

# SULLA VULNERABILITÀ ISTITUITA: IL DOPPIO VINCOLO DELLA SOGGETTIVAZIONE TRA AFFIDAMENTO E RICONOSCIMENTO

**PIER FRANCESCO SAVONA**

*Dipartimento di Giurisprudenza, Università degli Studi di Napoli 'Federico II'*  
pierfrancesco.savona@unina.it

## **ABSTRACT**

The focus of the paper is the distance between the experience of vulnerability lived by all the people in their social practices and the social conditions of vulnerability resulting from the institution of legal orders. The social practices of mutual trust and recognition among social actors become a neutral object of legal norms; nevertheless only from these practices of entrustment/recognition can arise the subject's difficult path of emancipatory autonomy. In this sense, legal and political institution are grounded in - and preceded by - ethics and politics of recognition of human otherness.

## **KEYWORDS**

Social Practices, Legal Orders, Care, Entrustment, Recognition.

Oggetto dell'indagine di questo saggio è la particolare esperienza di vulnerabilità del vivente umano che 'apprende' e impara ad essere "autonomo" nel suo percorso di soggettivazione individuale e oggettivazione sociale attraverso pratiche di affidamento/riconoscimento relazionale, emotivo-affettive, simbolico-culturali e istituzionali, in cui la propria esperita condizione di vulnerabilità - e dunque il proprio percorso di crescita emancipatrice e graduale acquisizione di 'autonomia' - viene letteralmente "affidata" ai legami socio-affettivi primari, alle credenze e costumi in uso presso di essi, poi ai saperi che stimolano e interessano la sua vitalità espressiva e le sue richieste di 'senso' del mondo, e infine agli ordini normativi istituiti, che generando imputazioni di responsabilità definiscono e organizzano tempi e luoghi del percorso di crescita e soggettivazione<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sul punto, data la sterminata letteratura interdisciplinare sul tema, basti qui ricordare gli imprescindibili studi di P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, R. Cortina ed., Milano 2005 e di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, il Saggiatore, Milano 2002, e in chiave sociologica di M. S. Archer, *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti, Genova-Milano 2007, nonché, nella letteratura "comunitarista" angloamericana, i celeberrimi saggi

La riuscita – più o meno felice – di un tale investimento di fiducia del “soggetto vulnerabile”<sup>2</sup> nell’orizzonte affettivo, culturale e istituzionale determina pratiche di compiuto o mancato riconoscimento – affettivo, socio-culturale, istituzionale – che sono a questo punto generative di quelle risorse simbolico-normative invocate come ‘diritti’, ossia delle capacità del soggetto di autorappresentarsi come ‘autonomo’<sup>3</sup> e di pretese vitali di cui il mondo può e deve farsi carico fintanto che egli le riesca a giustificare in modo ragionevole, in quanto attributive di valore alla propria vitalità espressiva e di riflesso *all’intero* mondo sociale<sup>4</sup>.

di C. Taylor, *Radici dell’io. La costruzione dell’identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993 e di C. Larmore, *Pratiche dell’io*, Meltemi, Roma 2006, e di A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2001; si veda anche, nella letteratura italiana, i bei saggi di A. Ferrara, *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1999, e di P. Donati, *La società dell’umano*, Marietti, Genova-Milano 2009, nonché, in chiave psicoanalitica, gli interessanti volumi collettanei AA.VV., *Il vincolo*, con un testo di K. Jaspers, R. Cortina ed., Milano 2006, e AA.VV., *Affetti e legami*, a cura di F. Botturi e C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2004 e da ultimo F. Ciaramelli, S. Thanopoulos, *Desiderio e legge*, Mursia, Milano 2016.

<sup>2</sup> Cfr. il fondamentale contributo di M. A. Fineman, “*The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*”, *Yale Journal of Law & Feminism*: Vol. 20: Iss. 1, Article 2 (2008) e Ead., “*The Vulnerable Subject and the Responsive State*”, 60 *Emory L.J.* 251, 276 (2010); sul tema, cfr. S. Zullo, “*Lo spazio sociale della vulnerabilità tra pretese di giustizia e pretese di diritto. Alcune considerazioni critiche*”, in “*Politica del Diritto*”, 3/2016, a. XLVII, il Mulino, pp. 475-508; negli studi femministi e di etica della cura, una formidabile precorritrice del tema della vulnerabilità è stata senz’altro la filosofa M. C. Nussbaum, sin dal felice volume sull’etica greca M.C. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 1996; da ultimo, cfr. Ead., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001 e Ead., *Emozioni politiche. Perché l’amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014.

<sup>3</sup> Del diritto come “differenziazione” e dei diritti soggettivi come “autorappresentazione” della propria immagine individuale di autonomia discorreva già Luhmann nei noti saggi N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, Dedalo, Bari 2002, e Id., *La differenziazione del diritto*, il Mulino, Bologna 1990; era una fondamentale intuizione, fermo restando che, se l’immaginario giuridico ci proietta nella costruzione del nostro progetto di autonomia e autorealizzazione, la conquista di esso attiene allo sforzo ‘patico’ (A. Masullo) del vivente di continui processi di apprendimento generati da vincoli e legami di cura, da cui emerge costante la richiesta di soggettivazione e individuazione, che mette capo e introduce in nuovi vincoli e pratiche di affidamento, cura e riconoscimento, la cui consapevolezza sofferta ed emancipatrice è l’unico residuo di ciò che possiamo chiamare ‘autonomia’: uno “spazio di esperienza” che avoca a sé “orizzonti di aspettativa” entro cui si plasma la forma costituente dell’individuazione personalitaria, che tanto più avrà dimestichezza con il mondo-di-vita quanto più riconoscerà se stesso nell’alterità dei legami che lo coinvolgono, lo sollecitano, lo comprimono, suscitandone il riscatto e la presa di distanza ‘individualizzante’.

<sup>4</sup> Sulle pretese vitali, la loro forza ‘istituente’ e l’onere giustificativo in esse implicito, cfr. gli studi imprescindibili di J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1993, nonché Id., *Teoria dell’agire comunicativo*, 2 voll., il Mulino, Bologna 1986, e da ultimo, con un focus incentrato proprio sul diritto come sistema e come mondo-di-vita, Id., *Fatti e norme. Contributi ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano-Napoli 1996; sulle teorie del *claiming* come momento gius-generativo, cfr. J. Feinberg, *Filosofia sociale*, il Saggiatore, Milano

Tuttavia, mentre l'affidamento e l'investimento di fiducia del soggetto in cerchie sociali e istituzioni è questione di pratica sociale<sup>5</sup> – e dunque procede per slittamenti, controversie, conflitti, lesioni o messe in revoca di quella fiducia, che conducono poi attraverso complesse mediazioni sociali ai percorsi di reciproco riconoscimento – l'ordine normativo – procedurale e gerarchico – attraverso cui le pretese giuridiche vengono oggettivate e rese utilizzabili e sanzionabili dal diritto positivo, ossia dall'intero sistema giuridico, le 'neutralizza'<sup>6</sup> (per generalizzarle)

1996 e sul concetto di politiche 'gius-generative' di F. Michelmann e R. Cover riutilizzato da S. Benhabib nelle "iterazioni democratiche", cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, R. Cortina ed., Milano 2006.

<sup>5</sup> Sul tema della "fiducia", cfr. B. Pastore, *Pluralismo, fiducia, solidarietà. Questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007, in part. pp. 65 ss.; per quanto riguarda la razionalizzazione della fiducia nei sistemi sociali delle società complesse è un classico N. Luhmann, *La fiducia. Un meccanismo di riduzione della complessità sociale*, il Mulino, Bologna 2002; in chiave sociologica, cfr. anche M. Conte, *Sociologia della fiducia. Il giuramento del legame sociale*, ESI, Napoli 2009, in part. pp. 79-108; naturalmente ciò che qui rileva è proprio lo slittamento tra lo slancio emotivo (ma anche cognitivo) che la relazione fiduciaria intersoggettiva introduce nelle pratiche sociali e affettive di affidamento, cura e riconoscimento, determinandone la crescita e l'espansione personalitaria dell'individuo, e quel meccanismo razionalizzato di fiducia che rasenta la ordinaria conformità al sistema o sottosistema sociale di riferimento, così bene indagato da Luhmann.

Sul diritto come "pratica sociale", oltre ai necessari riferimenti all'ermeneutica gadameriana e dworkiniana del diritto come attività interpretativa comune (precorsa in Italia dalla mai dimenticata filosofia dell'esperienza giuridica capogrossiana) non si può trascurare l'orizzonte aperto dalla "Riabilitazione della filosofia pratica" di M. Riedel che negli anni '70 del secolo scorso coinvolse prima in Germania e poi in Europa la ripresa della tradizione aristotelico-vichiana negli studi giuridici e gius-filosofici, da parte di autori quali Ritter, Held, Bubner e gli stessi Apel e Habermas; da allora in avanti, e preso atto della "svolta linguistica" e del diritto come "attività", non sarà più possibile guardare al diritto con gli occhi 'normati' del sistema ma con quelli 'normanti' della prassi e la razionalità meccanica 'paleopositivistica' degli ordinamenti sarà affiancata dalla razionalità pratica messa in campo dagli attori sociali come 'ragionevolezza'; sul punto cfr. R. Bubner, *Azione, linguaggio e ragione. I concetti fondamentali della filosofia pratica*, il Mulino, Bologna 1985. Da ultimo, sul tema, cfr. F. Viola, *Il diritto come pratica sociale*, Jaca Book, Milano 1990 e nella svolta argomentativa che oggi attraversa quest'ampio orizzonte di studi teorici sul diritto, cfr. R. Alexy, *Concetto e validità del diritto*, Einaudi, Torino 1997 e Id., *Teoria dell'argomentazione giuridica*, Giuffrè, Milano 1998, nonché M. Atienza, *Diritto come argomentazione. Concezioni dell'argomentazione*, Editoriale Scientifica, Napoli 2019.

<sup>6</sup> La "neutralizzazione" nei termini della filosofia fenomenologica di derivazione husserliana è il modo dell'"irrealtà": nelle parole illuminanti di Eugen Fink, "(...) un non-essere che si costituisce nell'attuazione non interrotta di determinati vissuti intenzionali.. Detto altrimenti: i vissuti che mostrano qualcosa di irreali, di non-presente, come se fosse presente. (...) Neutralizzare significa innanzitutto "sospendere", "togliere validità", "mettere tra parentesi", "pensare senza partecipare". La modificazione di neutralità designa quindi una modificazione particolarissima della fede nell'esperienza: designa una fede nel modo del come-se. Tutte le modalità dossiche (dei vissuti intenzionali) possono essere investite da questa modificazione del come-se. Mentre la coscienza costituente che si svolge nelle modalità dossiche è una coscienza costituente-l'essere, la costituzione neutrale è una costituzione nel modo del come-se, è costituzione della parvenza", da E. Fink, *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 103-106. Forse non c'è modo migliore per descrivere l'efficacia generalizzante proprio in quanto 'neutralizzante' delle norme giuridiche riposte nei codici: al di là dei motivi della loro

occultandone così la reale genesi sociale, storico-politica e culturale, le erge per così dire a ‘sistema’ – per l’appunto il sistema giuridico istituito – relativamente chiuso, e apparentemente ‘indifferente’ agli scossoni della storia e dell’esperienza pratica.

Uno degli effetti di questo ‘percorso’ è che in tal modo il vivente acquisisce in realtà una ‘doppia’ vulnerabilità, una volta che i suoi diritti, le sue pretese istituzionalizzate sono state ‘messe a sistema’: egli pensa (e si comporta) come se i presupposti ‘normativi’ della sua ‘dignità’ e vitalità siano ormai ‘assicurati’ dai dispositivi e dalle procedure oggettivati dalle norme e che non sia necessario più impegnarsi o lottare per verificarne il senso e la portata, la loro possibile riattualizzazione o contestazione. E questo lo induce e lo espone alla vulnerabilità prodotta dai sistemi sociali istituiti<sup>7</sup>, spesso ancor più insidiosa e pericolosa di quella derivante dalla fragilità e caducità intrinseca alla sua natura e di quella prodotta dalle pratiche di affidamento/riconoscimento proprie delle sue relazioni

obbedienza (o disobbedienza) esse (anche quelle costituzionali!) non costituiscono l’essere ma solo ‘parvenza d’essere’ nei modi del come-se, come la tradizione kantiano-husserliana non stanca mai di sottolineare.

È semmai una concreta e costante cultura istituzionale del diritto come pratica sociale argomentativa e come dimensione esistenziale aperta al riconoscimento dell’altro – come si dirà – a poter innervare come ‘diritto vivente’ il tessuto sociale di una comunità nei modi della ‘costituzione d’essere’ e non della ‘parvenza’.

<sup>7</sup> Descrive con acume il fenomeno della ‘doppia’ o ‘tripla’ vulnerabilità dei viventi umani il filosofo Antonio Carnevale nel bel saggio dal titolo “*Tecno-vulnerabili*”: “(...) L’insieme di tutte le condizioni che determinano il rapporto tra natura, condizione umana e tecnologia è la tecno-vulnerabilità che ammette vari gradi di implicazione. (...) Alla vulnerabilità bio-ontologica (nasciamo con incorporata una sorta di carenza biologica del nostro corpo che ci costringe a dover imparare dal flusso delle esperienze che facciamo da bambini nell’ambiente circostante), rispondiamo con i mezzi della tecnica e allora diventiamo vulnerabili per la seconda volta poiché ci affidiamo sempre più a sistemi tecnici che creiamo noi stessi per difenderci dalle nostre carenze biologiche. (...) Così facendo, abbiamo finito per duplicare il grado di apertura: non più solo dipendenti dall’ambiente naturale, ma anche da tutti gli artifici da noi creati per costruire una vita fuori dalle limitatezze naturali. Con un’aggravante: mentre non ci sentiamo direttamente responsabili per la nostra fragilità naturale, siamo direttamente chiamati in causa per le conseguenze (e limitatezze) dei nostri artifici, con un aggravio di responsabilità e una maggiore complessità nell’organizzazione della società. Questo aggravio di responsabilità implica la presa in carico a livello istituzionale del rapporto tra mondo e tecnologia, con aumento della produzione di leggi e sistemi di controllo e gestione del rischio. Ed è così che diventiamo vulnerabili per la terza volta”, ossia – nell’immagine dell’autore – appunto “tecno-vulnerabili”, in quanto ‘animali simbolici’, e quindi dipendenti dai nostri strumentari tecno-comunicativi, in quanto ‘persone’ che hanno sentimenti socialmente situati, e dunque dipendenti dall’ambiente socio-culturale circostante e dal concreto riguardo e riconoscimento degli altri, in quanto ‘esseri finiti’ e deficitari che hanno paura della malattia e della morte e dunque dipendenti da tutto lo strumentario tecnico che la biomedicina ci ha messo a disposizione nel corso del tempo e infine in quanto ‘cittadini’ che vogliono partecipare sempre più direttamente alla vita politica, “il che ci ha resi dipendenti dagli strumentari tecno-informatici che veicolano l’opinione pubblica nelle democrazie dirette delle società moderne, ma anche nei regimi autoritari che ne controllano l’utilizzo e la gestione.”. Da A. Carnevale, *Tecno-vulnerabili. Per un’etica della sostenibilità tecnologica*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2017, pp. 35-39.

sociali intersoggettive. Insomma le condizioni socialmente (e giuridicamente) istituite della vulnerabilità vanno sempre tenute in conto quando si considerino le prassi sociali e i percorsi di affidamento/riconoscimento intersoggettivo, sino al punto da considerare il diritto stesso - nella sua pretesa 'oggettività' ordinamentale - come un sistema tutt'altro che completo e impermeabile agli influssi esterni (come nella vulgata 'paleopositivistica') ma piuttosto come esso stesso 'insaturo' e 'vulnerabile', nonché produttore esso stesso - come si diceva - di più insidiose e latenti vulnerabilità, proprio a scapito dei soggetti che pur si prefigge di tutelare<sup>8</sup>.

Ciò accade innanzitutto per la matrice normativa e gius-generativa della stessa "dignità", che non può declinarsi senza far appello a quelle 'risorse' morali di giustizia sgorganti ogni qualvolta nella storia dei rapporti interumani vengano calpestate o ignorate<sup>9</sup>, ma che una volta oggettivata e normativizzata in tante solenni Carte e Dichiarazioni - dal diritto internazionale a quello dei trattati e delle Costituzioni dei singoli paesi - sembra aver ipostatizzato solo la dimensione visibile, esaltante (e rassicurante) del principio di autonomia e autodeterminazione

<sup>8</sup> Coglie molto bene l'aspetto di questa contraddizione insita nello Stato liberale di diritto (tra l'esigenza securitaria tipicamente hobbesiana e quella di protezione della sfera delle libertà individuali) un fine sociologo come Robert Castel: "(...) Uno Stato democratico non può essere uno Stato protettore a qualunque costo, perché questo costo sarebbe quello calcolato da Hobbes: l'assolutismo del potere statale. L'esistenza di principi costituzionali, l'istituzionalizzazione della separazione dei poteri, la preoccupazione di rispettare il diritto nell'uso della forza, ivi compresa la forza pubblica, pongono altrettanti limiti all'esercizio di un potere assoluto e creano, indirettamente ma necessariamente, le condizioni di una certa insicurezza". Da R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti*, Einaudi, Torino 2011, p. 13. Di recente, in un denso volume collettaneo interdisciplinare sul concetto di "vulnerabilità", si sono espressi sulla "vulnerabilità del diritto" e prodotta da esso Fabio Ciarrelli e Angelo Abignente: "(...) Concepito come pratica sociale, cioè come un "insieme di pratiche interpretative e argomentative per risolvere problemi della vita comune" (secondo la formula di Francesco Viola), il diritto appare esso stesso vulnerabile; questa sua vulnerabilità lo alleggerisce dalle pretese di universalità e necessità, di certezza oggettiva e completezza sistematica che ne esaltavano esclusivamente la razionalità logica e perciò miravano a rimuoverne la contingenza. (...) La transizione della vulnerabilità da caratteristica dei soggetti tutelati dal diritto a carattere strutturale di quest'ultimo è la presa di coscienza della contingenza dell'ordinamento giuridico, connessa allo statuto del diritto moderno come diritto artificiale e vivente. In realtà, il diritto che non si riduce alla produzione normativa ma che vive la vita delle istituzioni giuridiche, lungi dal risultare imperturbabile, si dimostra per essenza vulnerabile, tenuto concretamente in vita dalla elaborazione di procedure di controllo e di legittimazione dell'intervento dei suoi operatori." Da F. Ciarrelli, *La vulnerabilità: da caratteristica dei soggetti a carattere del diritto*, in O. Giolo e B. Pastore, (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018, pp. 179-180.

<sup>9</sup> Sul punto, cfr. J. Habermas, *Il concetto di dignità e l'utopia realistica dei diritti dell'uomo*, in Id., *Questa Europa è in crisi*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 3-31; sulle concezioni della dignità umana ricavate ex negativo dal concreto delle loro violazioni, vedasi su tutti E. Bloch, *Diritto naturale e dignità umana*, Giappichelli, Torino 2005, pp. 191 ss., e A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993; su tale interessante prospettiva, rinvio al mio saggio P.F. Savona, *"Sulla dignità violata". Per un'etica del concreto*, in A. Abignente, F. Scamardella, *Dignità della persona. Riconoscimento dei diritti nelle società multiculturali*, Editoriale Scientifica, Napoli 2013, pp. 37-57.

- su cui tanta dottrina si è soffermata - trascurando o rimuovendo la condizione di concretissima vulnerabilità (come esposizione continua del vivente all'arbitrio altrui) da cui il percorso di riconoscimento di autonomia del soggetto prende le mosse<sup>10</sup>.

In effetti, se ontologicamente, la “dignità” si lascia declinare come misura del valore dell'umano riposta nella capacità di esprimere e comunicare simbolicamente la propria ricerca di “senso”, la propria vitalità identitaria ed espansiva, la propria capacità di trascendere l'empirico per significare il mondo e dunque l'apertura al mondo, è pur vero che la ricerca di autonomia espressiva è anche richiesta di legami di “senso”, un costante e implicito appello agli altri per comunicare la propria identità e forza vitale e dunque la propria vulnerabilità, il proprio bisogno di ‘cura’ che è innanzitutto bisogno di “riconoscimento”<sup>11</sup>. È questo percorso che genera autoriflessività, consapevolezza di sé e degli altri e del mondo in cui si vive, dei legami di identità e appartenenza, socio-affettivi e comunitari, con le relative responsabilità, generati da chi ha accolto e accudito quella vitalità, consentendo e stimolandone la vitalità e capacità espressiva e la stessa richiesta identitaria di “senso” e di autonomia<sup>12</sup>.

D'altra parte, l'istituzionalizzazione (propria solo dell'uomo) di quella vitalità e ricerca del senso, come anche della stessa richiesta di solidarietà e dei propri vincoli e legami comunitari, attraverso l'organizzazione sociale e l'oggettivazione storico-culturale degli aggregati politici, testimonia come nel concreto la “dignità” umana si relativizzi nei diversi contesti storici e diventi così anche una possente costruzione sociale, per l'appunto “istituita”<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Sul punto, cfr. E. Pariotti, *Vulnerabilità e qualificazione del soggetto: implicazioni per il paradigma dei diritti umani*, in O. Giolo e B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi di un concetto...*, cit., pp. 147 ss. e il bel saggio dello stesso B. Pastore, *Soggettività giuridica e vulnerabilità*, ivi, pp. 127 ss.

<sup>11</sup> È la tesi del celebre saggio della filosofa ginevrina Jeanne Hersch, *I diritti umani da un punto di vista filosofico*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 168 ss., le cui parole finali per il loro nitore è bene sempre ricordare: “(...) c'è un'esigenza fondamentale che si percepisce ovunque. Qualcosa è dovuto all'essere umano per il solo fatto che è un essere umano: un rispetto, un riguardo, un comportamento che salvaguardi le sue occasioni di fare di se stesso l'essere che è in grado di divenire, il riconoscimento di una dignità che egli rivendica perché aspira consapevolmente a un futuro... Ogni uomo vuole ‘essere un uomo’, anche se questo non si verifica per tutti nello stesso modo. Ogni uomo vuole essere *riconosciuto* come tale. Se glielo s'impedisce, può soffrirne al punto da preferire a volte morire”.

<sup>12</sup> Sul punto, v. l'interessante vol. collettaneo P. Gomasca, P. Monti, G.S. Lodovici, (a cura di), *Critica della ragione generativa*, Vita e Pensiero, Milano 2017, in part. la parte prima “Generatività. Riconoscimento e responsabilità”, pp. 19-69. Il tema è alle origini del mio primo lavoro P.F. Savona, *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità e il sentimento del diritto*, ESI, Napoli 2005, che oggi trova un'eco confortante e inaspettata nel saggio di P. Pellegrino, *Exordium juris. L'evento del diritto fra domanda, dialogo e azione*, Aracne, Roma 2019, sia pure in una prospettiva teoretica parzialmente differente.

<sup>13</sup> Sulla dicotomia “istituente/istituito”, cfr. i celeberrimi studi di C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, Bollati Boringhieri, Torino 1995; cfr. anche sul contrasto tra la

Dunque, la polarità ‘vulnerabilità/autonomia’ viene qui indagata come il “rovescio” pratico-esperienziale della dignità<sup>14</sup>, la sua modalità operativa nelle pratiche sociali di soggettivazione individuale di affidamento/riconoscimento nel mondo di vita, che generano la crescita emancipatrice del soggetto, la sua capacità di autorappresentarsi come autonomo soggetto di diritti, ma al tempo stesso – come effetto del successo autorealizzatorio perseguito e oggettivato socialmente dalle cerchie affettive, dai saperi che ne hanno affinato la vitalità e dalle istituzioni che ne hanno validato le pretese – inducono ad una ‘rimozione’ della pur esperita vulnerabilità, a favore della presupposizione di un’autonomia istituita del soggetto autocentrato, che ne amplifica in realtà la dipendenza – e dunque la vulnerabilità – ad opera di quei sistemi sociali istituiti attraverso i quali egli si sente ‘sicuro’ di aver affermato e di poter continuare a realizzare la propria autonomia<sup>15</sup>.

Tutto ciò realizza così un’ulteriore dipendenza del soggetto dai sistemi sociali istituiti proprio per arginare la sua vulnerabilità, generando e ampliando (modificandola) la vulnerabilità stessa, che da ontologicamente naturale ed empirica diventa sempre più una vulnerabilità fenomenologicamente e dialetticamente “sociale”, ossia ‘istituita’ prima ancora che ‘istituente’, dipendente cioè dalle modalità istituite delle sue interrelazioni sociali (con gli altri e con le istituzioni della comunità in cui vive), e dunque dalle sue esposizioni ai ‘*vulnera*’ delle istituzioni stesse<sup>16</sup>.

Tutti i sistemi sociali istituiti nascono e si sviluppano essenzialmente per ‘arginare’ la vulnerabilità del vivente umano, sia pure con modalità e funzioni (dispositivi e apparati) assai diversi; innanzitutto i sistemi simbolico-performativi “chiusi” (religione e politica) e quelli relativamente “aperti” e pluralisti (morale e

dimensione storico-sociale, quella politico-statuale e quella individuale/universale dei diritti dell’uomo, M. Gauchet, *La democrazia contro se stessa*, Città aperta Edizioni, Troina, 2005.

<sup>14</sup> Su tutti, cfr. il bel saggio di P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, in Id., *Il giusto*, Vol. 2, Effatà Editrice, Torino 2007, pp. 94 ss.; nonché gli imprescindibili lavori di A. Honneth e J. Anderson, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, ora in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, Morlacchi ed., 2011, pp. 107 ss.; sul tema, cfr. anche T. Casadei, *Soggetti in contesto: vulnerabilità e diritti umani*, in Id., (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 90 ss. e il bel saggio sui soggetti disabili come “soggetti di giustizia” di M. G. Bernardini, *Disabilità, giustizia, diritto. Itinerari tra filosofia del diritto e Disability Studies*, Giappichelli, Torino 2016.

<sup>15</sup> Alla polarità ‘classica’ dignità/autonomia è dedicata una sezione monografica (a cura di F. Mastromartino e G. Pino) nell’ultimo numero della “Rivista di filosofia del diritto - Journal of Legal Philosophy”, il Mulino, 1/2019, con saggi di L. d’Avack, L. Ferrajoli, F. Poggi, A. Sperti, e G. Resta, di notevole interesse. Sul tema, cfr. anche la bella voce di G. Zanetti, *Autonomia*, in M. La Torre, G. Zanetti, *Altri seminari di filosofia del diritto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 67 ss.

<sup>16</sup> Sul punto, cfr. G. Preterossi, *La dimensione sociale della vulnerabilità*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, cit., pp. 205 ss., nonché il suo citato lavoro di A. Carnevale, *Tecnovulnerabili. Per un’etica della sostenibilità tecnologica*, cit., pp. 115 ss.

diritto)<sup>17</sup> si pongono esplicitamente il fine di gestione dell'esistenza dell'uomo in comunità attraverso dispositivi e tecniche di 'rassicurazione' che garantiscano e tutelino il potenziale di vitalità comunicativa del vivente, rendendolo 'oggettivabile' socialmente e depotenziandone o immunizzandone le potenzialità distruttive o autodistruttive nell'uomo sempre latenti. Ma gli stessi saperi simbolico-culturali non performativi - le cui 'regole del gioco' normano solo gli ambiti di funzionamento e accessibilità dei saperi stessi - (dalle scienze logiche ed empirico-matematiche ai saperi 'umanistici' - arti, musica, letteratura e filosofia) hanno come loro implicita funzione quella di oggettivare 'sensi' possibili del mondo attraverso le opere dei tanti autori che nel corso millenario della civiltà hanno saputo elaborare sofisticate 'narrazioni' della vulnerabilità umana, dando la stura a quella 'eccedenza di senso' che veicola e amplifica a dismisura la 'misura' della vitalità espressiva dell'umano, quale cifra inesauribile e insatura della sua 'dignità'.

Così anche il circolo ermeneutico nell'interpretazione simbolico-culturale delle singole narrazioni, immette l'interprete in una serie di 'dipendenze' linguistico-ermeneutiche che se da un lato ne può accrescere la vitalità espressiva dall'altro lo imbriglia nella 'circularità' della tradizione spesso in modo inconsapevole (precomprensione, ideologie, coscienza sociale..), rendendone palese la sua 'vulnerabilità' sociale, ossia socialmente istituita, derivante dalla rete di istituzioni sociali e culturali entro cui l'interprete si è formato<sup>18</sup>.

Ma è evidente che i 'pericoli' maggiori insiti nel doppio vincolo della vulnerabilità derivano da quei saperi simbolico-performativi a cui il vivente umano ha espressamente affidato il compito e la funzione di 'arginarne' la vulnerabilità: religione, morale, politica e diritto. Il fatto macroscopico che egli si senta 'al sicuro', implicitamente protetto da essi, ne sviluppa un *surplus* di 'fiducia' che - anche qui - ne sviluppa potenziali di vitalità straordinari ma che - se questa fiducia dovesse essere tradita o mal riposta, la qual cosa viene appunto 'rimossa' e che invece può sempre accadere nella storia - si ritorce come un boomerang contro il vivente e il suo percorso di soggettivazione può esserne irrimediabilmente compromesso<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Sulla distinzione tra sistemi simbolico-performativi 'chiusi' (che mirano a condizionare normativamente ogni aspetto dell'esistenza umana in comunità) e sistemi 'aperti' (che intendono normare solo alcuni ambiti del comportamento o della coscienza), rinvio al mio saggio P. F. Savona, *In limine juris. La genesi extra ordinem della giuridicità...*, cit., pp. 131 ss.

<sup>18</sup> Sul punto, la nota polemica tra J. Habermas e H.G. Gadamer sul valore critico-emancipativo o di autorevolezza culturale e dunque inaggirabilità ermeneutica da attribuire alla tradizione; cfr. H.G. Gadamer, *L'universalità del problema ermeneutico*, in Id., *Verità e metodo 2*, Bompiani, Milano 1995, pp. 211 ss. e J. Habermas, *La pretesa di universalità dell'ermeneutica*, ora in J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, il Mulino, Bologna 1986, pp. 229 ss.

<sup>19</sup> Sullo sviluppo compromesso nel percorso di soggettivazione individuale, per la violenza o i dispregi subiti in ambito socio-affettivo, istituzionale o professionale e socio-culturale, cfr. A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Per un'etica*, cit., nonché P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, cit.; e sulla fiducia come motore dello sviluppo personalitario, cfr. J.



In generale, questo accade perché i saperi simbolico-performativi strutturano e supportano l'ordine simbolico da cui sorgono con un robusto ordine normativo e un apparato sanzionatorio che ne amplifica l'efficacia sociale ma 'neutralizza' (con un effetto generalizzante e appunto di rimozione culturale) quella matrice simbolica e quell'eccedenza di senso che li ha prodotti. In questo caso dunque, le pratiche sociali del reciproco affidamento e riconoscimento tra attori sociali e istituzioni sono oggettivate in norme generali e astratte e in procedure e protocolli applicativi che allontanano il soggetto dalla ricerca costante del 'senso' ultimo riposto in esse<sup>20</sup>.

Il soggetto si acquieta all'ombra delle istituzioni e dei loro dispositivi e si sente al sicuro perché sa implicitamente e inconsciamente che quelle istituzioni e quei dispositivi sono sorti al fine di proteggerlo, di arginare la sua condizione naturale di vulnerabilità, e così facendo diventa 'socialmente' vulnerabile. Egli si dimentica cioè (o meglio 'rimuove') che quei sistemi e quelle istituzioni sono pur sempre gestiti da altri viventi con le loro vulnerabilità (pregiudizi, ideologie, falsa coscienza) e che il '*vulnus*' è sempre dietro l'angolo, oltre al fatto che la stessa razionalità sistemica e procedurale collegata a sistemi tecnologici e informatici è ben lungi dall'essere infallibile<sup>21</sup>.

Nei sistemi giuridici tutto ciò è quanto mai evidente: nel corso dei secoli essi hanno strutturato robusti apparati normativi a supporto dell'ordine simbolico-

Anderson, A. Honneth, *Autonomia, vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit., nonché A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti*, cit. e C. Larmore, *Pratiche dell'io*, cit.. Sotto il profilo psicologico, vedasi anche M.H. Hoffman, *Empatia e sviluppo morale*, il Mulino, Bologna 2008 e il bel saggio di L. Sander, *Sistemi viventi. L'emergere della persona attraverso l'evoluzione della consapevolezza*, R. Cortina ed., Milano 2007, nonché cfr. E. Borgna, *Le emozioni ferite*, Feltrinelli, Milano 2009.

<sup>20</sup> Sulla violenza delle istituzioni, cfr. il noto lavoro di A. Margalit, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998; sulla tematica foucaultiana delle norme come dispositivi di soggettivazione (e assoggettamento/disciplinamento), oltre al classico M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1998 e Id., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977, si veda di recente P. Macherey, *Il soggetto delle norme*, Ombre corte, Verona 2017, e i lucidi saggi di J. Butler, *La vita psichica del potere*, Mimesis, Milano-Udine 2013 e Ead., *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006; per una lettura critica, cfr. L. Bazzicalupo, *Dispositivi e soggettivazioni*, Mimesis, Milano-Udine 2013.

<sup>21</sup> Sulla razionalità procedurale dei sistemi giuridici, cfr. N. Luhmann, *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Giuffrè, Milano 1995 e - come risposta critica al proceduralismo funzionalista - il denso lavoro di J. Habermas, *Fatti e norme. Contributo ad una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, cit. Oggi non può non essere al centro dell'attenzione la razionalità funzionalista-economicista dell'apparato giuridico-burocratico dell'Unione Europea, nelle sue vistose rigidità e incapacità a gestire con visione politica e ragionevolezza giuridica le reiterate crisi finanziarie che da più di un decennio hanno attraversato molti dei paesi membri e sconvolto (ancor più a causa di quella gestione burocratica rigidamente funzionalista) le condizioni di vita dei cittadini europei degli stati in difficoltà. Sul tema ormai la letteratura è vastissima; solo per un efficace visione del problema soprattutto giuridico, cfr. l'interessante volume collettaneo di C. Margiotta (a cura di), *Europa: diritto della crisi e crisi del diritto. Austerità, diritti, cittadinanza*, il Mulino, Bologna 2018.

culturale da cui sono stati generati, oggettivando – come norme vigenti e cogenti – talune presupposizioni di senso (veri e propri principi generali, resi normativamente ‘autoevidenti’), ad es. nel mondo occidentale il principio di autonomia del soggetto, che ne consentono la piena utilizzabilità ed efficacia da parte delle generazioni successive alla positivizzazione, ma che nascondono e rimuovono i percorsi di ‘riconoscimento’ da cui derivano e le grandi lotte politiche e sociali che ne hanno consentito la rivendicazione e poi la positivizzazione, percorsi e lotte che sono le autentiche matrici genetiche dei diritti, ma di cui si tace o si interrompe la narrazione, la ri-memorazione<sup>22</sup>.

In effetti, si può dire che l'intero percorso di costituzionalizzazione e internazionalizzazione dei diritti e delle libertà fondamentali sia stato messo in campo per arginare specifici ‘*vulnera*’ del vivente umano che ne compromettono o ne comprimono la vitalità e la dignità; ma essi andrebbero sempre ri-declinati (e in ciò sta il compito innanzitutto della comunità degli interpreti del diritto) affinché il ‘formante’ istituzionale che funge da contenitore e da ‘significante’ veicoli quella ‘eccedenza’ di senso che ne amplifichi e incrementi il significato, ne compia quella re-iterazione che ne sancisce ad un tempo la riattualizzazione e l'originalità del senso per cui sono sorti<sup>23</sup>.

Così, l'intera gamma dei diritti generati e nutriti dal ‘*principium vitae*’ “*libertà*” nascono per tutelare – almeno dalle Rivoluzioni moderne del ‘600 e ‘700 in avanti – l'esistenza umana e la sua vitalità espressiva dal ‘*vulnus*’ (dalla continua e persistente esposizione al ‘*vulnus*’) dell'arbitrio, del dominio, della soggezione al potere e volere altrui, che oggi è risemantizzata come non-esposizione al ‘*vulnus*’ della mortificazione della dignità, della umiliazione fisica o psichica, del misconoscimento della propria ‘differenza’ vitale e culturale (di genere, socio-culturale, religiosa..) <sup>24</sup>; i diritti invece generati e alimentati dal ‘*principium vitae*’

<sup>22</sup> Sul punto, oltre ai su citati lavori di A. Honneth, *Lotte per il riconoscimento...*, cit. e i bei saggi del volume curato da A. Carnevale, I. Strazzeri, *Lotte, riconoscimento, diritti*, cit., sul problema della ri-memorazione, e del diritto come evento di un'etica ricostruttiva, occorre ricordare il possente lavoro filosofico di P. Ricoeur, *La memoria, la storia, l'oblio*, R. Cortina, Milano 2003, da cui scaturiscono i lavori di A. Garapon, *Chiudere i conti con la storia. Colonizzazione, schiavitù, Shoah*, R. Cortina, Milano 2009 e dell'allievo J.M. Ferry, *L'etica ricostruttiva*, Edizioni Medusa, Milano 2006.

<sup>23</sup> Sul concetto di ri-semantizzazione del lessico giuridico, insistono un po' tutte le teorie ‘critiche’ del diritto, in un'area molto ampia che va dal femminismo al post-modernismo al post-colonialismo, ovviamente con accenti e sfumature diverse; per un completo e denso quadro di sintesi, da ultimo, cfr. M.G. Bernardini, O. Giolo (a cura di), *Le teorie critiche del diritto*, Pacini editore, Pisa 2017; in part. sul concetto di “iterazione democratica” – di derivazione derridiana – nella sua portata gius-generativa insiste da ultimo la filosofa americana Seyla Benhabib, nei suoi saggi ricordati, S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, cit., e Ead., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 59 ss.

<sup>24</sup> Sul punto, cfr. i già ricordati lavori di A. Honneth, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti...*, cit., e A. Margalit, *La società decente*, cit.; per un'ampia panoramica, cfr. L. Mazzone, *Una teoria negativa della giustizia. Per un'etica del conflitto contro i mali comuni*, Mimesis, Milano-

“*eguaglianza*” nascono per tutelare l’esistente umano e la sua vitalità espressiva dal ‘*vulnus*’ della discriminazione, declinato sin dai tempi di Aristotele innanzitutto come “*eguaglianza formale*”, ossia trattare gli eguali in modo eguale e i differenti in modo differente, ma che oggi viene declinato nei sensi di quel principio di ‘*ragionevolezza*’ che consente di ponderare caso per caso gli eventuali conflitti tra diritti fondamentali, circoscrivendone e valutandone ‘*pesi*’ e valori sottostanti con le apposite tecniche di bilanciamento adoperate dalle corti e con il principio di ‘*proporzionalità*’ che valuta attentamente coerenza logica tra le norme e le fonti e congruenza con i principi costituzionali<sup>25</sup>.

Infine, i diritti politici generati e alimentati dal principio di autodeterminazione tutelano l’esistente umano da ogni forma di eteronomia politica, e dunque dal ‘*vulnus*’ del dominio totalitario, autocratico, teocratico o tecnocratico o persino democratico, nei casi di “*tirannia della maggioranza*”<sup>26</sup>. Oggi, andrebbero ri-semantizzati nel senso di un’appartenenza che vada al di là della cittadinanza statale e si renda consapevole e militante di una politica ‘*ecologica*’ delle libertà e dei diritti, a salvaguardia delle sempre più compromesse (e scarse) risorse del pianeta, declinate come autentici ‘*beni comuni fondamentali*’<sup>27</sup>.

E i diritti sociali, generati dal principio del benessere sociale, tutelano infine l’esistente umano e la sua vitalità dal ‘*vulnus*’ dell’“*indifferenza*” tra individuo e società, tale per cui la vitalità di ciascuno non è mai prerogativa esclusiva del soggetto ma ne va dell’intera società, che deve farsi carico di realizzare le migliori condizioni sociali possibili per l’esplicazione della sua vitalità. Oggi andrebbero declinati, prima ancora che nelle loro diverse concrezioni istituzionali (diritto al

Udine 2014 e T. Casadei, *Il rovescio dei diritti umani. Razza, discriminazione, schiavitù*, DeriveApprodi, Roma 2016, oltre al già citato T. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, cit. in part. pp. 119 ss.

<sup>25</sup> Sul principio di ‘*ragionevolezza*’ che ormai informa di sé l’intera lettura costituzionalistica dei principi fondamentali, cfr. L. D’Andrea, *Ragionevolezza e legittimazione del sistema*, Giuffrè, Milano 2005 e M. Cavino, *Interpretazione discorsiva del diritto. Saggio di diritto costituzionale*, Giuffrè, Milano 2004, nonché il bel volume degli atti di un convegno milanese del 2008 di M. Cartabia e T. Vettor, (a cura di), *Le ragioni dell’uguaglianza*, Giuffrè, Milano 2009; negli studi di teoria del diritto, è stata la “*svolta argomentativa*” con le teorie standard di Alexy e McCormick a farsene carico, proseguita poi dagli importanti studi di M. Atienza in Spagna; sul tema, cfr. A. Abignente, *L’argomentazione giuridica nell’età dell’incertezza*, Editoriale Scientifica, Napoli 2017.

<sup>26</sup> Sul punto, cfr. gli studi di P. Rosanvallon, *Controdemocrazia. La politica nell’era della sfiducia*, Castelvecchi, Roma 2012, nonché l’interessante prospettiva di Lea Ypi, *Stato e avanguardie cosmopolitiche*, Laterza, Roma-Bari 2016.

<sup>27</sup> L’espressione è di L. Ferrajoli, nel suo recente saggio L. Ferrajoli, *Manifesto per l’eguaglianza*, Laterza, Roma-Bari 2018; sul superamento della cittadinanza, e i legami cosmopoliti e ‘*ecologici*’, cfr. K.A. Appiah, *Cosmopolitismo. L’etica in un mondo di estranei*, Laterza, Roma-Bari 2007, nonché gli interessanti studi di A. Appadurai, *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*, R. Cortina Ed., Milano 2014 e le prospettive gius-ecologiste di F. Capra, U. Mattei, *Ecologia del diritto. Scienza, politica, beni comuni*, Aboca S.p.A., Sansepolcro (AR) 2017, e di M. Bookchin, *L’ecologia della libertà*, elèuthera, Milano 2017.

lavoro, all'istruzione, all'assistenza sanitaria..), assumendo innanzitutto il legame sociale come 'fatto culturale' imprescindibile allo sviluppo del vivente e il diritto nella sua interezza come evento destinato a garantire quel legame, a far sì che sia un costante fattore di crescita e di inclusione piuttosto che di esclusione e disuguaglianza o discriminazione sociale, a partire ovviamente dai rapporti di genere e le differenze culturali, questioni sempre più urgenti di autentico "riconoscimento" piuttosto che di redistribuzione<sup>28</sup>.

Tutto ciò ha generato le possenti strutture giuridico-politiche che ci consentono di "mettere al sicuro" le rivendicazioni di diritti acquisite dalle generazioni che ci hanno preceduto, ma consegnandoci ad un tempo un *surplus* di fiducia e sicurezza e - come si diceva - un *surplus* di vulnerabilità, dipendente appunto dalle condizioni socio-giuridiche istituite.

Ma ciò non deve farci dimenticare che il difficile percorso di autonomia emancipatrice del soggetto nasce dalle pratiche sociali di affidamento/riconoscimento con l'alterità esistenziale, sociale, istituzionale, a cui nessuno può sottrarsi: è il percorso di sofferenza, ascolto, comprensione, persuasione delle ragioni proprie che vanno temperate con quelle altrui, a renderci progressivamente soggetti autoriflessivi che si emancipano dal non dominio o dall'umiliazione altrui, dalla discriminazione e dall'indifferenza sociale solo attraverso un sofferto percorso di maturazione socio-affettiva che ha bisogno innanzitutto delle pratiche di cura e riconoscimento altrui, e solo dopo del sostegno di istituzioni positive<sup>29</sup>.

È per questo che la rinnovata attenzione per le condizioni della vulnerabilità prima ancora che per l'autonomia è necessaria per volgere lo sguardo a quell'"altrove" della pratica sociale, fatta di continue aspettative, promesse disattese o non mantenute, misconoscimenti più o meno insidiosi da cui seguono nuovi e più consapevoli riconoscimenti, che rappresentano gli autentici momenti gius-generativi dei diritti.

<sup>28</sup> Il riferimento è al noto dibattito sociologico e filosofico tra N. Fraser e A. Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Meltemi, Roma 2007; sul tema, cfr. il bel volume di A. Lenci, A. Carnevale, *Il "sociale" della giustizia. Questioni di genere e questioni di riconoscimento*, Pensa Multimedia, Lecce 2008; v. anche, in generale, S. Zullo, *La dimensione normativa dei diritti sociali. Aspetti filosofico-giuridici*, Giappichelli, Torino 2013, e, oltre al già citato e importante L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, cit., il recente e lucido saggio di D. Fassin, *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*, Feltrinelli, Milano 2019.

<sup>29</sup> A tal riguardo, non è un caso che le più interessanti declinazioni del pensiero gius-filosofico contemporaneo si inscrivano nell'orizzonte dell'etica della cura e del riconoscimento (da Honneth e Ricoeur a Fraser e Nussbaum, sino al post-femminismo di Butler e Gilligan), come si è cercato di mostrare in queste pagine; per una visione d'insieme, cfr. J.C. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, Diabasis, Reggio Emilia 2006; e, da un punto di vista filosofico più generale, cfr. i bei volumi di E. Pulcini, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009 e il recente L. Mortari, *Filosofia della cura*, R. Cortina Ed., Milano 2015.