

## REPLICHE AI MIEI CRITICI

**GIANFRANCESCO ZANETTI**

*Dipartimento di Giurisprudenza  
Università di Modena e Reggio Emilia  
fzanetti@mac.com*

### **ABSTRACT**

Some of the scholars who contributed papers to the Symposium scrutinized the relationship between “general” vulnerability and “situated” vulnerability; some others seem to validate the notion of situated vulnerability itself, by directly offering an empathic comment to some sections of *Philosophy of Vulnerability*. While the status of the notion of vulnerability remains an open (and fascinating) question, the challenge of situated *vulnerabilities* does shed light on interesting aspects of the problem.

### **KEYWORDS**

Vulnerability, perception, discrimination, rights.

Un collega col quale, qualche tempo fa, discutevo sulla nozione di vulnerabilità in generale, ha reagito a un certo punto a una mia osservazione con una frase che, per quanto pronunciata in un contesto molto amichevole, è suonata alle mie orecchie un pochino *ad hominem*. “Ma già” - ha buttato lì - “tu tanto sei sospettoso su questa nozione e non le intendi concedere un vero ruolo”.

Mi sono schermato: ho fondato e dirigo, dal 2016, un Centro di Ricerca sui problemi della Discriminazione e della Vulnerabilità ([www.crid.unimore.it](http://www.crid.unimore.it)), e ho appena pubblicato un libro sull’argomento. Il mio interlocutore, che è di quelli tremendissimi che fanno i compiti a casa e non li cogli impreparati, ha subito preso la palla al balzo, e mi ha fatto notare che appunto il libro che ho scritto non permette mai alla nozione di vulnerabilità di giocare un ruolo fondativo; non lo esclude esplicitamente, ma neppure lo mostra, non lo illustra, non lo descrive, non lo mette a tema anche indirettamente. Serve solo a gettare luce su alcuni casi “situati” di vulnerabilità, in modo puramente *critico*. È un po’ come se si usasse una katana per tagliare l’insalata.

Il prosieguo della nostra conversazione e della nostra giornata non sarebbe, per chi legge, di nessun interesse; basti però qui mettere agli atti che, su quel punto specifico, mi riconobbi *guilty as charged*. La nozione di vulnerabilità situata sulla quale ho

riflettuto mal si presta a costruzioni simmetriche e universali - anche se non le esclude per principio.

Questo aspetto peculiare e rilevante emerse anche in un dibattito su *Filosofia della vulnerabilità*, devo dire ad altissimo livello, presso il Centro Politeia di Milano (ho in mente in particolare le osservazioni di Antonella Besussi): evidentemente, si tratta di un nodo problematico che, ad alcuni colleghi e colleghe, interessa.

Accadde così che quando Ferdinando Menga, che molto ringrazio, mi propose un Symposium su “Etica & Politica”, ebbi subito la curiosità di vedere se quel nodo specifico sarebbe riemerso: non sono stato deluso.

Ringrazio tutti coloro che vi hanno preso parte, e ai quali ho risposto, o “provato a rispondere”, in ordine alfabetico, e dedicando a tutti un egual numero di pagine (con l’eccezione di Enrico Diciotti, perché mi ha mosso interessanti rilievi, e trascurarne alcuni con l’aria *dismissive* di chi non prende sul serio gli interlocutori critici sarebbe stato poco appropriato).

Ho imparato moltissimo da questi interventi: diversi nello stile e nel contenuto, ma tutti di grandissimo stimolo intellettuale. La questione, nel merito, rimane aperta, e va forse affrontata con forze superiori alle mie.

*Bologna, 19 marzo 2020*

## I

Francisco Javier Ansuátegui Roig è stato Direttore dell’Istituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas (ora è Directora María del Carmen Barranco Avilés) dell’Università Carlos III di Madrid. Conosce *Filosofia della vulnerabilità* molto bene, e temo meglio di me, anche perché ha scritto lui la bella e ricca *Prefazione*, il *Prólogo*, all’edizione spagnola del libro uscita di recente per i tipi di Dykinson.

Siamo stati co-tutori della tesi di Dottorato di Ricerca del Dr. Alessandro Di Rosa (uno dei due traduttori), e il giorno dopo la discussione della dissertazione Ansuátegui ha fatto parte di un *panel* di discussione di *Filosofia della vulnerabilità*, dal quale ho imparato moltissimo. Sono state due giornate molto belle: l’emergenza del coronavirus non sembrava ancora così minacciosa, abbiamo trascorso due giorni con ottimo spirito conviviale, e parlato di filosofia.

Il contributo di Ansuátegui è come un breve saggio, e la limpidezza del suo stile è una lezione; tutto quello che dice (anche e soprattutto la perplessità implicita su alcuni punti) è corretto e appropriato.

La prima operazione che emerge dal testo di Ansuátegui è la rivendicazione, da parte della filosofia del diritto, di potersi occupare, naturalmente con una certa

prudenza, anche di temi non tradizionalmente al centro del *mainstream* dottrinale della disciplina. È bensì vero che questa rivendicazione parte dall'analisi di un testo che sta commentando e valutando, ma le sue parole possono avere un significato più generale, sul quale vale la pena meditare. Questo non significa affatto l'abbandono della ricerca più classica, lo studio dei problemi più tipici, della filosofia del diritto e della teoria generale del diritto: tutt'altro. Significa un'apertura di credito verso riflessioni che, deliberatamente uscendo da schemi consueti, potrebbero dare un qualche contributo, forse non disprezzabile, a chi desidera riflettere *criticamente* sui fenomeni normativi e sul diritto. Queste riflessioni non possono, beninteso, sostituire alcunché. E fa effetto vedere un filosofo del diritto che rientra in una tradizione classica di questi studi, allievo diretto del grande, e compianto, Gregorio Peces-Barba Martínez, leggere senza pregiudizio un testo vistosamente e quasi impudentemente eclettico.

Va detto che, e anche questa notazione non riguarda specificamente *Filosofia della vulnerabilità*, Ansuátegui è fra coloro che riconoscono una rilevanza specifica al tema: “El hecho de que no estemos frente a un libro ‘standard’ de acuerdo con lo que podrían ser los cánones iusfilosóficos no significa que las cuestiones sobre las que se reflexiona no sean relevantes desde ese punto de vista. Es más, la cuestión en torno a la cual gira la propuesta de Zanetti, la de la vulnerabilidad, es central en la justificación del Derecho y de los derechos”.

Questa è una posizione molto forte, che prende spunto da un commento al testo, ma che subito, come nella precedente mia notazione al commento di Ansuátegui, si trasforma in uno *statement* teorico dal valore indipendente. Molti autori, ed io sono fra questi, trovano che la nozione di vulnerabilità possa risultare alquanto indeterminata, e che vada quindi trattata con molta prudenza metodologica (alcuni hanno un sospetto anche più intenso nei confronti della nozione). Javier Ansuátegui, da parte sua, trova la questione della vulnerabilità centrale nella giustificazione del diritto e dei diritti, e questa è una formula molto impegnativa.

C'è un livello di ricostruzione teorica che rende una posizione del genere ben comprensibile: la vulnerabilità fisica che rende lo stato di natura hobbesiano intollerabile, e pervaso di paura, è una componente fondamentale di quel percorso contrattualistico al termine del quale c'è uno Stato-Leviatano e un ordinamento giuridico che riposa sulla sua autorità. Secoli dopo, è sempre una vulnerabilità di tipo fisico che Hart ha in mente (questi richiami a Hobbes e a Hart costituiscono l'*incipit* del contributo di Baldassare Pastore nel volume sulla vulnerabilità curato con Orsetta Giolo). Ma è nel passaggio dalla questione del diritto a quella dei diritti che il discorso di Ansuátegui si fa davvero interessante.

Il filosofo del diritto spagnolo accenna, infatti, al problema del fondamento dei diritti, e ai tradizionali tentativi compiuti a partire dalla nozione di dignità, nonché alle

difficoltà di questa operazione. Dopo di che, invita a riflettere sul possibile ruolo congiunto che potrebbero avere le due nozioni, dignità e vulnerabilità, nella fondazione dei diritti soggettivi: “En todo caso, sobre lo que sí parece interesante reflexionar es sobre un reconocimiento de la relevancia conjunta que las idea de dignidad y de vulnerabilidad tienen en la fundamentación del los derechos”. Questa è un’idea che è emersa anche nel corso della discussione madrilena del libro: la possibilità che si dia non alternatività, ma complementarità, fra le due nozioni.

Si tratta di un’idea, e di una sfida dottrinale, molto al di sopra delle ambizioni teoriche di *Filosofia della vulnerabilità*; da parte mia desidero solo rilevare come le due nozioni presentino una fondamentale asimmetria qualora si interpreti la nozione di vulnerabilità come vulnerabilità situata. Mentre la dignità si presta quasi naturalmente a elaborazioni universali, *top down*, la vulnerabilità “situata” – che mette in gioco le specificità contingenti di una data costellazione di fattori culturali, normativi (ma anche fisici e corporei) allo scopo di verificarne un’eventuale rilevanza entro un discorso normativo che non può aspirare a conclusioni definitive – dimora per forza entro elaborazioni *bottom up*, argomenti normativi la cogenza dei quali è sempre vincolata a fattori appunto situati, e quindi “provvisori”. Javier Ansuátegui ha invece in mente l’aspetto universale della vulnerabilità: il che comporta un’operazione teorica senz’altro affascinante, ma che ha bisogno probabilmente di un’elaborazione più massiccia e voluminosa di quella che può offrire un libretto di centocinquanta pagine.

È stato chiesto recentemente a un gruppo di studiosi (fra i quali il filosofo del diritto milanese Claudio Luzzati) di commentare un articolo di Seligman e Montgomery, nel quale si parla di “tragedia dei diritti umani”, suggerendo che la nozione universale di diritti umani offusca quella di appartenenza (*belonging*), che è nozione fondamentale per comprendere la condizione umana, e brandendo la quale politici di destra stanno vincendo battaglie importanti proprio contro coloro che ai valori impliciti nella nozione di diritti umani si rifanno (Adam B. Seligman, David W. Montgomery, *The Tragedy of Human Rights: Liberalism and the Loss of Belonging*, in *Society*, 3, 2019, pp. 203-209). È un articolo ben scritto, equilibrato. Ma la nozione di appartenenza è un’altra di quelle nozioni che, essendo condizionate dalla contingenza, mal si prestano a fondazioni universali: ogni appartenenza è diversa da ogni altra, e se si tenta di darne una formulazione universale si incontrano diverse difficoltà – e Seligman & Montgomery menzionano unicamente appartenenze nazionali e religiose.

Non escludo affatto a priori, per partito preso, o per atteggiamento scettico-narcisistico, che sia possibile una solida elaborazione teorica partendo da una nozione di vulnerabilità universale. Non è questa però l’operazione che ho tentato in *Filosofia della vulnerabilità*, dove ho preferito mettere in rilievo *le vulnerabilità situate* (quindi per forza *alcune*, e in modo deliberatamente arbitrario).

Da un lato, questo è un esempio della cifra stilistica del contributo di Ansuátegui, che parte commentando *Filosofia della vulnerabilità*, ma procede con successo a elaborare riflessioni dotate di un valore ben più ampio di quello che ci si aspetterebbe di trovare in una recensione empatica. Dall'altro, Ansuátegui è perfettamente consapevole del problema, nonché capace di richiuderlo in una formula: “De esto se deduce que todos somos vulnerables desde un punto de vista universal o compartido, y desde un punto de vista particular o concreto. Hablamos de una vulnerabilidad general y de otra situada”. La mia analisi parte da un rilievo riconosciuto agli elementi di eterogeneità propria dei vari casi di vulnerabilità situata, e tuttavia non ritiene per questo che non sia possibile, e in verità anche utile, rifletterci prudentemente sopra. Ansuátegui, inoltre, riesce a “far discutere” *Filosofia della vulnerabilità* con importanti protagonisti del dibattito italiano sulla nozione: Geminello Preterossi, Elena Pariotti, e sopra tutti Baldassare Pastore, che è un altro dei contributori a questo Symposium. Vengono identificate affinità e potenziali divergenze. Questa disamina gli permette così anche di ritagliare uno spazio concettuale per la vulnerabilità situata, che diventerebbe una vulnerabilità *añadida* a quella ontologica o costitutiva, da un lato, e a quella contestuale, dall'altro: “la vulnerabilidad derivada de la percepción que los otros tienen de nosotros se añade a las dos anteriores”.

Ansuátegui, con molta finezza, fa notare come il mio insistere sopra gli aspetti di costruzione sociale, non necessariamente legati a dati antropologici, della vulnerabilità, potrebbe far pensare che una tale costruzione sorga su un *vacuum*, dal nulla. È un rilievo serio, che non va in alcun modo trascurato: la tesi di Javier Ansuátegui è che “[v]ulnerabilidad como dato y vulnerabilidad como construcción no son dos cosas separadas”. Quindi la proposta teorica necessaria sarebbe offrire una teoria solida e possibilmente condivisa della vulnerabilità “come dato”, nonché un’elaborazione delle modalità con la quale questa si declina variamente in quanto vulnerabilità “come costruzione”. È senz’altro vero che l’opzione di fondo di *Filosofia della vulnerabilità*, l’accezione (non tanto programmatica, quanto attiva nelle elaborazioni stesse che vengono prodotte) di una nozione di vulnerabilità *situata*, radicalmente situata, ha inibito un percorso teorico di questo tipo. Queste osservazioni molto utilmente complessificano il discorso sulla vulnerabilità, e facilitano contributi ulteriori per chi vorrà occuparsi della questione. Di questa e di altre osservazioni sono grato, e resto debitore, al Professor Javier Ansuátegui.

## II

María del Carmen Barranco Avilés ha prodotto una serie di riflessioni che farebbero piacere a qualunque autore, non solo per la comprensione, l'empatia con il testo che commenta, ma anche per l'acume e la compostezza espositiva.

Uno dei fuochi del contributo di Barranco è la teoria dei diritti umani, cosa che non può stupire nella *Directora* dell'Instituto de Derechos Humanos "Bartolomé de las Casas". È naturale che sia così: i diritti umani hanno, per definizione, una vocazione universalista, e la vulnerabilità umana sembra ben prestarsi come nozione a essi concettualmente contigua, perché sembra facile sostenere che essa costituisca una caratteristica appunto universale di tutti gli uomini e di tutte le donne (in letteratura, si tratta della cosiddetta "vulnerabilità ontologica"). Come Javier Ansuátegui, Barranco percepisce con molta chiarezza, in modo, se posso usare un'espressione di questo genere, teoricamente vivido, il doppio registro della nozione: vi è una vulnerabilità che è una condizione comune a tutti gli umani, e una vulnerabilità non universale ma specifica, e questa vulnerabilità *particolare*, non universale, è collegata a costruzioni sociali che influenzano, a vario titolo, come gli uomini e le donne vengono percepiti. Barranco è in grado di elaborare questo tema a partire, in questo caso, dal possibile collegamento fra vulnerabilità e discriminazione, anzi fra vulnerabilità e discriminazione *strutturale*, senza abbandonare l'idea che una teoria dei diritti deve poter rapportarsi anche alla dimensione individuale della vulnerabilità.

Ora, va detto in primo luogo che Carmen Barranco comprende benissimo il limite di *Filosofia della vulnerabilità* (o se si preferisce una sua caratteristica): si tratta di un testo eclettico che serve forse più a porsi domande, sperabilmente interessanti, che a proporre risposte. *Curiosidad e apertura mental* significano soprattutto una consapevolezza del problema: quando non si può, o non si è in grado di, scrivere trattati, né di offrire proposte teoriche *groundbreaking*, è allora il momento di scandagliare, di sondare, di puntare il radar in direzioni inconsuete. È davvero significativo che Barranco parta da notazioni di questo genere, che mostrano un notevole grado di comprensione dell'atteggiamento dell'indagine, degli stilemi retorici, dell'impostazione di base del libro.

Si deve resistere alla tentazione di seguire passo a passo le argomentazioni di Barranco, che ha prodotto il commento più strutturato, quello più chiaro per chi voglia riassumerlo, articolato in modo perfettamente trasparente – completo di bibliografia e di riferimenti. La struttura argomentativa che essa identifica è giocata in tre *ideas fundamentales*: le modalità della percezione, oltre a essere dati fisiologici, sono anche costruzioni sociali; tali costruzioni tuttavia possono generare casi di vulnerabilità; questi casi di vulnerabilità possono essere collegati alla discriminazione. La connessione fra

vulnerabilità e discriminazione viene identificata anche a livello della riflessione sulle *vulnerabilidades específicas*, i casi di vulnerabilità situata.

Il contributo di Barranco diventa allora un succinto, ma molto preciso, *paper* teorico sull'argomento. Viene offerta una ricostruzione della riflessione sui diritti umani, a partire da un'iniziale impermeabilità a *la idea del sufrimiento humano*, presente nelle tradizionali versioni dell'individualismo e dell'egalitarismo. La teoria tradizionale ha meriti e difetti; nel Ventesimo Secolo, in ogni caso, avvengono cambiamenti importanti, testimoniati per esempio dalla Convenzione sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza (1989) e soprattutto dalla Convenzione Internazionale sui Diritti delle Persone con Disabilità (2006) (quest'ultima, seguendo anche Rafael de Asís Roig, costituisce una revisione della concezione tradizionale). Viene fra l'altro abbandonata l'idea dell'*omogeneità* come presupposto dell'*universalità*. Fa bene Barranco a sottolineare questo aspetto della vicenda, perché la nozione di vulnerabilità situate (al plurale) attiva nel testo ha bisogno di un indebolimento dell'idea di omogeneità come presupposto di sfondo.

Il gusto di Barranco per la chiarezza della struttura argomentativa le fa ricordare i tre modelli coi quali si è affrontato il tema dei gruppi caratterizzati da una vulnerabilità: il modello conservatore, quello tecnocratico, e quello sociale; quest'ultimo è compatibile con l'approccio dei diritti. In questi modelli di intervento da parte delle istituzioni dimorano *distintos sentidos de [...] la representación de vulnerabilidad*. Molto spesso questi comportano, per esempio, un minor valore dei membri di quel gruppo, e allora la riflessione su vulnerabilità e percezione può diventare pertinente perché questo *menor valor* è in certi casi connesso alle modalità della percezione sensoriale. La tesi di Barranco taglia in profondità: non c'è dubbio, a mio avviso, che questo sia un aspetto rilevante che merita molta attenzione.

Quello che è notevole, in questo caso, è che non si tratta di una semplice "osservazione brillante" sul tema, o su argomenti concettualmente contigui, ma di un rilievo, fatto emergere da una ricostruzione generale della questione, direttamente pertinente per un testo di *Filosofia della vulnerabilità* che ha come sottotitolo *Percezione, discriminazione, diritto*.

A Barranco interessa specificamente il rapporto fra vulnerabilità e discriminazione, e lo affronta consapevole dell'eterogeneità dei casi di vulnerabilità trattati in *Filosofia della vulnerabilità* (e nota subito - il dettaglio è importante - la specificità del capitolo sull'ascolto). Affronta il problema ricordando i contributi dati dalle teorie critiche, in primo luogo il femminismo, ma anche la *Critical Race Theory* e i *Disability Studies* - indirizzi che mettono in rilievo come le situazioni di vulnerabilità comportano spesso distribuzioni del potere sociale che favoriscono alcuni gruppi a spese di altre. In genere i gruppi favoriti sono quelli che tendono a corrispondere al titolare "astratto" dei diritti.

Quindi la vulnerabilità si gioca su un'interazione fra condizione individuale e struttura sociale. Questo può essere collegato con la discriminazione, anzi col concetto di discriminazione "strutturale". Barranco si appoggia, in questo caso, alle tesi di Abberley, per suggerire che le situazioni di vulnerabilità possano intendersi fondamentalmente come contesti di discriminazione strutturale, e quindi possano essere identificate come condizioni di dominazione.

Sono molto interessato a queste riflessioni di Barranco, perché mi occupai di *Critical Race Theory* e ho collaborato con Kendall Thomas, il costituzionalista della Columbia e tra gli esponenti principali di questa prospettiva.

Qui un gruppo vulnerabile è caratterizzato da una posizione di inferiorità per via della qualità che identifica il gruppo. Di per se stessa si tratta di una distinzione non "naturale", ma le *ideologías justificadoras* naturalizzano l'esclusione, rendendo più difficile concettualizzarla come effettiva discriminazione (la fanno cioè percepire come "naturale"). Da un lato, Barranco ha buon gioco (e perfettamente ragione), quando afferma che a questa altezza della riflessione la *Filosofia della vulnerabilità* elabora modalità con le quali quelle *ideologías* influenzano a tal fine la stessa percezione sensoriale. Dall'altro, questo può avvenire solo indebolendo la radicalità di una nozione di vulnerabilità situata: che, quasi programmaticamente, induce a guardare con sospetto a schemi interpretativi universali, o sostanziosi denominatori comuni.

Qui si trova il brillante cortocircuito interpretativo del contributo di Barranco, che da un lato arricchisce lo spessore dottrinale della *Filosofia della vulnerabilità* mostrandone possibili contiguità categoriali con segmenti importanti del dibattito contemporaneo, e dall'altro genera l'operazione che permette questo arricchimento ispirandosi a una vulnerabilità situata ben specifica, quella che fa riferimento alla persona con disabilità. Il modello sociale della *discapacidad*, poi, si atteggia in modi differenti negli Stati Uniti e nel Regno Unito, sicché la questione in realtà va per forza affrontata nella grana fine (e Barranco correttamente distingue e descrive i due "modi").

L'operazione prodotta da Carmen Barranco diventa, del resto esplicita: "El libro de G. Zanetti permite ver como la discapacidad no es la única situación en la que la desventaja social se justifica en una condición propia que aleja de los estándares de normalidad". [...] El sexismo, el racismo, la xenofobia, el edadismo, la homofobia y, en el caso de las personas con discapacidad, el capacitismo, permean políticas públicas y normas jurídicas que en el mundo occidental se pretenden neutras".

È una concezione forte, sostanziosa, e interessante: che vede una relazione reciprocamente costitutiva fra la condizione individuale dei soggetti in situazione di vulnerabilità e le strutture di oppressione e di dominazione. Naturalmente, la riflessione, per quanto lasca ed eclettica, della *Filosofia della vulnerabilità* su "percezione,



discriminazione e diritto” si presenta come, se non completamente sintonica, compatibile con essa.

Da un lato, percepisco perfettamente l'importanza di una concezione di questo genere, e il ruolo che può giocare nel dibattito internazionale.

Dall'altro lato, risulta ancora più evidente e vivido (e Barranco lo sa, perché ha notato subito la specificità del capitolo sull'udito) il depotenziamento dell'idea di vulnerabilità come (radicalmente) situata, perché fra le *ideologías justificadoras* non esiste l'“ismo” o la “phobia” attribuibili a un gruppo avvantaggiato rispetto a chi volta per volta, in un gioco reciproco, si trova ad essere “straniero morale” di qualcuno, secondo il principio dell'ascolto.

La *Filosofia della vulnerabilità* è stata costruita cercando, con quale risultato non sta a me decidere, di render difficile ogni tentativo di sguardo universale semplificante delle varie forme di vulnerabilità: la vulnerabilità situata non è mai teoricamente rassicurante (ma può originare e muovere lotte molto concrete).

### III

Il testo di Enrico Diciotti, dei sette che hanno prodotto commenti su *Filosofia della vulnerabilità*, è quello più critico in senso tradizionale, quello meno empatico. Il pubblico della rivista che ospita questo Symposium, che è un pubblico smalzato di addetti ai lavori, lo deve aver subito compreso, come l'ho compreso io, da alcuni stilemi stilistici, i deliziosi complimenti in esergo capaci di evocare, in modo sottile ma inequivoco, quello che gli anglosassoni chiamano il *lingering but*.

La prima obiezione di Diciotti è, come dire, relativa al tema stesso in argomento. “Un po' di disagio mi deriva dal concetto di vulnerabilità fatto proprio da Zanetti e da molta recente letteratura filosofica e sociologica. Mi pare infatti che questo concetto sia eccessivamente ampio e sfuggente, difficile da chiarire e poi da maneggiare per la quantità e l'eterogeneità dei fenomeni e delle questioni che vi ricadono”.

Riservo a un'altra occasione la questione, molto ampia, dell'ascrizione di competenza su quali argomenti e concetti in generale meritino di essere trattati, di essere oggetto di riflessione, e quali no. Ci fu chi ariccì il naso quando si cominciò a parlare di schiavitù nel nostro presente, ma adesso chi se ne occupa è al centro di dibattiti importanti, anche internazionali. Ci rimarrei malissimo se una futura Anvur decidesse di neppure valutare i prodotti della ricerca che secondo il suo presidente vertono su un concetto eccessivamente ampio e sfuggente. Naturalmente è perfettamente comprensibile che a chi è abituato alla, e magari è cresciuto nella, devozione per la chiarezza e il nitore delle distinzioni, alcuni settori del dibattito contemporaneo possano recare un leggero disagio; sconsiglierei però ogni tipo di censura (che Diciotti, beninteso, non

auspica affatto). Nicola Matteucci, che fu Relatore della mia tesi di laurea, diceva scherzosamente che quando in un libro arrivava la prima formula lui lo chiudeva senza esitazione: ma aggiungeva poi che era giusto che quel tipo di riflessione fosse portato avanti da chi aveva una vera predisposizione per essa. Sulla vulnerabilità, in fondo, c'è un fiorente dibattito internazionale: non consiglieri di metterlo tutto da parte in quanto – dato che sembra che esso verta su un concetto eccessivamente ampio e sfuggente – non può essere utile e anzi può creare fraintendimenti. In generale, cerco di astenermi da ogni atteggiamento *dismissive*, perfino quando (e mi capita) alcune mode culturali mi causano più di un filo di irritazione.

A me poi è anche andata bene, perché Diciotti generosamente mi concede un riconoscimento (che temo farà arrabbiare altri colleghi e colleghe ...): “Bisogna dire che il testo di Zanetti soffre molto meno di altri per l'uso di un concetto tanto esteso e indeterminato”.

Ora, il concetto di vulnerabilità *situata*, quella della quale mi sono occupato, non è indeterminato o eterogeneo perché non si è riusciti a chiarirlo meglio, ingabbiandolo in un reticolo definitorio per genere prossimo e differenza specifica. Una tesi di *Filosofia della vulnerabilità* è proprio la necessaria eterogeneità di una categoria condizionata in modo non accidentale dalla contingenza, per cui non si può elaborarla in modo univoco ma solo metterla a tema per spunti, con uno stile di riflessione che solo difficilmente può essere geometrico e trattatistico.

Si direbbe che il punto di partenza del libro sia il punto di arrivo di Diciotti: scegliere una nozione di vulnerabilità situata significa poter produrre solo scandagli, riflessioni condizionate dalla contingenza, “stare con il problema” (la formula è quella scelta da Enrica Rigo mutandola con molta precauzione da un'autrice con la quale non vuole evocare indesiderate consonanze).

Non ho dubbi che, leggendo il testo, si abbia “talvolta la sensazione di muoversi tra incerti confini” (Diciotti concede anche “di imbattersi in luoghi notevoli e degni di ricordo”). Posso assicurare che si ha spesso quella sensazione anche scrivendolo, e che questo è parte della sfida.

Diciotti tuttavia, per la fortuna di questo Symposium, produce anche osservazioni non (in generale) sull'opportunità o meno di riflettere sulla nozione di vulnerabilità, ma anche, e con l'acutezza che lo contraddistingue, sul testo.

Un grave equivoco sarebbe, egli per esempio aggiunge, quello di ritenere riprovevoli definizioni e tipologie.

Allora, le definizioni e le dicotomie sono assolutamente necessarie, temo di considerare questa cosa un'ovvietà, e in altra sede ho dedicato un capitolo di un libro (il titolo è *Eguaglianza come pratica. Teoria dell'argomentazione normativa*, ed è edito dal Mulino) alla distinzione fra opposizioni *per gradum* e opposizioni *per saltum*

(dicotomie), anche mostrando come il diritto tipicamente deve, ed è cosa buona e necessaria, interpretare *per saltum* realtà e processi che si presentano in modo sfumato e continuo.

Il problema è che operazioni sacrosante e necessarie hanno a volte dei costi, ed essere consapevoli di questi costi permette di mantenere un atteggiamento più aperto e più tendenzialmente inclusivo. Per esempio, posso concepire la capacità giuridica come una dicotomia, o c'è o non c'è, ma posso anche immaginare la norma che disciplina la figura dell'amministratore di sostegno, in certi casi, senza che il cielo crolli. Posso immaginare lo stato civile come o celibe o coniugato, delle due l'una, ma posso anche esentare dall'obbligo di deposizione in sede penale un convivente, e il cielo non crolla. Si noti che queste complessificazioni – generate dalla realtà concreta che cambia nel tempo – si appoggiano alle distinzioni dicotomiche, non le negano in radice.

È chiaro che alcuni enti e processi si prestano più di altri a essere afferrati per chiare distinzioni dicotomiche. L'argomento di discussione erano i casi di vulnerabilità situata, ovvero esattamente le nozioni che Diciotti (se non sbaglio) aveva appena finito di (correttamente) definire indeterminati, eterogeni, etc. La tesi del testo è: poiché la vulnerabilità situata indeterminata genera figure e casi eterogenei, etc., farne delle liste chiuse e fisse comporta rischi, perché potrebbero esserci casi dei quali non ci si prende abbastanza cura nello schema: anzi, se ha ragione Diciotti (e io credo che abbia ragione) quando nota la indeterminatezza della nozione, è quasi inevitabile che ciò accada.

Condivido dunque con Diciotti la tesi che ribadire la necessità di distinzioni sia “un'ovvietà”, ed è per questo che non l'ho ribadita, e sono anche lieto che alla sua attenta lettura non sia sfuggito un luogo dove questo fatto emerge chiaramente, anche se trova che io lo ammetta “con una certa ritrosia”, espressione questa graziosissima che evoca nel mio cuore un'atmosfera quasi settecentesca.

Del resto, il riconoscimento serve a introdurre un altro tema, cioè il valore dell'autoidentificazione dei gruppi comprensivi (ho messo in rilievo l'importanza di prenderla in considerazione). L'argomento di Diciotti, in un guscio di noce, è che sarebbe irragionevole la pretesa mia o sua di essere neri.

Allora, per stare sulla questione della “razza”, nei censimenti americani viene in effetti consentita una certa libertà – per esempio un “blatino”, un *black latino*, può scegliere di identificarsi come *black*, come *latino*, o come *entrambi* (facendo una crocetta su entrambi i quadratini, suppongo). “Razze” e dicotomie non vanno d'accordo, se non si accetta una norma come la *one drop law*, per cui una sola goccia di sangue nero basta a rendere neri: siamo tutti dei miscugli, anche se questo fatto può creare perplessità e irritazione, e la “razza” come categoria ascrittiva può generare (proprio perché non si tratta di una categoria scientifica) problemi assai rilevanti: anche se Diciotti potrebbe essere considerato irragionevole da un altro Diciotti se si autoidentificasse come nero,

c'è stato un tempo nel quale gli Italiani non erano affatto considerati davvero bianchi in America, e nessuno trovava questo fatto irragionevole. Peraltro, personalmente riterrai irragionevole anche una rivendicazione di "bianchezza" (di tipo naturalistico). Un dettaglio è poi che Diciotti o Zanetti (che si identificano come neri) sono individui, come Orzowei di Alberto Manzi, mentre si stava parlando di gruppi.

Il passo successivo potrebbe poi portare a chiedersi: sono irragionevoli anche le persone transessuali che si autoidentificano in un genere diverso da quello attribuito alla nascita? Prendere sul serio le autoidentificazioni non è questa cosa frivola, perché mentre è improbabile che Enrico Diciotti pretenda mai di essere considerato un nero (ma sono aperto a smentite), la sofferenza di molte persone transessuali che subiscono la violenta ascrizione di un genere col quale non riescono a identificarsi è già realtà.

Enrico Diciotti è però uno studioso serio, e quindi aggiunge che non intende "sostenere alcuna tesi particolare riguardo all'identificazione e classificazione dei gruppi vulnerabili" (scelta questa invero saggissima), ma precisa che questo problema "non ha soluzioni facili" (esatto) "né imposte dalla narrativa dei cinque sensi" (ancora più esatto - la narrativa dei cinque sensi non *impone* infatti alcuna *facile soluzione* in alcun caso).

Diciotti, che è un lettore attento, si accorge anche che "in effetti" (un'altra espressione che a me piace moltissimo) Zanetti non scrive che l'autocomprensione di un *gruppo* vada privilegiata incondizionatamente, bensì *ceteris paribus*. È vero: "in effetti" ho scritto proprio così. Egli scrive dunque: "Il problema però è che dietro questo *ceteris paribus* può celarsi un mondo vastissimo di distinzioni basate su sistemi complessi di valori, ed è anche *possibile* che, una volta fatte quelle distinzioni, si approdi alla conclusione che solo in poche limitate circostanze sia bene affidarsi all'"autocomprensione" dei gruppi" (corsivi miei). Probabilmente è possibile, non escludo nulla, ma evidentemente non è affatto certo, altrimenti Diciotti avrebbe offerto una dimostrazione, un argomento di qualche tipo, un esempio, e trovo confortante, per la tesi sostenuta in *Filosofia della vulnerabilità*, che non lo abbia fatto.

Ma c'è un'altra questione importante dove il testo "rischia di risultare equivoco, ancora una volta per ciò che non dice, piuttosto che per ciò che dice" (in precedenza Diciotti aveva usato la stessa metodologia critica, e questo spiega quel "ancora una volta").

Devo ammettere, ma è un'idiosincrasia davvero molto personale, che preferisco essere giudicato per quello che dico che per quello che non dico; però sono perfettamente d'accordo con Diciotti che la chiarezza e la perspicuità dei ragionamenti siano importanti (anche se spesso ho tratto idee assai interessanti da testi non sempre di immediata comprensione). Trascrivo il testo: "È opportuno premettere che sarebbe sbagliato pretendere da questo libro una discussione, inevitabilmente molto complessa, delle diverse misure possibili a favore degli individui vulnerabili e delle ragioni di chi

appoggia e di chi avversa tali misure. Tuttavia, il tipo di indagine che vi è condotta e alcuni suoi contenuti concorrono unitamente a trasmettere (*indipendentemente* dalle effettive intenzioni di Zanetti) la *strana impressione* che nessuna seria ragione possa essere addotta contro quelle misure [...]” (corsivi miei).

Poiché considero un onore confrontarmi con i rilievi di un collega come Enrico Diciotti, tenterò ora di difendere le cose che *non* ho detto per via della *strana impressione* che hanno arrecato, *indipendentemente dalla mia intenzione*.

Non posso parlare di fraintendimenti, perché la mia vera intenzione deve essere in qualche modo comprensibile, dato che la strana impressione viene percepita indipendentemente da essa.

Non posso basarmi su porzioni di materiale circoscritto da selezionare fra quello che ho detto, perché il problema è soprattutto quello che non ho detto.

Ho inoltre, in effetti, la strana impressione che sia senz'altro vero che vulnerabilità sia concetto vago e indeterminato, ma che anche la nozione di ‘strana impressione’, in sede di recensione critica su rivista scientifica, non sia proprio esattamente il culmine dell’analitica perspicuità.

Spero di non semplificare troppo, ma mi sembra che l’idea sia che, nella *Filosofia della vulnerabilità*, le ragioni di chi si opponesse a eventuali azioni rimediali verso gli e le appartenenti ai gruppi vulnerabili potrebbero solo dipendere da “un’insufficiente educazione dei cinque sensi”. “*Pare* cioè che un’adeguata capacità di ascolto degli altri, una sufficiente empatia, una giusta dose di sensibilità alle altrui sofferenze siano sufficienti a garantirne l’accettazione” (corsivo mio). In realtà l’ascolto dovrebbe essere reciproco, perché se il mio interlocutore è uno straniero morale, allora anche io lo sono per lui. Per stare in tema di reciprocità, dunque, si potrebbe avere la “strana impressione” che, per Diciotti, un’adeguata capacità di ascolto sarebbe sufficiente a garantire, se non proprio l’accettazione, la comprensione delle ragioni di chi a quelle azioni rimediali invece in certi casi si oppone (non lo si dice esplicitamente, si *potrebbe* avere però questa strana impressione). L’“impressione” dipende poi “in parte” dall’impostazione del testo: l’affermazione che un certo individuo è vulnerabile suggerisce anche che “sarebbe bene porre rimedio a questa situazione, garantendo a quell’individuo una particolare protezione, o eliminando una discriminazione cui è soggetto, o riducendo uno svantaggio di cui soffre”.

Qui ci si scontra con un problema, che Enrico Diciotti ha chiarissimo: la nozione di vulnerabilità situata è indeterminata, e genera casi molto eterogenei. Immagino che si possa rimuovere una discriminazione alla quale i neri americani durante la vigenza delle leggi di Jim Crow erano soggetti, ma questo non vale per lo straniero morale, che è una figura della vulnerabilità completamente diversa. Posso garantire alle persone gay e lesbiche una protezione con una legge contro l’omofobia (immagino che Diciotti

abbia in mente queste cose qui), ma non posso imporre la cura dell'anziano (come è tematizzata nel testo nel capitolo sul tatto: posso imporre di non abbandonare, certo, di provvedere al sostentamento, e a una vita dignitosa, ma la cura empatica che si realizza nel senso del tatto non può essere fatta oggetto di obbligo giuridico).

Enrico Diciotti è uno studioso brillante, e forse ha trovato il modo di porre in un involucro di critica analitica un'obiezione metodologica che potrebbe essere posta in termini molto diretti e un po' rudi: "ma tu non parli mai delle idee di chi si oppone alle conseguenze normative che scaturiscono dalle tue riflessioni!" Se questa è la critica, e solo Diciotti sa se mi sto raccapizzando o se sono fuori strada, si tratta di una critica azzeccata, c'è poco da fare. Ci sono testi nei quali, dovendo ricostruire un dibattito, ho cercato (non so con qual esito) di prendere più sul serio possibile le ragioni di chi non la pensa come me (per esempio in *Diritto e orientamento sessuale*, Il Mulino, 2015). Ma non è questa l'operazione che intendevo fare in *Filosofia della vulnerabilità*: l'eterogeneità delle figure avrebbe peraltro scomposto la ricostruzione del dibattito nel testo in un caleidoscopio di argomentazioni e contro-argomentazioni pertinenti ad ambiti disciplinari disparati (in un libro che è già piuttosto eclettico così com'è). Ammetto però che, se questa scelta viene giudicata infelice o in qualche modo metodologicamente scorretta, si tratta di una valutazione e di un giudizio che merita rispetto.

Non posso però non menzionare la "famosa nota 12" nel testo di Diciotti. Gli argomenti antidiscriminatori sui quali mi soffermo (è scritto in questa nota), sono di tipo antipaternalistico o antimoralistico, ma non affronto gli argomenti di chi si oppone al conferimento di diritti particolari a coloro che appartengono a determinati gruppi. Ecco come le conseguenze dell'indeterminatezza della nozione di vulnerabilità situata, così vivacemente evocata da Diciotti al principio del suo intervento, torna a plasmare la discussione. Questi "diritti particolari" sono per caso l'*affirmative action* difesa da Ronald Dworkin a favore delle minoranze "razziali"? C'è stato un dibattito assai articolato su questi profili. Oppure i "diritti particolari" sono impliciti, faccio per dire, nel progetto di legge Zan contro l'omofobia, come dire: perché diavolo devo punire in modo particolare chi prende a pugni un gay - un pugno è un pugno e non si deve prendere a pugni nessuno ... C'è un altro dibattito (di tipo molto diverso) anche su questo. E su ciascuna di queste questioni, e anche su altre, ci sono varie posizioni, argomentabili, rispettabili, degne di ascolto. Diciotti nella nota 12 menziona i diritti LGBT: in un libro sulla percezione sensoriale, nel capitolo dedicato a *La regola del gusto*, ho preso in esame le posizioni che a mio avviso mettevano a tema la metafora del gusto, per approfondire l'argomento del libro.

Spero che sia chiaro che rispondo a Enrico Diciotti punto per punto solo perché ne rispetto la figura di studioso, e anche perché è un po' il senso di un Symposium dove l'autore deve rispondere e reagire a vari rilievi e valutazioni.

Rimangono solo due punti di dettaglio, poco influenti dal punto di vista teorico, ma comunque di un qualche interesse: su entrambi, tuttavia, non posso dilungarmi molto, per evidenti ragioni di spazio.

Diciotti non è d'accordo sul fatto che la discriminazione "sia costosa". Gli sono gratissimo, e non sto celiando, che non abbia usato il termine "buonismo".

Ho incontrato spesso questo problema. Quando insegnavo a Berkeley, per esempio, vivevo a San Francisco, una città con un grandissimo numero di *homeless*. La città se ne occupa come può, anche se non dà loro più denaro, ma solo assistenza (*care not cash*). Alcuni colleghi mi dissero che alloggiare in monolocali o in camere di appartamenti alcuni di questi *homeless* era un buon affare dal punto di vista economico, per la città, perché molti *homeless* per strada comportano costi indiretti altissimi: propagazione di malattie, diminuzione della sicurezza reale e percepita (per far fronte alla quale si deve ricorrere a risorse pubbliche e private), diminuzione del valore del *real estate*, e così via. Che la discriminazione, almeno qualcuna, possa costare, mi sembra cosa quasi ovvia (ma talvolta rimossa): non giovarono all'economia francese le conseguenze della revoca dell'Editto di Nantes. I gruppi che *non* si sentono discriminati tendono a identificarsi con le istituzioni, e ad esibire virtù civili che, nei momenti di emergenza, possono essere importanti. Sapere che, una volta anziani, non saremo discriminati in quanto tali, favorisce la messa in atto di giochi cooperativi anziché di giochi esclusivamente a somma zero, individualisticamente tesi a proteggerci in anticipo dalle possibili discriminazioni future, e mentre ci sono casi nei quali la competizione è sana e produttrice di ricchezza, ci sono altri casi nei quali sono la cooperazione e la fiducia ad aumentare il benessere.

Affronto l'ultimo problema con una certa trepidazione, perché su esso Diciotti ha competenze specialistiche: ricordo bene il suo intervento di chiusura al Convegno SIFD (Società Italiana di Filosofia del Diritto) di Bergamo il 15 settembre 2018, e anche il dibattito che suscitò. Diciotti riconosce che il tema è "marginale nell'impianto argomentativo del libro", ma ci dedica quattro cartelle e mezzo su quattordici, cioè più di un quarto del suo testo. Riguarda i migranti, un tema che ho imparato a conoscere solo un pochino, fondamentalmente perché faccio parte del Consiglio Scientifico del Festival delle Migrazioni di Modena. La prima edizione del Festival fu sottoposta a spiacevoli interruzioni da parte di gruppi di naziskin, e questo fatto generò paure e apprensioni: esponenti di Porta Aperta, l'associazione di volontariato cattolico che insieme alla Fondazione Migrantes della CEI organizza la manifestazione, mi chiesero, d'intesa con Thomas Casadei, se ero disposto a fare da *liaison* accademica fra gli eventi del Festival e l'Università, e a me non parve vero. Non intendo dare dettagli in questa sede, ma i naziskin non si sono più visti. In questi anni, però, ho imparato (o forse:

m'illudo di aver imparato) dagli organizzatori del, dagli ospiti del, e (soprattutto) dai testimoni invitati al, festival.

Diciotti ha perfettamente ragione, ancora una volta, quando afferma che le varie figure della vulnerabilità situata descritte sono “figure piuttosto eterogenee” (forse l’ho già detto): certamente fare affidamento sull’argomento che *nessuna* di queste figure è tale per scelta potrebbe essere in contraddizione con questa eterogeneità. Il *device* retorico, in questo caso, è tuttavia: “anche, perfino il migrante, che a differenza di altre figure sembra agire di propria scelta e iniziativa, può essere visto da un punto prospettico dal quale non si sceglie davvero di diventare migranti”. Il fatto stesso che Diciotti abbia reagito con quattro pagine e mezzo su quattordici, su un punto ch’egli riconosce come “marginale”, significa, come minimo, che il problema esiste, e che la lingua batte dove il dente duole.

Il problema è complicato, ma cercherò di affrontarlo con forze che forse non sono adeguate. È stato per esempio detto, da vari autori, che “la religione non è una preferenza”. Certo, posso immaginare che la scelta della propria religione, in terre di libertà religiosa, nelle nostre liberaldemocrazie occidentali, sia un fatto di preferenze soggettive, come scegliere fra *items* disposti sugli scaffali di un mistico supermercato postmoderno. Chi è religioso, tuttavia, spesso non concepisce la propria religione come l’esito di una “scelta per preferenza”. C’è chi ha un senso vivissimo della tradizione nella quale è nato. C’è chi ha esperienze di vocazione, di chiamata, di una rivelazione dalla quale si è “afferrati”. Insomma, non ha senso chiedere a Paolo di descrivere la sua conversione sulla via di Damasco come una pura “scelta”. In questi vissuti la religione non si esperisce come scelta idiosincratICA, come preferenza, argomentata o arbitraria che sia. Certo, noi possiamo considerare quella religione come una preferenza, come una libera scelta, ad esempio quando dobbiamo proteggere la libertà di conversione, che è un aspetto della libertà religiosa, nonché religione in senso stretto anch’essa: lo facciamo anche, tuttavia, al fine di proteggere *quella* libertà religiosa che comporta appunto la libertà di concepire la propria religione *non* come scelta bensì come esito di una vocazione, rivelazione, etc.

Allora, è chiaro che è sempre perfettamente possibile elaborare uno o anche vari sistemi di distinzioni, limpidi e rigorosi, entro i quali, alla fine, la figura del migrante ricada nella casella “scelta libera”, “preferenza”, etc. È l’operazione che mi sembra Diciotti tenti alla fine con la confutazione dei “tre punti”. Ma siamo di nuovo al problema dell’autoidentificazione, e del rispetto che si deve ad essa (*ceteris paribus*, ovviamente...). Sono certo che molti (certamente non tutti) migranti non si identificano affatto con figure che hanno volontariamente e deliberatamente scelto rischi, sofferenze, etc., ma con figure che, in qualche modo, erano spinte a farlo, “dovevano farlo”, “non avevano scelta”, che “erano parte di un movimento epocale e inarrestabile”, etc.



Ricorrendo ad un'altra figura che può essere ritenuta (e sentirsi) vulnerabile, una persona trans non è obbligata ad alcun percorso di transizione. Affermare che la transizione è una libera scelta al modo nel quale possiamo liberamente scegliere se andare in vacanza al mare o sulle Dolomiti mi sembra che non rispetti il vissuto delle persone trans. Questo costituisce, naturalmente, la replica, o un tentativo di replica, al "terzo punto" di Diciotti: certo, il diventare altro da sé può essere considerato una libera scelta, al punto che va tutelata nel caso delle persone transessuali, ma esistono punti di vista significativi, ben noti alle persone transessuali, dai quali parlare di "scelta" di essere trans e di dare inizio a un percorso di transizione sembra davvero un esercizio di futilità: si tratta di persone che, fin dalla tenera età, avevano la dolorosa certezza di essere ascritte "al genere sbagliato" (per loro).

Naturalmente, la mia replica è una spada a doppio taglio, e Diciotti potrebbe benissimo rispondermi: ecco, vedi, questo è proprio uno dei casi nei quali l'ascolto dell'autoidentificazione porta confusione e basta ...

Esiste, infatti, un punto nel quale le differenze di opinione rispetto a una proposta teorica o a un testo fanno sistema, si richiamano le une con le altre, generano posizioni complessive che possono essere riconosciute e apprezzate anche quando non le si condivide, ed è in questi casi allora che le diverse posizioni, contrapponendosi, costituiscono, in effetti, un autentico dibattito.

#### IV

Le difficoltà che ho nel reagire alle elaborazioni di Tommaso Gazzolo sono le stesse che Gazzolo ha trovato nel reagire a *Filosofia della vulnerabilità*. La vita di uno studioso ha aspetti complicati, ma riserva anche bellissime sorprese, e leggere *Esercizi di estesiologia giuridica* è stato una di queste sorprese. Si percepisce uno studioso al quale, per bacco, piace il suo mestiere di studioso, che è colto e acuto, ma che sa anche divertirsi, che accetta le sfide. Credo che se avessi mandato il mio testo a Gazzolo prima di pubblicarlo e se mi avesse risposto con un intervento del genere, gli avrei chiesto il permesso di integrare nel testo, beninteso citandolo ogni volta, diverse delle sue suggestioni.

Ora, questo scambio non va letto soltanto come una specie di *sparring* fra autori che, come in una conversazione erudita, usano le proprie letture per studiare e stupire, per comprendere e divertire, per riflettere e strizzare l'occhio all'interlocutore. Certamente c'è, in questo genere di scrittura, un elemento deliberatamente e compostamente *pop*, ma questo fatto non deve mettere in ombra l'aspetto più rilevante.

Come Gazzolo esplicitamente afferma (con altre e più generose parole), un testo critico che ruota intorno a una categoria situata, ovvero contingente, ammette in primo

luogo una reazione che si autoconcepisca come situata e contingente essa stessa, ovvero come un approfondimento critico e una differente estensione del tema dell'indagine, indagine che tende a sua volta a sfuggire alle tipologie perfette, cristallizzate in perfetti e rassicuranti fiori simmetrici di categorie esaustive, che organizzano senza residui una realtà complessa (ho come il sospetto che sia bene ribadire che queste tipologie sono utili, necessarie, e perfino *appealing* in molti ambiti della riflessione filosofico-giuridica). In fondo, la prova o la confutazione di un'elaborazione di questo tipo sta nel suo effetto: getta luce in modo interessante su un orizzonte categoriale rilevante? Permette di elaborare un discorso che arricchisce la comprensione di un fenomeno complesso? Approfondisce e articola un tema o alcuni temi, complessificando in modo pertinente il significato che essi possono avere entro una data discussione teorica? E *the proof of the pudding is in the eating*, onde ecco la posizione, articolata e tagliente, di Tommaso Gazzolo su una serie di temi chiave.

Per dare un'idea della metodologia di Gazzolo, si prenda il tema della "razza" e del *vedere*. In *Filosofia della vulnerabilità* uso quella che ho chiamato "logica simbolica" della percezione viva per mettere in rilievo come il razzismo, i comportamenti anche più violentemente discriminatori, come anche i mutamenti di prospettiva che possono condurre a visioni diametralmente opposte, non sono collegate a un sapere neutrale, a un *set* di opinioni sull'argomento. Il Capitano Newton non cambia idea sulla tratta per via di nuove informazioni sulla rilevanza della divergenza genetica fra gruppi umani, o cose del genere. Al contrario, è il fatto che egli, a un certo punto, "vede" quegli schiavi neri in un altro modo che rappresenta il presupposto di argomenti abolizionisti, etc. Gazzolo si impossessa di questo tema e lo elabora in terra europea, laddove il razzismo per definizione è stato l'antisemitismo nazionalsocialista. Cita la risposta di Roland Freisler a Bernhard Lösener, che esplicitamente nega che una prassi razzista violenta attuata per via giuridica debba basarsi su un fondamento scientifico. "Il punto essenziale" - egli commenta - "non era, cioè, 'definire un concetto', fornire una definizione normativa precisa di chi era ebreo: si trattava, diversamente, di fornire un'immagine, di rendere visibile l'ebreo, la razza ebraica (*Rassebild*)". Per il Freisler di Gazzolo l'essenziale è che il dispositivo giuridico operi come un "regime del vedere".

Ora, questo contributo è in primo luogo un *endorsement* di un argomento; in secondo luogo una critica; e in terzo luogo un *endorsement* in quanto critica (pur rimanendo critica).

In primo luogo è un *endorsement* perché viene riconosciuta, e provata con perizia, la pertinenza del tema e la ragionevolezza dell'argomentazione. Il fatto stesso che un dato spunto di riflessione getti luce su un caso concettualmente contiguo ma differente, rappresenta in uno strato basso dell'analisi, un riconoscimento della rilevanza del tema messo a fuoco.

In secondo luogo, tuttavia, è una critica: non per via di confutazione, o di annotazione polemica, ma per via della maggiore articolazione della riflessione offerta. La “visibilità” dell’Afro-Americano è collegata o alla possibilità di essere riconosciuto come tale *ictu oculi*, o alla *one drop law*, cioè a una norma che fa riferimento, metaforicamente al colore, al sangue “nero”. Ma l’ebreo è invisibile in quanto tale. La posizione di Freisler rappresenta quindi un caso molto più interessante, un test assai più severo. Afferma Gazzolo in quello che, a mio avviso, rappresenta uno dei passaggi chiave del suo scritto: “Il diritto nationalsocialista, in questo senso, non è razzista [...] in quanto fondato sull’assunzione dell’esistenza di una razza - inferiore - che esso *interverrebbe* a discriminare. [...] [E]sso è razzista in quanto funziona nel senso di costruire la *visibilità* di una razza in quanto inferiore”. Questo è un punto decisivo. Paragonare gli Ebrei ai topi non serve a provarne la somiglianza, bensì a produrla: in quel contesto, l’Ebreo è reso visibile come ratto. La critica taglia in profondità: proprio perché l’Ebreo non è “visibile” in quanto tale, indistinguibile a colpo d’occhio dal goy, la logica simbolica della visibilità viene qui messa in luce in modo più perspicuo.

Inoltre la trattazione di Gazzolo si collega a una concezione generale del diritto, cursoriamente ma esplicitamente enunciata: il diritto non è un insieme di enunciati, né qualcosa di estraneo e altro rispetto a detti enunciati; è qualcosa che agisce sul piano discorsivo, e che enunciandosi collega in modo significativo enunciati e percezioni, “i concetti e la sensibilità, il senso ed i sensi”. Non mi pronuncio (non almeno in questa sede) su alcuna concezione del diritto in generale, ma è giusto rilevare che Gazzolo offre una riflessione che, per contrasto, mostra una carenza in quella da me prodotta.

In terzo luogo, tuttavia, la critica stessa è, per certi versi (e pur rimanendo critica) un *endorsement*. Non solo è uno stimolo, che intendo recepire, a maggiormente articolare la filosofia della vulnerabilità situata con una concezione del diritto, ma lo stimolo stesso viene fatto emergere per così dire dall’interno, dal seno stesso dell’apparato categoriale proposto: la critica di Gazzolo, fondamentale, sembra tendere a ribadire la rilevanza della distinzione fra orizzonte della argomentazione e orizzonte della motivazione (che egli cita in nota al principio del suo contributo, e che ha trovato messa a tema anche in un altro testo che scrissi su invito di Tecla Mazzaresse). La posizione di Freisler si spiega come una pratica di diseguaglianza che agisce sull’orizzonte della motivazione: “non argomento la somiglianza fra Ebrei e ratti, ma creo le circostanze motivanti perché questa somiglianza risulti “visibile”. La critica non perde nulla del suo acume, ma agisce validando un settore importante della riflessione criticata. L’argomentazione - l’icastica formula è di Gazzolo - non risolve la motivazione. La corretta risposta a questo genere di osservazione/critica è il suo riconoscimento.

Una strategia simile è usata anche per quel che riguarda l’udito. Anziché elaborare la logica simbolica dell’ascolto virandola su una data vulnerabilità situata, Gazzolo

sceglie di approfondire un aspetto problematico, quasi paradossale, di quella logica stessa. Da un lato, fa parte di un ambiguo *set* di intuizioni primarie l'idea che si debba ascoltare la legge per poterla obbedire, che si debba conoscere la norma per poter agire consapevolmente e deliberatamente in conformità ad essa. Questo strato dell'analisi non viene esplicitamente negato, o "confutato"; ad esso si accosta però un più problematico itinerario alternativo. "Eppure" - si chiede Gazzolo - "che l'ascolto *sia* ascolto da che cosa è provato, se non dall'esecuzione che ad esso segue? L'ascolto viene *dopo* l'esecuzione, poiché è solo realizzando la legge che si dimostra che vi è stato ascolto, che ciò che è stato ascoltato è stato ascoltato come legge". Questo è un effetto *feedback* importante, l'ascolto c'è quando c'è stato, o quando si promette che ci sia nel futuro, onde la rilevanza di quel celebre luogo scritturale (Es 24, 1-7) dove Israele risponde a Mosè, che ha letto il Libro: "faremo e ascolteremo". Non è che prima ascolteremo e poi, avendo inteso, faremo. *Nel fare si costituisce l'ascoltare*.

Da un lato, si vede qui che la complessità della logica dell'ascolto va ben compresa per gettare luce su aspetti non banali della "messa in opera" della "realizzazione" della "legge". E la complessità in parola è precisamente quella che è attenta al potere, non neutrale, della percezione. D'altra parte c'è un'affilata critica implicita: non è necessario scomodare una figura di vulnerabilità situata, per esempio lo straniero morale, per gettare luce su questo aspetto rilevante della logica dell'ascolto. L'ascolto stesso della "legge" si configura secondo la logica paradossale che ne comprime gli aspetti logicamente precedenti: come l'udire la legge, l'intenderne il significato, o comprendere il punto di vista del legislatore. L'ascolto, in questo caso, presuppone questi aspetti da un lato, ma per certi versi ne prescinde quando si offre nell'immediatezza della realizzazione, del "faremo", perché è infine in quel "fare" che si offre l'ascolto nella sua fase apicale. In terzo luogo, tuttavia, la rilevanza di questa critica si radica in una franca accettazione della complessità della relazione fra percezione e fatto normativo, e questa complessità, che ho cercato di esplorare con arbitrari scandagli in *Filosofia della vulnerabilità*, è esattamente quello che permette di mettere a tema la questione delle vulnerabilità situate e della violenza discriminatoria che ad esse può essere collegata, come l'esempio stesso della vista *nel testo di Gazzolo* dimostra.

Non ho spazio qui per compiere la stessa operazione per ogni riflessione prodotta da Tommaso Gazzolo, ma credo (spero) di aver risposto ad esse tentando di illustrare uno dei punti di vista dai quali è possibile descrivere la cifra argomentativa del suo intervento.

## V

Alessio Lo Giudice ha offerto una lettura empatica del testo: non solo nell'interpretazione accuratissima della struttura generale del libro, ma anche nella comprensione delle sue scelte teoriche di fondo. Lo Giudice ha scelto di concentrarsi su un capitolo in particolare. Ora, qui non rileva tanto *quale* capitolo Lo Giudice abbia scelto (anche se non si tratta di una questione indifferente), ma del fatto che ne abbia scelto uno solo. O per ragionata, deliberata e acuta filosofica "malizia", o per intuitiva finezza, Lo Giudice ha risposto al fuoco col fuoco. Se le forme di vulnerabilità sono situate e contingenti ("l'orizzonte della singolarità come appropriato ordine del discorso su una vulnerabilità storica e concreta e non atemporale e astratta"), e quindi tali per cui ognuna può essere diversa da ogni altra, la corretta reazione non può essere quella di elaborare un discorso universale e astratto, magari producendo un'elaborazione alternativa, scovando errori e refusi. Giocando al gioco del testo, egli ha *scelto una forma situata*, e ha scelto l'ascolto, in questo modo dimostrando performativamente che aveva ascoltato il testo. E l'ascolto di Lo Giudice è del tutto situato, come è giusto che sia: mentre prende sul serio quello che ha di fronte, lo mette in rapporto con le sue letture, con la sua sensibilità teorica, con il suo percorso di ricerca. In questo modo, non solo le cose che ha scritto sono cose che ha scritto sul principio dell'ascolto, ma il suo scrivere stesso è un fatto di *listening*, ed è quindi qualcosa di dotato di valore. In fondo, c'è un punto di vista dal quale il testo di Lo Giudice è quello che produce la critica più spietata: se la tua impostazione è giusta, come faccio a parlare della vulnerabilità in generale? Si può solo parlare dell'*e* (di alcune) vulnerabilità (che è quello che hai fatto tu) o di una data e specifica forma di vulnerabilità (che è quello che farò qui). Non c'è difesa: se indebolisco l'argomento di Lo Giudice indebolisco il mio. Ed esattamente come io ho scelto di non elaborare *una data* concezione della vulnerabilità situata, ma di riflettere criticamente sulla nozione in modo tale da fare emergere come il suo funzionamento ne preclude un'elaborazione fondata e fondante, allo stesso modo Lo Giudice, anziché entrare nella spirale della meta-discussione sul testo, ci si rapporta direttamente in un modo che implicita la sua posizione sul tema. Qui la lettura più empatica si sovrappone con la critica più spietata: e quindi genera un capitolo, uno dei capitoli mancanti, del libro.

Il capitolo sull'ascolto è quello più filosofico in senso stretto. In fondo, è quello che, con scostumata arroganza e sicumera, identifica un errore all'origine della riflessione occidentale sulla razionalità discorsiva, che privilegia l'emittente sul ricevente. Questo è chiarissimo in Aristotele. Ma altre tradizioni filosofiche privilegiano invece la capacità passiva, ricettiva, di "aprirsi" verso l'esterno: tale sembrerebbe la scelta radicale della tradizione ebraica e poi ebraico-cristiana; il primo comandamento è: "Ascolta, Israele!"

Questa ricostruzione storico-filosofica permette una elaborazione, molto arbitraria, della “struttura interna” del fatto dell’ascolto.

Qui la prima vulnerabilità è quella della condizione situata della filosofia fraintendente, che concettualizza le regole dell’ascolto sostanzialmente come vincolo di razionalità da parte *dell'emittente*. È fondamentale ricordarsi che non ci può essere uno straniero morale da solo: come per le squadre di calcio, per giocare bisogna essere almeno in due.

La seconda vulnerabilità è collegata alla possibilità che questo logos dialogico che prende l’altro sul serio “faccia cilecca”; che l’ascolto “non funzioni”.

La terza vulnerabilità è la seconda, interpretata però come condizione di valore per un logos dialogico che invece “riesce”, “funziona”.

A questa altezza della riflessione Alessio Lo Giudice fa interagire un percorso di lettura originale.

Paul Ricoeur, in primo luogo: e ricordo che l’opzione Ricoeur fu una di quelle che più mi tentò mentre riflettevo su questo tema, e alcuni fra i miei *referees* interni, quelli che di solito si ringraziano alla fine dell’introduzione, mi citarono il nome di Ricoeur, che propone una affascinante gamma di significati del *giudicare*, in un ordine crescente per densità filosofica “che è proporzionale all’assunzione di responsabilità di colui che giudica”.

E poi Hannah Arendt, perché naturalmente è Arendt che ha intuito il “senso profondo della responsabilità del giudizio, che implica l’ascolto”. Arendt è un tornante fondamentale per chi si occupa, a livello di dibattito contemporaneo, di quest’ordine di problemi, sia perché l’agire arendtiano è per molti versi, e con moltissima imprecisione, la macrocategoria dove *performances* tipicamente umane (quali l’ascolto) tendono a ricadere, sia perché, anche se non viene messa tema la nozione di vulnerabilità in quanto tale, Hannah Arendt aveva bene in mente un *cluster* di problemi che a volte, con o senza successo, si possono mettere a tema a partire dall’idea di situazioni vulnerabili (Lo Giudice dedica correttamente spazio alla figura dell’apolide).

La strada che Lo Giudice sceglie, tuttavia, è quella di mettere a fuoco la nozione di giudizio a partire da Kant. Ero ancora studente universitario quando una lettura quasi obbligatoria erano alcuni scritti del compianto Franco Volpi, che illustravano la “rinascita della filosofia pratica” in Germania. I due classici di riferimento erano Aristotele e Kant. Simona Forti ha voluto mostrare la recezione della categoria arendtiana di giudizio (l’influenza delle *Lectures on Kant’s Political Philosophy*) prendendo in esame quattro autori, che rientrano in tradizioni dottrinali fra loro indipendenti: Ernest Vollrath, Ronald Beiner, Sheyla Benhabib, Jean-Francois Lyotard, ovvero autori segnati dalle riflessioni arendtiane intorno alla *Urteilkraft* kantiana.

La tesi di Lo Giudice è che il giudizio ha un'affinità profonda con l'ascolto perché entrambi validano l'*altro* come condizione necessaria di successo di una *performance*: pensare mettendosi al posto degli altri, *An der Stelle jedes andern denken*, che è la massima-ponte fra i due ambiti, con l'ambito dell'ascolto costruito espressamente per mettere a fuoco possibili forme di vulnerabilità situata.

Non vengono così citati soltanto gli Ebrei nella trattazione di Arendt, che vengono in primo luogo privati di appartenenza, di comunità - e in questo vengono silenziati, se ne preclude l'ascolto. Vengono citati, invece, anche i protagonisti dei grandi fenomeni migratori del nostro tempo.

Con riferimento al trattamento che ai migranti viene riservato a seguito degli accordi fra Italia e Libia, scrive Lo Giudice: "Non c'è da stupirsi perché si è deciso di non ascoltarli, di giudicarli quali *displaced persons*, donne e uomini che non hanno un posto nel mondo, e che quindi non hanno voce. Si è deciso di renderli vulnerabili in maniera esponenziale, sommando alle vulnerabilità storiche le vulnerabilità prodotte da un giudizio sommario. Un giudizio che non è ascolto". Questa citazione mostra, a mio avviso, una penetrante comprensione di come si possa gettare luce su una situazione di vulnerabilità situata da diversi punti di vista, senza aver bisogno della formula definitiva di una vulnerabilità ontologica.

## VI

Baldassare Pastore è, in Italia, la figura chiave sulla nozione di vulnerabilità: è anche il leader di un ambizioso Progetto di Rilevante Interesse Nazionale, PRIN 2015-2020, del quale fa parte anche un'unità modenese che ho coordinato. Devo ammettere che quando Ferdinando Menga mi ha trasmesso il suo contributo l'ho letto con un po' di trepidazione, perché la competenza di Pastore sul tema è un dato di fatto.

È interessante che proprio al principio di *Vulnerabilità situata e risposte alle vulnerazioni* si trovi la franca ammissione della "indeterminatezza (*rectius*: vaghezza)" del concetto. Quest'asserzione, che ovviamente condivido in pieno, è particolarmente significativa sulle labbra, o meglio nel calamo di chi a esso ha dedicato sforzi intellettuali di grande rilievo, e come tali riconosciuti dalla comunità scientifica. Evidentemente ci possono essere buoni motivi per riflettere *anche* su ciò che è ambiguo, indeterminato, vago.

La prima osservazione che mi ha colpito nel suo contributo è quella che collega la scelta operata in *Filosofia della vulnerabilità* con "la frammentazione del soggetto che è uno dei tratti salienti dell'età contemporanea". Non c'è il minimo dubbio che se avessi voluto dare una struttura "trattatistica" al testo, è da questa nozione che sarei dovuto partire e da essa sarei probabilmente partito.

In effetti, non si tratta solo del fatto di partire da *figure di vulnerabilità situata*. Si tratta anche di *figure arbitrarie* di vulnerabilità situata: a quelle figure prescelte non viene riconosciuto alcun valore emblematico (che implicherebbe un argomento *top down*), alcun maggior rilievo statistico o sociologico (non viene trattato quello che da più parti viene considerato un caso paradigmatico di vulnerabilità: il genere), alcun decisivo significato teoretico (magari basato su un sostanzioso comun denominatore). Non c'è opzione più distante dal senso di un soggetto astratto e indifferenziato, unico, a disposizione di una comprensione teoretica perfettamente trasparente. Quello che nel testo viene in luce sono gli elementi specifici, peculiari, dipendenti dal contesto. In altre parole, per Pastore “acquistano rilievo le specificità delle diverse maniere di essere degli individui, che sono difficilmente riconducibili a parametri unitari e omologanti”.

Pastore ha senz'altro ragione. Per esempio, sarebbe verosimilmente controverso scrivere una storia dell'omofobia dall'Antichità ai giorni nostri: è molto probabile che si tratti di una nozione che permette di riflettere su atteggiamenti violenti e discriminatori relativamente recenti.

Pastore mette correttamente in rilievo la deliberata eterogeneità delle figure trattate nella *Filosofia della vulnerabilità*, esse non sono solo arbitrarie per via della scelta idiosincratica di chi ci riflette sopra, ma anche a un livello più profondo: sono anch'esse costrutti situati dove fattori motivazionali e sforzi argomentativi, percezione e riflessione, interagiscono fra loro in modi unici e complessi. Questo è verissimo, e deriva dalla questione della frammentazione del soggetto sopra citata, frammentazione che tuttavia non ammette una trattazione definitiva (altrimenti il soggetto ci sarebbe ancora, magari a livello plurale): come il libro di sabbia di Borges, ogni foglio si sdoppia in due pagine separate, e ciascuna di queste due pagine in altre due, fino all'impensabile foglio centrale *senza rovescio*. L'arbitrarietà delle figure della vulnerabilità situata è, quindi, da un punto di vista teorico, più intensa di quello che potrebbe apparire a prima vista, e il rilievo di Baldo Pastore non è quindi un'osservazione da prendersi alla leggera.

Questo rilievo, del resto, va letto sullo sfondo di un'esigenza più generale che si percepisce in *Vulnerabilità situata e risposte alle vulnerazioni*, quella cioè di una trattazione più ampia e più radicale della nozione.

Un passaggio chiave del testo, a mio avviso, è il seguente: “Vulnerabilità' è categoria euristica che apre ad una questione di senso, relativa alle 'cose umane'. In essa risultano compresenti una dimensione ontologica, esistenziale, e una dimensione situazionale, contestuale. La vulnerabilità si pone, infatti, come tratto essenziale degli esseri umani e, insieme, come condizione accidentale, variabile, in quanto legata ai momenti della vita individuale e ai diversi modi in cui si articolano le relazioni intersoggettive”.

Ora, è chiaro che in *Filosofia della vulnerabilità* manca completamente la riflessione sul “tratto essenziale”. Anche se, come ho accennato al principio di questa mia *Replica*,



c'è chi sospetta che io abbia un pregiudizio contro la nozione stessa di vulnerabilità, e che ne abbia quindi mostrato *in vivo* quello che sarebbe l'unico funzionamento possibile, quello collegato a riflessioni su fatti di contingenza situata, devo chiarire che non ho argomenti in negativo contro una nozione più ampia, "essenzialistica", di vulnerabilità. Semplicemente, una tale nozione non è necessaria al tipo di riflessione offerta in *Filosofia della vulnerabilità*, una riflessione che, a mio avviso, può risultare comunque rilevante perché getta luce su aspetti interessanti del rapporto fra percezione, discriminazione, e normatività. È bensì vero che potrebbero esistere costruzioni dottrinali della nozione che, eliminandone ogni vaghezza, risulterebbero alla fine incompatibili con l'uso che di essa viene fatto in *Filosofia della vulnerabilità*: ma potrebbero anche esistere costruzioni alternative accoglienti verso un tale uso.

Il problema teorico di sfondo è, volendo semplificare fino alla brutalità, di questo tipo: si può parlare di un *genus* vulnerabilità, entro il quale si danno diverse *specie*, quale la vulnerabilità universale "espressione della finitezza e fragilità proprie degli esseri umani", la vulnerabilità particolare, "vissuta nella concretezza esistenziale"? Per Pastore si può, e si può anche mettere a tema in modo razionale il passaggio dall'universale al particolare. Si tratta di una posizione forte e molto bene argomentata da Baldassare Pastore, e che merita attenzione e rispetto. Non sono sicuro che possa essere del tutto ospitale verso una nozione di vulnerabilità situata "presa sul serio", perché le vulnerabilità generate da quest'ultima nozione tendono a un'irriducibile eterogeneità. Quando leggo i testi di Pastore, vedo la tavola periodica degli elementi di Mendeleev, nel suo cristallino e rassicurante nitore (capace però di tener conto delle complessificazioni); quando guardo alle vulnerabilità situate vedo una collezione di casi che ha tutto l'insopportabile arbitrio della raccolta di francobolli di un adolescente.

La riflessione sulla vulnerabilità situata non si basa su una *pars destruens* esplicita di una nozione positiva e sostanziale della vulnerabilità, ma ne prescinde; è senz'altro vero, d'altra parte, che la contingenza implicita nella nozione sembra renderne assai problematica un'elaborazione teorica essenzialistica *top down*. Problematica può voler dire assai difficile, se non impossibile; può tuttavia anche voler dire: interessante.

Nella parte finale del suo intervento, Pastore si sofferma sul segno del tatto: non credo che questo avvenga per caso. Con bel garbo filosofico, egli sceglie quel senso, l'organo del quale, la pelle, (il fragile involucro che ci delimita e racchiude) che più di ogni altro sembra alludere a una vulnerabilità universale e condivisa, a un aspetto non relativistico della condizione umana, alla corporea e costitutiva fragilità di uomini e donne vulnerabili, feribili. La figura della vulnerabilità associata al senso del tatto, in *Filosofia della vulnerabilità*, è poi quella dell'anziano: vecchiaia e mortalità sono anch'essi aspetti fondamentali di una *condicio humana* che non rimane esaustivamente

preda di istanze relativistiche, irriducibile al potere altrimenti irresistibile ma arbitrario delle narrazioni.

La scelta di soffermarsi sul tatto non è quindi casuale, e serve anche, nella catena argomentativa di Pastore, a introdurre il tema della dignità.

La nozione di dignità umana si presta bene a un'elaborazione *top down*: sembra quasi vocazionalmente predisposta a un discorso sui diritti *umani*, in quanto tali. Ed è vero che dignità e vulnerabilità sembrano gettare luce su aspetti diversi dello stesso nodo problematico - complementarietà, non opposizione, come Javier Ansuategui Roig ha sintetizzato (durante la presentazione dell'edizione spagnola del testo a Madrid, ma anche nel contributo a questo Symposium).

Credo che si tratti di un'operazione interessante e meritevole di grande attenzione. Credo però anche che la vulnerabilità, una volta ammessa la nozione di vulnerabilità situata, possa risultare una nozione costitutivamente plurale, come 'amico' o 'squadra di calcio': esistono probabilmente solo necessariamente *le* vulnerabilità, eterogenee fra loro. La nozione di vulnerabilità situata, così, può ancora servire per identificare situazioni di sofferenza o di discriminazione, come *heuristic device*, ma solo a patto di essere concettualizzata come nozione funzionante *bottom up*, senza alcuna pretesa di conoscere in anticipo, per analogia, la struttura o i contenuti della situazione data.

In fondo, da un punto di vista teorico, la nozione di vulnerabilità situata è una nozione minimalista, ben consapevole della vaghezza e dell'ambiguità che può comportare, e pragmatica: la consapevolezza di una vulnerabilità è sincrona con la mossa critica che a quella vulnerabilità reagisce, ed è quella mossa che, agendo sul piano pratico, la rende percepibile come tale, cioè come vulnerabilità.

## VII

Uno degli aspetti che più mi ha divertito del discutere con colleghi e colleghe di *Filosofia della vulnerabilità* è stato notare la diversa sensibilità, la preferenza spontanea, che ciascuno o ciascuna di essi dimostra per ciascun capitolo. Fra gli interventi ai quali ho risposto in questa sede Baldo Pastore ha menzionato il tatto, Alessio Lo Giudice si è concentrato sull'udito (sul quale ha portato l'attenzione anche María del Carmen Barranco Avilés), Tommaso Gazzolo ha preso in esame diversi sensi ma ho trovato particolarmente pregnante quello che ha scritto sulla vista.

Dopo tanti mesi di discussioni, e di chiacchiere, ho cominciato a scherzosamente notare elementi predittivi di affinità. Per esempio, chi è interessato al giusnaturalismo sembra attratto dal principio dell'ascolto, e del resto quel capitolo fu scritto in origine per un volume di scritti in onore di Francesco D'Agostino; chi ha molto *sense of humor* tende ad apprezzare il capitolo sul gusto. Non sono in grado di capire il meccanismo,

ma nel mio cuore sapevo che Enrica Rigo sarebbe stata attratta dall'olfatto (come ad esempio Rafael de Asís Roig nel corso della tavola rotonda organizzata a Madrid qualche tempo fa), e quando mi scrisse, mi sembra su WhatsApp, che aveva pensato a quel capitolo del libro vedendo il film premio Oscar *Parasite* non fui affatto stupito.

Ho trovato molto stimolanti le elaborazioni di Rigo sull'argomento, e anche in questo caso (come avviene con la strategia argomentativa di Tommaso Gazzolo), mi sono trovato di fronte a una riflessione che taglia in due direzioni: da un lato, ho percepito la validazione di una mossa argomentativa che ho sottoposto all'attenzione dei lettori e delle lettrici di buona volontà ma, dall'altro, ho anche sentito, e sentito vividamente, quanto gli elementi idiosincratici della mia formazione abbiano guidato la catena argomentativa.

Rigo è informata sul percorso che ha portato fino alla *Filosofia della vulnerabilità*, e cita un volume che curai anni fa con Kendall Thomas, (*Legge, razza, diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Reggio Emilia, Diabasis, 2005). Decide dunque di confrontarsi con uno dei capitoli, e sceglie quello che descrivo come "il più immediato dei cinque sensi: non ci si può volontariamente sottrarre alla percezione dell'odore" [...] Lungi dall'eliminare la discriminazione, segregare gli spazi in cui l'odore si diffonde limita quindi le possibilità di conoscere e riconoscere la discriminazione".

È vero: in *Filosofia della vulnerabilità* la logica simbolica dell'odore vede il senso azzerarsi nelle situazioni *mainstream* di validazione implicita (non sentiamo il nostro odore; l'odore che abbiamo tutti come gruppo non viene percepito come tale), mentre lo si vede acuirsi quando l'odore segnala l'estraneo: "pericoloso", oppure "disgustoso", oppure semplicemente "diverso". Si menziona, tuttavia, la nozione di prossimità: l'odorato agisce solo "da vicino", mentre riusciamo a vedere corpi celesti da noi lontanissimi e udiamo rumori anche assai distanti (il tatto e il gusto portano la distanza a zero - il contatto - o al negativo: ciò che viene assaggiato entra *dentro* il corpo).

Rigo mette in cortocircuito questi dati, e fa notare (con la generosità e l'eleganza di chi vuole dare un suggerimento senza aver l'aria di criticare) che esiste anche un'altra logica simbolica del senso minimo: la negazione dell'odore, la negazione della prossimità, la negazione della conoscenza che deriva da una conoscenza non solo intellettuale di una situazione di vulnerabilità. "Nel processo" - nota Rigo - "l'udienza non è solo la sede dell'ascolto, è anche il luogo della prossimità del diritto con il proprio oggetto di giudizio, l'unico dove gli odori possono mischiarsi e contaminarsi". Rigo evoca allora l'odore "del sudore e della fatica", qualcosa che se non viene percepito quasi materialmente corre il rischio di essere compreso e rubricato intellettualmente, senza che aspetti esistenzialmente rilevanti di quella situazione possano essere percepiti.

Sembra darsi, per Enrica Rigo, un problema di prossimità che viene a mancare in momenti critici dell'esperienza giuridica: ed è significativo che ella si chieda se

l'esperienza delle Cliniche Legali potrebbe costituire un momento di *avvicinamento*. Qui si tratterebbe, allora, di creare situazioni nelle quali è possibile “annusarsi”, percepirsi con modalità tali che gli elementi concreti e corporei di una situazione, anche giuridicamente rilevante, possano essere effettivamente condivisi – ciò al quale Rigo sembra alludere quando evoca “l’odore del sudore e della fatica”. Ecco allora che il segnale di allarme, l’odore sgradevole, dovrebbe in primo luogo avvisare del vero pericolo che può realizzarsi anche in sede giudiziaria: quello della discriminazione, non solo e non tanto allora perché l’odore segnala la diversità, ma perché di quell’odore non si coglie l’opportunità implicita, la prossimità che permette un’empatia che sfugga all’ossessione securitaria della politica del disgusto, della paura del diverso odore e della diversità che esso segnala. Il rischio e il pericolo, come in un ideogramma giapponese, sarebbero allora anche un’opportunità per una percezione normativa che, accettando la sfida, potesse “stare con il problema”, in qualche modo continuamente reinventandosi.

E questo è, in fondo, il problema teorico soggiacente il titolo stesso dell’opera. Una cosa che Rigo ha percepito con chiarezza è che la riflessione offerta nel testo non produce alcuna soluzione diretta e immediata ad alcun tipo di questione. Lo scrive fin dal titolo che ha scelto per il suo intervento: *per stare con il problema*.

“Che il rapporto fra i cinque sensi e il diritto non chiami in causa nessuna relazione riconducibile a una necessità naturalistica è una presa di posizione esplicitata [...]. Le modalità attraverso le quali il rapporto tra diritto e natura è articolato attraverso tutto il testo non sono, però, affatto scontate. Le astrazioni argomentative proprie della logica formale, quando calate nella realtà, rischiano infatti di imprigionare le figure della vulnerabilità in categorie altrettanto essenzialistiche quanto quelle che le riconducono alla necessità della natura. Nessuna presa di posizione può pertanto essere validata a priori, ma necessita una continua verifica”. Mi scuso per la lunga citazione, ma volevo rendere giustizia al testo di Rigo.

Viene identificata, come una delle questioni che dominano il volume, una “postura epistemologica” aperta alla revisione. Certamente una nozione situata di vulnerabilità non sembra fatta apposta per generare una *comfort zone* normativa; si tratta effettivamente di un postulato di incertezza che sembra escludere soluzioni definitive, in quanto queste ultime sembrerebbero potersi riconfigurare come nuove declinazioni, magari accentuate in asprezza, del problema.

È una delle conseguenze dell’opzione a favore della vulnerabilità *situata*, che può certamente essere elaborata in forma di una categoria *critica* (su questo ha scritto cose egregie Thomas Casadei), capace di attivare un processo onde a un dato assetto istituzionale o normativo viene richiesto di giustificarsi di fronte a un possibile *subaltern public*, di fronte a una gruppo comprensivo (che non va concepito

essenzialisticamente) che potrebbe essere contingentemente caratterizzato da una specifica, peculiare, vulnerabilità, ma che non può mai essere cristallizzata in una nozione fondativa, in una formula fissa, in un argomento conclusivo. Certamente le riflessioni a partire da una nozione situata di vulnerabilità possono essere cogenti, possono cioè presentarsi come argomenti normativi rilevanti; ma non possono essere conclusivi.

L'intervento di Rigo collega *Filosofia della vulnerabilità* con una riflessione più estesa sul discorso normativo e su una nozione di eguaglianza come prassi (ho avuto di recente il privilegio di discutere un *paper* su tale nozione di eguaglianza presso il Seminario diretto da Hans Lindahl a Tilburg, e la discussione che è emersa grazie ai contributi dei partecipanti ha portato quasi naturalmente al tema delle *listening skills* trattate nel *Principio dell'ascolto* - e il nostro primo dialogo era avvenuto, all'Università di Roma Tre, proprio grazie a Giorgio Pino e Enrica Rigo).

Non solo l'elenco delle figure della vulnerabilità è aperto e non-esaustivo; esso è anche costitutivamente mobile, eterogeneo nel tipo di figura di vulnerabilità che tenta di "catturare", ma anche eterogeneo nelle conseguenze normative che argomenti rilevanti generati a partire da una data figura potrebbero comportare.

Tanto per ripetere una cosa ovvia, non è affatto detto che a partire da una figura della vulnerabilità situata si debbano per forza attribuire a un dato *comprehensive group*, essenzialisticamente concepito, nuovi e speciali diritti. Allo straniero morale, per esempio, non si può riconoscere alcun nuovo e speciale diritto perché non si può costringere all'ascolto, proprio come non si può costringere alla fraternità o al decoro thomasiano: *ad decorum nemo coegi potest*. La situatività presa sul serio ha delle conseguenze.

Ed è qui che Enrica Rigo diventa singolarmente eloquente, con un impressionante cambio nel registro retorico: "Stare con il problema non implica risolverlo, ma farsene carico, addossarsi la responsabilità di modificare vie già intraprese, di aprire vicoli che sembrano ciechi, o di richiuderli, di portare, insomma, un carico che non è detto abbia una destinazione a cui arrivare". Si prova sempre una certa gratitudine per quei colleghi e quelle colleghe che, per le vie più diverse, sono capaci di capire cosa ci sta a cuore quando scriviamo.

La *Filosofia della vulnerabilità* è un testo che, al massimo, potrebbe avere un *sobriety effect*; certo non è un manifesto che offra nuovi ed eccitanti rimedi ad antichi oppure inediti problemi.

Accettare nel proprio orizzonte speculativo una nozione di vulnerabilità situata significa poter immaginare solo terapie *tentative*, ma non uno stato più o meno perfetto di salute; significa lavorare solo su possibili rimedi, ma non potersi protendere verso uno stato di equilibrio normativo, un assetto istituzionale dove infine le varie

vulnerabilità non costituirebbero più alcun problema, nozione che sarebbe rassicurante anche solo come ideale al quale tendere asintoticamente.

Da questo punto di vista, la *Filosofia della vulnerabilità* che ho cercato di delineare mira a ricordare alla filosofia normativa che non potrà mai cessare di assumersi rischi e responsabilità.