or dictatorships may withstand the severest threats and impacts, such as punishment, violence or embargos. Similarly, people or groups who strongly resist changes or even deny reality, such as severely delusional persons, may thereby have a successful strategy to deal with changes. In a way, they may be called resilient, if resilience is given the mere descriptive meaning mentioned above.

However, if we look at the treatment of resilience in the social

sciences, resilience is usually defined in a positive way, especially when it is evoked as a basis for promoting certain capacities of children that should help them succeed in life. We also believe that the term “resilience” should be used only for certain positive cases (whereas in the cases just mentioned we should speak of resistance or survival skills). This is backed up by our project of closely connecting the notion of resilience with the normative demands of the CA, as we point out in the following.

### **Resilience and Capabilities**

If resilience is taken to be normatively valuable, we need to identify a normative basis from which we can form judgements when strategies to cope with risk are valuable – and conversely when the risk is a bad one that needs to be overcome. A pivotal normative basis is Sen’s ideal of agency that is closely connected to his CA: Sen takes an agent to be an active being that brings about change, whose achievement can be evaluated in terms of her own values and goals (Sen, 1999). To realize these goals,

agents need real opportunities, i.e. capabilities.

The problem with this definition is, however, its implications of individualism and rationalism. It seems that Sen only has adults in mind who are able to set their goals freely and on the basis of their own individual values. Thus, his view of agency comes close to the classic view of personal autonomy in liberalism which assumes that autonomous agents are rational, self-governing individuals, thereby denying that another person or group has authority over them. (Buss, 1994). Children clearly are not autonomous in this way, nor should they be, because they are dependent and vulnerable in the ways we have already pointed out.

Still, Sen's conception of agency is interesting for our project in two ways. First, even though it is not fully applicable to a child's actual life, it highlights the idea that we need normative ideals and goals in rearing and educating children. One important goal in parenting should be to equip children with the competence to navigate their way through adult life. Sen's idea of

agency highlights that being someone who makes changes for himself and in the world happen forms a central part of what an agent should be. This ability is already basically present in children and is also encouraged by their care-givers who teach them how certain feasible goals can be reached. For instance, good parents gradually teach children how to eat alone, how to put on their clothes or to reach for an item they want to have. They thus do not only promote technical abilities to become efficient in bringing about changes but also enhance children's *self-efficacy*, i.e. a belief in one's ability to complete tasks and reach goals. (Osterndorff, 2013). The goal thus should be helping children with becoming a self-efficient agent.

Second, having actual agency depends heavily on the capabilities that are open to a person. Therefore, the question whether Sen's concept of agency is too individualistic also depends on the interpretation of capabilities. Going back to the definition of capabilities and conversion factors set out above, it becomes apparent that many of them are formed by social and

environmental conversion factors. For instance, the capabilities someone has in graduating from school heavily depend on public institutions of education, family relations and social acceptance. Even the impact of personal factors such as sex or age is heavily influenced by the societal context, e.g. by norms discriminating against women or girls (Nussbaum, 2001). We think it is thus consistent to emphasise the social nature of capabilities and the dependency of individuals on these contextual aspects. Children are especially dependent on the social environment, as we have pointed out. Their dependency becomes particularly obvious by having to rely on the social environment to have their functionings and capabilities realised.

This social interpretation of the CA gives us more insight in the normative aspects of resilience we have introduced above. Resilience is often understood, as we have briefly sketched, as the individual capacity of coping with risk. It thus suggests that resilience is some kind of invulnerability of an individual, often herself working on overcoming the odds that society has

thrown in her way. Emmy Werner's pioneering longitudinal study on the Hawaii island of Kauai, which has introduced the idea of resilience in the social sciences, seems to support an interpretation of resilience as an individual capacity. (Werner, 1993) The study ran over thirty years and focuses on children within the birth cohort of 1955 facing multiple risks such as poverty, premature birth or violence. The, then, surprising results of the study suggested that one-third of the children of this cohort grew into competent adults. Many readers thought that these children must have some favourable genetic makeup or some other remarkable strength that makes them unbreakable. This is the image of resilience that has stuck with many popular works on the subject as well as psychological research. Initial research in psychology also mainly focused on the competences and abilities of the individual (Exenberger & Juen, 2014).

Yet, a closer look reveals that resilience is far from being extraordinary (though still admirable). Even Werner (1993) herself argued that resilience is a



common mechanism of the human adaptive system which is able to react aptly if the preconditions are adequate, e.g. there are strong social relations (to parents, teachers or other care-givers). In several works the question of resilience was shifted from the individual to the issue of what the *social environment* (parents, teachers, other adults and children) do to promote coping skills among children. In a second step, larger contextual concerns were addressed by including the political system, social institutions and the general provision of resources (Exenberger & Juen, 2014). The psychologist Manuel Ungar (2005) assumes that environment and context may count even more than individual capacity as antecedents of successful coping. He therefore demands that the promotion of resilience puts great emphasis on the provision of resources and respective institutions.

For the reasons just given in our social account of capabilities, we concur with the following definition of resilience stated by Ungar: “In the context of exposure to significant adversity, resilience is both the capacity of

individuals to navigate their way to the psychological, social, cultural, and physical resources that sustain their well-being, and their capacity individually and collectively to negotiate for these resources to be provided and experienced in culturally meaningful ways” (Ungar, 2008: 225).

We think that this account of resilience only works fully with a normative background which explains why the multivariate factors mentioned, e.g. psychological or social ones, should be viewed as central elements of successful lives. After all, it is a normative issue what counts as “successful life”. Above we have already pointed out how well-being and agency – understood as having capabilities - should be part of such a life. Therefore, the CA provides insights into understanding the *concept* and *value* of resilience.

Despite the similarities, we need to be careful in keeping the ideas of resilience and capabilities conceptually distinct. Resilience is not equivalent with having capabilities. Rather, capabilities constitute the normative backdrop of resilience in a system of social justice: as

defined, capabilities form the real opportunities a person needs to sustain her well-being. They are what Ungar calls “resources” in the quote above: resilient people need them as preconditions for coping which people have an entitlement to in the name of social justice. Correspondingly, capacities that are associated with resilience, e.g. self-efficacy, are necessary to fully realise capabilities, because they provide persons with the abilities and competences to do so. Building resilience in children should aim at giving them the present and future capabilities (and the suitable preconditions) to lead a life that they can value themselves, i.e. that they can be an agent. Thus, the CA and the idea of resilience form an interesting interplay which provides a basis for fighting child poverty.

### **Resilience as coping with the negative effects of child poverty: Protective factors and capabilities**

What we have left to discuss is how promoting resilience according to the just given definition would help relieving child poverty. Let us draw

attention to the features of resilience that are relevant with regard to putting it into practice via social policy. For characterising someone as being truly resilient, we must find out whether that individual *has already successfully overcome* a crisis. However, most work in psychology and social work that focuses on policy is interested in promoting factors that make people more likely to be resilient in order to avoid a break-down. Hence, we should rather speak of *resilience potential*. The literature on psychological resilience identifies so-called “protective factors” which make it more likely to overcome the negative effects of a crisis. Among them are strong social relations, self-efficacy and stable institutions. (Yates et al., 2003) Protective factors of these kinds are almost exactly similar to some of the “conversion factors” which the CA demands in the name of social justice, which, as we have explained above, individuals need to convert resources into valuable capabilities. Hence, we claim that having resilience potential is the same as having suitable conversion

factors: they are what makes children able to realise capabilities.

There are two crucial ways in which interpreting resilience potential on the basis of the CA contributes to coping with the adverse effects of child poverty. First of all, by defining child poverty as a lack of basic functionings and capabilities in children's lives, we are able to evaluate the multidimensional disadvantages poverty entails for children. We can thus identify the crisis that needs to be overcome by resilient conduct. Second, we can classify potential protective factors such as secure attachment, supportive relationships or institutions, as those that should be promoted in a poor child's life, in order to balance the adverse effects of poverty. Take the example of children brought up in institutions, which we have sketched above. Those children are often unable to find a secure relationship on their own. Extra care should be taken by social workers to promote attachments to other adults such as teachers or foster parents. Thereby social policy and social workers can meet the vulnerabilities of the situational and especially the

*pathogenetic kind*: children are entitled to certain capabilities, i.e. resources and conversion factors that counter-balance the injustice of poverty. Hence, they are less vulnerable with regard to unjust institutions and social settings, because they will be given the respective social surrounding that substitute or balance these unjust influences.

Still, resilience is not an ideal solution. It is a mere second-best strategy in fighting child poverty, because it does not subvert its structural causes. Thus, ultimately, the goal of social justice is to prevent poverty on a systemic level – a concern that the CA strongly has. However, since we live in a non-ideal world that demands workable solutions for the present, we think that social justice should also focus on the urgent problems here and now. Also, here is another similarity between accounts of resilience and capabilities: they are concerned with helping people now, not in an ideal system of justice (Sen, 2010).

**Resilience, Children's Vulnerability  
and Justice: Some Tentative  
Conclusions**

In the previous sections we have argued that child poverty leads to specific vulnerabilities of children that should be understood in terms of a lack of capabilities. Furthermore we have claimed that the concept of resilience combined with insights from the CA helps us to analyse the normative structure of child poverty insofar as it helps us to understand in which sense child poverty is unjust to children. Child poverty is unjust to children because it undermines the development of the capabilities that are necessary for becoming an agent – an agent that is also resilient to risks because she is self-efficient and has the adequate capabilities to overcome a risk. In this sense, promoting children's capabilities is a matter of social justice. The presence of certain capabilities, e.g. those for education or health care, are necessary social and political prerequisites to develop factors that make one resilient in a desirable way. i.e. if they are able to realise their capabilities.

In our account, resilience is a complex competency that helps reducing children's vulnerability insofar as it enforces children's ways of coping with adverse effects of child poverty. Consider, once again, the example of obesity in poor families. Children from poor families have a much higher risk to develop eating habits leading to obesity than children from higher income families. Children typically adapt to parental behaviour, and there is a strict statistical correlation between poverty and obesity. Poorness and neediness of families might be considered an unjust social phenomenon per se. In this sense, children from poor families should be treated as situationally (or even pathogenetically) vulnerable persons. In this context the question occurs if society should, for example, solve the situation for children by a redistribution of wealth. However, as we pointed out at the end of the last section, we live in a non-ideal society where child poverty remains a social fact. In this context, making children resilient by making changes in their social surroundings might be a proper 'tool' for making them less

vulnerable to the adverse effects of poverty. In the case of obesity the solution could be that new policies are implemented in educational domains such as preschools, schools and youth clubs where children gain knowledge of their diet. This knowledge could help children to become resilient against the influence of their parents concerning their eating habits. Sport programs, musical programs and other educational approaches could help taking children's resilience against adverse effects of child poverty on a more substantial and holistic level. No doubt, the implementation of such policies would face many problems and raise difficult questions concerning economic sources, legal feasibility, and, of course, the authority of the state in general. We are aware of these issues. However, it has to be kept in mind that child poverty has many normative and practical implications that must not be ignored. Child poverty can lead to substantially unjust situations for children, and this is a serious stain for any society that endorses the idea of equality of chances and opportunities. Furthermore, consider the negative

effects on social systems like the health system and the political system if children's development is neglected. Hence, we believe that making children more resilient is not only important from a normative perspective but from a pragmatic or political perspective as well. We want to conclude our paper by pointing to some normative worries that any analysis of the concept of resilience should attend to.

Our first point concerns a hitherto undissolved tension between the concepts of resilience and vulnerability. In our account resilience means making children more capable for coping with their specific social set-backs and in this sense making them less vulnerable. However, the modern concept of childhood entails that children are vulnerable persons in the sense of needing special protection by their caregivers (Archard, 2004). In other words, the modern conception of childhood entails that children have a right to be vulnerable. Bringing the concept of resilience into the discourse bears at least the risk that children might become overburdened with the

responsibility of, so to say, becoming stronger. Resilience is still connected to ideas like performance, control and strength. While being strong and able to perform are certainly good traits in general, we run the risk of undermining the modern conception of childhood if we focus on them too much. Even if we understand resilience as the capacity to keep capable of acting and exploring the world in a child-like way, we still face the problem that children are expected to behave in a certain way. This is what Collin Macleod calls the “agency assumption”. We have to some extent countered this objection by pointing out how truly valuable resilience should mainly be dependent on contextual and social factors: children should not be burdened with responsibility and individualistic expectations. Resilience, as a kind of healthy behaviour, may thus also involve not overcoming any obstacle or risk – a good agent (especially a child) should also be able to engage social support and rely on others. Children should therefore not be made fitter and stronger as individuals. Rather, their environment should be changed in order

to diminish the situational and especially pathogenic vulnerabilities which are unjust. Nevertheless, this is just a first approach at a complex normative subject. Much more has to be said about the relation of the concept of resilience to the concept of children’s vulnerability to make sure that we do not run the risk of undermining the value of childhood itself when trying to make children more resilient.

Secondly, and related to our first point, still resilience has some descriptive (psychological) aspects. What we mean by this is that some children may have the necessary capacities and the respective protective factors to a larger degree than others – partly due to their privileged social surroundings. By highlighting the normative aspects of resilience, we certainly do not want to enforce the elitist idea that specially gifted or privileged children should enjoy special treatment. On the contrary, we think that making children more resilient is compatible with the notion of equal treatment insofar as every child could benefit from the transfer of capabilities that make them more resilient. There is the worry that by

expecting children to be more resilient we might set a new level of normality for all children and that this, in turn, might lead to more and more pressure and stress for children in general. Again, to meet this challenge we need to state more clearly how the concept of resilience and its social nature is related to other important values of childhood.

Third, by demanding the promotion of resilience in children we have to bear in mind that there are many factors of child poverty and adverse effects of child poverty that cannot be solved merely by making children more resilient. As we have stated, promoting resilience is a second-best solution. We must not forget about the manifold social sources of child poverty that still remain to be solved. Consider, for example, the case of families in which the parents have to exert several jobs for earning enough money. In this case, just trying to make children more resilient by enabling them to take part in several educational programs or other social ‘substitutes’ seems to be futile. In such cases the whole family is in need of support. What children in such a situation need is more

time with their parents and not primarily more educational support. In short: we must fight child poverty on a primary level, so that extraordinary resilience becomes obsolete. We still must strive for that ideal world.

Our fourth and last critical remark concerns the intra-family-consequences for the child when it learns to be resilient against the adverse effects of poverty. When children gain the capabilities that make them more resilient, they run the risk of becoming alienated from their family-background, especially when the child forms strong relationships with other care-givers that give them what their immediate family cannot. Family relations are still a most important value in a child’s life, and they can almost never be fully substituted. Hence we strongly suggest that social policies that are directed to promoting children’s resilience should always be accompanied by free consulting services for poor families.

### References

Archard, David (2004), *Children: Rights and Childhood*, London: Routledge.

Ballet, Jerome; Biggeri, Mario and Comim, Flavio (2011), *Children and the Capability Approach*, New York: Palgrave Macmillan.

Biggeri, Mario and Mehrotra, Santosh (2011), “Child Poverty as Capability Deprivation: How to Choose Domains of Child Well-Being and Poverty”, in Ballet, Biggeri and Comim (eds.), *Children and the Capability Approach*, New York: Palgrave Macmillan: 46-75.

Buss, Sarah (1994), “Autonomy Reconsidered”, *Midwest Studies in Philosophy*, 9: 95-121.

Cohen, Gerald Allan (1989), “On the Currency of Egalitarian Justice”, *Ethics*, 99: 906-944.

Dodds, Susan (2013), “Dependence, Care, and Vulnerability”, in Mackenzie (ed.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press: 181-204.

European Commission (2007), *Joint Report on Social Protection and Social Inclusion*, EU publications office, retrieved 31.01.2016, <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=2014&langId=en>

Exenberger, Silvia and Juen, Barbara (2013), *Well-Being, Resilience and Quality of Life from Children's Perspectives: A Contextualized Approach*, Dordrecht: Springer.

Fineman. Martha A. (2008), “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law and Feminism*, 20 (1): 8-40.

Goodin, Robert E. (1985), *Protecting the Vulnerable*, Chicago: University of Chicago Press.

Hart, Betty and Risley, Todd R. (1995), *Meaningful Differences in the Everyday Experience of Young American Children*, Baltimore: Paul H Brookes Pub Co.

Luthar, Suniya S. (ed.) (2003), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, Cambridge: Cambridge University Press.

Macintyre, Alasdair (2001), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago: Open Court.

Mackenzie, Catriona (2013), “The Importance of Relational Autonomy and Capabilities for an Ethics of Vulnerability”, in Mackenzie (ed.) *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press: 33-60.

Nussbaum, Martha C. (2006), *Frontiers of Justice Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2001), *Women and Human Development: The Capabilities Approach. The John Robert Seeley lectures*, Cambridge: Cambridge University Press.

Osterndorff, Guido (2013), “Selbstwirksamkeitsmessung in der Kinder- und Jugendhilfe. Der Capability Approach und seine Anwendung: Fähigkeiten von Kindern und Jugendlichen erkennen und fördern”, in



Graf, Kapferer, Sedmak Clemens (eds.), *Der Capability Approach und seine Anwendung*, Wiesbaden: VS Verlag: 227–243.

Robeyns, Ingrid (2005) “The Capability Approach: A Theoretical Survey”, *Journal of Human Development*, 6 (1): 93-114.

Robeyns, Ingrid (2009), “Capabilities and theories of justice”, in Chiappero-Martinetti (ed.), *Debating Global Society: Reach and Limits of the Capability Approach*, Milano: Feltrinelli: 61–68.

Schweiger, Gottfried and Graf, Gunter (2015), *A Philosophical Examination of Social Justice and Child Poverty*, New York: Palgrave Macmillan.

Sen, Amartya (1999), *Development as Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

Sen, Amartya (2010), *The Idea of Justice*, London: Penguin Books Limited.

Singh, Gopal K. et al. (2011), “Dramatic Increases in Obesity and Overweight Prevalence and Body Mass Index Among Ethnic-Immigrant and Social Class Groups in the United States, 1976–2008”, *Journal of Community Health*, 36 (1): 94-110.

Stoecklin, Daniel and Bonvin, Jean-Michel (eds.) (2014), *Children’s Rights and the Capability Approach: Challenges and Prospects*, Dordrecht: Springer.

Walker, Brian and Salt, David (2012), *Resilience Thinking: Sustaining*

*Ecosystems and People in a Changing World*, Washington D.C.: Island Press.

Werner, Emmy (1993), “Risk, Resilience, and Recovery: Perspectives from the Kauai Longitudinal Study”, *Development and Psychopathology*, 5 (4): 503-515.

Yates, Tuppert M., Egeland, Byron, Sroufe, Alan (2003), “Rethinking Resilience – a Developmental Process Perspective”, in Luthar (ed.) (2003), *Resilience and Vulnerability: Adaptation in the Context of Childhood Adversities*, Cambridge: Cambridge University Press: 243-266.

Ungar, Michael (2008), “Resilience across Cultures”, *British Journal of Social Work*, 38: 218–235.

Zander, Margarete (2008), *Armes Kind – starkes Kind? Die Chance der Resilienz*, Wiesbaden: Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften.

## CONCLUSIONS: VULNERABILITY AND STRENGTH: A TIMEWORN PAIRING IN NEED OF RECONSIDERATION<sup>1</sup>

Orsetta Giolo<sup>2</sup>

**Abstract:** The notion of vulnerability is extremely broad and has been interpreted in a variety of ways by different disciplinary spheres. This multiplicity of meanings and usages certainly represents a resource and attests to the indisputable theoretical and practical relevance of this term and of the vocabulary that has developed around it. Reflections on vulnerability would acquire greater utility if they were aimed at reconfiguring the proposal-generating capacity of this notion, not so much with a view to replacing significant principles such as equality but rather by drawing attention to the fact that some existing political institutions and legal institutions are already implicitly based on vulnerability. In this case, the reflection would be directed at proposing a sort of overturning of the paradigm. Thanks to this alternative perspective, in fact, we would be able to recover the “classic” positioning of the notion of vulnerability:

namely, a key element of political and legal thought by virtue of its being an intrinsic feature of all human beings and, as such, highly relevant for the establishment of political institutions and the production of legislation, which in turn makes it an implicit “assumption” in contractarian and utilitarian philosophies. This change in outlook would inescapably lead to a new re-consideration of the issue of violence/force from a contemporary perspective, and therein lies what I see as the true significance of vulnerability.

**Keywords:** vulnerability, force, equality, political and legal institutions foundation

As the essays collected in this special issue of *Gênero & Direito* clearly show, the notion of vulnerability is extremely broad and has been interpreted in a variety of ways by different disciplinary spheres. This

---

<sup>1</sup> Translated from Italian by Angelina Zontine and Chiara Masini. Email: [orsetta.giolo@unife.it](mailto:orsetta.giolo@unife.it)

<sup>2</sup> Prof. University of Ferrara, Italy.

multiplicity of meanings and usages certainly represents a resource and attests to the indisputable theoretical and practical relevance of this term and the vocabulary that has developed around it. At the same time, however, there is no doubt that this plurality of interpretations also necessarily entails excessive vagueness, numerous inconsistencies and dangerous misunderstandings. The various articles presented here mainly engage in philosophical reflection on the issue of vulnerability, with some forays into the regulatory domain; thanks to the diversity of disciplinary approaches employed by our contributing scholars, it has become even more evident that the international debate on vulnerability involves two different perspectives which appear to proceed down separate tracks: the first from a legal and political philosophy perspective, and the second in the sphere of political and legal debate.

The first perspective comprises a set of reflections that have been evolving for some time now and have given rise to an

extensive body of literature, mainly focused on analyzing the concept of vulnerability in an attempt to understand its theoretical repercussions and thus arrive at a definition of it. In particular, as the essays collected here also show, the majority of scholars seek to reaffirm the universal character of this dimension of human existence: all human beings are vulnerable, not just a few of them.

As for the second perspective, it is known that the term vulnerability is already commonly used in the regulatory environment, primarily to identify the (highly problematic) class of so-called “vulnerable” subjects; however, it has also become commonplace to use this concept to characterize situations and things, such as a local area that is subject to particular climatic or geological risks (seismic risk, for instance)<sup>3</sup>.

While at first glance these two perspectives might appear convergent, upon closer examination they reveal themselves to be only apparently similar in that they actually proceed along paths that are separate and even, in some cases, contrasting. Indeed,

environment and people as a result of natural forces and human activities.

---

<sup>3</sup> This is why the cover image for this special issue is an image depicting an earthquake: it effectively represents the potential vulnerability of the

the paths are so distinct that at times the tension between the two seems unmanageable: on the one hand, philosophical reflection tends to deconstruct the very category of “vulnerable subjects”, uncovering the specific mechanisms of domination and power concealed beneath it; on the other hand, legal scholarship aims to normatively identify the class (or classes) of individuals who are particularly vulnerable and therefore in need of care and protection. Furthermore, while on one hand the philosophical debate critiques the versatility of vulnerability on the grounds that this versatility threatens to strip the concept of all meaning, on the other hand legislation tends to exponentially expand the range of cases in which this notion is used.

At times it seems as if vulnerability raises more problems than it resolves, especially in view of the promises made by the theorists who first initiated contemporary investigations of this topic<sup>4</sup>.

In fact, we might recall that, according to these thinkers, the notion of

vulnerability has clear implications in legal and institutional frameworks aimed at resolving a set of problems which have not even been raised in some jurisdictions, such as the US: think for instance of the recognition of social rights and its correlate, substantive equality.

In proposing her theory of the vulnerable subject Martha Fineman, the most authoritative and well-known champion of the so-called *vulnerability turn*<sup>5</sup>, explicitly identified the primary objective she intended to pursue, an aim she has reiterated in the essay presented here (Fineman, 2008, 2012)<sup>6</sup>: to remedy a situation in which US regulations and institutions are unable to meet the needs of the people because they wholly lack effective guarantees for the enjoyment of social rights. Her intention, therefore, is to direct a harsh critique at the United States’ “legal and political” system, proposing the concept of vulnerability as a new foundation on the basis of which citizens might be granted the fundamental rights hitherto denied them, beginning from a redefinition of

---

<sup>4</sup> By way of example, see the significant essays collected here by authoritative authors such as Martha Fineman, Eva Kittay and Estelle Ferrarese.

<sup>5</sup> This expression was used to good effect by Dolores Morondo Taramundi in her article entitled

*Vulnerability: a new foundation for social rights?* presented at the seminar “A Workshop on Vulnerability and Social Justice” held June 17-18, 2016 at Leeds University.

<sup>6</sup> See also her essay published in this special issue.

the theoretical subject of law (no longer independent but rather dependent or interdependent).

It is curious, however, that these theoretical formulations have attracted a greater following in Europe and within international organizations, which were already sensitive to both the substantive dimension of the principle of equality and the defense of social rights, thus giving rise to the legislation mentioned above (for a philosophical distinction between debates about vulnerability taking place in the United States and Europe, see for example Ferrarese, 2016). Indeed, significant developments appear to be taking place in this regard at the supranational and European levels thanks to the consolidation of political and legal debates around the term “vulnerability” in contrast to the concept of “equality”. As mentioned above, the adjective “vulnerable” is currently used most often to identify “non-self-sufficient” persons and to indicate classes of individuals in conditions of economic difficulty or who, for various reasons, risk being discriminated against (for an initial attempt to analyze this heterogeneous category see Casadei, 2012). This use does not meet with unanimous

approval, however, especially in view of the fact that it lumps together both forms of identity and forms of inequality under a single label, without distinction: there is no differentiation between the specific identity of a person (for example, being a woman and/or disabled and/or Muslim, and so on) and disadvantageous situations produced by a condition of inequality (such as being poor, unemployed, and so on). It therefore appears that the “new” vulnerability lexicon in Europe seeks to supplant the use of categories that are philosophically and legally better-defined, such as the categories of inequality, difference and discrimination, in favor of a generic indication of individual “disadvantage”.

All the while, it seems that reflections on vulnerability in the US context have paradoxically failed to produce the same material outcomes in terms of legislation and institutional reforms.

It should also be stressed that, unlike the principle of equality, wherever the lexicon of vulnerability has been put into operation it has contributed to focusing attention exclusively on the subject defined as vulnerable. In so doing, this terminology has had two main effects: first, it has led to an

almost total conceptual equivalence between the notions of vulnerability and those of weakness and fragility; since in some cases these qualities refer to identity and not solely changeable conditions such as social class, they end up being defined as “constitutive” characteristics inherent to certain parties, unlike “strength” which instead characterizes other subjectivities (for example, ones that are less subject to discrimination than the bearers of “strong identities”). Second, by focusing on the vulnerable persons themselves, the lexicon of vulnerability acts to remove the question of the causes of vulnerability from the level of public discussion, especially when these causes have to do with inequality. Consequently, any systemic critique of the legal-political-economic framework that is responsible for generating these vulnerabilities is silenced, if not erased altogether: these vulnerabilities end up being defined as characteristics (all of them, without distinction) of the subjects in question and not the products of structures that are currently or potentially discriminatory.

As it has been implemented thus far, therefore, the vulnerability lexicon is not altogether unconvincing.

However, this in no way implies that the notion of vulnerability is somehow lacking in substantial theoretical and practical relevance.

Indeed, the problematic aspects mentioned above seem to derive specifically from the use of this notion in its “subjectivist” sense, both when it is understood as “particular” (only some people are vulnerable) and when it is instead proposed in a universalist sense (we are all vulnerable). The “promises” of vulnerability would seem to disintegrate, in fact, when the vulnerability-subject pairing becomes entangled in a bottomless theoretical vortex. It is worth mentioning, moreover, that until now the two perspectives (one philosophical and the other legal) outlined above only agree about this particular point: we need to redefine the subject of law by “breaking it down” (if the vision is subjectivist-particularist) or “reconfiguring it” (if the vision is instead subjectivist-universalist) on the basis of his/her (particular or universal) vulnerability. This point of convergence becomes even more problematic given that this “subjectivist” view of vulnerability appears to contribute to a series of legal-political setbacks which, as stated above,

essentially revolve around the goal of transcending or redefining certain legal fundamental and philosophical principles such as equality by returning to the pre-modern fragmentation of the subject of law while also failing to solve the problem of simplistic overlapping among terms such as “weak subject”, “fragile subject” and, obviously, “vulnerable subject”.

In light of these issues, we might try to reveal the fundamental character of vulnerability by moving in new directions and considering vulnerability through a different lens, with two specific aims: one critical-deconstructive and the other proposal-oriented and constructive.

The essays collected here also shed light on the critical capacity of the notion of vulnerability: indeed, this capacity allows us to verify how certain legal institutes (such as those designed to protect the rights of individuals with disabilities, for example<sup>7</sup>) actually function<sup>8</sup> by deconstructing the notions of autonomy and independence as implicit assumptions underlying legal

subjectivity. It also enables us to launch another reflection, not about the fragmentation or dissolution of the legal entity but rather about the possibility of conceptualizing rules and policies that take into account Fineman’s “complex subject”, that is to say, the diverse reality of actual human existence (Fineman, 2008).

Furthermore, reflections on vulnerability would acquire greater utility if they were aimed at reconfiguring the proposal-generating capacity of this notion, not so much with a view to replacing significant principles such as equality but rather by drawing attention to the fact that some existing political institutions and legal institutions are already implicitly based on vulnerability. In this case, the reflection would be directed at proposing a sort of overturning of the paradigm: in fact, the desired effect would be to clarify the element on which many institutes and institutions are actually founded. In this way, the principle of equality would no longer constitute the privileged object of investigation and

---

<sup>7</sup> See, for example, Maria Giulia Bernardini’s discussion in the essay of hers contained in this collection.

<sup>8</sup> For instance, Thomas Casadei expressed himself in these terms in his speech at the seminar “On

vulnerability”, held June 15, 2016 at the University of Ferrara Department of Law, organized by the Inter-University Working Group on women’s political subjectivity.

discussion and our attention would shift from replacing or rearticulating this principle to considering the concept of “violence/force”, a concept that has been shown to lie at the foundations of modern philosophical-political and philosophical-legal scholarship.

Thanks to this alternative perspective, in fact, we would be able to recover the “classic” positioning of the notion of vulnerability: namely, a key element of political and legal thought by virtue of its being an intrinsic feature of all human beings and, as such, highly relevant for the establishment of political institutions and the production of legislation, which in turn makes it an implicit “assumption” in contractarian and utilitarian philosophies. Indeed, thinkers as early as Thomas Hobbes

(1651)<sup>9</sup> and, considerably later, Herbert Hart<sup>10</sup> recognized our common condition of vulnerability as the main factor driving the state’s establishment of a political and legal monopoly on the use of force, resulting in the prohibition against the use of violence/force by individual citizens.

And yet these analyses have always understood the condition of common vulnerability as an “*implicit* assumption”, never as the “*explicit* foundation” of political and legal institutions. Violence and force, in contrast, have always been considered constitutive elements of the law<sup>11</sup>, politics and power<sup>12</sup>.

Overtuning the paradigm would therefore serve to make explicit the fact that political and legal institutions are necessary

<sup>9</sup> The notion of vulnerability as it appears in Hobbes’ work is extremely complex: it comprises the approximate equality of human beings as well as their physical characteristics and exposure of violence performed by others, their aggressive and passionate natures, and the survival instinct. For a detailed reconstruction of these many aspects see Guaraldo, 2012.

<sup>10</sup> Hart writes that human vulnerability (by which he means only *physical* vulnerability) is an obvious truth that determines the most typical precept of all law: the prohibition against killing (Hart, 1961).

<sup>11</sup> See for example, the arguments made by legal philosophers who support the theory of law as a rule of force, according to which it is the punishment, and so the use of force, that confers the status of legality on rules. Regarding this point, see Kelsen, 1960, 1966; Bobbio, 1970, 1994. See also Barberis’ review of this discussion in Barberis, 2011.

<sup>12</sup> See the exemplary arguments made by Max Weber and, later, Norberto Bobbio on this issue. Regarding the sociological definition of a state, Weber wrote that: “[u]ltimately, one can define the modern state sociologically only in terms of the specific means peculiar to it, as to every political association, namely, the use of physical force” (Weber, 1946). Concerning the link between political power and force, Bobbio wrote that “political power [...] is based on the possession of the tools by which physical force is exercised (weapons of every kind and degree): it is coercive power in the strictest sense of the word” (Bobbio, 1999:105). For a critique of the conceptualizations that have theorized, described and legitimized the constitutive relationship between violence/force and law, politics and power over time, in this case as well please see the volume by Olivia Guaraldo, 2012.



even today because we humans are vulnerable: in so doing, the political community would find renewed common ground in our shared condition of vulnerability, as Judith Butler suggests (Butler, 2004: 9; Cavarero, 2007: 31), and the direct result of this awareness would be the need to regulate violence/force (both public and private).

This change in outlook would inescapably lead to a new re-consideration of the issue of violence/force from a contemporary perspective, and therein lies what I see as the true significance of vulnerability. Indeed, it appears somewhat paradoxical that considerations of vulnerability have not yet led in any substantial way to a reworking of the concept of violence/force<sup>13</sup> given that violence/force is precisely the element that is primarily associated with vulnerability, on a theoretical level, and which can cause the condition of vulnerability to result in damage or violence,

on a practical level<sup>14</sup>. On closer inspection, bringing vulnerability to the fore as an explicit theoretical foundation of contemporary legal and political structures (seeing as contemporary political and legal institutions originate from these same philosophical-political and philosophical-legal formulations) would entail not so much, or not only, investigating the characteristics of contemporary vulnerability (what does it mean to be a vulnerable individual today?) but rather reconsidering violence/force in its new, varied (and as yet unexplored) contemporary articulations as well as its undeniable relations with power<sup>15</sup>.

It is therefore clear that the real value of vulnerability lies in its ability to push us toward a substantial reconfiguration of the statute of violence/force (public, private, legitimate, illegitimate, physical, natural, artificial, and so on), pushing legal and political philosophy in particular to examine the new subjects currently exercising forms

---

<sup>13</sup> It should be noted that some important studies have proceeded in this direction, however. See for example Kirby, 2006; Butler, 2006. See in particular the discussion offered by Brunella Casalini in her essay published in this special issue regarding the relationship between vulnerability and power.

<sup>14</sup> Regarding the factors that transform vulnerability into damage, see the essay by Estelle Ferrarese in this special issue.

<sup>15</sup> In relation to the link between violence, force and power Hannah Arendt wrote: “violence is nothing more than the most flagrant manifestation of power. ‘All politics is a struggle for power; the ultimate kind of power is violence,’ said C. Wright Mills, echoing, as it were, Max Weber’s definition of the state as ‘the rule of men over men based on the means of legitimate, that is allegedly legitimate, violence’” (Arendt, 1970: 27).

of violence-force (with or without authorization) capable of influencing (and affecting) people's vulnerability and interrogating how these subjects are identified and framed with the aim of redefining their legitimacy or illegitimacy as well as their limitations, sources and methods of enacting violence-force or, even better, of asserting that these subjects have by now outlived their usefulness.

This would enable the theoretical discussion to escape from the current impasse in which it is lodged, an impasse which involves taking refuge in the vulnerability of the subject almost as if it were so impossible to re-consider force that we needed to instead necessary to "run for cover" by identifying who is "most vulnerable".

The re-emergence of the issue of vulnerability represents a means of recovering a reflection on the human condition that had gotten lost over the course of the centuries; the only way this re-emergence will succeed in demonstrating its true importance and fulfilling the promises inherent in it, therefore, is if it generates an epic paradigm reversal that leads to the reconfiguration of violence/force (then and now) or the even more desirable outcome of

a (highly difficult) transcendence of the conceptualization that casts violence/force as a necessary and constitutive element of institutions, politics and the law.

### References

Arendt, Hannah (1970), *On Violence*, New York: Harcourt, Brace, Jovanovitch.

Barberis, Mauro (2011), *Manuale di filosofia del diritto*, Torino: Giappichelli.

Bobbio, Norberto (1994), *Contributi ad un dizionario giuridico*, Torino: Giappichelli

Bobbio, Norberto (1970), *Studi per una teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.

Bobbio, Norberto (1999), *Teoria generale della politica*, Torino: Einaudi.

Butler, Judith (2004), *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, London and New York: Verso.

Butler, Judith (2006), *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*, London and New York: Verso.

Cavarero, Adriana (2007), *Orrorismo. Ovvero della violenza sull'inerte*, Milano: Feltrinelli.

Casadei, Thomas (ed.) (2012), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Torino: Giappichelli.

Ferrarese, Estelle (2016), “Vulnerability: A Concept with Which to Undo the World As It Is?”, *Critical Horizons*, 17, 2: 149-159.

Fineman, Martha A. (2008), “The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition”, *Yale Journal of Law & Feminism*, 20: 1-23.

Fineman, Martha A. (2012), “Beyond Identities: The Limits of antidiscrimination An Approach to Equality”, *Boston University Law Review*, 92: 1713-1770.

Guaraldo, Olivia (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa: ETS.

Hart, Herbert L. (1994), *The Concept of Law* (1961), Oxford: Oxford University Press.

Kelsen, Hans (1990), *La dottrina pura del diritto* (1960), Torino: Einaudi.

Kelsen, Hans. (1966), *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Milano: Etas.

Kirby, Peadar (2006), *Vulnerability and Violence: the Impact of Globalisation*, New York: Pluto Press.

Weber, Max (1946), “Politics as a Vocation”, in Weber, *Essays in Sociology*, Translated and edited by H.H. Gerth and C. Wright Mills, New York: Oxford University Press: 77-128.

# Gênero & Direito

Este periódico está indexado nas bases:

