

Vulnerabilità:

da ferita a risorsa



FONDAZIONE
LANZA
Centro Studi
in Etica applicata

P
PROGET
EDIZIONI

Vulnerabilità: da ferita a risorsa

COMITATO SCIENTIFICO

Antonio AUTIERO
Luciana CAENAZZO
Antonio DA RE
Giuseppe DE RITA
Daniele LORO
Giuseppe MILAN
Giorgio OSTI
Davide PETTENELLA
Paola ROSSI
Amartya SEN
Henk TEN HAVE
Giuseppe TRENTIN
Stefano ZAMAGNI

DIRETTORE RESPONSABILE

Gianni LOCATELLI

COMITATO di REDAZIONE

Francesca MARIN
Lucia MARIANI
Matteo MASCIA
Leopoldo SANDONÀ

Dossier a cura di

Francesca MARIN

SEDE e SEGRETERIA di REDAZIONE

FONDAZIONE LANZA
Via Seminario 5/A - 35122 Padova
049 8756008 | www.fondazionelanza.it
info@fondazionelanza.it

EDITORE

PROGET EDIZIONI
Largo Obizzi 2 - 35020 Albignasego Pd
049 643195 | www.edizioniiproget.it

STAMPA

NUOVA GRAFOTECNICA s.n.c.
Via L. da Vinci 8 - 35020 Casalserrugo Pd
049 643195 | www.grafotecnica.it

ABBONAMENTO

PROGET EDIZIONI
Largo Obizzi 2 - 35020 Albignasego Pd
• bollettino pos rio (Iban):
IT39W0760112100000082683350



Rivista scientifica quadrimestrale
Autorizzazione del Tribunale di
Padova n. 1662, 18.06.2007
Copyright©Proget Edizioni | 2024

COVER DESIGN

Giancarlo Barison

PROGETTAZIONE GRAFICA

Proget Type Studio snc / Albignasego Pd

Privacy: ai sensi dell'art. 13 della legge 675/96, i dati necessari per l'invio della rivista sono trattati esclusivamente dall'Editore e possono essere utilizzati per l'invio di materiale informativo sulle attività promosse dall'Editore e dalla Fondazione Lanza che curano la presente pubblicazione. Tali dati non verranno mai ceduti a terzi senza consenso delle parti interessate.

Vulnerabilità: da ferita a risorsa

a cura di Francesca Marin

Editoriale

I lineamenti della vulnerabilità pag. 5
Francesca Marin

Prima Parte Vulnerabilità: per un approccio interdisciplinare

Oltre la possibilità di ricevere danno. La vulnerabilità come via a un'ontologia relazionale pag. 11
Carla Danani

Special vulnerability in tempo di pandemia pag. 20
Stefano Semplici

Vulnerabilità e potere: dialoghi aperti tra filosofia e teologia pag. 30
Lucia Vantini

Vulnerabilità ed etica: una nota teologica interdisciplinare pag. 39
Simone Morandini

Seconda Parte I nessi vulnerabilità-riconoscimento e vulnerabilità-responsabilità

Considerazioni etiche in tema di riconoscimento e vulnerabilità pag. 49
Antonio Da Re

Vulnerabilità e riconoscimento tra teologia e bioetica pag. 57
Ilanya Goss

Solo il vulnerabile salva il vulnerabile. pag. 65
Una possibile prospettiva schellinghiana sulla vulnerabilità dell'essere umano
Barbara Santini

Vulnerabilità e responsabilità. Un possibile approccio teologico-etico pag. 75
Pier Davide Guenzi

I lineamenti della vulnerabilità

■ **Francesca Marin**

Università degli Studi di Padova – Fondazione Lanza

Il presente numero della rivista *Etica per le professioni* raccoglie i contributi di carattere etico-filosofico e teologico offerti durante il primo anno di ricerca del progetto triennale della Fondazione Lanza sul tema della vulnerabilità. Si tratta di un progetto che intende indagare i vari significati e volti della vulnerabilità presenti sul piano individuale, sociale e ambientale, esaminando altresì il contributo che la tematica in oggetto può offrire dinnanzi alle questioni di etica applicata.

Divenuta un *leitmotiv* durante l'esperienza pandemica, la vulnerabilità appare ancora oggi come una nozione scontata oppure un'idea troppo vaga o ancora un concetto da declinare solo in termini negativi. Da qui l'obiettivo del primo anno di ricerca, ovverosia giungere a una visione maggiormente articolata della vulnerabilità che fornisca un'immagine realistica del vivente e riesca ad attivare pratiche sociali e politiche più giuste. Per raggiungere tale obiettivo è innanzitutto necessario evitare l'equiparazione tra vulnerabilità da un lato e debolezza, impotenza, insufficienza e passività dall'altro. Si tratta di un'esigenza condivisa da tutti coloro che hanno contribuito a questo numero della rivista: per far sì che la vulnerabilità diventi una risorsa, occorre *in primis* ampliarne l'orizzonte semantico, superando così l'accezione esclusivamente negativa del termine. Da questo punto di vista, l'indagine etimologica non sembra del tutto vantaggiosa: i vocaboli latini correlati alla parola "vulnerabilità", ossia l'aggettivo *vulnerabilis*, il verbo *vulnerare* e il lemma *vulnus*, presentano una radice comune, cioè *vuln-*, che a sua volta rimanda alla radice indoeuropea *uel-*, la quale richiama i significati di ferire e scalfire o ancora strappare e incidere¹. Già a livello etimologico vi è allora uno stretto rapporto tra vulnerabilità e ferita; con molta probabilità, fermarsi a questo tipo di indagine significa descrivere il vulnerabile come un soggetto debole o passivo perché non è

stato capace di fronteggiare le avversità e, in quanto ferito, manifesta ora particolari bisogni.

Per superare il nesso ferita-deficit, occorre – sulla scia di quanto proposto da Carla Danani – riconoscere come la possibilità di subire danno presupponga la condizione del ricevere e quindi l'apertura ontologica dell'essere umano all'altro e all'ambiente circostante. Questa lettura arreca un duplice vantaggio: da un lato, consente di cogliere il significato universale della vulnerabilità, ravvisando in quest'ultima un tratto peculiare di ogni essere vivente. Si prende consapevolezza così del carattere pervasivo della vulnerabilità e si può guardare a quest'ultima come a un aspetto imprescindibile per analizzare le varie forme di vita. Dall'altro lato, l'esposizione radicale verso la realtà tutta e verso gli altri evita la visione necessariamente negativa della vulnerabilità: tale esposizione può comportare delle ferite, ma può altresì suscitare cura e attenzione.

Ora, se è vero che tutti gli esseri umani (in realtà, tutte le forme viventi) sono vulnerabili, è altrettanto vero che alcuni lo sono più di altri. Questo dato di fatto pone l'accento sul significato particolare della vulnerabilità e invita a riconoscere i molteplici fattori che possono determinare le cosiddette vulnerabilità speciali. Come evidenzia il Rapporto del 2013 del Comitato internazionale di bioetica dell'UNESCO, queste ultime non vengono determinate solo da disabilità, malattie o limitazioni legate alle diverse fasi della vita, ma anche dal contesto sociale, economico, politico e culturale in cui si vive². I "determinanti della vulnerabilità speciale" sono quindi molteplici e spesso dovuti a ingiustizie e disuguaglianze. Come giustamente argomenta Stefano Semplici, l'emergenza pandemica ha amplificato queste vulnerabilità speciali, mostrando come i fattori che le determinano non siano per lo più dovuti a condizioni individuali. In effetti, come hanno dimostrato alcuni studi, la diffusione del Covid-19 e il rischio di mortalità dovuto al contagio del virus Sars-CoV-2 aumentavano nelle aree caratterizzate da accesso iniquo alle risorse sanitarie, disuguaglianze socioeconomiche e inquinamento atmosferico³.

Sulla base di quanto appena detto, si potrebbe trarre la seguente tesi: il significato sia universale che particolare della vulnerabilità attesta il carattere relazionale del vivente⁴ e, impiegando le parole di Lucia Vantini, rivela per l'essere umano un destino di prossimità e quindi un'imprescindibile trama di relazioni. Tuttavia, se l'alterità viene percepita come una potenziale minaccia alla propria vulnerabilità, si può persino adottare un approccio securitario e giungere, come sostiene Simone Morandini, a costruire muri sempre più alti e a legittimare anche la violenza come strategia di difesa.

Ulteriori problematicità emergono nel momento in cui, seguendo ad esempio l'interpretazione funzionalistica di Peter Singer, l'altro non venga riconosciuto come persona perché incapace di esercitare determinate funzioni rilevanti, quali la razionalità e l'autocoscienza⁵. In una tale prospettiva, ci sono

esseri umani che non sono ancora persone (embrioni, feti) o non lo sono più (pazienti in coma, in sindrome di veglia non responsiva) oppure non potranno mai esserlo (disabili psichici molto gravi). Riprendendo l'argomentazione di Antonio Da Re, in questo scenario non si verifica il riconoscimento primario della dignità di ogni essere umano, a prescindere dalle sue capacità, perché ha luogo solo un riconoscimento secondario che pone l'accento sulla vulnerabilità particolare del singolo. Così facendo, si traccia una pericolosa linea di demarcazione tra soggetto vulnerato e soggetto vulnerabile (o persino invulnerabile) e, come evidenzia Ilanya Goss, si declina la vulnerabilità come una condizione che riguarda solo alcuni esseri umani. Viene meno quindi il significato universale della vulnerabilità, giungendo a parlare dei vulnerabili più che della vulnerabilità. Si tratta di uno slittamento terminologico particolarmente problematico che può alimentare stigma e discriminazione.

Oltre a dar vita a forme di misconoscimento o disconoscimento, un tale approccio può incoraggiare una lettura distorta del nesso vulnerabilità-responsabilità: facendo dei vulnerabili una categoria a parte, si potrebbe pensare che solo colui che non si trova in una condizione di deficit possa mettere in atto un'azione di cura nei confronti delle singole vulnerabilità. A dire il vero, come afferma Barbara Santini, "solo il vulnerabile può salvare il vulnerabile". In altre parole, un soggetto che riconosce l'altro e risponde in maniera responsabile alla vulnerabilità altrui è egli stesso vulnerabile e consapevole della sua ontologica esposizione all'altro e all'ambiente circostante. È quanto suggerisce anche la prospettiva teologico-cristiana che, come ricorda Pier Davide Guenzi, fa della condizione di vulnerabilità un elemento di congiunzione tra Dio e l'essere umano. Basti pensare alla figura di Cristo, il Verbo di Dio che si è fatto carne: Egli è entrato nella dinamica della vulnerabilità e del patire per salvare i vulnerabili, declinando il Suo agire nei termini dell'amore e della solidarietà verso il prossimo. Anche da questo punto di vista, la vulnerabilità si trasforma da ferita a risorsa perché costituisce un invito a vivere in maniera solidale nella comune condizione di vulnerabilità.

Oggi giorno al suddetto invito si aggiunge una vera e propria sfida dettata dalla vulnerabilità del nostro pianeta Terra, come tristemente dimostrano gli eventi catastrofici che oramai si verificano nelle diverse aree del mondo. Viviamo un tempo di vulnerabilità globale che sollecita a ripensare il rapporto tra esseri umani, altre forme di vita e l'ambiente circostante nonché ad assumere una responsabilità individuale e collettiva per la salvaguardia della vita in tutte le sue molteplici espressioni.

- ¹ G. Maragno, *Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: vulnerabilis, vulnus, vulnerare*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci editore, Roma 2018, pp. 13-35 (in particolare, pp. 16-18).
- ² *The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity. Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC)*, UNESCO, Paris 2013, n. 6-21.
- ³ Cfr. A. Buja, M. Paganini, S. Cocchio et al., *Demographic and Socio-economic Factors, and Healthcare Resource Indicators Associated with the Rapid Spread of COVID-19 in Northern Italy: An Ecological Study*, in «Plos One», 15 (2020), <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0244535> (ultima consultazione 01-11-2024); P. Vineis, M. Avendano-Pabon, H. Barros et al., *Special Report: The Biology of Inequalities in Health: The Lifepath Consortium*, in «Frontiers in Public Health», 8 (2020), <https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpubh.2020.00118/full> (ultima consultazione 01-11-2024); X. Wu, R.C. Nethery, M.B. Sabath et al, *Air Pollution and COVID-19 Mortality in the United States: Strengths and Limitations of an Ecological Regression Analysis*, in «Science Advances», 6 (2020), https://www.science.org/doi/10.1126/sciadv.abd4049?url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori:rid:crossref.org&rfr_dat=cr_pub%20%20pubmed (ultima consultazione 01-11-2024); A. Pozzer, F. Dominici, A. Haines et al., *Regional and Global Contributions of Air Pollution to Risk of Death from COVID-19*, in «Cardiovascular Research», 116 (2020), pp. 2247-2253.
- ⁴ Per una lettura in chiave relazionale della vulnerabilità, si veda ad esempio H. ten Have, *Vulnerability. Challenging Bioethics*, Routledge, New York 2016 (trad. it. *Vulnerabilità. Una sfida per la bioetica*, a cura di R. Pegoraro e L. Sandonà, Mimesis, Milano-Udine 2024).
- ⁵ Cfr. P. Singer, *Etica pratica* (1979), trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989, pp. 98-109. Per una puntuale disamina dell'approccio funzionalista e delle sue origini in età moderna, si veda F. Zilio, *Persone oltre la mente. Neuroetica dei disordini della coscienza*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024, pp. 97-118.

Per maggiori informazioni sul progetto
www.fondazioneianza.it

Per vedere i video degli incontri
<https://shorturl.at/jouFO>



Prima Parte

Vulnerabilità: per un approccio interdisciplinare

Oltre la possibilità di ricevere danno. La vulnerabilità come via a un'ontologia relazionale

■ **Carla Danani**

Università degli Studi di Macerata

Oltre i perimetri rassicuranti

È certo molto significativo il proliferare di testi che, negli ultimi anni, affrontano il tema della vulnerabilità¹: rivela che la questione è riconosciuta come importante, che ha guadagnato un proprio spazio nella riflessione antropologica. Questo va registrato come un dato positivo.

Si tratta, però, di chiedersi secondo quale prospettiva il termine abbia preso a circolare diffusamente, quale costellazione di significati trascini con sé e secondo quale declinazione coniughi ciò che attrae nel proprio orizzonte. Infatti, come dice Ludwig Wittgenstein, «I limiti del mio linguaggio sono anche i limiti del mio mondo». Non si vuole certo sostenere che esista solo ciò che – e nei termini in cui – viene nominato, ma si deve riconoscere che parole e discorsi dispiegano le possibilità di orientamento nel mondo: possono essere lenti con cui guardare più lontano o più in profondità, oppure costruire immagini che ci tengono prigionieri (come osservava lo stesso Wittgenstein). Il rapporto tra parole e concetti è dinamico, determinato dagli usi e orientato da forze sociali: la parola può assumere, quindi, un orizzonte semantico ristretto, perimetrato rispetto al concetto, e articolarlo in modo inadeguato. Questo sembra essere avvenuto a proposito del termine “vulnerabilità”. Perciò non ci si può accontentare che sia diventato quasi “di moda”. Va liberato dal perimetro trop-

po stretto nel quale è stato irrigidito, perché la sua potenza ermeneutica possa più adeguatamente dispiegarsi.

Si può rilevare, ad esempio, che spesso è utilizzato al plurale: sia per intendere una serie di caratteristiche, sia per riferirsi alle categorie di soggetti da esse qualificati. Si dicono vulnerabilità, allora, le diverse condizioni di deprivazione che accrescono il bisogno, considerate sulla base di standard sociali di prestazione: mancanza di abilità motorie o psichiche, di conoscenza, di competenze, di quei beni, in generale, considerati essenziali per una vita indipendente. Vulnerabili sono coloro segnati, quindi, come spesso si dice, da “bisogni speciali”. Il sistema sociale in certi casi se ne fa carico, secondo forme anche molto diverse, in altre situazioni qualsiasi intervento di supporto è lasciato invece alla dimensione privata e familiare. Vulnerabili, in questo senso, sono dette le donne, i bambini, le persone anziane, quelle con disabilità, i disoccupati, i migranti... Vulnerabili perché mancanti di qualcosa: una mancanza che li rende meno capaci di resistere alla pressione del mondo esterno, in difficoltà a mantenersi in equilibrio a fronte dell’urto del mondo. Ne viene derivato allora in modo immediato un nesso, che sembra intrinseco e diretto, tra l’essere vulnerabile e l’essere fragile. La mancanza che rende vulnerabili, cioè esposti all’essere feriti, costituisce una condizione di fragilità: si può andare facilmente in frantumi. Anche l’etimologia sembra convergere alla costruzione di questo quadro semantico. Da un lato il rinvio a *vulnus*², alla ferita, al danno, dall’altro a *frangere*, al rompersi, al non resistere all’urto.

Il moltiplicarsi di queste riflessioni sulla vulnerabilità ha un merito duplice. In primo luogo, infatti, porta a ricomprendere debolezza, precarietà e bisogno all’interno delle condizioni possibili dell’esistenza, quali situazioni pienamente – e non “quasi” – umane. Chi è vulnerabile non è per questo “meno che umano”. Dall’altro, così facendo, restituisce una certa immagine dell’umanità dell’umano: in cui non è più possibile non includere, come condizioni di almeno intrinseca possibilità, fragilità, debolezza, incapacità.

Tuttavia, il confinamento della vulnerabilità a caratteristica connessa a condizioni di deficit ha anche un effetto perverso. Nominando “ciò che manca”, infatti, non riesce a implicarsi in maniera radicale nel modo in cui viene concepito l’ideale dell’umano: non contrasta, quindi, il ricorrente modello di stampo individualistico e una lettura stigmatizzante di alcune situazioni d’esistenza, che restano intese come mancanti in sé anziché come tali a causa di contesti commisurati su configurazioni dell’umano incapaci di tener conto che l’umanità è un’infinita differenza di condizioni. Inoltre, mentre porta in primo piano qualcosa di cui giustamente si deve tener conto, anche rischia di fungere da schermo ad una più profonda considerazione della condizione umana stessa.

Si tratta di non deporre lo sforzo della riflessione, di non desistere dall’indagine fenomenologica, di approfondire l’ermeneutica di un’esperienza che

non cessa di interrogarci, e riconoscere l'importanza di continuare ad esercitare il pensiero in un benevolo confronto dialogico: si può allora riuscire a non rimanere prigionieri delle pur feconde ripermetrazioni guadagnate.

Esse sembrano reggersi su una connessione troppo immediata tra "ricever danno" e "mancare di qualcosa": può essere utile, perciò, mettere in discussione questo nesso assunto come ovvio. Qual è la condizione di possibilità della ferita? In una realtà che non avesse bisogno di altro da sé per esistere, la mancanza di qualche dotazione non ne pregiudicherebbe di per sé alcun esito nella relazione con il mondo. Sembra, piuttosto, di dover supporre che quel nesso si articoli su una condizione previa. La mancanza che significa possibilità di ricever danno si staglia, a ben vedere, su una primaria possibilità di "ricevere": e tuttavia, sotto il peso – la paura forse – di una troppo veloce connessione con il poter trovare esiti decettivi, questa resta, in qualche modo, occultata nei suoi connotati multiformi. Ecco allora che la parola vulnerabilità, presa nell'uso di una socialità che non fa i conti con la costitutiva relazionalità dell'umano, mentre apre nuove – più comprensive – prospettive di comprensione e di azione, fa anche velo alla profondità del concetto e, quindi, ad una possibilità di visione più vera dell'umano e di pratiche più giuste. Senza intenzione, si realizza un effetto diversivo.

Una questione "di sostanza"

A monte della vulnerabilità che si dice come possibilità di danno va colta una previa condizione trascendentale di porosità, di apertura, di disposizione verso il mondo che non c'è ragione di leggere, di per sé, univocamente nel senso della ferita, del male da cui difendersi e da rimediare. Si potrebbe concedere questa univoca interpretazione soltanto consentendo al presupposto di una natura umana compiutamente costituita a priori, che nel rapporto con il mondo può trovare solo occasioni di deprivazione. Tuttavia una elementare ricognizione fenomenologica mostra che l'essere umano non solo vive nel mondo, con altri umani e esseri viventi e non viventi, ma vive *di essi*³. Se ne nutre. La relazione con altro da sé costruisce l'esistenza nella sua dimensione materiale ma anche spirituale: non come principio astratto, ma nella concretezza multiforme del suo darsi, essa è ciò che rende possibile la costituzione del sé. La relazione è un trascendentale, e anche la scelta di evitarla non è che un modo della relazione⁴.

Certo si deve evitare di cadere nell'errore per cui il riferimento alla relazione diventa come la parola magica che trasforma in qualcosa di buono tutto ciò che rientra sotto il suo ombrello. Esistono buone relazioni ed altre che sono distruttive. Dire che l'essere relazione è il modo di essere degli esseri umani non chiude, pacificamente, né risolve, l'orizzonte ontologico e neppure quello etico: ma piuttosto li apre, in modo risoluto, radicale, ampliandoli e approfondendoli.

Li amplia: in quanto l'essere in relazione, poiché costitutivo, non ha significato solo rispetto alle realtà con cui si vuole e si decide con consapevolezza di interagire, ma è cogente già in modo irriflesso e precategoriale, investe i rapporti non solo tra le persone e non si svolge solo come ontologia sociale, ma concerne anche gli altri viventi e gli elementi non viventi del mondo che si abita. L'essere umano, come direbbe Augustin Berque, è da sempre coinvolto, costitutivamente, in un *milieu*. Gli orizzonti quindi anche si approfondiscono: perché, appunto, l'essere relazione è costitutivo e insieme, per l'essere umano che esiste, che è storico e fa storia, è anche costituente. Da un lato le relazioni di cui si vive costruiscono l'identità, che si dice narrativa: la relazione con se stessi intreccia quelle con altri e altro, in modi diversi che, come tracce – talune interstizi, altre pertugi, altre ancora vie maestre – insieme disegnano il paesaggio del sé. Dall'altro ognuno anche contribuisce al multiforme configurarsi della trama del mondo.

Il cambiamento di sguardo è radicale

Se le relazioni che si vivono sono intese come esperienze più o meno accidentali, che possono essere più o meno importanti ma, comunque, riguardano un'entità la cui consistenza prescinde da esse, ci si muove in una prospettiva per cui ciò che conta è evitare che siano dannose, mentre al più si può fare in modo che siano, invece, utili: l'ideale sarebbe poterne fare a meno e, per quanto questo non è possibile, bisogna evitare di esserne feriti. Ne deriva un orizzonte etico e sociale fondamentalmente difensivo, securitario, in qualche modo previamente guardingo verso ogni alterità e ogni contesto. Ciò di cui ci si deve preoccupare, appunto, è non venire danneggiati.

Questo atteggiamento non è del tutto sbagliato, ma lo diventa se assolutizzato.

Certo, infatti, si deve tener conto che può accadere che l'apertura si trasformi in una ferita, che l'altro si relazioni in modo estrattivo, crudele, per dominarci e sfruttarci. In questo senso va presa in seria considerazione la tassonomia elaborata da Wendy Rogers, Catriona McKenzie e Susan Dodds⁵, le quali individuano diversi tipi di vulnerabilità, suggerendo che essa può avere diverse origini. Parlano, in primo luogo, di vulnerabilità intrinseca (*inherent*) e situazionale (*situational*), che possono essere disposizionali o accidentali (*dispositional or occurrent*). Ad esempio tutti gli esseri umani sono per disposizione vulnerabili alla fame, ma la maggior parte di coloro che vivono in paesi ricchi non è di fatto vulnerabile a quella fame quotidiana, pericolosa per la vita, propria di chi non ha le risorse per soddisfare i propri bisogni nutrizionali quotidiani, come accade alle popolazioni di alcune parti del mondo. Parlano inoltre di vulnerabilità patogena: quando è esacerbata o generata da fattori intenzionalmente depravativi. Osservano che essa può avere una grande varietà di fonti: può essere generata da relazioni interpersonali e sociali moralmente di-

sfunzionali, caratterizzate da mancanza di rispetto, pregiudizio o abuso, o da situazioni socio-politiche segnate da oppressione, dominio, repressione, ingiustizia, persecuzione o violenza. Chi ha disabilità cognitive, ad esempio, può essere in generale più facilmente esposto a forme di abuso, ma è meno vulnerabile laddove possa godere di adeguata assistenza. Tutti gli esseri umani sono vulnerabili rispetto al bisogno di avere un luogo sicuro e ospitale dove trovare accoglienza, ma non è certo la stessa situazione se la casa in cui si vive subisce un'alluvione in un paese dove esiste un sistema di assicurazione e di supporto, oppure in un paese senza strutture istituzionali solide né reti protettive. Possiamo considerare patogena anche la vulnerabilità causata dallo stigma, prodotto paradossalmente, talvolta, da azioni intese a migliorare la situazione di vulnerabilità intrinseca esistente. L'essere vulnerabile, insomma, si dice in molti modi: può derivare dalla condizione soggettiva come dal contesto in cui si vive e dai comportamenti altrui. In ogni caso, e tuttavia in modi diversi, si ingenera la convinzione di non avere il controllo sulla propria esistenza, talvolta fino a un senso di impotenza. Sono molto rilevanti, perciò, non solo gli interventi intesi a evitare che le persone vengano danneggiate, ma anche per ripristinare un positivo senso di agentività, di capacità e fiducia in se stessi.

Si deve insomma riconoscere innanzitutto che ciascun essere umano, e non solo particolari categorie di persone, è esposto a poter essere danneggiato⁶: vulnerabile in quanto non dispone da sé di tutte le condizioni per poter esistere e per poter esistere bene. Questa condizione è ontologica e su di essa vengono a giocarsi le diverse forme di vulnerabilità contingenti, ma si cadrebbe in un errore fatale derivare da tale considerazione, in sé coerente e sensata, la conclusione che la vulnerabilità sia allora di per sé un male. Non si deve restare ciechi al fatto che la parola vulnerabilità dice l'apertura ontologica dell'umano solo secondo uno dei suoi possibili esiti: certo è male ricevere danno, ma la vulnerabilità non è la ragione del danno. Si deve sciogliere la parola da questo abbraccio esiziale. Ciò che è da combattere, da contrastare ed eliminare è il male che di essa approfitta, non l'apertura stessa: che è anche condizione di possibilità della fioritura umana. L'esito deprimitivo è solo uno dei possibili.

Quella porosità non è di per sé una ferita, insomma. Ne deriverebbe, altrimenti, in controtelaio, che l'ideale da perseguire sarebbe il modello di un'esistenza invulnerabile, che non si lascia "toccare" dal mondo che abita, indipendente da tutti e da tutto. Ci si deve chiedere quanto in-umano sarebbe questo ideale, che avrebbe certo conseguenze molto concrete, dal punto di vista sia etico che socio-politico: ne deriverebbe un orizzonte in cui l'agire non può che avere connotati individualistici, autointeressati e securitari, la convivenza tratti pattizi difensivi e utilitaristici.

La messa in risalto che tutti gli esseri umani, e non solo alcune categorie, possono essere feriti, ricevere un *vulnus*, è stato comunque, come si diceva, un

notevole contributo alla chiarificazione della condizione di vulnerabilità: ne ha universalizzato, opportunamente, i termini. Tutti gli esseri umani sono vulnerabili. Si deve essere radicali, tuttavia, e rilevare che l'universalizzazione deve avvenire secondo una declinazione non parziale, per non correre il pericolo di rimanere ciechi nei confronti della condizione di possibilità da cui emerge: ovvero quella apertura originaria, costitutiva, quella porosità, che fa dell'umano un essere ontologicamente relazionale. Solo nei multiformi incontri che li nutrono, gli esseri umani possono diventare pienamente ciò che possono essere. La vita umana vive, appunto, del mondo e va compresa ontologicamente in una prospettiva di ecologia integrale.

Interdipendenza, corresponsabilità e sollecitudine: la cura

È quindi il ricever danno che va contrastato, non la vulnerabilità in sé: perché, appunto, la sua condizione di fondo, di cui la parola dice solo uno dei possibili esiti, è anche ciò che consente la fioritura della vita, se incontra riconoscimento, nutrimento, sostegno. Un tale sguardo più profondo sollecita a riconsiderazioni ontologiche e porta con sé conseguenze dal punto di vista etico e socio-politico.

In primo luogo, infatti, si deve ripensare la portata ontogenetica dei contesti di vita: o meglio, dei *milieux*, in cui l'esistenza si gioca. Si tratta di palinsesti complessi e dinamici, pregni di significatività e performatività. Le indagini neuroscientifiche hanno mostrato che, anche se inanimate, le stesse forme spaziali trasmettono intenzioni d'azione, hanno dimensione semantica e inibiscono e sollecitano pratiche; si empatizza con le opere d'arte, con gli edifici, secondo lo stesso meccanismo dei neuroni specchio che si attiva con gli altri esseri umani. Il *milieu* non è un oggetto di fronte a cui si sta, più o meno duttile alla manipolazione, da sfruttare e asservire tramite protesi tecnologiche. Berque parla del rapporto con esso come "traiettivo"⁷. Si affaccia qui un nuovo modo di comprendere l'ambiente, che implica una radicale conversione delle pratiche di gestione e trasformazione con cui di norma lo si abita, trattandolo come una esteriorità estranea, magari utile ma dalla quale ci si può sempre liberare, eventualmente colonizzando un altro pianeta⁸. Liberarsi dal vincolo alla Terra: non è, questo, il sogno ricorrente? Come se potesse significare altro dal dover trovare altrove ciò di cui vivere. Poiché si è parte dello stesso ambiente di cui si vive, e insieme si ha la possibilità di distruggerlo, si è responsabili verso di esso.

In secondo luogo, ne deriva l'istanza etica e politica secondo la quale evitare il male evitabile non è sufficiente. E neppure si tratta soltanto di disporre di una dotazione di beni, quanto piuttosto di sostenere, coltivare, assicurare un'agentività responsabile: coltivando quelle capacità che sono fondamentali per perseguire il progetto che si ritiene possa far fiorire la propria vita⁹. Di-

venta allora insufficiente il linguaggio dei diritti, mentre emerge un'istanza più comprensiva cui si dà il nome di "aver cura". Se l'essere umano vive di buone relazioni, queste non possono essere rivendicate come pretese al pari di uno stipendio equo o della libertà di parola, e tuttavia non sono meno essenziali, per cui si devono costruirne le condizioni, le opportunità. Oltre alla giusta distribuzione si tratta di poter vivere in reciproco riconoscimento e di poter godere di quei beni relazionali che sostengono la vita non meno di quelli distribuiti dal mercato. Al tempo della pandemia da COVID19 si è ben capito quanto le forme di contrasto all'isolamento – le "stanze degli abbracci", la diffusione di dispositivi elettronici per permettere le connessioni a distanza – non rientrassero nell'ordine del *to cure* come ad esempio i farmaci o i macchinari per la respirazione, quanto in quello del *to care*: ed erano altrettanto essenziali per le persone.

Come rileva Carol Gilligan¹⁰, l'etica della cura si delinea come un'etica concreta, contingente e contestuale: che sottolinea l'attenzione all'unicità di ciascuno e alla specificità della situazione e, insieme, l'universalità del bisogno e una comune condizione umana. La cura si propone, così, come una forma di vita.

Le riflessioni sul tema dell'aver cura¹¹, che hanno preso le mosse dal pensiero al femminile inteso a liberarne la rilevanza dai perimetri troppo stretti del privato, stanno contribuendo a portare l'attenzione sulla rilevanza politica di un deposito collettivo di pratiche di attenzione e sollecitudine che "non tolga a ciascuno la propria cura", che si sottragga al paternalismo, e vada però oltre l'individualismo della tradizione liberale¹². La questione, che apre inediti e promettenti orizzonti, è problematica e va pensata in modo radicale. Joan Tronto, in modo avveduto, sostiene ad esempio che la cura va qualificata da una adeguata teoria politica, e usa perciò l'espressione "cura democratica": che implica relazioni per quanto possibile paritarie in termini di potere¹³. La responsabilità, inoltre, non può più rivolgersi solo alle relazioni interumane ma, come già si accennava, è più ampia e più profonda: coinvolge il mondo intero che si abita. Si tratta di aver cura del mondo¹⁴.

La riflessione sulla vulnerabilità, che attraverso un lavoro critico e ricostruttivo ne ha colto la dimensione ontologica fino alla sua radice nella costitutiva apertura relazionale dell'umano, conduce infine qui: mentre ricomprende l'essere umano come singolare e relazionale, interdipendente, responsabile e responsivo, un essere che "sente" l'altro e gli altri, costituisce il mondo e ne è costituito, offre ragioni per una rinnovata interrogazione sulle scelte morali e politiche. A queste, poi, non sono estranee le passioni¹⁵: a quali di esse questo fondamento potrà muovere gli esseri umani dipenderà anche dalle pratiche educative che le generazioni sceglieranno di mettere in campo.

- ¹ Tra gli altri ricordiamo: E.F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York-London 1999; P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, trad. it. in Id., *Il Giusto 2*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007; B. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Penn State University Press, University Park (PA) 2006; B. Hoffmaster, *What does Vulnerability Mean?*, in *Hastings Center Report*, 36(2) (2006), pp. 38-45; M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in *Yale Journal of Law and Feminism*, 20(1) (2008), pp. 1-23; N. Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011; C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014; J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham and London 2016; Ch. Straehle (ed.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, Routledge, New York 2017; D. Pagliacci, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesi, Milano 2019, pp. 74, 122, 211; M.S. Mendlewicz, *Vulnerabilidad*, Herder, Barcelona 2021; S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia 2022; *Vulnerabilità. Ambienti e relazioni*, n. 1/2023 della rivista *Teoria*.
- ² Sulle origini etimologiche del termine vulnerabilità cfr. l'accurata indagine di G. Maragno, *Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: vulnerabilis, vulnus, vulnerare*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carrocci, Roma 2018, pp. 13-28. La radice indoeuropea uel- portatrice dei significati di strappare, scalfire, ferire, incidere, la ritroviamo nel latino *vello* (negano la connessione con *vello*, tuttavia, ad esempio A. Ernout e A. Millet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris 19674; pp. 749-750). Chi scrive era un tempo dell'avviso che qui l'etimologia potesse immediatamente aiutare ad andare più a fondo, nel rinvenimento di un'origine della parola che rivelasse il suo riposare su una comprensione più profonda della condizione che rende possibile la ferita: ma una considerazione più approfondita ci ha convinto che *vello* non rinvia originariamente all'idea di "pelle" come superficie di scambio (sic!) quanto allo strato che si può togliere, strappare, come la lana alle pecore.
- ³ Per un approfondimento C. Danani, *Living on the World: Rethinking Justice by Reconsidering Vulnerability and Autonomy*, in *Medicina e morale*, 2, 2020, pp. 193-2011.
- ⁴ Su questo solo qualche indicazione: M. Buber, *L'io e il tu*, Bonomi editore, Pavia 1991; A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; A. Fabris, *Relazione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016; A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2018; A. Berque, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019.
- ⁵ Cfr. C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability*, in *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2) (2012), pp. 11-38.
- ⁶ Su questo insistono, secondo accezioni diverse, M.A. Finemann, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in *Emory Law Journal*, 60(2) (2010), pp. 251-275; R. Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of our Social Responsibilities*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1985.
- ⁷ Cfr. A. Berque, *From "Mediance" to Places*, <https://www.pca-stream.com/en/explore/from-mediance-to-places-2/> (accesso il 08.09.2024); in *Stream 04 - The Paradoxes of the Living*, November 2017; Id., *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti*

umani, cit.

- ⁸ Cfr. A. Balbi, *Su un altro pianeta. C'è un futuro per l'umanità fuori dalla Terra?*, Rizzoli, Milano 2022; Elon Musk è tra coloro che pensano che la soluzione migliore per assicurare un futuro a lungo termine all'umanità sia appunto diventare multi-planetari, cioè espandersi su altri mondi nello spazio.
- ⁹ Mi riferisco a A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010; M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Il Mulino, Bologna 2007; J. Wolff-A. de-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- ¹⁰ Cfr. C. Gilligan, *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 27, 104-105.
- ¹¹ Nella cultura classica già Platone, Aristotele, Epicuro e Seneca; nella filosofia contemporanea Heidegger, Foucault – in particolare in una declinazione che va in direzione soprattutto della “cura di sé” – e, a suo modo, Nietzsche (come fa notare S. Natoli, *Mesótes. Fenomenologia della cura di sé*, in L. Balbo, D. Demetrio, E. Donini et al., *Il libro della cura: di sé degli altri del mondo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 25).
- ¹² Come rileva M. Heidegger, *Essere e tempo*, orig. 1929, trad. it. Longanesi, Milano 1976, § 26, pp. 157-158: «I modi positivi dell'aver cura hanno due possibilità estreme. L'aver cura può in certo modo sollevare l'altro dalla “cura” sostituendosi a lui nel prendersi cura, *intromettendosi* al suo posto. Questo aver cura assume, per conto dell'altro, il prendersi cura che gli appartiene in proprio. Gli altri risultano allora espulsi dal loro posto, retrocessi, per ricevere a cose fatte e da altri, già pronto e disponibile, ciò di cui si prendevano cura, risultandone del tutto sgravati. In questa forma di aver cura gli altri possono essere trasformati in dipendenti e in dominati, anche se il predominio è tacito e dissimulato. Questo aver cura, come sostituzione degli altri nel prendersi «cura», condiziona largamente l'essere-assieme e riguarda per lo più il prendersi cura degli utilizzabili. Opposta a questa è la possibilità di aver cura che, anziché porsi al posto degli altri, li *presuppone* nel loro poter essere esistente, non già per sottrarre loro la «cura», ma per inserirli autenticamente in essa. Questa forma di aver cura, che riguarda essenzialmente la cura autentica, cioè l'esistenza degli altri e non *qualcosa* di cui essi si prendano cura, aiuta gli altri a divenire consapevoli e liberi per la propria cura. [...]».
- ¹³ Cfr. J.C. Tronto, *Caring Democracy. Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013; Id. *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, in *La società degli individui*, n. 38, anno XIII, 2010/2, pp. 34-42.
- ¹⁴ Cfr. E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- ¹⁵ Cfr. E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020.

Special vulnerability in tempo di pandemia

■ **Stefano Semplici**

Università di Roma "Tor Vergata"

L'articolo 8 della Dichiarazione universale sulla bioetica e i diritti umani, adottata dalla Conferenza generale dell'Unesco il 19 ottobre del 2005, afferma che nell'applicazione della conoscenza scientifica e nell'impegno per il suo avanzamento, così come nella pratica medica, si deve considerare la vulnerabilità umana. Viene aggiunta un'indicazione che orienta in una direzione più precisa e concreta il generico riconoscimento di questa essenziale, ineliminabile caratteristica di *ogni* esistenza umana nella sua fragilità e finitezza: «Gli individui e i gruppi in situazione di speciale vulnerabilità devono essere protetti e l'integrità personale di tali individui deve essere rispettata». Il Rapporto dedicato dal Comitato internazionale di bioetica dell'UNESCO a questo articolo chiarisce il significato di questo passaggio: possiamo tutti, a un certo punto, trovarci privi dei mezzi per proteggerci da malattie, disabilità o rischi ambientali, per non parlare del rischio di essere danneggiati o perfino uccisi da altri esseri umani, ma non tutti sono *ugualmente* vulnerabili e ci sono situazioni, oltre che individui e gruppi, ai quali «deve essere prestata maggiore attenzione»¹. Il livello di protezione sul quale possiamo contare, d'altronde, può cambiare nel tempo, può crescere ma può anche, *at some point*, iniziare a declinare o precipitare bruscamente.

Il tema della vulnerabilità e di una speciale (particolare) vulnerabilità emerge in diversi contesti e con diverse modalità, proprio perché essa è un'insidia costante alla capacità di vivere in libertà, autonomia, dignità di condizioni e relazioni e perché non possiamo non prendere atto delle profonde disuguaglianze rispetto alla garanzia che l'argine a questa insidia sia il più alto possibile per tutti. Nell'ambito coperto dalla Dichiarazione del 2005 (la medicina, le scienze della vita e le connesse tecnologie in quanto applicate agli esseri

umani, come indicato nell'art. 1) esso va a incidere direttamente su quello che è per ogni individuo il bene primo e fondamentale, che è appunto la vita. Nel Rapporto del Comitato dell'UNESCO venivano distinte due grandi categorie di fattori di speciale vulnerabilità². Da una parte le condizioni (temporanee o permanenti) determinate da disabilità, malattie, limitazioni legate alle diverse età della vita, che costituiscono fattori più specificamente individuali (in questa prospettiva si può parlare anche della diversa misura in cui gli individui, sulla base del loro genoma, sono predisposti a sviluppare determinate patologie). Dall'altra l'insieme di fattori sociali, politici e ambientali che rinviano alla cultura, all'economia, alle relazioni di potere, alla minaccia di disastri naturali. Anche quest'ultima, almeno in termini di prevenzione, gestione e quindi conseguenze, coinvolge una responsabilità che è appunto politica, sociale e culturale e in questo senso si giustifica l'inserimento in un paniere così ampio. Tuttavia, il rapporto con la natura, il modo in cui viviamo in essa e, ferendola, moltiplichiamo anche i rischi per la specie umana, potrebbe anche guadagnare uno spazio autonomo, poggiando sulla constatazione che il potere di controllo, in questo caso come in quello della prima categoria dei fattori di speciale vulnerabilità, non potrà comunque essere totale: è tutta umana la decisione su come distribuire la ricchezza prodotta, mentre non dipende da noi l'*accadere* di un terremoto (a meno che non sia causato da un'esplosione nucleare).

Il nesso fra (speciale) vulnerabilità, disuguaglianza e responsabilità (per le azioni e le omissioni, a livello individuale e collettivo, che mantengono il circolo vizioso fra i primi due termini) è all'opera, come ho già detto, in ambiti cruciali per l'esistenza delle persone e rinnova, lungo alcune delle frontiere più esposte della bioetica, l'esigenza di una sorveglianza alta di fronte a sfide antiche e nuove. Si pensi al lungo percorso dell'etica della sperimentazione scientifica a partire dal Codice di Norimberga. Il Regolamento dell'Unione europea n. 536/2014, che cito fra i tanti esempi possibili in quanto si tratta di un testo giuridicamente vincolante, esplicita, già nelle considerazioni in premessa, il dovere per lo sperimentatore di tenere conto di tutte le circostanze che possono influenzare la decisione di un potenziale soggetto di partecipare a una sperimentazione clinica, «in particolare l'eventuale appartenenza del soggetto a un gruppo economicamente o socialmente svantaggiato o magari una sua situazione di dipendenza istituzionale o gerarchica [...]» (31)³. Si pensi, ancora, alle questioni nelle quali più forte è l'impatto anche emotivo di pratiche di sfruttamento degli esseri umani. Il traffico di organi include «le attività che, mediante l'uso della forza, la minaccia, la coercizione, il rapimento, l'inganno, l'abuso di potere o lo sfruttamento di una *posizione di vulnerabilità*, in particolare economica, siano mirate ad ottenere e prelevare organi da persona vivente»⁴. Anche alcuni dei temi che appaiono oggi più controversi, infine, lo sono spesso per ragioni che includono il riferimento alle disuguaglianze

economiche e sociali. Il Nuffield Council, che opera in un paese che ammette, a determinate condizioni, il ricorso alla gestazione per altri (maternità surrogata), ha ricordato, in un testo pubblicato nel 2013, le preoccupazioni legate al pagamento delle madri surrogate, che includono la possibilità che il pagamento costituisca un'influenza indebita sulla decisione di condurre una gravidanza per altri (per alcuni si tratterebbe di un vero e proprio rischio di sfruttamento o coercizione), «in particolare in un contesto di disuguaglianze economiche e sociali» e dove sono limitate, per queste donne, «le opportunità di avanzamento sociale ed economico»⁵.

L'emergenza come amplificatore della vulnerabilità

La tesi che le persone più vulnerabili si trovano esposte a rischi maggiori nel momento in cui esplode un'emergenza non ha bisogno di particolari argomentazioni. Per un disabile potrebbe risultare più difficile abbandonare in tempo utile un edificio in fiamme e per questo sono doverose tutte le misure di sicurezza utili a evitare che la sua condizione impatti in modo fatale sul principio di uguaglianza nel diritto alla vita. Il caso di un'emergenza sanitaria come quella determinata dalla pandemia del Covid-19, sul quale vorrei adesso concentrarmi, può essere una lente d'ingrandimento non solo dei problemi, ma anche delle linee di intervento per garantire l'effettiva *protezione* (cioè, in ultima analisi, il pieno rispetto) dei più vulnerabili anche nei tempi per così dire "normali".

Partiamo dall'elenco dei gruppi più vulnerabili citati in un Parere del Comitato Nazionale per la Bioetica del 28 maggio 2020: bambini e adolescenti; persone con disabilità (a maggior ragione i minori con disabilità); persone affette da patologie gravi non-Covid; anziani (in particolare quelli istituzionalizzati); persone private della libertà e rinchiusi in carcere; persone trattenute nei centri di permanenza e rimpatrio; migranti senza permesso di soggiorno; lavoratori in nero; persone Rom e Sinti; donne (alle quali è dedicato un paragrafo intitolato *Una disuguaglianza iniqua particolare e trasversale*)⁶. Si incrociano, come è inevitabile, vettori diversi di "speciale" vulnerabilità, che possono essere ricondotti alle categorie tipizzate nel Rapporto del Comitato dell'UNESCO e che è importante tenere concettualmente distinti, in modo da riconoscere il peso specifico una volta che, "sul campo", si mescolano fra di loro.

Per i bambini e per gli anziani si può parlare senz'altro di vulnerabilità legata a un particolare stadio della vita, sia pure con la differenza che i bambini hanno sempre bisogno di protezione e assistenza, mentre il livello di quest'ultima necessario per i loro nonni è variabile a seconda delle situazioni, tanto è vero che ce ne sono molti che continuano a contribuire fino a tarda età alla cura dei piccoli. È anche vero, però, che sono gli anziani a correre più facilmente il rischio di essere "lasciati indietro" (non solo in un'emergenza nella quale

rappresentavano la generazione di gran lunga più esposta), attraverso le diverse forme nelle quali si esprime lo *ageism* come «processo di stereotipizzazione sistematica e di discriminazione ai danni delle persone in ragione della loro età»⁷. Nel momento in cui più drammatico è stato l'urto della pandemia, in Italia e in altri paesi, più teso e lacerante si è fatto anche il confronto sulla legittimità di considerare l'età, ferma restando la priorità di quello clinico, come un criterio per l'assegnazione di risorse salvavita (i posti nei reparti di terapia intensiva) non più sufficienti per tutti coloro che ne avevano bisogno. Si tratta di un tema delicato e complesso, che non è possibile affrontare in questa sede⁸. Non c'è dubbio, tuttavia, che l'esperienza della pandemia abbia rilanciato – con la forza delle immagini di tanti anziani che lasciavano le loro case e i loro cari per un trasferimento in ospedale spesso senza ritorno o restavano forzatamente isolati nelle strutture che li ospitavano – la necessità di alzare il livello di protezione di questa porzione percentualmente sempre più ampia della popolazione, secondo un approccio interdisciplinare in grado di intercettare i bisogni – ma anche le potenzialità – corrispondenti alle diverse dimensioni individuate nell'articolo 2 della Legge 23 marzo 2023, n. 33 (Deleghe al governo in materia di politiche in favore delle persone anziane): promozione del valore umano, psicologico, sociale, culturale ed economico di ogni fase della vita delle persone; valorizzazione delle attività di partecipazione e solidarietà svolte dagli anziani e della coesione tra le generazioni; lotta alla solitudine e alla deprivazione relazionale; riconoscimento del diritto a determinarsi in maniera libera, informata e consapevole; valutazione multidimensionale bio-psico-sociale delle capacità e dei bisogni in vista di un *continuum* di servizi centrato sulle necessità della persona; [...] riqualificazione dei servizi di semiresidenzialità e residenzialità temporanea e promozione dei servizi di vita comunitaria e coabitazione domiciliare.

La base "biologica" e la sua dinamica di sviluppo e di fatale declino pesano nel determinare la vulnerabilità degli individui, anche se occorre comunque guardarsi dalle generalizzazioni, in particolare quando si tratta di malattie. Sars-CoV-2 ha prodotto gli effetti più gravi nella popolazione anziana e ciò appare intuitivamente comprensibile, ma sono morte anche persone più giovani e, risalendo al precedente più citato, giova ricordare che la "spagnola" ebbe il suo picco di letalità, per ragioni ancora oggetto di studio, proprio fra gli adulti intorno ai trent'anni. Può esserci, inoltre, una *predisposizione* legata a fattori genetici che attraversano la stratificazione semplicemente generazionale. Per comprendere e poter fronteggiare con maggiore efficacia la pandemia sono state aperte piste di ricerca che incrociano la prospettiva della medicina di precisione e l'esigenza di calibrare prevenzione e terapia sul profilo di rischio di ciascuno. Ha suscitato attenzione non solo fra gli addetti ai lavori, per esempio, la notizia che alcune varianti genomiche arrivate a una parte del-

la popolazione moderna dai Neanderthal risultavano associate a un maggiore rischio di contrarre il Covid-19 e sviluppare forme più severe della malattia⁹.

La condizione di speciale vulnerabilità sperimentata dagli anziani durante la pandemia dimostra la porosità fra le diverse dimensioni che la determinano e sollecita, proprio per questo, il confronto con una sfida più ampia, che riguarda potenzialmente tutti: al rischio per così dire naturale e casuale si sovrappone quasi sempre quello legato ai *social determinants of health*, cioè ai fattori, per citare la definizione dell'Organizzazione Mondiale della Sanità, che possono influenzare in modo importante le condizioni di salute delle persone e dipendono dal contesto in cui esse nascono, vivono e invecchiano, coinvolgendo «politiche e sistemi economici, programmi di sviluppo, norme sociali, politiche sociali e sistemi politici». Fra i fattori che possono aumentare il livello di protezione o, viceversa, quello di vulnerabilità ci sono reddito e protezione sociale, scuola, condizioni e stabilità del lavoro, sicurezza alimentare, casa, servizi di base e ambiente, sviluppo della prima infanzia, inclusione sociale e non discriminazione, situazioni strutturali di conflitto, servizi sanitari a prezzi accessibili e di buona qualità¹⁰.

Un'emergenza, cioè una situazione che dal punto di vista sanitario vira verso la medicina dei disastri, aumentando comunque i rischi per tutti, impone la consapevolezza che la vulnerabilità diventa in troppi casi *special vulnerability* a causa di disuguaglianze che non sono un *destino*, ma una *responsabilità*. Se l'emergenza è quella di una pandemia, sono le disuguaglianze a livello globale a emergere in tutta la loro portata: tutti, ricchi e poveri, «sono vulnerabili al virus», ma i secondi sono destinati «a pagare il prezzo più alto e a portare il peso delle conseguenze a lungo termine», che renderanno «sempre più persone vulnerabili ed emarginate, senza assistenza sanitaria, lavoro e ammortizzatori sociali»¹¹. Un'emergenza – lo ripeto – è una lente d'ingrandimento delle contraddizioni, delle patenti ingiustizie del quotidiano: «Alcuni Paesi non hanno la capacità di base di aumentare la fornitura di ossigeno per i pazienti con difficoltà di respirazione, e anche se è disponibile un letto in un reparto di terapia intensiva, i ventilatori e le macchine per la dialisi potrebbero non esserlo. Ciò che è meno riconosciuto è che lo stress che i medici che lavorano in contesti di alto profilo e alto reddito hanno sperimentato in modo acuto e per un periodo di settimane o mesi è il (dis)stress di vita o di morte che i medici in molti contesti a basso e medio reddito affrontano ogni giorno in circostanze di routine»¹². La sconfitta della povertà, con la vulnerabilità che ne deriva, è non a caso al primo posto fra gli obiettivi dell'Agenda 2030 delle Nazioni Unite. Un'istruzione di qualità per tutti, equa e inclusiva è il *goal* numero 4, subito dopo la lotta alla fame e l'impegno per la garanzia di salute e benessere. È a questo fondamentale strumento di riduzione della vulnerabilità che vorrei dedicare qualche parola in più.

La conoscenza come fattore di protezione

Il Comitato direttivo per i diritti umani nel campo della biomedicina e della salute del Consiglio d'Europa ha pubblicato nel gennaio 2023 una *Guida alla alfabetizzazione sanitaria*, che esplicita nel titolo l'obiettivo di contribuire alla costruzione della fiducia e all'accesso equo all'assistenza. L'efficienza dei sistemi sanitari – si legge nel testo – dipende dal grado di affidabilità percepito, dall'accessibilità ai servizi, dal rispetto dei diritti umani e questi elementi «sono fortemente influenzati dall'alfabetizzazione sanitaria delle persone», che diventa così «un determinante sociale critico della salute [...]». Nonostante gli investimenti nei servizi sanitari, molte persone spesso non sono supportate nell'accesso, nella comprensione, nella valutazione e nell'applicazione delle informazioni per navigare in sistemi e ambienti sanitari complessi¹³. Come esempio dell'importanza della capacità di comprendere le informazioni scientifiche e cliniche per promuovere gli *health outcomes*, la Guida cita i problemi incontrati nella «più grande campagna di vaccinazione della storia dell'umanità», quella contro Sars-CoV-2: la valutazione dei rischi e dei benefici della vaccinazione richiedeva probabilmente «una profonda comprensione concettuale dei dati statistici, come percentuali, probabilità, modelli predittivi e scenari diversi» e questa comprensione è ancora più importante quando si tratta di misure di prevenzione e non «dei trattamenti e delle terapie che hanno un effetto tangibile sulle persone durante la malattia»¹⁴.

Il rapporto fra conoscenza e fiducia è davvero cruciale per la questione della vulnerabilità. Si pensi all'impatto pervasivo delle *fake news* e agli effetti distorsivi che si possono così produrre nei più diversi ambiti che sono oggetto di decisioni importanti a livello individuale e collettivo. Sono vulnerabili il consumatore e il cliente che non sono in grado di comprendere le clausole vessatorie inserite in un contratto. È vulnerabile il lavoratore che non conosce i suoi diritti o viene esposto, a sua insaputa, a rischi per la sua salute. L'incapacità di comprendere informazioni sanitarie complesse – o, peggio ancora, la fiducia riposta in teorie prive di qualsiasi fondamento scientifico – è un ostacolo all'applicazione del criterio del consenso libero e informato e può condurre a sofferenze o addirittura a una morte che sarebbero state evitabili. Ed è significativo che l'argomento epistocratico, con il quale il pensiero filosofico si è confrontato fin dalle sue origini (Platone), sia stato rilanciato nella sfera politica proprio ponendo la questione della competenza (e della incompetenza democratica) a partire da quella dei pazienti che prendono decisioni su se stessi. Una competenza che dovrebbe sempre includere la conoscenza dei fatti rilevanti, la loro comprensione, la capacità di cogliere l'importanza di tali fatti rispetto al proprio caso e quella di ragionare in modo appropriato¹⁵. Le informazioni e i fatti rilevanti da comprendere possono essere molto complessi e, di fronte a una asimmetria epistemica che non può essere ridotta oltre una

certa misura, diventa inevitabile affrontare la questione della *autorità* epistemica. Il prezzo che essa impone per la garanzia offerta dalle persone meritevoli di *fiducia* (anche volendo considerare risolti i problemi connessi a questo accertamento) rischia, però, di essere molto, forse troppo alto: si può accettare un ritorno del paternalismo (accantonato con l'avvento del principio di autonomia oggi alla base dell'etica medica e delle istituzioni democratiche) in cambio di più "protezione"?

Si può tentare di allentare questa tensione, a mio avviso, solo operando lungo tre direttrici convergenti, che mobilitano competenze diverse. La prima linea di intervento è naturalmente quella della scuola e della formazione (scientifica, storico-politica, umanistica e di allenamento all'esercizio del pensiero critico), senza la quale non si costruisce un'autonomia *attrezzata* e la stessa "navigazione" nella rete diventa l'autoreferenzialità delle sue "bolle" o, semplicemente, una deriva. La seconda riguarda appunto la filiera della comunicazione, dalla quale dipende in larga misura la possibilità di evitare la divaricazione fra le istanze legate all'esercizio e al rispetto della libertà individuale e quelle della "verità", dell'efficacia, dell'efficienza. Anche da questo punto di vista, un'emergenza non fa che sottolineare le caratteristiche strutturali di un governo democratico dell'asimmetria epistemica, che richiede di garantire efficacia, *autonomia* ed equità incorporando alcuni principi fondamentali (apertura, trasparenza, inclusività, comprensibilità, privacy) in tutte le fasi di un processo che parte dall'evidenza (i fatti) e modula in questa prospettiva l'azione delle istituzioni coinvolte, la scelta e l'uso dei canali, il messaggio, il coinvolgimento del pubblico e i meccanismi di feedback¹⁶.

Si arriva, anche per questa via, alla questione della fiducia, che si intreccia a quella di una rilegittimazione non paternalistica dell'autorità epistemica (il terzo vettore di approfondimento). Linda Zagzebski inizia il suo volume dedicato a questo tema citando la tesi di Hannah Arendt che una delle caratteristiche del mondo moderno è la scomparsa appunto dell'autorità, che appare in insanabile conflitto con i nuovi valori portanti dell'uguaglianza e dell'autonomia. Si tratta non di rinnegare questi ultimi, ma di esplorare la possibilità di una riconciliazione fra *self-trust* e *trust-in-others*¹⁷. In questa prospettiva, può diventare utile anche distinguere la funzione dell'autorità epistemica da quella dei semplici esperti: la prima si esercita, all'interno di una relazione, come servizio a favore di chi si trova in una posizione epistemicamente svantaggiata, con l'obiettivo di fornirgli ragioni decisive per accettare una determinata credenza e orientare a essa le *proprie* decisioni. Non sono sufficienti (ma nemmeno indispensabili) competenze *research-oriented* significativamente superiori a quelle della maggioranza in un determinato ambito: occorre sensibilità ai bisogni epistemiche delle persone, che nel caso di un'autorità che sia della *comprensione* (l'attitudine alla cura che aiuta a comprendere da soli, oltre che a

comprendere meglio) e non semplicemente della *verità*, si accompagna a virtù come l'empatia, la generosità, l'abilità maieutica¹⁸. È lecito domandarsi, tuttavia, se quello della fiducia non debba essere, per funzionare come meccanismo efficace di protezione, un orizzonte più ampio, che è appunto quello della «condizione condivisa di vulnerabilità che caratterizza l'umano» e invita per questo a «un'assunzione di responsabilità che è singolare e comune allo stesso tempo»¹⁹. Questa assunzione di responsabilità è uno dei nomi della solidarietà.

- ¹ *The principle of respect for human vulnerability and personal integrity. Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC)*, UNESCO, Paris 2013, n. 6 e 11.
- ² Cfr. *ivi*, n. 12-14.
- ³ L'art. 10 indica poi i minori, gli incapaci e le donne in gravidanza o allattamento come soggetti vulnerabili, per i quali gli articoli 31, 32 e 33 indicano norme specifiche.
- ⁴ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Traffico illegale di organi umani tra viventi*, 23 maggio 2013, p. 8 (corsivo mio); https://bioetica.governo.it/media/1831/p110_2013_traffico_illegale_organi_umani_tra_viventi_it.pdf (ultima consultazione, per questo come per gli altri testi citati indicando l'indirizzo online: 17 luglio 2024). Nella Dichiarazione di Istanbul sul Traffico di Organi e sul Turismo del Trapianto (Edizione 2018; https://www.declarationofistanbul.org/images/documents/doi_2018_Italian.pdf) si trova una definizione analoga, con il rinvio al Protocollo addizionale alla Convenzione delle Nazioni Unite contro la criminalità organizzata transnazionale sulla prevenzione, soppressione e persecuzione della tratta delle persone, in particolare donne e bambini (2000). Il protocollo stabilisce, fra l'altro, che il "consenso" di una vittima del traffico di persone è irrilevante, quando si è fatto uso di uno qualsiasi dei mezzi elencati dalla definizione.
- ⁵ Nuffield Council on Bioethics, *Surrogacy Law in the UK: Ethical Considerations*, March 2023, p. 7; <https://www.nuffieldbioethics.org/publications/surrogacy-law-in-the-uk>.
- ⁶ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Covid 19: salute pubblica, libertà individuale, solidarietà sociale*, 28 maggio 2020, pp. 14-18; https://bioetica.governo.it/media/4280/vr-p137_2020_covid-19-salute-pubblica-liberta-individuale-solidarieta-sociale.pdf.
- ⁷ Cfr. *Developing an ethical framework for healthy ageing: report of a WHO meeting* (Tübingen, 18 March 2017), WHO, Geneva 2017, p. 4, dove viene citata la definizione proposta da Robert Butler.
- ⁸ Mi permetto di rimandare, per un approfondimento, al mio volume *Etica post-pandemica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023, pp. 119-129.
- ⁹ Cfr. M. Breno, M. Noris, N. Rubis *et al.*, *A GWAS in the pandemic epicenter highlights the severe COVID-19 risk locus introgressed by Neanderthals*, in *iScience* 26 (2023), n. 10, October 20, 107629. L'associazione più nota, anche a livello di opinione pubblica, è quella fra mutazioni dei geni BRCA1 e BRCA2 e un aumentato rischio di sviluppare alcune forme di cancro (non solo della mammella e delle ovaie, ma anche del pancreas, dello stomaco e della prostata). Cfr. S. Li, V. Silvestri, G. Leslie *et al.*, *Cancer Risks Associated With BRCA1 and BRCA2 Pathogenic Variants*, in *Journal of Clinical Oncology*, 40 (2022), n. 14, pp. 1529-1541.
- ¹⁰ World Health Organization, *Health Topics: Social determinants of health*; https://www.who.int/health-topics/social-determinants-of-health#tab=tab_1.
- ¹¹ Pontificia Accademia per la Vita, *Pandemia e fraternità universale. Note sulla emergenza da Covid-19*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2022, p. 36.
- ¹² S. Jöbges, R. Vinay, V.A. Luyckx, N. Biller-Andorno, *Recommendations on COVID-19 triage: International comparison and ethical analysis*, in *Bioethics*, 34 (2020), n. 9, p. 958.
- ¹³ Consiglio d'Europa-CDBIO, *Guida alla alfabetizzazione sanitaria per contribuire alla costruzione della fiducia e all'accesso equo all'assistenza sanitaria*, Consiglio d'Europa,

Strasburgo 2023, p. 5.

¹⁴ *Ivi*, p. 11.

¹⁵ Cfr. J. Brennan, *Contro la democrazia*, LUISS University Press, Roma 2018, p. 211. Brennan, che rispetto alla pretesa di un nesso diretto fra livello di sapere e assegnazione di potere si richiama a un meno ambizioso principio di *antiautorità* (non consentire a persone irragionevoli e ignoranti di comandare sugli altri), cita qui J. Craigie, *Competence, Practical Rationality, and What a Patient Values*, in *Bioethics*, 2011, n. 26, pp. 326-333.

¹⁶ Cfr. G. Spitale, F. Germani & N. Biller-Andorno, *The PHERCC Matrix. An Ethical Framework for Planning, Governing, and Evaluating Risk and Crisis Communication in the Context of Public Health Emergencies*, in *The American Journal of Bioethics*, 24 (2024), n. 4, pp. 67-82.

¹⁷ Cfr. L. Zagzebski, *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority and Autonomy in Belief*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012.

¹⁸ Cfr. M. Croce, *Di chi posso fidarmi. Autorità ed esperti nella filosofia analitica contemporanea*, il Mulino, Bologna 2020, cap. VI.

¹⁹ E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, p. 174.

Vulnerabilità e potere: dialoghi aperti tra filosofia e teologia

■ **Lucia Vantini**

ISSR San Pietro Martire di Verona

Dare corpo alle parole

Vulnerabilità è una parola che trattiene in sé un senso condiviso, ontologico si potrebbe dire, in quanto esprime un tratto universale della realtà, ben riconoscibile in ogni essere umano, animale, vegetale e materiale necessariamente inserito in una trama di relazioni. Freud riassumeva questa complessità in tre fattori: la resistenza di una natura che ci sovrasta, la fragilità dei nostri corpi esposti al tempo e alle malattie, e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano la nostra vita. Con lucidità, il padre della psicoanalisi invitava poi a fare una differenza tra le vulnerabilità che dobbiamo semplicemente accettare e quelle su cui invece abbiamo margine per intervenire. Certamente non possiamo vincere la natura attraverso la tecnica o la cultura né possiamo immunizzare i nostri corpi dal male: questi limiti vanno accettati con onestà e senso della contingenza. Possiamo invece fare molto sul piano delle istituzioni, con una politica giusta e ospitale¹. Al di là di questa storica classificazione tra diversi ambiti di vulnerabilità, è chiaro che la categoria è pervasiva, cioè tocca l'essere in sé e nella sua inaggirabile trama di relazioni. Non si può analizzare alcun fenomeno senza farvi riferimento.

È importante avvertire fin da subito la compresenza di almeno due cammini ermeneutici: da un lato, *vulnerabilità* indica che tutti gli esseri sono feribili, per cui ogni figura eroica e immunizzata è sempre immaginaria e nascon-

de da qualche parte un proprio tallone d'Achille. Tale condizione comune, di fatto inaggirabile, si traduce poi in tante differenze singolari che possono essere meglio espresse con la categoria di *fragilità*. Questa seconda parola sembra infatti più adatta a denotare una condizione dell'essere nella sua specificità, perché indica la possibilità che qualcosa si rompa e vada in frantumi. Per sottolineare questa differenza tra una vulnerabilità intesa come qualità dell'essere in relazione e una fragilità legata alle condizioni individuali, potremmo ragionare sugli usi linguistici: un calice di cristallo può tranquillamente essere definito fragile, ma non diremmo mai che è vulnerabile. Questo non significa che la fragilità sia relegata alla durata o alla resistenza delle cose², ma è chiaro che viene meglio pensarla come qualità singolare e dunque come misura delle nostre differenze. Detto in altri termini, siamo tutte e tutti vulnerabili, ma non siamo fragili nello stesso modo e nello stesso tempo. La vita, infatti, si rivela asimmetrica e piena di squilibri che toccano il destino delle storie: certe vite patiscono più di altre perché versano in condizioni particolari di fragilità. Per esempio, nell'età anziana ci sentiamo più fragili di quando eravamo giovani, un neonato morirebbe subito senza qualcuno attento ai suoi bisogni, le persone malate sono così deboli che possono soccombere per cause che nella salute avrebbero arginato facilmente, chi nasce in un paese povero o lacerato dalle guerre sa che il suo domani non è coperto da alcuna garanzia, così come una donna ha più paura di un uomo a rientrare a casa di notte perché una cultura patriarcale la espone da sempre alla violenza.

Dall'altro lato, invece, il termine *vulnerabilità* ci ricorda che la nostra esposizione viene dal fatto che nessuna vita è isolata e che siamo nel mondo come piccoli nodi di una rete interconnessa e tenuta insieme dalla *prossimità*. È come dire che siamo feribili perché siamo inevitabilmente e meravigliosamente insieme nella reciprocità, perché non possiamo vivere senza dipendenze, perché ci appassioniamo del mondo al punto tale da patirlo profondamente. In questo contesto di intrecci prende faticosamente forma la nostra arrischiata libertà.

Secondo il primo versante, l'accezione del termine *vulnerabilità* risulta negativa, perché rimarca un'impotenza: siamo soggetti esposti al dolore per ragioni ontologiche che non dipendono dalla nostra volontà. Secondo l'altro versante, invece, l'accezione appare più positiva, perché ci riporta alla trama di una vita condivisa e al nostro desiderio di legami buoni. In quanto soggetti in relazione, soffriamo per lo scarto tra le nostre aspettative di bene e la durezza della realtà, per il fallimento o il tradimento di una promessa che avvertiamo inscritta nella nostra nascita, accaduta per caso in un certo momento e contesto della storia, in un mondo che abbiamo trovato già abitato da altre vite, già sovrascritto di parole, già contrassegnato da pratiche di convivenza politica, economica e sociale.

La scommessa di queste riflessioni è che una cultura, una politica e un'eti-

ca della vulnerabilità possano generare prossimità giuste e pacifiche. Per poterle sviluppare, però, occorre sollevare fin da subito una domanda critica: *a quali condizioni un discorso positivo sulla vulnerabilità riesce a sottrarsi a forme di complicità con i poteri che ci opprimono?* Il problema, infatti, è che non basta benedire la vulnerabilità comune per aspettarsi una prossimità centrata sulla cura delle fragilità.

Originariamente la domanda è stata posta dalle donne, ma lungo il Novecento è divenuta questione larga perché tante vite hanno conosciuto poteri e orrori che, per garantirsi obbedienza, riconoscimento e impunità, si sono serviti di assurde retoriche del sacrificio, della pazienza o della giusta sottomissione.

Filosofie della vulnerabilità: le differenze contano

A riflettere sulla vulnerabilità sono state spesso le donne, storicamente più esposte alla violenza e alle ferite dei legami affettivi e sociali, ma i guadagni sono ben riconoscibili in vista di una sapienza comune e condivisa.

Ne troviamo traccia nella filosofia della differenza³ che, in dialogo con la psicoanalisi, ha portato alla luce un soggetto molto diverso da quello dell'età moderna, abituato ad avere tutto sotto controllo e ad appoggiarsi sulle regolarità di un sistema: il soggetto appare ora vulnerabile, esposto a desideri inconsci, interpretato dalla cultura, dipendente dai dispositivi sociali di riconoscimento e di disprezzo, attraversato da emozioni, passioni e sentimenti, e dunque inevitabilmente aperto a un divenire che non padroneggia⁴. La vulnerabilità è dunque un modo d'essere singolare e una forma di verità della storia, che riapre il *logos* al *pathos* e lo misura su un *ethos* di libertà. Questa vulnerabilità riscoperta ci chiede di ripensare e di riconfigurare la politica, affinché si tenga conto degli intrecci tra le perdite individuali e quelle comunitarie, e la violenza venga intesa non solo dal punto di vista della forza ma anche da quello della perdita⁵ e il mondo rimanga uno spazio vitale abitabile.

È ciò che tenta di fare Judith Butler, la pensatrice che ha rilanciato la vulnerabilità quale cifra di trasformazione ermeneutica e politica di un mondo che non è più lo stesso dopo l'11 settembre 2001. La tragica immagine delle torri gemelle in fiamme ha scatenato infatti uno shock politico, ma anche un trauma simbolico e culturale di cui dovremmo ora tenere conto per custodire il futuro: l'invulnerabilità di certe vite rispetto ad altre si è rivelata del tutto immaginaria e la violenza ha trovato nuova forma nella dismisura con cui si perseguita l'inerte⁶. Ora occorre trasformare la tragedia in riscatto, attraverso una politica della condivisione e della solidarietà che metta definitivamente in scacco i sistemi identitari e aggressivi, le metafisiche del controllo e della sicurezza, la cultura del successo a tutti i costi, le visioni etiche neoliberali centrate sull'indipendenza assoluta del soggetto. Non ci sono vite sacrificabili o indegne di lutto, e ogni sofferenza singolare deve essere considerata rilevante per lo spazio

politico comune: «il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica»⁷.

Qualcosa di simile è accaduto con la pandemia del Covid-19: le nostre vite sono state interrotte da una presenza imprevista, impercettibile eppure estremamente pericolosa per la nostra sopravvivenza, e abbiamo dovuto modificare la nostra quotidianità, le nostre abitudini, i nostri modi di gestire il lavoro, la vita scolastica, religiosa e domestica, fino a trasformare l'immaginario della cura sostituendo l'idea di prossimità con quella di distanza. Quando viene sconvolta la quotidianità, accade sempre qualcosa di traumatico con cui prima o poi occorre fare i conti. La pandemia ci ha rivelato che la realtà non può essere letta sempre e solo in termini di autonomia e di sovranità, e che anche le istituzioni devono trasformarsi per immergersi effettivamente nella vita reale. Lo aveva sottolineato anche papa Francesco: questo virus ci ha rivelato una comune vulnerabilità che non prevede garanzie o pratiche di immunizzazione e che possiamo salvarci solo insieme come fratelli e sorelle, abitanti di un pianeta da custodire nel rispetto delle altre specie viventi e della materialità della natura⁸.

Questi motivi filosofici mostrano l'importanza del tema in questione, ma rivelano al contempo che molto resta ancora da fare: il riferimento a una vulnerabilità comune è spesso considerato evanescente e dunque incapace di generare un'etica della cura e una politica della solidarietà. È una parola di pace che ancora non abbiamo interiorizzato o alla quale ancora non diamo il giusto credito epistemico o la giusta fiducia pratica: se l'avessimo realmente assimilata come verità dell'essere, l'inerzia della rassegnazione lascerebbe lo spazio alla cura di quelle vite, storie e mondi che diventano fragili a causa della nostra postura violenta.

Si tratta dunque di imparare a patire raccontando di una forza differente, e in questo il cristianesimo è una risorsa che la storia ha spesso sprecato: come denunciava María Zambrano, l'occidente cristiano ha purtroppo subito il fascino del Dio onnipotente e ha rimosso la vulnerabilità del Figlio incarnato, producendo un'umanità tracotante e aggressiva, persa in una cultura identitaria eroica e securitaria che le rende difficile custodire il bene nel mondo⁹. Solo un recupero dell'agire nel patire, dunque, potrà guarire questa ferita.

Potenza nella vulnerabilità?

Potenza nella vulnerabilità è un'espressione che riprendiamo da Sarah Coakley – pastora anglicana, teologa sistematica e filosofa della religione – che la intendeva come immagine di riscatto delle vite oppresse. Per capirne il senso, è importante ricordare che Coakley dà forma al suo discorso non solo attraverso la riflessione teorica, ma anche a partire dalla sua esperienza ministeriale nella chiesa anglicana e soprattutto di cappellana in un carcere statunitense. È qui, con alcuni detenuti afroamericani e latini a cui insegna la pratica della preghiera contemplativa, che lei si accorge della forza della vulnerabilità accettata.

La intercetta e la riconosce proprio nel risveglio spirituale di vite compresse in piccole celle e scandite dal rumore dei lucchetti, piene di ricordi costretti a posarsi sulla superficie di minuscoli comodini, accese di desiderio verso un mondo chiuso fuori, un mondo sbarrato che sporadicamente entra a far loro visita.

Nella preghiera che porta a contemplare un Dio capace di rigenerare il mondo anche dalla croce, questi soggetti riscoprono la loro stessa vulnerabilità come promessa di novità imprevedute e si trovano raggiunti dalla buona notizia di una luce che ancora può passare attraverso le loro ferite. Non si tratta di consolazione a buon mercato ma di un altro sguardo sul mondo, grazie al quale la debolezza non è una sconfitta ma un'apertura alla pace e una nuova forma di resistenza all'ingiustizia e all'oppressione. Essere vulnerabili e averne coscienza, dunque, porta ad affidarsi a una storia diversa nella quale la vita si disloca rispetto a ogni ingiustizia e oppressione¹⁰.

Secondo Coakley, dunque, la preghiera contemplativa «è forse l'atto di resistenza più sovversivo alla cultura carceraria del terrorismo e della violenza che si possa proporre»¹¹. La vulnerabilità assunta, in altri termini, è pratica di *empowerment*. Il potere richiamato in questo termine non è quello che si fa dominio né quello che imperversa mascherato da servizio, bensì quello che nasce dalla consapevolezza di una vulnerabilità dovuta al nostro vivere insieme, al nostro destino di prossimità in un mondo di interconnessioni inaggirabili dove la vita può fiorire anche quando cade. È il potere che non si esercita su qualcosa, perché è potere-per e potere-con: si tratta di energia che sostiene la vita e che si esprime in solidarietà con tutto ciò che si muove ai margini della storia.

Rileggendo tutto questo in chiave mistico-politica, emerge che non si tratta di cambiamenti esclusivamente intimi: tutto accade in un determinato contesto simbolico e pratico dove la vulnerabilità non viene rimossa e diventa anzi spazio condiviso nel quale le fragilità dispari risultano motivo di prossimità e non di sopraffazione. Esistono infatti legami autentici e solidali grazie ai quali la vulnerabilità espressa non aumenta il rischio di subire violenza e, anzi, produce resistenza e resilienza.

Come si intuisce dal titolo del paragrafo, a questo esito così promettente si giunge passando per un punto di domanda. Occorre infatti chiedersi se davvero nella cifra della vulnerabilità possiamo cercare e trovare la forza per una trasformazione giusta del nostro modo di stare insieme e di abitare il mondo, o se invece con questi discorsi si corra un rischio troppo alto di irenismo, di quietismo o di complicità con i poteri più oppressivi.

Il dubbio è pertinente e non è solo nostro: dietro il lemma in questione si cela infatti un preciso dibattito interno al femminismo. Senza poter entrare nei dettagli¹², ci limitiamo a richiamare la perplessità che Elizabeth Schüssler Fiorenza, Daphne Hampson e Ana Mercedes avevano espresso sulla proposta di Coakley, con questa precisa obiezione: parlare di vulnerabilità in termini po-

sitivi, facendone un punto di leva per riscattare le vittime della storia, risulta controproducente per le donne e per tutti i soggetti emarginati, perché riporta gli squilibri della realtà a un ordine del tutto immaginario e inevitabilmente fa il gioco dei sistemi androcentrici e patriarcali che si sostengono sulla capacità di resilienza delle vittime. Le vittime, in altri termini, verrebbero ulteriormente sacrificate sull'altare di un linguaggio che cerca più la sofisticazione che la verità delle cose.

Occorre certamente riconoscere che troppo spesso le tradizioni religiose hanno usato le categorie di vulnerabilità, fragilità, *kenosi* o pazienza in modo subdolo, e che a volte hanno addirittura invitato le vittime della storia ad accettare ogni sofferenza nel nome di un dono meraviglioso da scartare in seguito, magari alla fine dei tempi.

Tuttavia, non pare conveniente seguire il versante negativo della vulnerabilità¹³, perché ciò genererebbe solo una cultura dell'autonomia narcisista, un desiderio di perfezione malsano, un'educazione sbilanciata sulla competizione, una morale composta con le sole virtù dell'eroismo, una tragica diffidenza verso l'alterità, una prassi basata sulla distanza e non sulla prossimità, una cura fatta di terapie protocolлари senza mai uno scambio di parole vere.

È dunque essenziale ogni sapere che conosce la performatività della lingua attenta al mistero della vulnerabilità, e in particolare la medicina narrativa, nata per far fronte proprio alla mancanza di comunicazione nei luoghi di cura, con l'idea che le parole delle persone malate non sono quasi mai irrilevanti, e possono addirittura sostenere una diagnosi e risultare orientanti per la terapia¹⁴. In questa prospettiva, le persone malate smettono di essere viste come *pazienti* in senso assolutamente passivo, e trovano la possibilità di singolarizzare liberamente il proprio vissuto, di chiedersi che cosa significa una vita buona quando manca la salute, e addirittura di sviluppare un discorso inedito su virtù difficili da intravedere finché si sta bene¹⁵. Ne è luminosa dimostrazione il testamento di Sammy Basso, il giovane biologo che la progeria ha portato prematuramente alla morte:

Un evento può essere negativo ed esserlo totalmente! Quello che spetta a noi non è nel trovarci qualcosa di positivo, quanto piuttosto di agire sulla retta via, sopportando, e, per amore degli altri, trasformare un evento negativo in uno positivo. Non si tratta di trovare i lati positivi quanto piuttosto di crearli, ed è questa a mio parere la facoltà più importante che ci è stata data da Dio, la facoltà che più di tutti ci rende umani.

È questa la vulnerabilità che ispira le pagine evangeliche dedicate al paradosso di una vita riguadagnata e salvata proprio mentre viene perduta, nella sequela di un messia sofferente che patisce il proprio dolore senza mai scatenare battaglie e che muore in croce conservando l'amore con cui ha voluto dare forma alla sua esistenza, spesa fin dall'inizio per il bene del mondo¹⁶.

Trasformare il patire in altro: il potere della solidarietà

Come abbiamo sottolineato, la storia del Cristo esprime in modo radicale la potenza della vulnerabilità: la sofferenza vissuta come solidarietà e l'ostilità raccolta senza cedere alla logica dello schieramento producono benedizione, salvezza, libertà e pace, doni che l'uomo di Nazaret vuole rendere gratuitamente disponibili ad altre vite. Per usare un'immagine di Simone Weil, il Crocifisso ancora innamorato del mondo che lo ha condannato si comporta come una farfalla che si dibatte appuntata viva su un album. Le sue ali agitate simboleggiano un evento miracoloso, grazie al quale si può abitare l'orrore senza smentire l'amore e si può trovare un radicamento promettente nonostante la sventura che ha lacerato l'esistenza. Scrive Weil:

Chi riesce a mantenere la propria anima orientata verso Dio mentre un chiodo la trafigge, si trova inchiodato al centro stesso dell'universo. È il vero centro, che non sta nel mezzo, che è fuori dello spazio e del tempo, che è Dio. Secondo una dimensione che non appartiene allo spazio, che non è il tempo, che è una particolare dimensione, questo chiodo ha fatto un foro attraverso la creazione, attraverso lo spessore dello schermo che separa l'anima da Dio¹⁷.

Rimanere in una postura di benedizione mentre il dolore devasta la propria storia non è dunque un atto di debolezza, ma una forma di custodia della propria singolarità, una sorgente di ispirazione per altre vite e, soprattutto, l'apertura di un luogo impreveduto nel quale un mondo migliore può iniziare. Bucando la fitta trama di necessità che governa tutta la creazione, accade allora che finito e infinito, per un attimo, si incrocino.

Qui si condensano le testimonianze di un bene possibile, offerte da soggetti feriti nella dignità, violentati nell'intimità, lacerati dal dolore della vita e dall'ingiustizia del mondo. Tra loro, spiccano le madri che hanno perso i figli nell'assurdità della guerra e che oggi osano sfidare il confine tra amici e nemici per cercare la pace e salvare il futuro, come per esempio le Donne del Sole (*Women of the Sun*): madri palestinesi ed ebrei che cercano di raccogliere qualche luce nelle terre devastate dall'orrore, impegnate a disinnescare quel rancore nutrito di lutti, che produrrà violenza su violenza. Le dovremmo ascoltare. Impareremmo che la guerra non è un male necessario delle nostre civiltà e che tra combattere o subire c'è una terza via: vivere in modo solidale nella comune vulnerabilità.

Le vittime della storia, come sapeva bene Johann Baptist Metz, non chiedono infatti solo pietà ma anche riconoscimento della loro autorità narrativa e storica¹⁸: la verità delle persone sofferenti attesta l'essenziale, cioè che nella comune vulnerabilità è importante vivere legami autentici, politicamente e affettivamente giusti, con una particolare attenzione alle vite più fragili.

In quelle voci e in quelle ferite, troviamo lo specchio che riflette la nostra deformità egoista, ma intravediamo anche una speranza tesa alla solidarietà.

Questa speranza, venuta dalla vulnerabilità e dalle fragilità delle vite, appare universale perché chiunque è in grado di riconoscerla e di farvi attenzione. Di conseguenza, essa non può essere sequestrata da logiche religiose o culturali specifiche, e si offre come lingua comune da cui si sprigiona una promettente verità: la vulnerabilità si sostiene solo nella solidarietà.

Allora gli occhi si aprono all'invisibile, il corpo impara ad attendere ciò che verrà e a fare attenzione a ciò che c'è, e si avverte la forza di quel vento che nel Magnificat scompiglia le identità spingendole a fare giustizia sciogliendo i discorsi superbi, rovesciando i potenti dai troni, innalzando gli umili, ricolmando di beni gli affamati, accettando il vuoto delle ricchezze e soccorrendo i popoli oppressi...

In questa cornice, il cristianesimo è chiamato a riscoprire un senso liberante e non sacrificale della passione del Cristo e di tutte le vite crocifisse. Il dolore che dissangua e scarnifica una vita che non cede alla violenza non è mai benedetto in sé, ma esprime comunque un potere imprevisto: è il potere della vulnerabilità divenuta solidarietà. Questo potere è un potere-per e un potere-con, perché rivela un destino di prossimità che ci costringe a fare i conti con una verità impegnativa: tra le vite, tutte vulnerabili, ce ne sono alcune infragilite dalle nostre ingiustizie che, a certe condizioni, raccontano di un altro mondo possibile.

La sapienza della vulnerabilità è dunque una forza che risveglia voci ed energie con cui costruire una solidarietà reale. Con questa sapienza, le religioni e le culture potrebbero avvicinarsi tra loro in una buona alleanza e costruire una trama di legami giusti e compassionevoli attorno a una «mistica del patire»¹⁹ che nella solidarietà forse è in grado di sostenere e di guarire questo mondo in crisi.

- ¹ S. Freud, *Disagio della civiltà*, Einaudi, Torino 2010.
- ² Cfr. L. Alici, *Il fragile e il prezioso. Bioetica in punta di piedi*, Morcelliana, Brescia 2016.
- ³ Nata con il pensiero di Luce Irigaray e sviluppata in Italia dalla comunità filosofica Diotima.
- ⁴ W. Tommasi, *Una soggettività estatica: emozioni, vulnerabilità e desiderio*, in *Thaumàzein*, 2 (2014), pp. 407-431.
- ⁵ O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica della violenza*, ETS, Pisa 2012.
- ⁶ A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Feltrinelli, Milano 2007.
- ⁷ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Milano 2018, p. 46.
- ⁸ Papa Francesco, *Fratelli Tutti*, n. 32.
- ⁹ M. Zambrano, *Agonia dell'Europa*, Marsilio, Padova 2009.
- ¹⁰ S. Coakley, *God, Sexuality and the Self. An Essay On The Trinity*, Cambridge University Press, Londra 2013, p. 88.
- ¹¹ Citazione ripresa da E. Green, *Dio, il vuoto e il genere*, Claudiana, Torino 2023, p. 93.
- ¹² Per una ripresa puntuale e approfondita della questione, si rimanda a Green, *Dio, il vuoto e il genere*, cit.
- ¹³ Compresa la natura, scrive Coakley, in pieno accordo con ciò che scrive Hans Jonas: «La vulnerabilità della natura evidenzia che la natura dell'agire umano si è di fatto modificata e che un oggetto di ordine completamente nuovo, l'intera biosfera del pianeta, si è aggiunto al novero delle cose di cui dobbiamo essere responsabili perché su di esso abbiamo potere. La natura come responsabilità umana è certamente una novità sulla quale l'etica deve riflettere». H. Jonas, *Principio responsabilità*, 1990, p. XXVI. Su questo, cfr. il contributo di Simone Morandini, infra.
- ¹⁴ Cfr. P. Trenta, *La postura narrativa. I modi di essere della cura*, Castelvecchi, Roma 2024.
- ¹⁵ Cfr. C. Navarini, *Cure palliative simultanee e sviluppo delle virtù*, Orthotes, Napoli 2020.
- ¹⁶ Come ben mostra Elizabeth Green nel suo testo *Dio, il vuoto, il genere*, pp. 85-96.
- ¹⁷ S. Weil, *Attesa di Dio*, Rusconi, Milano 1972, p. 100.
- ¹⁸ J.B. Metz, *La fede, nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978.
- ¹⁹ Espressione di Metz ripresa da "Memoria passionis", nel pluralismo delle religioni e delle culture, in *Il Regno Attualità*, 22/2000.

Vulnerabilità ed etica: una nota teologica interdisciplinare

■ **Simone Morandini**

ISE S. Bernardino di Venezia

Vulnerabilità: un termine astratto, che rimanda però a persone concrete, lacerate; come noto, esso viene da *vulnus*, ferita. Dovremmo forse entrare nella nostra meditazione su di esso guardando alla concretezza di tanti corpi colpiti; purtroppo non è davvero difficile trovarne in questo tempo, tra le molte crisi che interessano aree come Israele o l'Ucraina, tra le vittime dei naufragi nel Mediterraneo o nelle situazioni di violenza sulle donne, troppo spesso sfociate in femminicidi. Ma queste sono solo suggestioni, per dare espressione nella specificità di casi tangibili ad una condizione che è condivisa: tutti e tutte siamo vulnerabili – non specifiche categorie – in primo luogo perché corporei/e.

Certo, sappiamo bene che la vulnerabilità non è esclusivamente legata all'immediata esposizione al danno fisico: ci sono parole taglienti come lame, pesanti come pietre, che possono ribaltare esistenze o quanto meno farci passare giornate oscure; ci sono relazioni – anche virtuali – nelle quali ci esponiamo al rapporto con altri e così facendo ci rendiamo vulnerabili ad essi. Ogni forma di comunicazione, in effetti, proprio perché crea legami e contatti, apre anche la possibilità che attraverso di essi ci raggiunga qualcosa di tagliente, in grado di ferirci.

Notiamo, però, che nelle ultime righe il linguaggio del *vulnus* ha assunto una forma metaforica, collegando la concretezza del significato etimologico a dimensioni della nostra esistenza non immediatamente fisiche. Vorrei invece in questa riflessione ripartire da alcuni elementi molto basilici, per cogliere a partire da essi alcune dimensioni della vulnerabilità (la cui rilevanza non è peraltro limitata ad essi). Ci si aprirà così uno spazio per una riflessione teolo-

gica, in cui il riferimento alle Scritture si intreccerà con alcune indicazioni del Magistero di papa Francesco.

Esposti

Penso, in primo luogo, alla nostra esposizione ad una *realtà naturale* che ci sovrasta in forme spesso minacciose. L'ha efficacemente rappresentata Leopardi nel noto dialogo tra la natura e l'islandese nelle *Operette Morali*: siamo colpiti dal caldo, dal freddo, dalle malattie (il COVID ha rinnovato in modo drammatico tale esperienza) o da molti altri fattori. La natura è in questo spesso imprevedibile, come disegna la chiusa del dialogo succitato: neppure si sa se la vita dell'islandese giunga al suo termine per i leoni, per il vento o forse per altri fattori, non noti. Si tratta di un'esperienza cui ogni vivente fa fronte, in ogni fase della sua vicenda sulla Terra; la specie umana lo ha fatto in modo particolarmente efficace, grazie a due strategie: la tecnica e la cooperazione (la creazione, cioè, di comunità).

Facile da un lato cogliere come proprio il contrasto alla vulnerabilità sia una delle matrici che hanno favorito lo sviluppo della prima, elemento qualificante delle pratiche di una specie che sempre più ha innestato sulle dinamiche lente dell'evoluzione biologica la rapidità di quella culturale. Guardare alla tecnica in tale prospettiva permette di coglierne il sorgere non come progetto di dominio del mondo, ma piuttosto come tentativo di rendercelo abitabile, contenendo la nostra esposizione nei suoi confronti.

Vorrei però soffermarmi in questa sede in modo un po' più ampio sulla seconda dimensione (che, tra l'altro, è per molti aspetti anche condizione necessaria per lo sviluppo, il mantenimento e l'efficacia della prima); lo farò evocando tre riferimenti, in una prospettiva interdisciplinare. Un biologo come Michael Tomasello ha mostrato come per la specie umana la capacità di interazione sociale e cooperativa su larga scala – incomparabile rispetto a quella di qualunque altro animale dotato di senso di individualità a noi noto – sia stata determinante non solo per il nostro successo evolutivo, ma anche per la genesi dei comportamenti morali. In altra direzione possiamo attingere allo stesso Leopardi, che nella *Ginestra* dinanzi ad una natura matrigna disegna un'“umana compagnia” che “tutti fra sé confederati estima gli uomini, e tutti abbraccia con vero amor, porgendo valida e pronta ed aspettando aita”. Ma pensiamo anche all'icona offertaci dalla pratica dell'ospitalità delle popolazioni del deserto: un contrastare la minaccia di una natura particolarmente inospitale con la cura premurosa per chi si presenta alle tue porte. La Scrittura ne disegna un'icona nella storia di Abramo alle querce di Mamre (Gen. 18, 1-8), che sottolinea pure come tale spazio donato all'ospite – esponendosi tra l'altro vulnerabilmente al rischio del tradimento – porti doni di vita, carichi di futuro.

Cooperazione, reciproco aiuto, ospitalità appaiono insomma come compor-

tamenti morali, che riducono la nostra vulnerabilità nei confronti del mondo. Essi creano tra l'altro un ambito di socialità che favorisce l'espandersi della dimensione culturale (e quindi tra l'altro lo sviluppo della tecnica).

Violenti

Potrei chiudere qui questo intervento, avendo posto le premesse per tracciare un percorso – essenziale e fragile ma lineare – tra una percezione della vulnerabilità ed un'etica della cura reciproca. Purtroppo, però, le cose non sono così semplici; la percezione dell'umana vulnerabilità è legata anche ad un altro ordine di realtà, drammaticamente evocato dalle tante immagini di guerra cui accennavo in apertura. La vulnerabilità, infatti, non è tale solo nei confronti della violenza di una natura spesso inclemente; è anche *reciproca* vulnerabilità. L'esposizione alle minacce provenienti dalla natura si reduplica, cioè, in relazione a quelle legate alla violenza di altri esseri umani, cui pure – ed in misura anche maggiore – siamo esposti. Anche in essa c'è una componente di imprevedibilità, talvolta incomprensibile persino a chi la mette in opera, come evocato efficacemente dall'*Aiace* di Sofocle.

Aggiungiamo pure che – collocate in questo spazio – anche tecnica e cooperazione si volgono in strumenti che accrescono la nostra capacità di ferire, incrementando quindi paradossalmente le dimensioni della vulnerabilità. La scala di distruzione di cui è capace un esercito ben organizzato e tecnicamente attrezzato è del tutto incomparabile rispetto a quella di un singolo. Lo ha messo recentemente in scena in forme particolarmente efficaci quel potente film che è *Oppenheimer*; ma guardandolo molti avranno ricordato un altro film, completamente diverso ma non meno suggestivo: *Il dottor Stranamore*.

Vivere vulnerabili: l'approccio securitario

Come vivere allora questa condizione che sempre più scopre nella vulnerabilità – nei confronti della natura e di altri soggetti umani – una componente costitutiva? Mi pare che questo sia oggi un interrogativo morale fondamentale per il senso che intendiamo dare alla nostra convivenza, in una società in cui le relazioni sono ormai globali.

Una possibilità purtroppo assai diffusa è quella *strategia securitaria* che – acutamente consapevole della *propria* vulnerabilità – mira soprattutto ad esorcizzarla, costruendo muri sempre più alti. Che si tratti di muri fisici o metaforici, chiaro è lo scopo: difendersi dalle minacce e anzi prevenirle, a qualunque costo. In tale prospettiva è la stessa presenza dell'alterità ad essere sempre in qualche misura potenziale minaccia al mio essere vulnerabile; essa va quindi tenuta lontana respingendola; l'imperativo morale è immunizzarsi e difendersi contro di essa, anche con la forza. Organico a tale prospettiva è lo slogan – spes-

so utilizzato per giustificare azioni di guerra o magari anche solo per sostenere iniziative legislative – “la difesa è sempre legittima”. Facile comprendere, però, che – specie in assenza di un’adeguata delimitazione di cosa si intenda per difesa – tale prospettiva generi, in effetti, un incremento incontrollabile della violenza, favorendo logiche di *escalation* potenzialmente infinite. Se, infatti, è l’altro in quanto tale ad essere sempre minaccioso, ogni azione – inclusa la sua eliminazione – potrà essere considerata difensiva e quindi in quanto tale lecita.

Se però le sue conclusioni rivelano quanto eticamente inaccettabile sia tale prospettiva, ciò evidenzia anche ulteriormente la parzialità dell’argomentazione della sezione precedente. Comprendiamo, infatti, che la sola percezione della propria vulnerabilità è moralmente ambivalente e lo è in realtà anche la percezione empatica di quella altrui. Quanta filmografia ha giocato con figure così sensibili al dolore da trasformarsi in torturatori efficacissimi, pronti ad infliggerlo in modo efficace e competente alle loro vittime (ricordo – e rabbri-vidisco – il dentista de *Il maratoneta*).

Vivere vulnerabili: Gesù di Nazareth

Occorre allora cercare riferimenti diversi ed un’alternativa è quella che può essere colta guardando alla figura di Gesù. Attenzione, non intendo con questo rivendicare un’esclusiva cristiana per tale prospettiva, ma solo coglierla a partire dalla concretezza di un’icona di particolare intensità. È questa, del resto, la stessa strategia concettuale usata da papa Francesco in *Fratelli Tutti* nel momento in cui nel capitolo II prendeva le mosse dalla parabola del Samaritano, non in quanto testo ispirato, ma nella sua capacità di *ispirare pensiero*.

La tradizione cristiana ha sempre visto in Gesù un uomo ben conscio della propria vulnerabilità («uomo dei dolori che ben conosce il patire», Is. 53, 3), ma che non per questo teme di esporsi alla violenza per porsi a servizio alla vita. Importante piuttosto sottolineare qui che, quando parlo di tale servizio, non intendo riferirmi al modello di redenzione abitualmente associato all’opera di Anselmo d’Aosta, ancora fin troppo presente nell’immaginario religioso. Non mi riferisco, cioè, all’idea di un Figlio che intenzionalmente morrebbe per pagare il debito dell’umanità nei confronti di un Dio il cui onore sarebbe stato violato dal peccato di Adamo. È questo un modello spesso usato per orientare ad un’etica doloristica da cui oggi ci sentiamo profondamente lontani; Elizabeth Johnson ne ha messo in luce tutta la problematicità nel suo splendido *Il creato e la croce*.

Interessa piuttosto cogliere il senso di tale esposizione alla violenza a partire dalle parole pronunciate dallo stesso Gesù nelle prime battute della storia di Lazzaro, quale viene presentata in Gv 11, 7-9. Dinanzi alla malattia dell’amico, infatti, egli si dirige decisamente in Giudea, benché i discepoli gli avessero appena fatto notare che là avevano appena cercato di lapidarlo. Lapidaria è la

risposta che egli ad essi indirizza: «Non sono forse dodici le ore del giorno? Se uno cammina di giorno, non inciampa, perché vede la luce di questo mondo». Il tempo del giorno – il tempo della vita donataci – non è dato per rifugiarsi in facili sicurezze, ma per luminose opere di vita, in un coraggioso servizio per altri che non teme di esporsi.

Ma c'è di più; rileggendo la storia di Gesù, così si esprime la lettera agli Ebrei: «pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono» (Eb. 5, 8-9). Scopriamo qui che l'esposizione alla violenza viene addirittura legata alla storia di Dio con l'umanità: è una persona divina che – immergendosi nell'umana corporeità – si fa patica. Questo dice del resto il Prologo di Giovanni: *o logos sarx egeneto*, il Verbo di Dio si è fatto *carne* (Gv. 1, 14); e tale termine nel vocabolario biblico dice di una dimensione di concretezza vitale, ma anche di fragilità. Gesù vive quindi una dinamica di apprendimento nella vulnerabilità e proprio essa per la lettera agli Ebrei fa di Gesù un riferimento salvifico – una figura rilevante per cogliervi uno stile di vita autenticamente umano. Come direbbe Dietrich Bonhoeffer, solo un Dio che soffre ci può salvare¹.

Ma come ed in che senso ci salva? Come ed in che senso il riferimento a lui ci orienta ad un modo buono di essere uomini e donne? Non c'è solo l'apprendimento dell'empatia; già notavamo che anche il sadico è empatico, conosce il dolore e gode nel farlo provare ad altri. La storia di Gesù rimanda piuttosto ad una *com-passione* che condivide e ascolta il lamento di chi è ferito / delle vittime, ma si lascia anche pure interpellare da esso: sull'obbedienza a quella che il teologo austriaco Johann Baptist Metz – scomparso da un paio d'anni – chiamerebbe *l'autorità del sofferente*.

È quanto Emmanuel Levinas coglieva nell'appello che viene dalla nudità del volto d'altri; in quel “non uccidermi” che si ribalta in un “fammi vivere”. Ed un teologo-filosofo come Armido Rizzi sottolineava – commentando la parabola del Samaritano – che in essa l'appello giunge da una realtà che non è nemmeno un volto, ma al più un lamento o forse probabilmente semplicemente una carne vulnerata. Lo stesso Rizzi notava come qui è la cura per chi è stato ferito a fare la differenza in ordine all'essere pienamente umani. È una questione di sguardo: imparare a percepire l'altro non come minaccia, ma come essere di bisogno, quale anche io sono. È quella capacità di entrare nella mente dell'altro sintonizzandosi con essa che si esprime anche nella Regola d'Oro.

La vulnerabilità diviene, dunque, eticamente significativa, nel momento in cui viene percepita come realtà condivisa, come una breccia attraverso la quale ci si lascia toccare dall'altro, rinunciando alle facili strategie securitarie, per rendersi disponibili alla cura. Viene in mente l'esperienza di Francesco d'Assisi che vive tale esperienza in modo forte nel rapporto con i malati di lebbra,

percepiti come figure paradigmatiche di prossimità pericolosa.

Vulnerabilità globale

Il percorso che desidero proporre termina con un ultimo passaggio – ultimo, ma tutt’altro che opzionale. Vorrei prendere le mosse dal n. 49 dell’Enciclica *Laudato Si’*, che intreccia l’invito all’ascolto del grido del povero (del fragile – di ogni umano nel suo essere fragile) con quello ad ascoltare il grido della terra. E tale istanza risuona anche in altri passaggi dell’Enciclica: “fra i poveri più abbandonati e maltrattati, c’è la nostra oppressa e devastata terra, che «geme e soffre le doglie del parto» (Rm 8,22) (n. 2); “voglio ricordare che «Dio ci ha unito tanto strettamente al mondo che ci circonda, che la desertificazione del suolo è come una malattia per ciascuno, e possiamo lamentare l’estinzione di una specie come fosse una mutilazione».” (n. 89).

Come una mutilazione, viviamo oggi l’esperienza di un pianeta esso stesso vulnerabile: una realtà inedita, certo ignota alla possente natura leopardiana, ma che oggi è costitutiva del nostro essere figli dell’Antropocene. Scopriamo così un’ulteriore paradossale dimensione della nostra condizione: siamo vulnerabili allo squilibrio di un pianeta che è a sua volta a noi vulnerabile. Tale esperienza globale di vulnerabilità condivisa spiazza ogni strategia securitaria parziale; di fronte ad una simile distretta pensare di uscirne da soli non è solo egoismo (per riprendere Don Milani), ma è anche follia ed impossibilità. L’Antropocene domanda in tal senso un investimento etico davvero forte, in cui la comune esperienza di vulnerabilità condivisa si intrecci con l’indicazione della buona vita possibile che tecnica e azione cooperativa ci permettono oggi di plasmare anche su scala globale. C’è bisogno, dunque, di un discernimento e di una creatività che si lascino orientare da quella responsabilità per il futuro della vita che ha trovato espressione, ad esempio, nell’assunzione degli Obiettivi di Sviluppo Sostenibile da parte delle Nazioni Unite.

In tale prospettiva appare in una luce diversa anche la guerra in questa fase storica: per usare un’altra metafora (attingendo all’immaginario *fantasy*), è come il combattimento tra due possenti guerrieri su un fragile ponte sovrastante un baratro: la vera domanda non è “chi vincerà?”, ma “fino a quando potrà reggere il ponte?”. È questo, del resto, nella sua sostanza il richiamo lanciato nel 1963 da Giovanni XXIII con l’Enciclica *Pacem in Terris*: in un tempo di vulnerabilità globale la guerra è ormai strumento *alienum a ratione*. Appare al contempo in modo più chiaro anche il senso di una scelta non violenta: si tratta di sopportare la violenza d’altri, sospendendo la reazione, per cercare di spezzare la catena dell’odio e la sua distruttività devastante. Certo, il limite di tale scelta appare chiaro nel momento in cui anche altri sono esposti alla violenza dell’aggressore; non si tratta però di abbandonarla, ma di rimodulare a partire da essa un’etica ed una politica che consentano spazi di vita possibile, sulla

terra splendida e minacciata che ci è donata.

Conclusioni

Il nostro percorso ci ha orientato a cogliere nella vulnerabilità un'esperienza dalla forte rilevanza etica, ma non ancora forse una fondazione di per sé sufficiente per un orizzonte etico complessivo. La mia vulnerabilità, il mio diritto ad essere tutelato nella mia integrità prendono senso morale se posti in efficace risonanza con la vulnerabilità ed il diritto dell'altro/a, degli altri/e, della famiglia umana tutta, nel suo condividere un pianeta esso stesso vulnerabile.

Qui – in una meditata presa in carico, moralmente qualificata, di tale condizione – si innesta la possibilità di un fecondo contributo etico alla condizione di una famiglia umana che mai è stata così vulnerabile e mai così distratta nei confronti di tale propria problematica condizione.

Indicazioni bibliografiche

Teologie della guerra?, *Credere Oggi* 264 (6/2024).

D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere*, Queriniana, Brescia 2002.

Francesco, *Lettera Enciclica Laudato Si' sulla cura della casa comune*, 25.5.2015, www.vatican.va.

Id., *Lettera Enciclica Fratelli Tutti sulla fraternità e l'amicizia sociale*, 3.10.2020, www.vatican.va.

Giovanni XXIII, *Lettera Enciclica Pacem in Terris*, 11.4.1963, www.vatican.va.

E. Johnson, *Il creato e la croce. La misericordia di Dio per un pianeta in pericolo*, Queriniana, Brescia 2022.

G. Leopardi, *Dialogo tra la Natura e un islandese* (1824).

E. Levinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 2023 (ed. or. francese 1961).

J.B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralistica*, Queriniana, Brescia 2009.

S. Morandini, *Cambiare rotta. Il futuro nell'Antropocene*, EDB, Bologna 2020.

A. Rizzi, *Messianismo e vita quotidiana*, Marietti, Genova 1981.

M. Tomasello, *Storia naturale della morale umana*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

- ¹ Questo non significa dire di un Dio impotente, depotenziato: Colui che entra nelle dinamiche del patire è anche il Dio della risurrezione, che in essa disegna futuro anche per le vite ferite e persino per quelle che appaiono perdute.

Seconda Parte

I nessi vulnerabilità-riconoscimento e vulnerabilità-responsabilità

Considerazioni etiche in tema di riconoscimento e vulnerabilità

■ **Antonio Da Re**

Università degli Studi di Padova

Introduzione

La riflessione che proporrò prende avvio da una domanda preliminare che può essere così sintetizzata: è possibile riuscire a far interloquire tra loro i concetti di riconoscimento e di vulnerabilità? E se sì, a quali condizioni? Entrambi i concetti sono stati ampiamente analizzati e approfonditi all'interno del dibattito filosofico-morale e politico degli ultimi decenni. Come è noto, una delle fonti primarie della riflessione sul riconoscimento è costituita dalla filosofia hegeliana: si pensi in particolare alle famose pagine della *Fenomenologia dello spirito* dedicate alla dialettica servo-signore, qualificabile appunto come dialettica di riconoscimento (*Anerkennung*). Da ciò hanno poi preso le mosse alcuni studi fondamentali che – per così dire – nobilitavano tale concetto ponendolo alla base della filosofia pratica (Ludwig Siep) o assumendolo come categoria centrale per orientare il dibattito sul multiculturalismo delle società contemporanee (Charles Taylor) o declinandolo come criterio fondante dell'etica sociale (Axel Honneth), in quello che risulta essere il contributo più organico sul tema¹.

Dal canto suo il concetto di vulnerabilità fa la sua comparsa all'interno del dibattito bioetico, inizialmente per indicare i rischi di abusi nei quali si poteva incorrere nelle pratiche di sperimentazione su esseri umani. Nel primo documento regolatorio di natura bioetica – il *Belmont Report* (1979) – si esprime infatti la preoccupazione che persone vulnerabili, perché appartenenti a minoranze etniche o a gruppi socialmente svantaggiati o perché non sufficientemente acculturate, fungano da 'cavie' per sperimentazioni condotte in maniera eticamente disinvolta; di qui l'importanza che tali persone siano prima

adeguatamente informate su possibili rischi e benefici, per poter poi esprimere il proprio consenso a partecipare alla sperimentazione. In seguito, e sempre all'interno della bioetica, la vulnerabilità non verrà più solo riferita a persone e gruppi particolari; essa verrà tematizzata ancor prima come requisito costitutivo della natura umana (e più in generale di tutti gli esseri viventi e dello stesso ambiente), che quindi contraddistingue ciascun essere umano. Paradigmatica in tal senso è la *Dichiarazione di Barcellona* (1998), promossa dalla Commissione europea, che proponeva un paniere di principi bioetici differenti da quelli delineati nell'opera *Principles of Biomedical Ethics* (1979) di Tom. L. Beauchamp e James F. Childress (rispetto per le persone, non maleficenza, beneficenza, giustizia) e consistenti in dignità, integrità, autonomia e appunto vulnerabilità. "La vulnerabilità – si legge nella Dichiarazione – riguarda l'integrità come principio fondamentale per il rispetto e la protezione della vita umana e non umana. Esprime la condizione di tutta la vita come capace di essere ferita, uccisa e danneggiata". Ne deriva pertanto l'impegno a rispettare e a proteggere la vita, in quanto appunto costitutivamente vulnerabile.

I riconoscimenti, le vulnerabilità: alcune distinzioni concettuali

Già da queste prime battute introduttive si può scorgere come i due termini qui presi in esame racchiudano in sé molteplici significati. Paul Ricoeur ha ricordato come il riconoscimento possa essere inteso in senso sia attivo che passivo: secondo la prima accezione, di valenza più conoscitiva, "io riconosco" nel senso che sono in grado di identificare e di differenziare, di riconoscere qualcosa come identico a sé e differente da qualcos'altro. Nella forma attiva, di carattere per lo più conoscitivo, "si esprime il dominio del pensiero sul senso"²; invece, nella forma passiva "io sono riconosciuto" da altri: qui il significato è etico-pratico, più che conoscitivo. I percorsi del riconoscimento tracciati da Ricoeur prendono le mosse dalla valenza conoscitiva, per poi arricchirsi dell'intenzionalità etica. In altri termini, dal riconoscimento-identificazione si passa al riconoscimento di sé da parti di altri e poi al "mutuo riconoscimento, in cui il soggetto si pone sotto la tutela di una relazione di reciprocità"; ciò rende possibile il riconoscimento di sé oltre che dell'altro o, ancora, il riconoscimento di sé in forza del riconoscimento altrui. E ciò può far alimentare anche quel senso di *gratitudine* a cui allude il termine francese *reconnaissance*, che significa sia riconoscimento che riconoscenza.

Naturalmente i percorsi del riconoscimento sono complessi, lunghi e faticosi, esposti sempre alla possibilità del misconoscimento da parte di altri. Per questo mi permetto di aggiungere alla diade attivo-passivo proposta da Ricoeur la distinzione tra riconoscimento primario (originario) e secondario. La teoria contemporanea del riconoscimento, di impronta hegeliana, fa riferimento a quello che potremmo denominare un riconoscimento secondario, che

si dà attraverso l'interazione con altri in forme di vita nelle quali si è riconosciuti oppure non si è riconosciuti, sperimentando così le esperienze dell'indifferenza, dell'offesa, del disprezzo, letteralmente della mancanza di rispetto (*Mißachtung*). Per riprendere la tipologia di Honneth, le tre forme del reciproco riconoscimento riguardano l'amore, il diritto e la solidarietà. Corrispettivamente a tale tripartizione, le forme di misconoscimento si manifestano in violenza fisica e psichica, stupro ...; privazione di diritti ed emarginazione sociale; svalutazione del proprio ideale di vita buona (merita qui osservare che il riconoscimento nei termini della solidarietà non comporta necessariamente che l'altro condivida il mio ideale di vita buona, ma che almeno lo rispetti e che lo ritenga degno di essere perseguito, anche se non vi aderisce)³. Una tripartizione simile, ancora più dipendente dalle distinzioni che Hegel inserisce nella sua filosofia del diritto (famiglia, società civile, Stato), si trova in un altro volume di Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*⁴. Qui egli ripropone la tripartizione declinata secondo il "Noi" delle relazioni personali (amicizia, relazioni intime, famiglie), il "Noi" dell'agire economico (il mercato, la sfera del consumo, il mercato del lavoro); il "Noi" della formazione democratica della volontà (la sfera pubblica democratica e lo stato democratico di diritto).

Si potrebbe però mettere in campo anche un'altra forma di riconoscimento, in qualche misura originaria e precedente quindi quella secondaria. Si tratta del riconoscimento primario della dignità di ogni essere umano, indipendentemente dalle sue dotazioni e capacità. Un tale allargamento di prospettiva, rispetto a quella delineata da Honneth, è in qualche misura sollecitato proprio dall'intervento tecnoscientifico sulla vita e dall'insorgere di questioni bioetiche attinenti agli stati di confine di inizio e fine vita. Ma al di là dei riferimenti alla bioetica (e all'annesso concetto di vulnerabilità) una forma di riconoscimento primario può essere considerata anche quella evocata da Hans Joas, che ha parlato del fenomeno della "sacralizzazione della persona" ovvero del faticoso tentativo, dipanatosi nel corso dei secoli in Occidente, di riconoscere ciascun essere umano come persona dotata di valore in sé e per sé; ciò ha fatto sì che dall'ambito del diritto penale venissero progressivamente espunte le pratiche della schiavitù e della tortura e più in generale si cercasse di evitare stigmatizzazioni e discriminazioni verso appunto la persona⁵. Così impostata la questione, ne consegue che tale riconoscimento originario della dignità della persona gode di un primato e per questo dovrebbe poi ispirare il riconoscimento secondario e favorirne la progressiva attualizzazione nelle sue varie espressioni.

Riguardo al concetto di vulnerabilità, anche qui è opportuno tener conto di una distinzione, già richiamata in precedenza, con riferimento al dibattito bioetico. Vi è infatti la vulnerabilità di individui e gruppi particolarmente soggetti a condizioni di fragilità, subalternità, discriminazione; ma vi è anche

la vulnerabilità che qualifica la natura umana e quindi ogni essere umano. Si può quindi parlare di vulnerabilità particolare e universale, oppure situazionale ed intrinseca, per riprendere i termini utilizzati in un testo molto influente nel dibattito contemporaneo⁶. Solitamente siamo indotti a parlare della vulnerabilità in senso particolare, riguardante cioè alcuni soggetti deboli perché ammalati, magari cronici, con disabilità invalidanti oppure perché vivono in condizioni di povertà ed emarginazione. Ma è importante rendersi consapevoli anche della vulnerabilità in senso universale, in quanto caratterizzazione intrinseca del nostro essere finito e mortale; essa è anche indice del nostro essere fragili e dipendenti, inseriti in una trama di relazioni che ci determinano e però anche ci qualificano. Così intesa la vulnerabilità non è qualcosa da cui liberarsi (ciò sarebbe impossibile), ma è la condizione costitutiva del nostro essere, e del nostro stesso essere morale. Tutti gli esseri umani (in realtà, tutti gli esseri viventi) sono quindi vulnerabili.

Dialettiche di riconoscimento e vulnerabilità

Può risultare interessante a questo punto cercare di far interloquire tra loro le due categorie in esame, alla luce anche delle distinzioni introdotte. Ne troviamo abbondanti tracce nel dibattito contemporaneo, senza mai dimenticare che tali tracce dal confronto teorico accademico e specialistico si proiettano poi sulle concrete pratiche di vita, condizionandole potentemente. È il caso del funzionalismo, sostenuto da autori come Peter Singer⁷: secondo tale approccio non tutti gli esseri umani sono persone, vuoi perché non lo sono ancora (per esempio embrioni, feti e persino neonati), vuoi perché non lo sono più (ammalati in stato vegetativo); tale tesi a ben vedere si fonda sul presupposto che si dà un riconoscimento fattuale e asimmetrico della dignità personale di alcuni, non di tutti. Chi è capace di fornire tale riconoscimento è senz'altro persona, ma chi non è persona non può essere riconosciuto. Si noti come qui diventi rilevante la considerazione della vulnerabilità particolare: il mancato riconoscimento è dovuto alla presenza di gravi vulnerabilità, che inibiscono l'esercizio fattuale di alcune capacità (intellettive, volitive ...), appannaggio delle persone.

Anche se non è qualificabile in senso stretto come funzionalistica, la posizione di Michael Quante⁸ presenta con essa alcune somiglianze. Egli parla infatti di una sorta di riconoscimento fattuale e intersoggettivo che si dà tra persone (non tra esseri umani). Il suo punto di partenza è la filosofia dello spirito hegeliana, declinata però in termini pragmatistici e accompagnata dalla cesura funzionalistica tra essere umano e persona. La tesi di fondo è che l'essere persona dipende dal riconoscimento intersoggettivo e storico-sociale nelle varie forme di vita sociali, economiche, politiche: in altri termini non si nasce persona, lo si diventa. Ora è vero che tale riconoscimento è di tipo intersoggettivo e fondato sulla reciprocità e quindi da questo punto di vista si discosta da

quello funzionalistico; la reciprocità però vale solo tra persone e la dimensione asimmetrica continua a valere nei confronti di quegli esseri umani che non sono persone, presumibilmente a causa della loro vulnerabilità particolare.

Il rischio che un riconoscimento secondario, privato del primario, risulti essere escludente e discriminatorio è reale; poco importa in definitiva che esso faccia leva sul requisito dell'esercizio attuale di funzioni e capacità o sul diventare persone in forza dello svolgimento di dinamiche affettive, economiche e socio-politiche. Importante è quindi accedere a quel riconoscimento originario, a cui sembra alludere il cosiddetto riconoscimento di rispetto (*respect recognition*) di cui parla Stephen Darwall e che viene espressamente distinto da un mero riconoscimento di approvazione (*appraisal recognition*) verso le doti e le capacità che noi abbiamo modo di apprezzare in un soggetto⁹. Sul piano ontologico, una forma di riconoscimento primario è quella tematizzata da Robert Spaemann, che fa valere la tesi della coestensività tra essere umano e persona: l'appartenenza alla specie umana è quindi condizione sufficiente per affermare il carattere personale dell'essere umano, di ogni essere umano. Tra membri della specie umana si darebbe infatti un reciproco e originario riconoscimento, che solo può accadere tra persone. Tale riconoscimento si dà in risposta a un'istanza che solo può provenire da "qualcuno" (*jemand*), e non certo da "qualcosa" (*etwas*). Da questo punto di vista più che di persona al singolare, si dovrebbe parlare di persone al plurale, quindi di esseri umani, generati da altri esseri umani e appartenenti alla medesima specie, in cui si istituisce un rapporto reciproco di parentela che non si può dare invece tra oggetti inanimati.

In tale prospettiva l'elemento della vulnerabilità particolare viene depotenziato; assume valore invece quella universale che ci accomuna in quanto umani. È sempre Spaemann a ricordare che soggetti con gravissime forme di malattia psichica e mentale non vengono da noi percepiti come animali appartenenti ad un'altra specie; piuttosto vengono percepiti come appunto malati, ma pur sempre come persone, che proprio per questo sono destinatari delle attenzioni e delle premure da parte delle altre persone; ugualmente non ha senso parlare dei bambini come di "persone in potenza", come se da "qualcosa", che non è ancora persona, potesse svilupparsi "qualcuno" ossia la persona. Le persone infatti, in quanto coestensive al concetto di essere umano, già sono e non divengono (riconoscimento primario), il che non esclude affatto che nel corso della loro esistenza possano attualizzare o meno, e in modo assai differenziato, determinate capacità e potenzialità (riconoscimento secondario).

Dall'autonomia all'autonomia relazionale

È interessante osservare come sia il pensiero della vulnerabilità che quello del riconoscimento rappresentino una messa in questione di una ben precisa accezione di autonomia, intesa come autonomia sovrana e irrelata. Questa

duplice operazione di messa in questione del principio di autonomia non va fraintesa: non si tratta di svalutare l'innegabile valenza feconda dell'autonomia, quanto di sollevare delle riserve su una sua assolutizzazione che sfocia inevitabilmente in una giustificazione di tipo individualistico. Così intesa è chiaro che l'autonomia cozza con la vulnerabilità: da un lato sembra che la persona vulnerabile non possa essere autonoma, stanti i limiti che la condizionano; dall'altro una persona autonoma o che – come si suole dire oggi, con un'enfaticizzazione ulteriore – si autodetermina, non possa essere più di tanto fragile e vulnerabile, perché una tale condizione risulterebbe fortemente limitante, tale appunto da compromettere l'essere autonomi, l'essere *nomos*, legge a se stessi.

Scavando più in profondità però si potrebbe sostenere che la dipendenza, segnalata dalla vulnerabilità, non è l'ostacolo ma paradossalmente la condizione affinché si dia un'autonomia reale, concreta, non astratta, non fittizia, consapevole dei limiti della condizione umana ma anche dell'esposizione ad altri; la dipendenza infatti segnala anche il nostro essere relazionati: nella condizione umana non si dà un'autonomia totale, priva di condizionamenti, legami e relazioni, di modo che risulta più plausibile e giustificato parlare di autonomia relazionale¹⁰.

L'idea di un'autonomia relazionale è in qualche misura richiesta anche nella prospettiva del riconoscimento (secondario): la dipendenza da altri e dal loro riconoscimento è la condizione di possibilità perché il soggetto si costituisca come autonomo. Scrive al riguardo Honneth: «Il motivo di questa dipendenza dell'essere umano dal riconoscimento dei propri simili è visto qui nel fatto che solo il rapporto intersoggettivo può accreditarci come soggetti capaci di agire in base a norme razionali e non a moventi empirici. Il riconoscimento reciproco significa infatti, in questo ambito, rinunciare a imporre i propri impulsi naturali nel rapporto con l'altro, dimostrando così la nostra capacità di orientarci sulle norme della ragione»¹¹.

Il limite del riconoscimento (secondario)

Più in generale si può parlare di un limite del riconoscimento secondario che è dovuto non solo alla possibile sottovalutazione del riconoscimento primario. Si tratta di un limite invalicabile e per certi versi benefico, se esso ci mette sull'avviso che non vi può essere mai una comprensione piena e completa dell'altro, che questi nella sua intimità rimane inaccessibile. La pretesa di comprendere pienamente l'altro è rischiosa e foriera di possibili strumentalizzazioni della sua autonomia. Per dirla con Ricoeur, vi è una "dissimmetria originaria", ben esemplificata nella tradizione fenomenologica, la quale oscilla tra la logica che dall'io corre verso l'altro (Husserl) e la logica che dall'altro, da Altri, va verso il sé (Lévinas). Tale disimmetria va quindi preservata, benché rappresenti una sorta di (inevitabile) misconoscimento: "essa protegge la

mutualità contro le insidie dell'unione fusionale, sia che ciò avvenga nell'amore, sia che avvenga nell'amicizia o nella fratellanza, tanto in scala comunitaria che cosmopolitica; nel cuore della mutualità viene preservata una giusta distanza, la giusta distanza che integra l'intimità con il rispetto"¹².

In conclusione, nella riflessione su vulnerabilità e riconoscimento vi sono senz'altro delle potenzialità che meritano di essere considerate e sviluppate, ma vi sono anche delle criticità. Queste emergono quando la vulnerabilità viene considerata solo in senso particolare, con il rischio per altro che ciò generi, anche involontariamente, fenomeni di stigmatizzazione verso singoli e gruppi appunto vulnerabili; oppure quando il riconoscimento è inteso solo in senso secondario. Significativamente lo stesso Siep, che pure può essere considerato l'iniziatore della filosofia del riconoscimento sulla base della lezione hegeliana, ha dichiarato criticamente, in polemica neppure troppo velata verso il suo allievo Quante, che "il riconoscimento non basta come principio della filosofia pratica"¹³. Il limite del riconoscimento risiederebbe proprio nel riferimento alla natura, intesa sia come natura psico-fisica dell'umano, sia come natura "esterna". Nel primo caso la natura dell'umano, all'epoca della biotecnologia, è sottoposta a una radicale trasformazione, che quindi richiederebbe – aggiungo, chiosando Siep – una teoria del riconoscimento primario piuttosto che secondario. Riguardo alla natura esterna risulta poi essere un'operazione complicata quella di riuscire a tematizzare relazioni di riconoscimento rispetto all'ambiente e agli animali, con la difficoltà ad assicurare livelli sufficienti di reciprocità e simmetria; e ciò richiederebbe il superamento di una prospettiva antropocentrica, quale è pur sempre quella che contrassegna la logica del riconoscimento.

- ¹ Si vedano rispettivamente L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica: ricerche sulla filosofia dello spirito jenese di Hegel*, trad. it. di V. Santoro, Pensa Multimedia, Lecce 2007 (è la trad. it. di *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, 1979); C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), in J. Habermas - C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 9-62; A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), trad. it. di C. Sandrelli, Il Saggiatore, Milano 2002.
- ² Per questa e per le altre citazioni dirette di seguito riportate si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento* (2004), ed. it. a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2005, p. 276.
- ³ A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo* (1991), trad. it. di A. Ferrara, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993.
- ⁴ A. Honneth, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica* (2011), trad. it. di C. Sandrelli, Codice edizioni, Torino 2015, cap. 6.
- ⁵ H. Joas, *La sacralità della persona. Una nuova genealogia dei diritti umani* (2012), ed. it. a cura di A. Maccarini, Franco Angeli, Milano 2014.
- ⁶ C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (ed. by), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- ⁷ Si veda per esempio P. Singer, *Etica pratica* (1979), trad. it. di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1989, pp. 98-109.
- ⁸ Cfr. M. Quante, *Antropologia pragmatista. Padova lectures*, Padova University Press, Padova 2020, pp. 15 s.
- ⁹ Cfr. S.L. Darwall, *Two Kinds of Respect*, «Ethics» 88(1) (1977), pp. 36-49.
- ¹⁰ Il criterio dell'autonomia relazionale è al centro del bel numero monografico di *Paradosso. Rivista di filosofia*, 2021, n. 1, intitolato *Autonomia e vulnerabilità*, a cura di B. Giacomini – F. Marin.
- ¹¹ A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea* (2018), tr. it. di F. Cuniberto, Feltrinelli, Milano 2019, p. 129.
- ¹² Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 289.
- ¹³ L. Siep, *Anerkennung und praktische Philosophie heute. Einführender Essay zur Neuauflage* (2014), in Id., *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014, p. 53.

Vulnerabilità e riconoscimento tra teologia e bioetica

■ Ilenya Goss

Università degli Studi di Torino

Vi sono parole che concentrano in poche sillabe una lunga storia di elaborazioni e di effetti nel cammino del pensiero; sia in ambito filosofico e teologico, sia nella più breve storia della bioetica come area interdisciplinare di studio, i termini *vulnerabilità* e *riconoscimento* richiamano idee ampiamente esplorate eppure portatrici di una promessa di ulteriore approfondimento. Si tratta di parole di uso quotidiano che non presentano una specificità legata al lessico di una disciplina e tuttavia assumono una profondità e un potere evocativo importante; osservando l'orizzonte semantico dei termini è possibile innanzitutto approfondirne la comprensione e in seguito, attraverso la discussione, abbozzarne una interpretazione che risponda alle esigenze filosofiche, teologiche ed etiche dell'Occidente contemporaneo che si interroga sui propri modelli di pensiero.

Riconoscimento e vulnerabilità nel linguaggio

Nel linguaggio comune il verbo riconoscere è utilizzato in forma attiva, passiva e riflessiva per affermare una azione che può avere a che fare con l'identità: riconoscere qualcuno o qualcosa significa innanzitutto, sulla base di una conoscenza pregressa oppure di un insieme di dati noti, identificare, attribuire la giusta identità, saper dire chi oppure che cosa sia ciò che si pone di fronte. Vi è poi la possibilità di utilizzare la stessa voce verbale con il dativo anziché con l'accusativo: riconoscere qualcosa a qualcuno significa allora garantire uno spazio, affermare un diritto o una prerogativa. Il linguaggio della diagnostica medica offre ancora un altro significativo ambito per un ulteriore modo di utilizzare il verbo riconoscere: è possibile identificare qualcosa in qualcuno,

come accade ogni volta che un medico riconosce in un paziente i segni di una patologia, individua qualcosa in qualcuno e attraverso tale operazione coglie un senso complessivo del quadro che gli si offre a partire da ciò che percepisce nell'altro. Tutti e tre gli ambiti di utilizzo del verbo riconducono alla relazione tra soggetti oppure tra soggetto e oggetto: riconoscere è un atto che ha a che vedere con il costituirsi della relazione.

Il termine vulnerabilità fa riferimento a una condizione in cui qualcuno o qualcosa viene a trovarsi oppure è stabilmente costituito; essere vulnerabile comporta l'essere passibile di essere ferito, colpito, come indica l'origine della parola dal latino *vulnus*, ferita.

La connessione tra i due termini rivela che essere vulnerabile significa in effetti anche poter essere oggetto di non-riconoscimento: in tutti i casi e le situazioni in cui l'essere esposto allo sguardo altrui¹ si traduce nell'essere oggetto di *mis*-conoscimento e di *dis*-conoscimento, come in ogni caso di violenza, ecco che la negazione del *ri*-conoscimento accade manifestando la condizione di vulnerabilità.

La storia delle idee in Occidente con la sua doppia eredità dal pensiero greco e dalla tradizione ebraico-cristiana mostra come il più basilare riconoscimento dato per acquisito per un essere umano sia il diritto a vivere. L'Articolo 3 della *Dichiarazione Universale dei diritti umani*, che reca la data del 10 dicembre 1948² e la firma dell'Assemblea Generale delle Nazioni Unite, afferma: «Ogni individuo ha diritto alla vita, alla libertà ed alla sicurezza della propria persona», ma per quanto possa apparire semplice e incontestabile basta soffermarsi sulle notizie quotidiane dal mondo per accorgersi che il riconoscimento del diritto più essenziale è invece continuamente negato in innumerevoli situazioni, talvolta anche attraverso una giustificazione di diritto e non come condizione accidentale o di errore. Tuttavia anche senza evocare il tema dell'ingiustizia e della violenza legalizzate, anche senza chiamare in causa la storia di Paesi in cui la discriminazione è un fatto avallato dal potere vigente, spesso con la strumentalizzazione di idee di matrice religiosa, il diritto di esistere conferito all'essere umano e il suo riconoscimento non sono universali neppure là dove si è giunti a dichiararlo: le situazioni sono spesso complesse e il riconoscimento del diritto non è scontato.

A differenza di quanto si constata in altre culture l'Occidente ha costruito il proprio ordine del mondo secondo un fondamentale antropocentrismo, che potrebbe essere discusso anche come androcentrismo: il riconoscimento dei diritti, prima di arrivare alla *Dichiarazione universale* del secolo scorso, è andato sempre di pari passo con l'assunzione di un modello di umanità ben preciso. L'attribuzione di diritto comportava il preliminare riconoscimento come essere umano libero, dando origine a una doppia limitazione: da un lato si trattava di mettere al centro l'uomo e non il vivente (come invece accade in altre cultu-

re), e dall'altro di tratteggiare la forma che l'umano doveva avere per godere del riconoscimento di identità ed esercitare/ottenere il diritto.

Come si vede il nodo è stretto e connette identità, riconoscimento e diritto in un plesso di rimandi difficile da districare: la storia della discriminazione di genere e la storia del razzismo prendono alimento dalla connessione del diritto (alla vita, alla libertà, a diverse opportunità e garanzie) con il riconoscimento di precise caratteristiche. Non il vivente, che includerebbe animali e piante, ma l'essere umano, e non ogni essere umano, ma il portatore di precise caratteristiche di genere, di colore, e altre che nel corso della storia cambiano, come il censo, oppure l'età, oppure le capacità o l'integrità fisica e/o psichica.

La supremazia dell'umano è il corrispettivo storico di una impostazione culturale che ha attinto la propria forza da una interpretazione insieme ingenua e strumentale del testo biblico: la giustificazione anche teologica del dominio umano sulla natura emersa dalla lettura di Gn 1,28-29³ ha condotto l'Occidente a non riconoscere diritto al vivente in quanto tale, ma a leggere la presenza di tutta la natura vegetale e animale in funzione antropologica, come risorsa priva di diritti.

La violazione del diritto a vivere anche per l'essere umano è riferita dal testo biblico nei primi capitoli del libro della Genesi: poche pagine dopo la narrazione della creazione del mondo si trova il racconto del primo omicidio, un fratricidio (cfr. Gn 4), la negazione del diritto di Abele a essere là, a esistere, a vivere, si rompe così la connessione tra identità umana e diritto, come già era spezzata quella tra essere vivente e diritto (dato che il sacrificio di animali appare già presente). Il riconoscimento dell'altro come vivente non coincide con il riconoscimento del suo diritto inviolabile alla vita e il riconoscimento come essere umano non garantisce a sua volta l'intangibilità della sua esistenza.

La *Dichiarazione universale* del 1948, affermando che ogni essere umano ha diritto all'invulnerabilità della propria vita a prescindere da caratteristiche e situazioni, vuole essere un punto di non ritorno nella storia del pensiero e della vita associata, ma la sua attuazione non è certamente universale neppure oggi.

Riconoscimento, vulnerabilità e diritti

Un altro tema legato al riconoscimento ha occupato il lavoro di filosofi, teologi, giuristi e medici dalla metà del secolo scorso: proprio sulla linea tracciata dalla *Dichiarazione universale* il diritto all'autonomia⁴ e all'autodeterminazione è stato al centro di un dibattito bioetico che ha toccato non solo l'ambiente degli addetti ai lavori, ma ha coinvolto la società civile a tutti i livelli e indicato la via per una sistemazione giuridica di vari ambiti, soprattutto legati al diritto alla salute, ma non solo, ancora in corso in molti Paesi.

L'essere umano di fronte a un proprio simile viene a trovarsi in una situazione speciale: non vi è semplicemente un soggetto di fronte a un oggetto, ma

due soggetti che entrano in relazione. Riconoscere l'altro come una autocoscienza, secondo la lezione hegeliana, obbliga a prendere in considerazione il suo diritto alla decisione, il riconoscimento come soggetto etico, l'affermazione della sua capacità di autodeterminazione. A questo livello il riconoscimento del diritto a vivere, e a vivere come vuole (autonomia), si estende a tutti i soggetti che sono in grado di esercitarlo.

Un esempio di applicazione del principio di autonomia attraverso una regolamentazione che consente l'esercizio del diritto all'autodeterminazione è la Legge 219 entrata in vigore nel gennaio del 2018 in Italia: attraverso le disposizioni anticipate di trattamento (DAT) e la riaffermazione della centralità del consenso informato nei trattamenti medici si vede l'esito pratico di un lavoro teorico e di una discussione pubblica durata decenni che giunge a dar forma giuridica al riconoscimento di diritti.

Tuttavia il rapporto tra il riconoscimento di un diritto e le condizioni del suo esercizio è l'elemento problematico di tutta questa impostazione: da un lato infatti la regolamentazione dell'esercizio del diritto in base alla presenza o assenza di specifiche condizioni limita il diritto stesso, dall'altro l'incapacità di un soggetto ad autodeterminarsi potrebbe mettere addirittura in dubbio il riconoscimento pieno della sua identità di soggetto portatore di diritti.

La vulnerabilità si declina così in due modi: da un lato coloro che non presentano le condizioni per autodeterminarsi stabilite dalla Legge (ad esempio riguardo i trattamenti di fine-vita) diventano vulnerabili nel loro diritto, dall'altro diventa problematico il riconoscimento della dignità umana in situazioni in cui non è possibile esercitare alcun diritto (è il caso di condizioni di incapacità di vario tipo) e si crea la "vulnerabilità particolare" come insieme di categorie di coloro che non corrispondono a un definito profilo di essere umano.

Anche rispetto a questo versante del nostro tema l'interpretazione della Scrittura ha generato orizzonti di significato problematici: nel racconto del primo capitolo della Genesi l'*adam* è creato a immagine di Dio e su questa base il pensiero teologico ha fatto poggiare il concetto di dignità umana. La Scrittura tuttavia non definisce in che cosa consista l'essere creato a immagine di Dio, tanto che l'esegesi e la teologia hanno interpretato questa pagina in modi diversi nel corso dei secoli.

È evidente che la dignità umana non può essere ricondotta a specifiche capacità, poiché così facendo si corre il rischio inaccettabile di disconoscere l'immagine di Dio negli esseri umani che non presentano, che non hanno mai avuto o che hanno perduto, determinate prerogative; la questione diventa scottante in ambito bioetico laddove emerge la domanda se si possa considerare vita umana l'esistenza priva o privata della capacità di relazione, di scelta, di biografia come nel caso del riconoscimento di diritti all'embrione, o alla vita in stati vegetativi persistenti, questioni che infatti continuano a generare discussione.

Le possibilità esplorate per il riconoscimento del diritto all'autonomia in condizione di vulnerabilità sono fondamentalmente due: o cercando una via per consentire l'esercizio del diritto in modo mediato (è il caso delle DAT o della nomina di un tutore per situazioni in cui non sia più possibile esercitare un diritto pur in presenza di un pieno riconoscimento della dignità umana), oppure scegliendo di non garantire diritto in situazioni (è il caso dell'embrione) in cui il riconoscimento pieno di vita umana non è condiviso universalmente.

La ragione di questa forte problematicità della connessione tra riconoscimento di identità e dignità umana da un lato e garanzia di diritto dall'altro è dovuta a uno specifico concetto di vulnerabilità come condizione da superare, accidentale e incidentale, e che riguarda specifiche categorie di persone e non l'essere umano in quanto tale e sempre.

In realtà, finché la vulnerabilità è pensata come una condizione che riguarda solo alcuni esseri umani, il rischio di discriminazione rimane e determina l'incomprensione della effettiva realtà umana. Se affermiamo che ogni essere umano è di per sé *imago Dei*, portatore di dignità (per quanto l'ambiguità del concetto lo renda spesso troppo vago), non dovremmo includere nel profilo umano anche e proprio l'essere vulnerabile, come condizione reale di ciascuno e non solo come condizione potenziale per la maggioranza?

La vera linea mobile di demarcazione non passerebbe più tra soggetto non-vulnerabile e soggetto vulnerabile, facendo in tal modo dei vulnerabili una categoria a parte, da proteggere nella migliore ipotesi, ma tra vulnerabili e vulnerati. La mobilità della linea è evidente: l'essere umano deve essere riconosciuto nella sua identità di essere vulnerabile non come condizione accidentale, ma come tratto essenziale della sua identità.

Osservando la questione dal punto di vista della storia delle idee, con particolare riferimento all'etica biomedica e ai suoi quattro principi ormai classici, si vede come la cura del fragile che corrisponde al principio di beneficenza richieda sempre una applicazione temperata dall'applicazione degli altri tre principi (autonomia, giustizia e non-maleficenza) se si intende evitare la situazione tipica del paternalismo: la vulnerabilità dei soggetti più fragili di cui prendersi cura secondo il principio di beneficenza non deve diventare l'occasione per un mancato riconoscimento di diritti e dignità, ma soprattutto per l'affermazione di una linea discriminatoria tra chi è definito vulnerabile e chi si pretende non esserlo che in potenza.

Riconoscere l'umano: vulnerabilità e dono del futuro

La Commissione Europea ha ricevuto nel 1998, dopo tre anni di lavoro da parte di un gruppo internazionale di esperti, una Dichiarazione nota come *The Barcelona Declaration on Policy Proposals to the European Commission on Basic Ethical Principles in Bioethics and Biolaw*⁵: in questo testo ai principi di Inte-

grità, Dignità e Autonomia è stato aggiunto il principio di Vulnerabilità. Dopo decenni di lavoro, anche in Italia, a livello accademico, politico, ma anche culturale sul principio dell'autonomia come principale area in cui raggiungere un autentico riconoscimento, ci si interroga oggi sui limiti e sul miglior modo di applicarlo laddove ci si trovi di fronte a persone vulnerate sul piano fisico o psichico e pertanto vulnerabili sul piano della integrità e della dignità.

La *Dichiarazione di Barcellona* mostra che non solo è possibile, ma forse anche urgente provare a ripensare la vita umana come sempre e comunque vulnerabile, e la vulnerabilità non come un accidente che sopraggiunge a qualcuno, ma come dato coesenziale alla nostra esperienza di viventi, senzienti, passibili di malattia, morte e ogni sorta di altra condizione limitante. Si prospetta una riflessione sul significato umano del limite, e dal punto di vista dell'eredità ebraico-cristiana, della creaturalità come fonte originaria dell'identità dell'essere umano.

Ripensare l'umano vulnerabile come caratterizzato dal limite e dall'essere esposto all'altro consente di superare l'approccio paternalistico e di mettere al centro la relazione paritaria: anche dove il rapporto si configura come asimmetrico, per ragioni diverse, non viene meno la reciprocità che poggia sulla differenza tra gli individui interpretata come ricchezza e non come limite.

La filosofa Judith Butler nel tratteggiare un'etica posthegeliana del riconoscimento afferma: «La vulnerabilità deve essere percepita e riconosciuta al fine di entrare nella dinamica dell'incontro etico, e non c'è garanzia che questo avvenga. Non solo c'è la possibilità che la vulnerabilità non venga affatto riconosciuta e che arrivi a costituirsi come ciò che è irriconoscibile, ma nel momento in cui la vulnerabilità è riconosciuta, questo riconoscimento può trasformare il significato e la struttura stessa della vulnerabilità. In questo senso dobbiamo dedurre che la vulnerabilità, se deve essere attribuita a ogni soggetto umano, dipende profondamente da norme di riconoscimento preesistenti»⁶.

Si vede qui come l'impegno a portare la vulnerabilità al centro del riconoscimento interumano conduca a un modo radicalmente nuovo di impostare la questione dell'identità.

Vulnerabilità e riconoscimento si trovano in rapporto diretto in un testo fondativo per la nostra tradizione culturale: al capitolo 32 del libro della Genesi troviamo un episodio della vita del patriarca Yaacov in cui la ferita e l'identità risultano singolarmente connesse; nel racconto della notte al guado del fiume Yabbok viene in primo piano il riconoscimento dell'identità dell'uomo Yaacov attraverso la sua vulnerabilità. La pagina biblica presenta la lotta tra Yaacov e una figura soprannaturale, forse angelica, che si conclude con una ferita all'anca del Patriarca che lo segnerà per il resto della vita, e nella concomitante richiesta da parte del personaggio misterioso di pronunciare il suo nome. Solo dopo essere stato ferito Yaacov viene richiesto di pronunciare il no-

me per poter essere benedetto; insieme alla benedizione che cambierà il corso della storia Yaacov, ormai ferito e riconosciuto nella propria vulnerabilità, riceve un nuovo nome, Yisrael, segno e promessa di una storia che può cominciare di nuovo e andare verso la pienezza della liberazione sia personale sia per tutta la famiglia e il popolo.

Il riconoscimento dell'identità umana nel tratto della vulnerabilità diventa dunque il passaggio verso una comprensione più realistica dell'umano, perché fondata sulla sua radicale apertura all'altro e all'Altro anche in senso trascendente: essere esposti allo sguardo altrui significa poter entrare in relazione, poter essere soggetto di rivelazione, di amore, e inevitabilmente anche di ferita e di non-riconoscimento.

Il nesso tra vulnerabilità e capacità relazionale si evidenzia mettendo al centro dell'identità l'unicità di ogni essere umano: uscire dalla struttura di pensiero di matrice platonica legata a idee universali e osservare il particolare come portatore di verità e di unicità consente di coglierlo nella sua realtà insieme vulnerabile e potenziale. Il Cristianesimo, saldamente innestato sulla sua radice ebraica, fa della finitezza umana, della storia e della vulnerabilità il segno della ricchezza della capacità di amore che costituisce l'umano come immagine di Dio nella figura del *Christos*. Recuperare questa linea di pensiero storicamente minoritaria può aiutarci oggi a ripensare le categorie di riconoscimento, di identità umana e di vulnerabilità come inizio di una nuova proposta in un tempo che ci sfida da molti punti di vista: la tecnologia, l'IA, le nuove forme di socialità e la crisi ambientale ci obbligano a un rinnovato impegno nell'organizzare il sapere e la vita associata, e in tal senso il nesso tra relazione, riconoscimento e vulnerabilità si mostra come promettente suggerimento per provare a dire una parola nuova. Ripensare la vulnerabilità e il limite non come negatività da ignorare, eliminare o superare, ma come la fonte stessa della creatività e della capacità relazionale dell'essere umano può offrire una via da percorrere per costruire una cultura più accogliente, più giusta e vera.

- ¹ E. Lévinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaka Book, Milano 1996.
- ² https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg18/file/DICHIARAZIONE_diritti_umani_4lingue.pdf.
- ³ Genesi 1,28-29: *Dio li benedisse; e Dio disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi; riempite la terra, rendetevela soggetta, dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e sopra ogni animale che si muove sulla terra". Dio disse: "Ecco io vi do ogni erba che fa seme sulla superficie di tutta la terra, e ogni albero fruttifero che fa seme: questo vi servirà di nutrimento".* (trad. Nuova Riveduta, Società Biblica di Ginevra, 1994).
- ⁴ T.L. Beauchamps, J.F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press 2001.
- ⁵ <https://www.istitutobioetica.it/documenti-di-riferimento/documenti-di-riferimento/187-documenti/556-the-barcelona-declaration-on-policy-proposals-to-the-european-commission-on-basic-ethical-principles-in-bioethics-and-biolaw>.
- ⁶ J. Butler, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Meltemi ed., Milano 2004.

Solo il vulnerabile salva il vulnerabile. Una prospettiva schellinghiana sulla vulnerabilità dell'essere umano

■ **Barbara Santini**

Università degli Studi di Padova

Introduzione

Porre a tema il rapporto tra i concetti di vulnerabilità e responsabilità, in ragione dell'ampiezza della sua portata e della multidimensionalità del suo significato, comporta innanzitutto una delimitazione del campo di indagine e una esplicita collocazione disciplinare¹. Le riflessioni del presente contributo si posizionano nell'ambito dell'antropologia filosofica² con l'intento di guardare al rapporto tra i due concetti dalla prospettiva della domanda sulla natura umana e, alla luce di ciò, di provare a impostare tale rapporto in modo problematico, creando lo spazio per una proposta teorica per certi versi provocatoria.

Sulla base di una preliminare mappatura essenziale dei concetti in prospettiva antropologica si intende sondare l'opportunità di mobilitare alcune risorse teoriche della filosofia classica tedesca a sostegno di una ipotesi interpretativa che consentirebbe di tradurre la vulnerabilità e la responsabilità rispettivamente nei termini di finitezza e libertà dell'essere umano. La traducibilità di vulnerabilità e responsabilità in questi termini dischiude la possibilità di ripensare il loro rapporto sostanzialmente come una tensione tutta interna alla natura umana da cui origina e si profila poi una declinazione relazionale e intersoggettiva del rapporto tra vulnerabilità e responsabilità.

A fornire un simile potenziale teorico per delineare in modo inedito e pro-

duttivo il rapporto tra vulnerabilità e responsabilità come nesso strutturale di finitezza e libertà sono le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling³. Prendere a riferimento il testo schellinghiano permette di rendere ragione non solo della complessità del concetto di vulnerabilità, che viene in luce dalla ricognizione preliminare su tale concetto, ma anche di impostare una possibile attitudine in risposta ad essa che si nutre di una feconda relazionalità simmetrica. Ciò risulta possibile orientando il confronto con quest'opera di Schelling sotto la guida di un complesso di domande cruciali con cui provare a interpellarla, e precisamente le seguenti: chi è vulnerabile? Perché è vulnerabile? In cosa è suscettibile di vulnerabilità? Rispetto a cosa è vulnerabile, ovvero c'è un non-vulnerabile? Si dà un culmine della vulnerabilità oltre il quale non è possibile rimedio? Chi o cosa può, o è chiamato a, corrispondere al *vulnus* una volta che si è prodotto? Come e perché sanare il *vulnus* del vulnerabile? Interpellando le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* sotto la guida di queste domande, si viene a scoprire e diventa chiaro che nel rapporto tra vulnerabilità e responsabilità - traducibile, come si vedrà, nel nesso di finitezza e libertà che costituisce la radice della natura umana - ne va propriamente del problema del male. In termini più precisi sono in questione l'esposizione al male, la sua attuazione e la risposta a quest'ultima da parte dell'essere umano.

Il confronto mirato con le *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* di Schelling è finalizzato al tentativo di pensare il rapporto tra vulnerabilità e responsabilità in modo diverso rispetto all'impostazione, secondo cui la responsabilità andrebbe intesa come una presa in carico della vulnerabilità, la quale a sua volta sarebbe all'origine di una forma di obbligazione morale da corrispondere in modo adeguato⁴. In quest'ottica, presentata qui intenzionalmente solo nella sua ossatura elementare al fine di renderne perspicua la struttura asimmetrica, la vulnerabilità sembra essere riconducibile a una condizione di fragilità, di bisogno, di passività che si affronta con l'assunzione di responsabilità, e una conseguente azione di cura, protezione e aiuto del vulnerabile, da parte di qualcuno o qualcosa che non si trova nella medesima condizione e ha capacità o potere di intervento. Una simile impostazione del rapporto tra vulnerabilità e responsabilità si espone costitutivamente al rischio di risolversi in relazioni che instanziano forme di privazione o delegittimazione dell'autonomia, di esercizio di tutela coatta, di paternalismo, tutte forme che vanno a incidere come fattori di replicazione e radicalizzazione della vulnerabilità stessa.

Il ricorso ad alcune delle risorse concettuali contenute nel testo schellinghiano consente di articolare il rapporto tra vulnerabilità e responsabilità, attraverso e in virtù della loro traducibilità in finitezza e libertà dell'essere umano, in modo tale da renderle inseparabilmente congiunte, al punto da poter azzardare l'idea che siano il medesimo: vulnerabilità è *tout court* responsabilità e viceversa. Sulla scorta di questa idea, nella quale si mostrerà essere in gioco il car-

dine della concezione schellinghiana dell'essere umano, si intende mostrare come da essa origini una declinazione relazionale del rapporto tra vulnerabilità e responsabilità che è di principio possibile ed effettivamente realizzabile solo in quanto simmetrica. Si può esprimere una simile declinazione relazionale riformulando una delle affermazioni più incisive, importanti e suggestive di Schelling, ovvero solo il personale salva il personale⁵, nei termini forse provocatori di "solo il vulnerabile salva il vulnerabile".

Vulnerabilità e responsabilità: una ricognizione concettuale e terminologica

Secondo la mappatura concettuale proposta nel saggio di Mackenzie, Rogers e Dodds *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?* la nozione di vulnerabilità in letteratura viene impiegata, anche a fronte di numerose sfaccettature, secondo tre significati principali⁶, da cui è possibile trarre le definizioni di vulnerabilità intrinseca o inerente, vulnerabilità situazionale e vulnerabilità patogenica. La vulnerabilità intrinseca o inerente⁷ si riferisce a quella condizione essenziale per l'essere umano che è la sua stessa corporeità. In questa accezione la vulnerabilità riguarderebbe l'essere umano in quanto essere corporeo e consisterebbe nel suo essere suscettibile di ferite, lesioni, affezioni e malattie, capaci di nuocergli secondo diversi gradi e anche fino alla compromissione definitiva del corpo. La vulnerabilità situazionale⁸ prende in considerazione invece l'essere umano in quanto essere sociale inserito in un contesto relazionale che è sempre connotato in modo specifico. Secondo questa accezione la vulnerabilità sarebbe da intendersi come l'essere esposti alle azioni altrui e l'essere soggetti a possibili rapporti di sopraffazione, abuso e violenza, la cui fonte risiederebbe nella dimensione della vita associata e nella sua determinata configurazione storica, politica, giuridica ed economica. Appare plausibile riconoscere in queste prime definizioni di vulnerabilità dell'essere umano due temi classici della riflessione sulla teodicea, esemplarmente nei termini della sua ricostruzione kantiana⁹, ovvero rispettivamente l'esposizione al male fisico come sofferenza e l'esposizione al male morale come malvagità.

La vulnerabilità patogenica¹⁰, da ultimo, si riferisce alla stratificazione di ulteriori forme di vulnerabilità che si viene a produrre come effetto dei tentativi di correzione ed eliminazione della condizione di vulnerabilità intrinseca o situazionale. Con quest'accezione si metterebbero in luce i rischi, come pure i danni, dovuti all'instaurarsi di dinamiche relazionali che proprio nell'intervento a sostegno del vulnerabile reduplicano e aggravano la sproporzione tra gli attori coinvolti nella relazione.

Nel loro lavoro di ricognizione sull'impiego della nozione di vulnerabilità Mackenzie, Rogers e Dodds oltre a far uso di un criterio di distinzione in base alle fonti di vulnerabilità, dal quale risultano le tre definizioni sopra menzio-

nate, ne introducono anche un altro in base allo stato della vulnerabilità, differenziando così tra vulnerabilità disposizionale e vulnerabilità attuale¹¹. A questi criteri che si intersecano l'un l'altro, dando luogo a una tassonomia complessa, si aggiunge poi una considerazione ulteriore che intercetta trasversalmente le combinazioni delineatesi e che può essere restituita in prima approssimazione come la distinzione tra un senso largo e un senso stretto di vulnerabilità. Da un lato la vulnerabilità viene intesa come una condizione ontologica propria di tutti gli esseri umani che ha valenza universale e indica una sostanziale uguaglianza tra di essi. Dall'altro lato la vulnerabilità si fa corrispondere al riconoscimento di uno status particolare proprio di alcuni individui o gruppi di individui in determinati contesti, anche molto specifici. Ciò comporta però il rischio di mettere in campo forme di gerarchizzazione della vulnerabilità da cui possono discendere discriminazione e disuguaglianza. Con l'ultima distinzione, quella tra vulnerabilità ontologica e vulnerabilità contesto-specifica, Mackenzie, Rogers e Dodds intendono fornire un criterio che possa rivelarsi utile allo scopo di identificare chi o cosa sia chiamato ad assumersi la responsabilità a fronte della vulnerabilità¹².

La mappatura che risulta nel saggio *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?* non è soltanto una classificazione ragionata dei significati di vulnerabilità adottati in letteratura e una puntuale ricognizione delle teorie su tale nozione, ma è soprattutto la messa in chiaro di istanze teoriche fondamentali da cui non si può prescindere nella riflessione sulla vulnerabilità e che ne restituiscono il gradiente di complessità. Esattamente questa complessità, da intendersi anche nei termini di un'esigenza di compatibilità tra istanze teoriche irriducibili, se non addirittura di unificazione, è lo sfondo su cui è possibile profilare, con tutte le cautele del caso, una prospettiva sulla questione della vulnerabilità orientata a partire da alcuni concetti chiave della riflessione schellinghiana sull'essenza della libertà umana.

Una volta illustrata la complessità della nozione di vulnerabilità il primo passo per provare a mettere in questione il rapporto con la nozione di responsabilità come insorgenza di un'obbligazione morale di cui farsi carico adeguatamente è, per così dire, un passo indietro per guardare alla nozione di responsabilità da una prospettiva a grandangolo che allarghi i confini del panorama concettuale. Il saggio di Fonnesu *Genealogie della responsabilità* offre una disamina estremamente dettagliata della storia, delle accezioni e delle adozioni del termine responsabilità, puntando fin da subito l'attenzione sul fatto che «[s]i tratta sì, di un antico problema, ma non di una parola altrettanto antica»¹³. «Nelle principali lingue europee, - prosegue Fonnesu - infatti, il termine "responsabilità" [...] non si diffonde fino alla fine del XIX secolo»¹⁴. Sulla scorta di questa "genealogia della responsabilità" in cui vengono posti in rilievo gli snodi nevralgici che connotano il lavoro concettuale sul tale nozione lungo li-

nee di sviluppo, ramificazioni e interconnessioni, è possibile valorizzare, e da qui mobilitare, le risorse concettuali di uno di questi snodi, ovvero quello che ha segnato profondamente la filosofia classica tedesca: l'etica kantiana. Anche se, come sottolinea Fonnesu, non compare una trattazione specifica della questione, non si può non riconoscere come il problema della responsabilità morale sia implicato al cuore della riflessione di Kant sulla libertà. Ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* Kant, nel definire la terza classe della disposizione originaria al bene nella natura umana, cioè quella alla personalità nella quale ne va della «capacità di provare per la legge morale un rispetto che sia sufficiente per l'arbitrio»¹⁵, afferma che si tratta di «una disposizione dell'uomo, in quanto essere razionale e a un tempo suscettibile di imputazione»¹⁶. Nell'essere umano la capacità di autodeterminare in modo autonomo la propria volontà secondo la legge morale, di cui la ragione stessa è legislatrice, è allo stesso tempo, secondo Kant, la radice della responsabilità per l'uso della propria libertà. Responsabilità e libertà sono dunque strutturalmente congiunte, ma non solo nel senso che si è responsabili per quale effettiva determinazione della volontà si realizza come adozione di una massima particolare da parte dell'arbitrio. La congiunzione di responsabilità e libertà è per così dire originaria, nel senso che l'essere suscettibile di imputazione e quindi la possibilità stessa di essere responsabili risiede in ciò che Kant ne *La religione entro i limiti della semplice ragione* - accentuando ancor di più l'imperscrutabilità dell'idea di libertà¹⁷ - definisce come «fondamento soggettivo primo dell'adozione di tutte le massime»¹⁸, «fondamento di determinazione dell'arbitrio»¹⁹, e «fondamento soggettivo dell'uso della libertà umana in generale»²⁰. Questo stesso fondamento è propriamente ciò che Kant intende con natura dell'essere umano²¹ ed esso come origine razionale del bene e del male è imperscrutabile e inconcepibile²². Nella concezione kantiana della natura dell'essere umano, delineata ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, convergono fino a coincidere la condizione di possibilità dell'uso della libertà, la condizione di possibilità della responsabilità e l'origine razionale del bene e del male, questi ultimi intesi rispettivamente come ordine morale dei moventi e sua inversione o pervertimento²³.

Solo il vulnerabile salva il vulnerabile: una proposta teorica

Esattamente rispetto a questa concezione della natura dell'essere umano la riflessione di Schelling compie un decisivo passo avanti in virtù di un radicamento ontologico dell'indagine antropologica che getta una luce abbacinante sul legame tra finitezza e libertà dell'essere umano, rivelando la loro coincidenza. Nel modo in cui Schelling concepisce l'essere umano, e specificamente delinea il coincidere di finitezza e libertà, è possibile rintracciare tutta la complessità della nozione di vulnerabilità emersa nella ricognizione precedente e

riconoscervi una sua traduzione pressoché completa.

L'essere umano è finito innanzitutto perché, a differenza di Dio, non ha il fondamento della propria esistenza in sé, ma in altro, e ha pertanto lo statuto della creatura. Tra tutte le creature della creazione però «in lui soltanto [...] Dio ha amato il mondo»²⁴: ciò significa che il suo statuto di creatura è differente da quello di tutte le altre. La struttura per così dire "logica" che presiede alla concezione ontologica schellinghiana - in cui ne va del concetto di Dio, di creazione e di creatura - consiste nella distinzione e nella inseparabilità tra il concetto di essenza in quanto "esistenza" e il concetto di essenza in quanto "fondamento di esistenza".

Schelling sostiene che Dio deve avere il fondamento della propria esistenza in sé, ma allo stesso tempo che questo fondamento in lui non è Dio considerato in modo assoluto, cioè come esistente, ma «è la *natura* - in Dio; un'essenza certamente inseparabile da lui, e tuttavia distinta»²⁵. Tutti gli esseri creati hanno il loro fondamento in ciò che in Dio è il fondamento dell'esistenza di Dio, ossia in ciò che viene definito da Schelling come brama cieca di sé, irrisolvibile oscurità, principio di indipendenza e volontà particolare. La creazione è il processo mediante il quale Dio - come unità inscindibile di fondamento di esistenza ed esistenza, ovverosia come vincolo spirituale inseparabile di brama e intelletto, di oscurità e luce - dà forma all'informe traendolo fuori dall'oscurità. Ogni essere creato è quindi la composizione di due principi: quello del fondamento (la volontà particolare) e quello dell'intelletto (la volontà universale). In modo differente rispetto a tutte le altre creature, in cui i principi sono presenti senza una completa consonanza²⁶, invece «[n]ell'uomo si trova l'intera potenza del principio tenebroso e al tempo stesso tutta la forza della luce. In lui c'è l'abisso più profondo e il cielo più alto, o entrambi i centri»²⁷. Questo significa che l'essere umano è vincolo spirituale di oscurità e luce come lo è Dio, ma a differenza di Dio, nel quale quell'unità è inseparabile, nell'uomo invece il vincolo è suscettibile di separazione: è, letteralmente, vulnerabile. Esattamente in questa scindibilità o - per tradurre il problema nei termini della questione che si sta analizzando - in questa vulnerabilità del vincolo, che contraddistingue solo e soltanto l'essere umano, risiede per Schelling «la possibilità del bene e del male»²⁸.

La finitezza dell'essere umano si riversa perciò interamente nello statuto unico della sua creaturalità con il quale Schelling intende la scindibilità del vincolo spirituale e *tout court* la facoltà del bene e del male, espressione quest'ultima che secondo lui sta ad indicare il concetto reale e vivente di libertà²⁹. «L'uomo - afferma Schelling - è posto su quella vetta, dove ha in sé ugualmente la fonte del proprio movimento verso il bene e il male: il legame dei principi in lui non è necessario, ma libero. Egli si trova nel punto di separazione; qualunque cosa scelga, diventa la sua azione, ma egli non può rimanere nell'indecisione»³⁰.

Se la possibilità del bene e del male risiede nella scindibilità del vincolo, nella concezione schellinghiana la realtà del male sta nella separazione del vincolo, nel conflitto dei principi e nel prendere il sopravvento del principio della volontà particolare su quello della volontà universale³¹. Tutto ciò avviene per una decisione intellegibile attuata dall'essere umano fuori dal tempo che determina la sua stessa essenza.

Se si interpella questo quadro concettuale dalla prospettiva della nozione di vulnerabilità nella sua complessità e con l'intento di profilare una possibile proposta teorica orientata a partire dalla concettualità schellinghiana, ne emerge che l'essere umano, in quanto è ontologicamente vincolo spirituale scindibile, è il solo vulnerabile. La sua vulnerabilità è innanzitutto disposizionale e intrinseca al suo statuto di unica creatura a cui Dio ha dato la possibilità di decidere liberamente sul vincolo spirituale che essa è, e quindi sulla propria essenza. Sotto questo profilo l'essere umano è l'unica creatura esposta alla possibilità del bene e del male. Nell'atto, intellegibile e fuori dal tempo, in cui l'essere umano decide di separare il vincolo, avendo anche la possibilità di tenerlo unito, egli realizza il male - inteso come pervertimento dell'equilibrio tra volontà particolare e volontà universale e come allontanamento dall'unità armonica della creazione per smodata e incontrollata ipseità³² - e instaura dinamiche di conflitto, sopraffazione e violenza che coinvolgono altri esseri umani. Si dà ciò che Schelling definisce l'inizio del regno della storia³³. Sotto questo profilo è possibile riconoscere all'essere umano anche una vulnerabilità situazionale e contesto-specifica che, nel modo in cui Schelling tratteggia l'andamento della creazione come storia della libertà degli esseri umani, attraverso il ricorso a narrazioni simboliche sul succedersi delle epoche, può spingersi fino a un culmine in cui il *vulnus* prodottosi tra l'essere umano e il progetto della creazione di Dio rischia di diventare insanabile. Si può giungere al «momento in cui la terra diventa per la seconda volta deserta e vuota»³⁴. Una situazione simile allude - al di là della lettera e dello spirito della concezione schellinghiana - all'esigenza di una risposta alla realtà del male e di un intervento per sanare la vulnerabilità in atto, ponendo la questione nei termini problematici di quale possa essere l'attitudine adeguata ed efficace da mettere in campo.

È a questo punto che Schelling menziona l'incarnazione di Cristo come una seconda creazione per ristabilire il rapporto della creazione con Dio e sanare il male in cui versano gli esseri umani nella loro storia. Dal momento che secondo Schelling «solo ciò che è personale può salvare ciò che è personale»³⁵ Dio deve farsi uomo e quindi vicolo spirituale scindibile «affinché l'uomo possa tornare a Dio»³⁶. Al di fuori dal contesto di teologia filosofica e di filosofia della religione che costituisce la cornice teorica portante delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* è possibile individuare nella figura di Cristo l'essere umano "esemplare" che ogni essere umano può essere e trarne una gramma-

tica fondamentale per un progetto radicale di antropologica filosofica. Cristo appare come colui che, proprio a partire dalla condizione ontologica di essere umano, può sanare il vincolo spirituale franto e compromesso in altri esseri umani in virtù del fatto che egli stesso incarna un vincolo spirituale scindibile, ma non scisso e quindi instanzia la libera decisione per il bene. Nel ruolo che Schelling assegna a Cristo si apre la possibilità di individuare alcuni elementi essenziali per una declinazione relazionale, intersoggettiva e simmetrica del rapporto tra vulnerabilità e responsabilità che origina dalla tensione - tra vulnerabilità e responsabilità - tutta interna alla natura dell'essere umano. Solo il vulnerabile può salvare il vulnerabile, o più precisamente solo il vulnerabile, in quanto ontologicamente esposto alla vulnerabilità, può riconoscere e prendersi cura del vulnerabile che versa nella vulnerabilità effettiva sempre contestualmente determinata.

- ¹ Per un inquadramento introduttivo del tema nella sua multidimensionalità e ampia portata etica si rinvia a H. Springhart, G. Thomas, *Exploring Vulnerability*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2017.
- ² Costituisce una ricca e produttiva indagine sulla vulnerabilità dalla prospettiva dell'antropologia filosofica, come piano di analisi fondativo da cui poi instaurare un dialogo con quello etico-applicativo, lo studio di E. Gräb-Schmidt, *Der vulnerable Mensch. Menschsein zwischen Autonomie und Angewiesenheit*, in *Zeitschrift für Medizinische Ethik* 67 (2021), pp. 145-160.
- ³ L'opera di Schelling viene citata dalla seguente edizione italiana: F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, introduzione, traduzione, note e apparati di G. Strummiello, Bompiani, Milano 2007.
- ⁴ Su questa impostazione del rapporto si veda C. Mackenzie et al., *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, in C. Mackenzie et al., *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014, pp. 1-29.
- ⁵ F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, op. cit., p. 195.
- ⁶ Cfr. C. Mackenzie et al., *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, op. cit. Si tratta di un'ampia mappatura dei significati principali del termine vulnerabilità nel quadro di una ricognizione delle teorie dominanti in letteratura a cui fa seguito un'analisi delle criticità relative all'assunzione di ciascun determinato concetto di vulnerabilità.
- ⁷ Cfr. *ivi*, p. 7.
- ⁸ Cfr. *ivi*, pp. 7-8.
- ⁹ Cfr. I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea*, in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1994.
- ¹⁰ Cfr. Mackenzie et al., *Introduction: What Is Vulnerability, and Why Does It Matter for Moral Theory?*, op. cit., p. 9.
- ¹¹ Cfr. *ivi*, p. 7.
- ¹² Cfr. *ibidem*.
- ¹³ L. Fonnesu, *Genealogie della responsabilità*, in M. De Caro et al., *Quanto siamo responsabili? Neuroscienze, etica e diritto*, Codice, Torino 2013, pp. 6-23, qui p. 6.
- ¹⁴ *Ibidem*.
- ¹⁵ L'opera di Kant viene citata dalla seguente edizione italiana: I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, introduzione e apparati di M. Roncoroni, traduzione e note di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 89.
- ¹⁶ *Ivi*, p. 85.
- ¹⁷ Cfr. I. Kant, *Critica del Giudizio*, traduzione di A. Gargiulo, riveduta da V. Verra, Laterza, Bari 1995, p. 103.
- ¹⁸ I. Kant, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, op. cit., p. 75.
- ¹⁹ *Ibidem*.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ *Ibidem*.
- ²² Cfr. *ivi*, p. 75, p. 127.
- ²³ Cfr. *ivi*, p. 95.

²⁴ F. Schelling, *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, op. cit., p. 155.

²⁵ *Ivi*, p. 143.

²⁶ *Ivi*, p. 157.

²⁷ *Ivi*, p. 155.

²⁸ *Ivi*, p. 157.

²⁹ *Ivi*, p. 131.

³⁰ *Ivi*, p. 181.

³¹ *Ivi*, pp. 217-218.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, p. 189.

³⁴ *Ivi*, p. 195.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

Vulnerabilità e responsabilità. Un possibile approccio teologico-etico

■ **Pier Davide Guenzi**

Università Cattolica del Sacro Cuore

Il presente contributo si propone di offrire alcuni spunti per lo sviluppo del tema vulnerabilità e responsabilità nella prospettiva teologica-etica cristiana. L'intento è di aprire un percorso di riflessione, senza alcuna pretesa di sistematicità. In un primo momento sono introdotti alcuni scenari biblici in cui emerge soprattutto la dimensione umana della vulnerabilità a partire dalla quale ipotizzare il suo essere rispecchiante una modalità dell'essere e dell'operare di Dio attestato nelle Scritture ebraico-cristiane. Il secondo percorso tenta un passaggio dalla vulnerabilità alla responsabilità, registrando alcune convergenze della teologia biblica con la riflessione antropologica. L'ultimo paragrafo si propone di riflettere su qualche implicazione sociale ed ecclesiale relativa alla responsabilità per la condizione vulnerabile degli esseri umani.

Vulnerabilità degli esseri umani 'immagine' di (un) Dio (vulnerabile e vulnerato): un percorso biblico in quattro scenari

Senza alcuna pretesa di esaustività, è possibile evocare quattro scenari a partire dai quali sviluppare un percorso sulla vulnerabilità da comprendere non solo nella sua dimensione antropologica, ma in connessione con la stessa visione di Dio emergente nelle Scritture ebraico-cristiane.

Che cos'è l'uomo perché te ne curi?

Un iniziale punto di innesto della riflessione è costituito dall'affermazione dell'*adam* quale "immagine" di Dio contenuta nel libro della *Genesi* (1,26-27) e

più volte richiamata in differenti contesti sia in chiave antropologica, per segnalare la sua differenza rispetto agli altri viventi, sia quale elemento meta-etico teologico in cui contenere (e giustificare) il tema del rispetto dovuto a ciascun essere umano. Assumere l'evidenza fenomenologica, che restituisce il profilo vulnerabile caratterizzante l'essere umano e quale "sé esposto" alla possibilità di subire e infliggere un *vulnus* dalla/alla persona dell'altro/a, invita a riflettere sull'ipotesi di un "Dio vulnerabile e vulnerato" come chiave di comprensione all'interno della quale svolgere qualche riflessione sulla condizione umana.

L'altissima dignità di ogni *adam* è affermata nel *Salmo* 8 e introdotta dalla domanda: «che cosa è mai l'uomo, perché di lui ti ricordi, il figlio dell'uomo, perché te ne curi?» (v. 5). La domanda non è espressione di dubbio, né indulge ad alcun scetticismo, ma fiorisce come apprezzamento stupito per la considerazione divina della condizione umana. Uno stupore che, nel verso seguente, azzarda un senso: «davvero l'hai fatto poco meno di un dio» (v. 6). Si presenta al lettore l'immagine di un essere ammesso a partecipare alla stessa gloria di Dio e che si esprime, nello sviluppo del *Salmo*, secondo i canoni di una preghiera che non (auto)celebra la creatura, ma dà lode a Dio. Il *Salmo* 144 offre una risposta assai differente alla stessa domanda: «Signore, che cos'è l'uomo perché tu l'abbia a cuore? / Il figlio dell'uomo perché te ne dia pensiero? / L'uomo è come un soffio, i suoi giorni come ombra che passa» (*Salmo* 144, 3-4). L'implicita risposta dell'orante mette in evidenza il peso dell'esistenza, in cui la consistenza dell'essere umano si sfalda e diventa evanescente, esposta alla finitudine. È proprio della sapienza biblica mantenere uno spazio interrogante tra modalità polari di comprensione dell'esistente: là la grandezza (*Salmo* 8), qui la fragilità (*Salmo* 144), intese non come antitetiche, ma come correlative e convergenti interpretazioni della condizione umana. Questa tensione permette di proteggere ciascun essere vivente dalla tentazione di "celebrare la propria presunta onnipotenza" e, dall'altra parte, di cadere nella "disperazione della propria finitudine". In entrambi i testi si dà credito alla cura di Dio nei confronti della creatura, che non solo trova la sua celebrazione nella 'grandezza' dell'essere umano, ma che lo sostiene nella sua stessa vulnerabilità e finitezza.

Azzardando una chiave di lettura nell'ottica del nostro tema: la fragilità (vulnerabilità) sperimentata in sé (o percepita nell'altro/a da sé) è una constatazione ancorata sul dato bio-psicologico, ma che già si sporge oltre di esso. Indicando una condizione antropologica radicale, si pone come un elemento che circoscrive il vivere e il suo senso. Tale condizione antropologica evidenzia continuità tra Dio e l'essere umano, sua immagine, suggerendo di far proprio lo stile generativo e rigenerativo che il testo biblico attribuisce alla Persona divina, per suscitare una modalità di esercizio della responsabilità umana attenta alla condizione della vulnerabilità che accomuna tutti i viventi, là dove scopertamente fanno esperienza del loro limite temporale radicale.

Nella landa di ululati solitari... un Dio che si lascia toccare dalla condizione degli umani

Il secondo scenario ci conduce dal giardino edenico al deserto. È da una situazione di impoverimento e di isolamento, di incuria e di estrema esposizione alla vulnerabilità che, secondo la teologia dell'elezione, prende avvio il destino del popolo di Dio, paradigmatico della possibile condizione dell'intera umanità:

Egli lo trovò in terra deserta / in una landa di ululati solitari. // Lo circondò, lo allevò, / lo custodì come pupilla del suo occhio. // Come un'aquila che vegli la sua nidiata, / egli spiegò le ali e lo prese, / lo sollevò sulle sue ali. // Il Signore lo guidò da solo, / non c'era con lui alcun dio straniero (Dt 32,10-11).

Il testo del *Deuteronomio* sembra riflettere una situazione senza tempo e sviluppa dinamiche che attraversano per intero la storia di Israele. Ciò che caratterizza da sempre la coscienza di Israele è di essere stato raggiunto in modo inaspettato e sorprendente dall'agire di Dio, che si è preso cura del suo destino. Come un figlio abbandonato è ricercato da Dio che lo lega a sé: «egli lo trovò in una terra deserta, in una landa di ululati solitari» (v. 10). Un panorama di desolazione, una condizione inabitabile e di estrema vulnerabilità in cui si intreccia un dato spaziale, il deserto, con la condizione antropologica dell'isolamento, dell'individuo consegnato a se stesso nel dramma dell'assenza di relazioni vitali e significative: «la landa di ululati solitari». L'azione di Dio è descritta come un'operazione di agrimensura condotta sul suolo terrestre, che viene cintato, creando un perimetro delimitato, quasi a protezione di una possibile desertificazione della terra sempre incombente. Risulta così evidente il legame con il giardino di Eden, la terra ordinata e curata da Dio affidata alla coltivazione e custodia responsabile dell'uomo (cfr. *Gen* 2, 1-15). Tuttavia non è in gioco solo la desertificazione del suolo terrestre. Ad essa si unisce quella, altrettanto devastante, dell'anima umana. Come la terra rigogliosa può perdere le fonti che alimentano la sua ricchezza e ritornare ad essere un luogo inospitale, così può divenire il cuore dell'essere umano che recide il suo legame originario e inaridisce. Ciò che non desertifica l'anima, prosciugando ogni possibilità di vita, è l'azione nutritiva e protettiva, attribuita a Dio e allusa nel testo biblico accanto all'evocazione della coltivazione del suolo: «lo allevò, lo custodì come pupilla del suo occhio». A questa delicata immagine di cura si unisce quella della forza: le ali robuste dell'aquila che sorreggono e allargano l'orizzonte dell'esistenza fino ad abbracciare i confini sempre più vasti della libertà. Tale è l'agire di Dio, non surrogabile a quello di "nessun dio straniero". Nessun altro dio ha saputo vedere e ascoltare. Nessun altro dio ha donato protezione, nessun altro dio ha introdotto Israele alla libertà. È a partire da questa esperienza di accudimento che Israele dovrà elaborare la propria

identità, non nel segno ambiguo di una dignità che può diventare sprezzante orgoglio e vanto, ma come suscitata da una parola creativa e liberante che lo impegna alla riconoscenza/al riconoscimento e alla testimonianza di dare credito alla promessa iscritta nella nascita di ogni essere umano sempre esposta alla crisi della vulnerabilità.

La comunità pasquale del Signore vulnerato...

Il terzo scenario ci introduce nella *ekklesia* che si raccoglie attorno alla testimonianza del Cristo. Vivere nella prospettiva escatologica aperta dalla Pasqua di Gesù, morto e risorto, comporta per la comunità cristiana essere memoria che custodisce e riconosce, rispetta e cura la fragilità dell'uomo, la sua vulnerabilità raggiunta *sola gratia* da Dio, attraverso la partecipazione alla stessa vulnerabilità del Messia crocifisso. Questa memoria apre a un rinnovato universalismo non nel segno della potenza, ma nella testimonianza della misericordia con la quale Dio ha risposto all'eccesso della violenza umana. In questa memoria pasquale, la comunità ritrova e ricomprende le parole di Gesù e le sue azioni di reintegrazione nei confronti di quanti/e sono segnati nel corpo e nella psiche dalle ferite della vita e da quelle inferte dagli altri e dagli stigmi sociali. Qui si ridefinisce non solo un'appartenenza a un gruppo socio-religioso, ma la forma stessa del suo essere segno di continuità con la prassi e l'atto salvifico di Cristo:

[...] la testimonianza della giustizia di Dio che elegge il suo campo di esercizio privilegiato nella folla dei poveri, dei vulnerabili, dei disperati e di tutti gli altri avviliti della vita di cui parlano le beatitudini, è il luogo di una chiesa-famiglia nella quale vanno investiti i beni residuali di una chiesa-città che non esiste più, perché la Chiesa ritorna ad essere prossimità e intercessione del Figlio nella Città secolare¹.

L'orizzonte teologico della "giustizia" di Dio, che si manifesta nella vicenda pasquale di Gesù, partecipata per grazia e non per merito alla comunità *ekklesia*, non solo dà ragione del fondamento della regola morale dell'amore, svelandone la sua tipicità di lettura nell'orizzonte della fede cristiana. Piuttosto permette di individuare una prassi nel segno della ricerca di tutti quegli elementi "riconcilianti", cioè in grado di lasciar intravedere una forma di giustizia che, per non perdere la sua qualità, deve diventare "(ri)creativa". Tale è quella forma di giustizia che non si limita a riconoscere le situazioni per quelle che sono, ma che assume realmente le relazioni segnate da opacità, violenza e disuguaglianza, creando ulteriori spazi di familiarità tra le persone. Una giustizia capace di rigenerare i rapporti, creando, come proprio dell'*agape*, nuove forme di legame e familiarità nel segno della cura dell'umano, massimamente di quello ferito. Questa acutezza percettiva, questa sensibilità è nel cristiano e

nella comunità di fede il tratto dell'accoglienza dell'*agape* divina riconciliante che lo ha raggiunto a partire dalla Pasqua di Gesù.

«Quando mai, Signore?»

La descrizione evangelica del “giudizio finale” (Mt 25, 31-46) non cessa di inquietare il credente che, lasciando da parte lo *shock* prodotto dall'incedere narrativo, ha inteso intravedere nel testo una più rassicurante normalizzazione attraverso la catechistica elencazione delle “opere di misericordia corporale”, producendo, per amore dell'antropologia sostanzialista, la corrispettiva integrazione con quelle “di misericordia spirituale”. La scena evangelica non sembra permettere nessuna semplificazione e nessuna appropriazione da parte dei credenti di un esercizio misericordioso. «Tutte le genti» sono convocate da una parola che discrimina l'umanità in base al criterio della cura e dell'incuria che ha sostenuto la molteplicità degli atti di cui si compone la vita di ciascuno. Le opere in cui si sostanzia il cosiddetto “giudizio finale” in Matteo 25 non sono meramente azioni parcellizzate, ma indicano, nella loro referenza simbolica, le direttrici imprescindibili di una pratica di cura integrale riferita ai *vulnera* della vita. La cura parte da quei bisogni primari che sostentano la vita per placare i morsi della fame e della sete. La cura delle persone ferite dalla vita si estende a quegli atti in cui si restituisce dignità all'altro/a, confermando il suo posto nel consesso degli umani e permettendo così di sviluppare e sostenere le proprie capacità (*capabilities*) personali, come simbolicamente espresso nel gesto di “vestire gli ignudi” e di “accogliere gli stranieri”. La cura, infine, permette di integrare chi, in situazioni particolari della vita, è portato ai margini della considerazione della comunità e dal flusso della vita, patisce segregazione e resta bloccato in una condizione priva di speranza: così esemplarmente del malato e del carcerato evocati nel brano evangelico. Il testo documenta le paure dell'umanità, quelle di “perdersi nel mondo” e quella più radicale di “perdere il mondo”: la sfida per la sopravvivenza, il misconoscimento della propria dignità, l'emarginazione e l'isolamento sociale. Qui la cura da passione si fa azione, forse inconsapevole, come l'ironia del testo lascia aperto. In ogni caso si tratta di gesti che particolarizzano la relazione e non scolpiscono ideali o, meglio, permettono che gli ideali possano comprendersi dentro la reale trama della vita comune di ogni essere umano. L'effetto sorprendente di questo censimento realistico della vulnerabilità umana è che dietro “uno qualsiasi” dei piccoli e in quell'esercizio di aiuto si cela il protagonista sconvolgente; lì il Re-giudice si manifesta: nella debolezza di un bisogno reclamato, nella confusione di una nudità esposta, nella segregazione patita dalla città degli uomini. Esattamente come Gesù il Re-Messia crocifisso.

Dalla vulnerabilità alla responsabilità: convergenze antropologiche e teologiche

La responsabilità è suscitata là dove l'attenzione alla ferita (*vulnus*) dell'altro non è occultata o mistificata, ma è riconosciuta nella sua evidenza. Non semplicemente è vista con occhio clinico come un problema da risolvere in modo efficiente ed efficace, bensì elaborata nella sensibilità di ritrovare in chi vi si accosta non solo la personale esperienza di essere egli stesso ferito, ma anche di avere in sé il potere di ferire con la propria indifferenza e il proprio disprezzo o, forse, per un singolare gioco di opposti che sortiscono uguale effetto, con lo stesso eccesso di amore. Il riconoscimento della altrui ferita passa attraverso la rielaborazione della vulnerabilità del proprio corpo, della propria storia di vita, delle condizioni socio-culturali ed economico-politiche nelle quali essa si svolge, e rimodula la coscienza del proprio essere o, perlomeno, costringe a un ritorno su di sé. Come ha ricordato la filosofa Elena Pulcini:

[...] il primo presupposto fondamentale della disposizione alla cura è la consapevolezza della condizione di vulnerabilità: condizione alla quale sia il soggetto che l'altro sono ontologicamente esposti e della quale entrambi fanno esperienza all'interno della relazione di cura².

A suggerire l'importanza e l'urgenza di riflettere sulla vulnerabilità sono non solo le situazioni di fragilità che accompagnano l'uomo di sempre, ma, nel nostro scenario contemporaneo, le inedite forme di un potere di intervento sul mondo che, secondo Paul Ricoeur, non fanno che amplificare la percezione della fragilità della condizione umana:

[...] là dove c'era la fragilità semplicemente di un uomo, vulnerabile, come tutti gli esseri viventi, dalla malattia e dalla morte, ci sono le fragilità derivanti dal suo potere, dal fatto che l'uomo è una minaccia per l'uomo. [...] La modernità è caratterizzata precisamente dalla moltiplicazione dei poteri, e dunque dall'aumentare della fragilità. [...] Dunque, là dove esiste potere, c'è fragilità. E dove esiste fragilità, c'è responsabilità. Per parte mia sarei tentato di dire che l'oggetto della responsabilità è il fragile, il perituro che ci interpella, perché il fragile, in qualche modo, è affidato alla nostra custodia, è rimesso alla nostra cura³.

Se il fragile ha il potere di attivare un sentimento di reazione, per una credibile presa in carico attiva della sua debolezza risulta altrettanto decisivo il ripensamento della propria immagine in cui la consistenza del proprio "io" non teme di lasciarsi "alterare" nella sua presunta solidità dall'appello di chi è ferito.

Emerge insomma l'immagine di un soggetto che risponde all'altro e si fa carico della vulnerabilità dell'altro non in quanto, dalla propria posizione autonoma e sovrana, assolve a un dovere e a un imperativo deontologico, e neppure in quanto è spinto da un sentimento di benevolenza e di amore; ma in quanto è esso stesso vulnerabile, cioè aperto, esposto alla provocazione, costretto alla sfida

e alla resistenza che proviene dall'altro⁴.

In questo senso il riconoscimento della personale e altrui ferita, prima ancora della deposizione di una presupposta autarchia del sé, anche quando si impone il dovere di aiuto, o dell'attivazione di un generico sommovimento per la sofferenza di chi ci sta di fronte, risulta il primo atto che predispone all'attenzione per l'altro/a. La vulnerabilità risulta esposta non solo con la sua nuda fenomenicità, ma rappresenta un radicale della relazione a fondamento della intersoggettività umana, lasciandone intatta la sua ambiguità di realtà che procura o cura le ferite, subisce o reagisce al *vulnus* che ogni legame comporta, ma, altresì, facendo emergere un opportuno ritorno su di sé e di esercizio della propria responsabilità di rendere ragione di sé e della qualità delle proprie azioni. Ogni incontro tra soggetti umani si mantiene nella sua peculiare verità là dove si considera che l'altro/a resiste a ogni progetto assimilativo con la consistenza della propria libertà, che è tale anche quando reclama attenzione e cura perché in stato di bisogno e dipendenza. Per divenire un motore etico, più che rivolgersi alla capacità empatica (di cui è importante riconoscere il ruolo fondamentale), il terreno di azione, come riconosce Silvia Dadà, si sposta sul piano della responsabilità: «è proprio attraverso la responsabilità che originariamente mi coinvolge che la vulnerabilità altrui da mero fatto diventa il *focus* del mio agire»⁵.

Queste indicazioni permettono di offrire un'interpretazione perspicace all'esposizione del principio di vulnerabilità proposto nella *Dichiarazione di Barcellona* (1998) nel quale risulta la coniugazione del principio del rispetto dell'autonomia soggettiva, come contrassegno della dignità umana, con la responsabilità di altri di assicurare, attraverso le forme di assistenza necessarie, la possibilità di esprimere il potenziale di realizzazione proprio di ciascuno/a: «vi sono diritti positivi per l'integrità e l'autonomia che fondano le idee di solidarietà, non discriminazione e comunità»⁶. Più in profondità, Lucio Cortella parla di una "vulnerabilità normativa", intesa come

la capacità di soffrire nei confronti delle offese, delle umiliazioni, dei sentimenti di disprezzo. [...] Il riconoscimento produce, all'interno della naturalità biologica dell'umano, una natura normativa, grazie alla quale noi acquistiamo il bene fondamentale dell'autonomia (cioè quella solidità identitaria che si accompagna al senso della nostra dignità), ma a causa della quale veniamo colpiti anche da una peculiare vulnerabilità, imputabile solo al costituirsi in noi della moralità⁷.

L'attenzione alla vulnerabilità eccede la semplice ricognizione fattuale delle sue differenti espressioni, ma dà ragione di una peculiare valenza morale della stessa intesa come una lesione patita alla propria/altrui dignità che si esprime attraverso una sofferenza più radicale di quella fisica o psichica. In modo significativo queste riflessioni convergono nel riconoscere lo stretto legame tra

consapevolezza della propria autonomia e riconoscimento della vulnerabilità che segna l'esistenza per correggere i possibili eccessi dell'una o dell'altra quando assolutizzate, registrando una singolare consonanza con la sapienza di Israele rintracciata nel *Salmo* 8 e 144 ricordati in apertura.

Potenzialità della responsabilità per il rinnovamento del legame sociale ed ecclesiale

La responsabilità abitualmente intesa come *accountability* impone a un soggetto di rendere ragione del proprio operato semplicemente non danneggiando gli altri. Tale concezione appare una problematica contrazione che impoverisce l'idea di un soggetto responsabile in grado di distendere nel tempo la valutazione delle conseguenze del proprio agire, individuale e collettivo, soprattutto in riferimento ai soggetti più fragili e vulnerabili. Occorre a riguardo assumere un profilo più integrale di responsabilità come "capacità di risposta" in un contesto tipicamente relazionale. Secondo un possibile etimo da *respondus* ("portare il peso delle cose"), come nota lucidamente Stefano Zamagni:

se "rispondere a" significa riconoscere il legame che gli altri ci costituiscono e ci fanno esistere almeno quanto la nostra individualità, "rispondere di" vuol dire invece portare nel rapporto quella unicità e differenza che ci fa diversi dagli altri. [...] Il punto focale della responsabilità è diventato, in questo tempo, la vulnerabilità e la fragilità degli esseri investiti dagli effetti di azioni, individuali e collettive. [...] In condizioni del genere, il non danneggiare gli altri – che per l'etica liberale è l'unico limite alla libertà personale – non è più sufficiente: il problema centrale, infatti, è quello di stabilire di quali esseri devo prendermi cura⁸.

Riflettere sulla vulnerabilità e la responsabilità comporta mettere in questione la qualità del legame sociale e l'impegno necessario per ricomporre la faglia sempre aperta tra "potere politico", "corpo sociale" e funzione delle istituzioni, chiamate a interfacciare la progettualità politica e le reali esigenze e aspirazioni delle persone. In particolare è opportuno chiedersi se sia sufficiente la "politica delle istituzioni" o se essa non debba raccordarsi in modo più esplicito (e visibile) con la "politica del quotidiano", cioè con tutte quelle azioni che si compiono nell'esperienza ordinaria della vita e che hanno in sé (prima che negli effetti o nelle rivendicazioni dei diritti) un rilievo che oltrepassa la dimensione del privato e acquista un rilievo pubblico o, appunto, politico. L'intenzionalità e il riconoscimento dell'umano-comune precede ogni impegno normativo di tipo sociale, pur aprendosi a questo per la sua preservazione nel variare del tempo e delle culture. Tale anticipazione nell'accadere, anteriore a ogni codificazione dei comportamenti, a ben vedere, rappresenta la figura originaria non solo della "solidarietà", ma anche della "sussidiarietà", cioè dei principi di riferimento per un'etica sociale tanto cari alla tradizione

cattolica e altrettanto ristretti, non di rado, a una pura enunciazione nominalistica, senza operarne lo scavo antropologico-fondativo che essi racchiudono.

L'accentuazione politica della responsabilità comporta l'oscillazione costante tra il provvedere ai molti, cui ambisce la giustizia nella sua forma distributiva e legale, con l'attenzione situazionale ai concreti contesti relazionali, in cui la stessa giustizia risulta messa alla prova per far spazio, nel disegno della sua tessitura, all'attenzione al particolare, per quelle pratiche e quelle parole che operano nel segno di integrare ciascuno nella *communitas*. Occorre una cultura della responsabilità che germina sul terreno della vulnerabilità che accomuna, particolarmente là dove le vicende (e l'incuria) degli uomini scavano fossati di irrimediabili polarizzazioni o costringono in confinamenti marcati da atteggiamenti di separatezza tracciati in ossequio all'imperativo di una supposta neutralità etica della società, ma che, piuttosto, coprono una preoccupante indifferenza per i destini degli altri.

È questo anche il senso dell'*agape* divina, in un linguaggio politicamente costruttivo, confessato dalla fede cristiana come forma che edifica e custodisce il mondo, anticipato nel terzo degli scenari biblici evocati. L'amore agapico riconosce e costituisce la prossimità, là dove la società elabora strategie di anonimizzazione e di marginalizzazione, là dove la cultura spinge alla rimozione di ciò che tende ad essere percepito come destabilizzante. Nella cura del povero, del bisognoso, del fragile, del vulnerato si annuncia l'estensione massima della prossimità, che, tuttavia, si costituisce e segna quei legami culturalmente già disponibili per dare senso al vivere comune. All'interno di questo contesto, la chiesa, quale custode della *memoria passionis* al centro della propria fede, come più volte richiamato da Johann Baptist Metz, può prodursi in un impegno pubblico alimentato dalla "razionalità anamnestic" alla base della sua fede. La via privilegiata per un *ethos* condiviso da parte della comunità cristiana passa non attraverso il semplice allestimento di un "discorso pubblico" che ambisca ad essere autorità morale per la moderna società secolarizzata, ma attraverso un'operazione di continua narrazione e ripresa del nucleo fondante la fede ecclesiale che invita al "riconoscimento dell'autorità dei sofferenti" e dalla serietà del lavoro di cura che si impone per il loro rispetto⁹.

Del resto, come ha testimoniato Dietrich Bonhoeffer, «il responsabile non deve imporre alla realtà una legge estranea. Il suo agire è piuttosto 'adeguamento alla realtà' nel senso autentico dell'espressione». Tale realismo comporta anche di riconoscere che «noi non siamo Cristo, ma se vogliamo essere cristiani, ciò significa che dobbiamo partecipare della larghezza del cuore di Cristo nell'azione responsabile che liberamente accetta l'ora e si sottopone al pericolo, e dobbiamo avere un'autentica compassione, quella che sgorga non dall'angoscia ma dall'amore liberatore e redentore del Cristo verso tutti i sofferenti»¹⁰.

- ¹ P. Sequeri, *La fede e la giustizia degli affetti. Teologia fondamentale della forma cristiana*, Cantagalli, Siena 2019, pp. 272-273.
- ² E. Pulcini, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2020, pp. 69-70.
- ³ P. Ricoeur, *L'unico e il singolare*, Servitium, Sotto il Monte 2000, pp. 40-41.
- ⁴ E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 242-243.
- ⁵ S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 63.
- ⁶ *The Barcelona Declaration policy proposals to the European Commission*, November 1998, par. C 4, trad. it. di Paolo Raciti.
- ⁷ L. Cortella, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza, Roma-Bari 2023, p. 150.
- ⁸ S. Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, il Mulino, Bologna 2019, pp. 11, 13-14.
- ⁹ Cfr. J.B. Metz, *Memoria passionis. Un ricordo provocatorio nella società pluralista*, Queriniana, Brescia 2009.
- ¹⁰ Rispettivamente: D. Bonhoeffer, *Etica*, Bompiani, Milano 1969, p. 227; Id., *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 71.

Rivista | "ETICA PER LE PROFESSIONI" | i Dossier

- | | |
|---|---|
| 1/1999 Privacy | 1/2011 Professioni in classe |
| 1/2000 Libere professioni o professioni libere? | 2/2011 Etica e Volontariato |
| 2/2000 Etica e future generazioni | 3/2011 Paradossi della sicurezza |
| 3/2000 Le biotecnologie | 1/2012 Professioni e finanza |
| 1/2001 Net Society | 2/2012 Anziani per rigenerare |
| 2/2001 Formazione continua | 3/2012 Professioni verso la riforma |
| 3/2001 Stili di vita | 1/2013 Welfare nuova risorsa |
| 1/2002 Professioni e interculturalità | 2/2013 Green Economy al lavoro |
| 2/2002 Etica e sport | 3/2013 Cura dei minori |
| 3/2002 Etica e responsabilità d'impresa | 1/2014 Per una medicina umana |
| 1/2003 Etica e giustizia | 2/2014 @dolescenti online |
| 2/2003 Etica e disabilità | 3/2014 Cibo e sicurezza alimentare |
| 3/2003 Sostenibilità e ambiente | 1/2015 Cooperazione sociale |
| 1/2004 Democrazia e rappresentanza | 2/2015 Sport: capitale sociale |
| 2/2004 Il segreto professionale | 3/2015 Professioni socio-samaritarie |
| 3/2004 Agricoltura sostenibile | 1/2016 Green Bulding |
| 1/2005 Diritto al figlio? | 2/2016 Educatore sociale |
| 2/2005 Senso del lavoro | 3/2016 Tra salute e sanità |
| 3/2005 Etica e non profit | 1/2017 Corpo e salute |
| 1/2006 Etica e informazione | 2/2017 Conflitto e mediazione |
| 2/2006 Etica e ricerca scientifica | 3/2017 Post verità |
| 3/2006 Donne e lavoro | 1/2018 Etica applicata |
| 1/2007 Il morire e il testamento biologico | 2/2018 Fiducia e convivenza |
| 2/2007 Energia e responsabilità per il futuro | 3/2018 Disposizioni anticipate testamento |
| 3/2007 Fiscalità e bene comune | 1/2019 Abitare l'etica |
| 1/2008 Etica e educazione | 2/2019 Abitare la terra |
| 2/2008 Sport e diritti umani | 3/2019 Abitare la professione |
| 3/2008 Etica e pubblica amministrazione | 2020 Bioetica globale, bioetica clinica e Comitati etici |
| 1/2009 Mobilità sostenibile | 2021 La transizione eco-sociale |
| 2/2009 Crisi: sfide e nuove opportunità | 2022 Cura della Terra: la memoria e le sfide 1972-2022 |
| 3/2009 Professioni sociali | 1/2023 Orientarsi nella transizione: la questione energetica |
| 1/2010 Conoscenz@ in Rete | 2/2023 Otientarsi nella transizione:
etica, ricerca e formazione in medicina |
| 2/2010 Lavoro e Migrazioni | 1/2024 Tra medicalizzazione e diritto.
Una sfida per la bioetica |
| 3/2010 Professione Cittadino | 2/2024 Vulnerabilità: da ferita a risorsa |

I numeri della Rivista "Etica per le professioni" sono consultabili presso la Biblioteca della Fond. Lanza
oppure acquistabili presso la Casa editrice Proget Edizioni
049 643195 | info@edizioniiproget.it | Largo Obizzi 2 - 35020 Albignasego Pd



La vulnerabilità nelle cose preziose è bella
perché la vulnerabilità è un segno di esistenza.

Simone Weil

Etica

per le professioni

ISSN 1591-7649

€ 11,00



ISBN 979-12-80842-75-6



9 791280 842756