

Vulnerabilità:

da ferita a risorsa



FONDAZIONE
LANZA
Centro Studi
in Etica applicata


PROGET
EDIZIONI

Vulnerabilità: da ferita a risorsa

COMITATO SCIENTIFICO

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

DIRETTORE RESPONSABILE

Gianni LOCATELLI

COMITATO di REDAZIONE

Francesca MARIN
Lucia MARIANI
Matteo MASCIA
Leopoldo SANDONÀ

Dossier a cura di

Francesca MARIN

SEDE e SEGRETERIA di REDAZIONE

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

EDITORE

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

STAMPA

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

ABBONAMENTO

PROGET EDIZIONI
Largo Obizzi 2 - 35020 Albignese Pd
• bollettino pos rio (Iban):
IT39W076011210000082683350



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

COVER DESIGN

Giancarlo Barison

PROGETTAZIONE GRAFICA

Proget Type Studio snc / Albignese Pd

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

Vulnerabilità: da ferita a risorsa

a cura di Francesca Marin

Editoriale

I lineamenti della vulnerabilità pag. 5
Francesca Marin

Prima Parte Vulnerabilità: per un approccio interdisciplinare

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

Special vulnerability in tempo di pandemia pag. 20
Stefano Semplici

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

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

Seconda Parte I nessi vulnerabilità-riconoscimento e vulnerabilità-responsabilità

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

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

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

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

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

■ **Carla Danani**

Università degli Studi di Macerata

Oltre i perimetri rassicuranti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una questione "di sostanza"

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

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

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

Il cambiamento di sguardo è radicale

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

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

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

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

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

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

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

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

Interdipendenza, corresponsabilità e sollecitudine: la cura

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

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

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

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

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

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

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

- ¹ Tra gli altri ricordiamo: E.F. Kittay, *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, Routledge, New York-London 1999; P. Ricoeur, *Autonomia e vulnerabilità*, trad. it. in Id., *Il Giusto 2*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007; B. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Penn State University Press, University Park (PA) 2006; B. Hoffmaster, *What does Vulnerability Mean?*, in *Hastings Center Report*, 36(2) (2006), pp. 38-45; M.A. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in *Yale Journal of Law and Feminism*, 20(1) (2008), pp. 1-23; N. Maillard, *La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale?*, Labor et Fides, Genève 2011; C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford University Press, New York 2014; J. Butler, Z. Gambetti, L. Sabsay (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Duke University Press, Durham and London 2016; Ch. Straehle (ed.), *Vulnerability, Autonomy and Applied Ethics*, Routledge, New York 2017; D. Pagliacci, *L'io nella distanza. Essere in relazione, oltre la prossimità*, Mimesi, Milano 2019, pp. 74, 122, 211; M.S. Mendlewicz, *Vulnerabilidad*, Herder, Barcelona 2021; S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, Morcelliana, Brescia 2022; *Vulnerabilità. Ambienti e relazioni*, n. 1/2023 della rivista *Teoria*.
- ² Sulle origini etimologiche del termine vulnerabilità cfr. l'accurata indagine di G. Maragno, *Alle origini (terminologiche) della vulnerabilità: vulnerabilis, vulnus, vulnerare*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Carocci, Roma 2018, pp. 13-28. La radice indoeuropea uel- portatrice dei significati di strappare, scalfire, ferire, incidere, la ritroviamo nel latino *vello* (negano la connessione con *vello*, tuttavia, ad esempio A. Ernout e A. Millet, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots*, Librairie C. Klincksieck, Paris 19674; pp. 749-750). Chi scrive era un tempo dell'avviso che qui l'etimologia potesse immediatamente aiutare ad andare più a fondo, nel rinvenimento di un'origine della parola che rivelasse il suo riposare su una comprensione più profonda della condizione che rende possibile la ferita: ma una considerazione più approfondita ci ha convinto che *vello* non rinvia originariamente all'idea di "pelle" come superficie di scambio (sic!) quanto allo strato che si può togliere, strappare, come la lana alle pecore.
- ³ Per un approfondimento C. Danani, *Living on the World: Rethinking Justice by Reconsidering Vulnerability and Autonomy*, in *Medicina e morale*, 2, 2020, pp. 193-201.
- ⁴ Su questo solo qualche indicazione: M. Buber, *L'io e il tu*, Bonomi editore, Pavia 1991; A. Fabris, *TeorEtica. Filosofia della relazione*, Morcelliana, Brescia 2010; A. Fabris, *Relazione. Una filosofia performativa*, Morcelliana, Brescia 2016; A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, Feltrinelli, Milano 2018; A. Berque, *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti umani*, Mimesis, Milano 2019.
- ⁵ Cfr. C. Mackenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Why Bioethics Needs a Concept of Vulnerability*, in *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, 5(2) (2012), pp. 11-38.
- ⁶ Su questo insistono, secondo accezioni diverse, M.A. Finemann, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, in *Emory Law Journal*, 60(2) (2010), pp. 251-275; R. Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of our Social Responsibilities*, The University of Chicago Press, Chicago-London 1985.
- ⁷ Cfr. A. Berque, *From "Mediance" to Places*, <https://www.pca-stream.com/en/explore/from-mediance-to-places-2/> (accesso il 08.09.2024); in *Stream 04 - The Paradoxes of the Living*, November 2017; Id., *Ecumene. Introduzione allo studio degli ambienti*

umani, cit.

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