

## VULNERABILITÀ E CORPO POLITICO: UNA GENEALOGIA CONTRATTUALISTA DELL'ESCLUSIONE.

DOI: 10.7413/18281567299

**di Alessio Panaggio**

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

### **Vulnerability and the Body Politic: a contractualist genealogy of exclusion.**

#### *Abstract*

This contribution aims to reconstruct a genealogy of the concept of vulnerability by tracing its origins within the modern contractarian tradition. It demonstrates how the theories of Hobbes and Locke contributed to the construction of a normative anthropological model predicated on the expulsion of vulnerability as a constitutive element of political subjectivity. Through an analysis of the metaphor of the body politic, the article highlights how the representation of sovereign corporeal unity operates through a metonymic logic that selectively renders visible certain bodies – those deemed capable of sacrifice, rationality, and self-discipline – while marginalizing and stigmatizing all others. Building on this reflection, the study critically engages with the work of Judith Butler to reconceptualize vulnerability not as deficit or violation, but as an ontological, relational, and embodied condition, a foundational element for rethinking political inclusion and justice.

**Keywords:** vulnerability, contractarianism, body politic, political subjectivity, embodiment

### **1. Introduzione**

La vulnerabilità rappresenta una delle nozioni più controverse del vocabolario filosofico, politico e giuridico contemporaneo. Lontana dall'essere un concetto univoco, essa si configura come una

categoria aperta e indeterminata<sup>1</sup> che riflette e al tempo stesso problematizza alcune delle assunzioni più radicate della modernità occidentale. Se, da un lato, la sua ambivalenza semantica ha favorito un impiego trasversale in ambiti disciplinari differenti, dall'altro ha suscitato interrogativi teorici fondamentali sulla natura del soggetto, sulla legittimità della sua inclusione politica e sulla capacità delle istituzioni di riconoscere forme di vita dissonanti rispetto al paradigma dominante del soggetto autonomo, razionale e autosufficiente. Per questo motivo, la vulnerabilità ha assunto un ruolo strategico nel contesto delle riflessioni femministe, etico-relazionali e post-strutturaliste, in cui è emersa come chiave critica per la decostruzione dell'ideale moderno del soggetto autonomo, razionale e autosufficiente<sup>2</sup>. La vulnerabilità viene concepita da queste riflessioni come un elemento universale che definisce la condizione umana. Come scrivono Catriona Mackenzie, Wendy Rogers e Susan Dodds

La vita umana è condizionata dalla vulnerabilità. In virtù del nostro essere incarnati, gli esseri umani hanno bisogni corporei e materiali; sono esposti a malattie fisiche, lesioni, disabilità e morte; dipendono dalle cure altrui per lunghi periodi della vita. Come esseri sociali e affettivi, siamo emotivamente e psicologicamente esposti agli altri in innumerevoli modi: alla perdita e al dolore; alla negligenza, all'abuso e alla mancanza di cura; al rifiuto, all'ostracismo e all'umiliazione. In quanto esseri sociopolitici, siamo vulnerabili allo sfruttamento, alla manipolazione, all'oppressione, alla violenza politica e alla violazione dei diritti. E siamo vulnerabili all'ambiente naturale e all'impatto sull'ambiente delle nostre azioni e tecnologie<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Per una rassegna sul tema della vulnerabilità, cfr. K. Brown, K. Ecclestone, N. Emmel, *The Many Faces of Vulnerability*, in «Social Policy & Society», n. XVI,3 (2017), pp. 497-510, M. G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re, *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, IF Press, Roma 2018.

<sup>2</sup> Cfr. J. Butler, *Precarious Life*, Verso, New York 2004; A. Cavarero, *Inclinations. A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Stanford 2016; C. MacKenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2014, M.A. Fineman, *The vulnerable subject: anchoring equality in the human condition*, in «Yale Journal of Law & Feminism», n. 20 (2008).

<sup>3</sup> C. MacKenzie, W. Rogers, S. Dodds, *Vulnerability. New essays in ethics and feminist philosophy*, cit., p. 1, trad. mia di «Human life is conditioned by vulnerability. By virtue of our embodiment, human beings have bodily and material needs; are exposed to physical illness, injury, disability, and death; and depend on the care of others for extended periods during our lives. As social and affective beings we are emotionally and psychologically vulnerable to others in myriad ways: to loss and grief; to neglect, abuse, and lack of care; to rejection, ostracism, and humiliation. As sociopolitical beings, we are vulnerable to exploitation, manipulation, oppression, political violence, and rights abuses. And we are vulnerable to

Alla luce di tale complessità, si possono individuare due principali modalità teoriche attraverso cui la vulnerabilità è stata concettualizzata nella letteratura filosofica. La prima concezione ne sottolinea il carattere ontologico e universale, radicato nella comune condizione incarnata dell'essere umano. Derivando dal latino *vulnus* – ferita – il concetto designa una disposizione costitutiva alla sofferenza, una fragilità strutturale che accomuna tutti gli individui. È in questa prospettiva che si collocano riflessioni di autori come Martha Fineman, Judith Butler, Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Bryan Turner. Secondo Turner, ad esempio, è proprio la corporeità degli esseri umani a esporli strutturalmente alla malattia, alla vecchiaia e alla morte<sup>4</sup>. MacIntyre e Nussbaum insistono sul legame tra vulnerabilità e animalità, sottolineando come la dipendenza e la relazionalità siano tratti costitutivi della condizione umana<sup>5</sup>. Butler, dal canto suo, afferma che il corpo è costitutivamente sociale e interdipendente, e che tale apertura all'altro – che espone tanto alla possibilità di soffrire quanto a quella di essere curati – è ciò che rende la vita umana fondamentalmente precaria. Questa prima concezione ha un'importante valenza etico-politica<sup>6</sup>. Riportando al centro della teoria morale e giuridica la dipendenza e l'interdipendenza, essa mette in discussione l'assunto liberale del soggetto invulnerabile e autosufficiente. Come proposto da Martha Fineman, il concetto di vulnerabilità universale può fornire una lente critica per ripensare le politiche pubbliche e le strutture istituzionali, spostando l'attenzione dalla responsabilità individuale alle responsabilità collettive e statali nei confronti delle fragilità umane<sup>7</sup>. Accanto a questa visione universalistica, si colloca una seconda concezione della vulnerabilità, di carattere più situato e relazionale, che identifica condizioni specifiche di esposizione al danno e all'ingiustizia. In questo senso, essere vulnerabili significa essere suscettibili a una lesione o a un danno in relazione a determinati agenti e contesti, come proposto da Robert Goodin

---

*the natural environment and to the impact on the environment of our own, individual and collective, actions and technologies».*

<sup>4</sup> B. Turner, *Vulnerability and Human Rights*, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2006, p.29.

<sup>5</sup> Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999, pp. 5-10, M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006, pp. 275-280.

<sup>6</sup> J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, Londra 2009, p. 31.

<sup>7</sup> M.A. Fineman, *The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition*, cit., pp. 1-23.

La vulnerabilità implica l'esistenza di un agente in grado di esercitare una scelta effettiva [...] sulla possibilità di causare o evitare il danno minacciato. [...] I riferimenti alla vulnerabilità implicano altri due riferimenti. Uno è a cosa sono vulnerabili le persone o le cose. [...] L'altro è a chi sono vulnerabili le persone o le cose. Chi può infliggermi i danni? Chi può proteggermi da essi? Si è sempre vulnerabili a particolari agenti rispetto a particolari tipi di minacce<sup>8</sup>.

Questa impostazione ha trovato largo impiego nella bioetica<sup>9</sup>, nel diritto internazionale e nelle pratiche di protezione delle cosiddette categorie vulnerabili. Tuttavia, proprio questa seconda accezione ha sollevato critiche significative. Inquadrando la vulnerabilità come proprietà di gruppi specifici, essa rischia di rafforzare una dicotomia tra normalità e alterità, contribuendo alla stigmatizzazione e alla patologizzazione di quei soggetti che si discostano dal modello dominante del soggetto normativo. Il pericolo, come ha sottolineato ancora Fineman<sup>10</sup>, è quello di ridurre la vulnerabilità a uno status minoritario associato a dipendenza, debolezza o inferiorità, anziché riconoscerla come tratto condiviso e fondativo dell'umano. Su questo, Axel Honneth e Joel Anderson riflettendo sulla semantica della vulnerabilità sottolineano come la sua accezione dominante si radichi

---

<sup>8</sup> R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 112, trad. mia di «*Vulnerability implies that there is some agent (actual or metaphorical) capable of exercising some effective choice [...] over whether to cause or to avert the threatened harm. The implication that an agent exists, in turn, implies that "vulnerability" is essentially a relational notion. As the Oxford English Dictionary reminds us with respect to the cognate notion of "dependency," one depends upon someone for something. Similarly, references to vulnerability imply two other references. One is to what the persons or things are vulnerable. [...] The other is to whom the persons or things are vulnerable. Who can inflict the harms upon me? Who can protect me against them? One is always vulnerable to particular agents with respect to particular sorts of threats*».

<sup>9</sup> In ambito europeo, si affermano i principi etici alla base della bioetica europea nella Dichiarazione di Barcellona del 1998. The Barcelona Declaration Policy Proposals to the European Commission, Novembre 1998, «*Vulnerability expresses two basic ideas. (a) It expresses the finitude and fragility of life which, in those capable of autonomy, grounds the possibility and necessity for all morality. (b) Vulnerability is the object of a moral principle requiring care for the vulnerable. The vulnerable are those whose autonomy or dignity or integrity are capable of being threatened. As such all beings who have dignity are protected by this principle. But the principle also specifically requires not merely non-interference with the autonomy, dignity or integrity of beings, but also that they receive assistance to enable them to realise their potential*». Per un approfondimento della vulnerabilità come principio bioetico si veda J.D. Rendtorff, *Basic Ethical Principles in European Bioethics and Biolaw: Autonomy, Dignity, Integrity and Vulnerability. Towards a Foundation of Bioethics and Biolaw*, in «*Medicine, Health, Care and Philosophy*», n. 5, 3 (2002), pp. 235-244. Per una grammatica bioetica sulla vulnerabilità si veda S. Zullo, *Potenzialità e limiti della nozione di vulnerabilità*, in O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *Vulnerabilità, Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci 2018, pp. 187-200.

<sup>10</sup> M.A. Fineman, *The vulnerable subject: Anchoring equality in the human condition*, cit., p. 8.

nella svalutazione del soggetto esposto a logiche di subordinazione, marginalizzazione ed esclusione<sup>11</sup>. A partire da questo duplice registro concettuale – ontologico, universale e particolare – il presente contributo si propone di costruire una genealogia politica della vulnerabilità, con particolare attenzione alla tradizione contrattualista moderna. Le teorie di Hobbes e Locke, infatti, hanno svolto un ruolo cruciale nel costruire un modello antropologico incentrato sull'espulsione della vulnerabilità dal cuore del soggetto politico. Attraverso l'analisi della metafora del corpo politico, la riflessione mette in luce la logica metonimica sottesa alla rappresentazione dell'unità corporea della sovranità, in cui alcuni corpi vengono visibilizzati e inclusi in quanto capaci di sacrificio, razionalità e disciplina, mentre altri vengono silenziati, marginalizzati o assimilati in forma subordinata.

## **2. La vulnerabilità nel contratto sociale: un'origine ambivalente**

L'analisi genealogica della vulnerabilità rivela il ruolo ambivalente che essa ha assunto nella formazione del pensiero politico moderno, in particolare nella tradizione contrattualista. Le teorie di Thomas Hobbes e John Locke, pur partendo dal riconoscimento implicito della vulnerabilità umana, tendono a trattarla non come una condizione costitutiva e permanente della soggettività, ma come un ostacolo da neutralizzare attraverso l'istituzione del patto sociale e la costruzione dell'ordine politico. Nella riflessione hobbesiana, l'ordine politico nasce come risposta alla vulnerabilità umana, intesa come condizione costitutiva di feribilità e di esposizione alla violenza e alla morte. Nello stato di natura, tutti gli individui sono uguali nella facoltà del corpo e della mente<sup>12</sup> e da questa eguaglianza scaturiscono desideri simili, ma anche diffidenza reciproca, poiché ciascuno persegue i propri fini con mezzi potenzialmente conflittuali. In assenza di un potere comune che assoggetti gli individui, essi si trovano in una condizione di guerra, dove

ciascuno ha diritto a tutto, anche al corpo di un altro. Perciò, finché dura questo diritto naturale di ciascuno a tutto, nessuno può avere la sicurezza, per quanto forte o saggio

---

<sup>11</sup> J. Anderson, A. Honneth, *Autonomia, Vulnerabilità, riconoscimento e giustizia*, in A. Carnevale, I. Strazzeri (a cura di), *Lotte, Riconoscimento, diritti*, Morlacchi, Perugia 2011, pp. 127-149.

<sup>12</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, A. Pacchi, A. Lupoli (a cura di), *Il Leviatano*, Laterza, Bari-Roma 1989, pp. 99-100.

sia, di vivere per tutto il tempo che la natura permette solitamente di vivere agli uomini<sup>13</sup>.

In questo scenario di totale libertà e assenza di autorità, ogni uomo è potenzialmente nemico di ogni altro. Nella costruzione hobbesiana il nemico svolge un ruolo cruciale<sup>14</sup>. In questo primo stadio, il nemico comune è l'altro in quanto tale, poiché ogni individuo rappresenta una minaccia per l'altro. La condizione originaria è una guerra diffusa. La vulnerabilità, in Hobbes, è dunque la fonte primaria della paura che caratterizza l'esistenza nello stato di natura. Gli esseri umani, in quanto nemici reciproci, vivono in una condizione di sospetto e timore e si adoperano per eliminare la paura agendo sulla causa che la genera<sup>15</sup>. In questa prospettiva, la vulnerabilità costituisce il fondamento del timore reciproco da cui nasce la società. Tuttavia, perché la convivenza sia possibile, questa vulnerabilità deve essere occultata e disciplinata attraverso la costruzione di un'autorità sovrana. Il *Leviatano*, in quanto corpo politico, realizza questo passaggio sottraendo la vulnerabilità alla sfera dell'anarchia originaria assoggettandola a un potere capace di contenerla. La sicurezza dell'esistenza e della pace si realizzano attraverso la creazione di un sovrano, di un corpo politico capace di garantire

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 106.

<sup>14</sup> Hobbes dedica spazio alla presenza originaria del nemico sia nella prima parte relativa all'uomo che nella seconda, dove si sofferma sullo Stato. In particolare, nel capitolo XV Hobbes sottolinea che «in una condizione di guerra, nella quale ognuno – per mancanza di un potere comune che tenga tutti in soggezione – è nemico di ogni altro, non c'è alcun uomo che possa sperare di difendersi dalla distruzione [soltanto] con la propria forza o il proprio ingegno senza l'aiuto di alleati; in questa condizione ognuno si aspetta dall'alleanza la stessa difesa che [s'aspetta] ogni altro», in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., pp. 118-119. Invece, nel cap. XVII opera una correlazione tra la propria sicurezza e la forza del nemico «La [grandezza della] moltitudine sufficiente a rassicurarci sulla nostra sicurezza non è determinata da un numero fisso [di uomini che abbiamo], ma attraverso un paragone con il nemico che temiamo» (in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 140) evidenziando come un piccolo numero di uomini uniti contro un nemico può essere necessario a garantire la loro sicurezza, giustificando quindi l'unione di tutti gli uomini in un Leviatano. Sulla funzione del ruolo del nemico comune in Hobbes, cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Bari-Roma 2009, pp. 53-61.

<sup>15</sup> La paura genera un'azione consapevole da parte di chi la prova nei confronti di chi o cosa la genera. Scrive a tal proposito Hobbes «Rifletta dunque tra sé sul fatto che quando intraprende un viaggio si arma e cerca di andare ben accompagnato; che quando va a dormire sbarra le porte, che addirittura quando è nella sua casa chiude a chiave i suoi forzieri; e tutto ciò sapendo che vi sono leggi, e funzionari pubblici armati, per vendicare tutte le offese che dovessero essergli fatte. Quale opinione ha dei suoi consudditi quando cavalca armato? Dei suoi concittadini quando sbarra le sue porte? Dei suoi figli e dei suoi servitori quando chiude a chiave i suoi forzieri? Non accusa egli l'umanità con le sue azioni, come faccio io con le mie parole? Ma, con ciò, né io né lui accusiamo la natura umana. I desideri e le altre passioni dell'uomo non sono in sé peccato. E neppure lo sono le azioni che procedono da quelle passioni, sino a quando non si conosce una legge che le vieti; e non si possono conoscere le leggi sino a che non vengono fatte; e nessuna legge può essere fatta sino a che non ci si è accordati sulla persona che le deve fare», T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 102. Sul punto si veda anche M.A. Foddai, *Jonas, Hobbes e le forme della paura*, in «Diritto e Storia», XV, n. 14 (2016), pp. 13-18.

all'individuo la conservazione della vita<sup>16</sup>. Questo corpo politico è in grado di modellare le volontà dei singoli individui in funzione della pace, costringendoli a rinunciare alla violenza per ricevere in cambio sicurezza<sup>17</sup>. All'interno del *Leviatano*, il nemico è rappresentato dal criminale che ha accettato le regole del patto sociale – e quindi è vincolato dalle leggi civili – ma le infrange. Nel corpo politico, la paura della morte che accomuna gli individui nello stato di natura si trasforma in terrore del potere e del monopolio della violenza da parte del *Leviatano*<sup>18</sup> e questo terrore ha lo scopo di neutralizzare il comportamento criminale attraverso la deterrenza della legge. Infatti, una volta istituito l'ordine pubblico, il nemico non scompare bensì si trasforma in una figura esterna, in un nemico comune pubblico che legittima l'unità sovrana e la sua capacità di difendere i cittadini. La funzione del nemico persiste anche se traslata: da minaccia reciproca tra individui nello stato di natura essa diventa il fondamento dell'identità politica collettiva, poiché solo contro un pericolo comune esterno lo Stato può esercitare la sua funzione protettiva e mantenere la coesione interna. Così, se l'ordine politico nasce nel tentativo di eliminare la vulnerabilità, essa permane al cuore del sistema hobbesiano come ciò che legittima la mutua relazione tra protezione e obbedienza<sup>19</sup>. La vulnerabilità, tuttavia, non si esaurisce però nella sola minaccia esterna. Essa può riemergere nella forma del nemico interno, ovvero del ribelle, di colui che mina l'unità. In questo senso, il *Leviatano* è chiamato a riconoscere e neutralizzare anche le forme interne di ostilità mantenendo così il potere sovrano sul fondamento del controllo della violenza. Il nemico comune può quindi essere anche un elemento interno, latente, che giustifica l'intervento straordinario del potere per preservare la pace<sup>20</sup>. Non si tratta di una vera e

---

<sup>16</sup> B. Pastore, *Semantica della Vulnerabilità, soggetto, cultura giuridica*, Giappichelli, Torino 2021, pp. 8-9

<sup>17</sup> T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 143.

<sup>18</sup> Cfr. T. Greco, *Dimensioni della sicurezza*, Giappichelli, Torino 2009, L. Scuccimarra, *Semantiche della paura. Un itinerario storico-concettuale*, in «Quaderno di storia del penale de della giustizia», I (2019), pp. 17-34, O. Guaraldo, *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, ETS Edizioni, Pisa 2012.

<sup>19</sup> A. Furia, *Libertà dopo la liberazione?*, in A. Furia, S. Zullo (a cura di), *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto e etica*, Carocci, Roma 2020, p. 19

<sup>20</sup> Sul punto Hobbes: «In realtà, se potessimo supporre una grande moltitudine di uomini concordemente dediti al rispetto della giustizia e delle altre leggi di natura, senza un potere comune che li tenesse in soggezione, potremmo anche supporre un identico comportamento per tutta l'umanità; e allora né ci sarebbe, né ci sarebbe bisogno che ci fosse, alcun governo civile o Stato di sorta, poiché ci sarebbe pace senza sottomissione. Né per la sicurezza, che gli uomini desiderano che duri per tutto il tempo della loro vita, è sufficiente che essi siano governati e guidati da un unico giudizio per un tempo limitato, come in una battaglia o in una guerra. Infatti, anche se col loro sforzo unanime ottengono una vittoria contro un nemico straniero, tuttavia dopo, quando non hanno [più] alcun nemico comune, oppure quando una parte ritiene nemico colui che l'altra ritiene amico, accade necessariamente che si disgreghino a causa della differenza dei loro interessi e cadano di nuovo in guerra fra loro stessi», in T. Hobbes, *Il Leviatano*, cit., p. 141.

propria padronanza individuale della vulnerabilità, poiché il sovrano detiene il monopolio legittimo della violenza proprio al fine di neutralizzare il rischio dello stato di natura. Piuttosto, si assiste al tentativo di ridurre ed eliminare la vulnerabilità, intesa come esposizione al male supremo – la morte – rimuovendola dalla scena politica.

Diversa risulta la prospettiva di John Locke. Nel *Secondo Trattato sul Governo*, Locke sviluppa una concezione dello stato di natura profondamente divergente da quella hobbesiana. Egli descrive tale stato come una condizione di libertà e uguaglianza, in cui gli individui sono titolari di diritti e obblighi morali, vincolati dai limiti imposti dalla legge di natura<sup>21</sup>. A differenza dello stato di natura hobbesiano, dominato dalla diffidenza reciproca e da una conflittualità incessante, la condizione originaria delineata da Locke si fonda su una ragione capace di guidare il comportamento degli individui anche in assenza di un'autorità politica condivisa. Come è noto, lo stato di natura, pur mancando di un giudice imparziale dotato di potere coercitivo, non si configura come una guerra permanente di tutti contro tutti. In questa fase, infatti, i soggetti possono far valere contratti e accordi agendo secondo le norme dettate dalla ragione e dalla legge naturale. Si tratta, tuttavia, di una pace imperfetta, in cui gli individui possono seguire la legge di natura senza alcuna garanzia che lo facciano effettivamente. In questo contesto, la vulnerabilità deriva dal fatto che, nello stato di natura ciascuno sia giudice delle proprie cause.

Evitare questo stato di guerra [...] è l'unico grande motivo per cui gli uomini si costituiscono in società e abbandonano lo stato di natura. Infatti, dove c'è un'autorità, un potere sulla terra al quale è possibile appellarsi per avere un aiuto, lì è esclusa la permanenza di uno stato di guerra e ogni controversia è risolta da quel potere<sup>22</sup>.

In assenza di un'autorità sovraordinata capace di risolvere i conflitti, ogni individuo detiene quindi il monopolio della legge naturale, con il conseguente rischio che l'uso della forza sia determinato da giudizi parziali. Questo contesto genera la possibilità di uno stato di guerra, che quindi non costituisce una condizione necessaria dello stato di natura, ma rappresenta piuttosto una possibilità sempre

---

<sup>21</sup> J. Locke, *An Essay Concerning the True Original, Extent, And End of Civil Government*, tr. it. A. Gialluca, *Il Secondo trattato sul governo*, BUR Rizzoli, Milano 2024, pp. 66-67.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 89.

latente. La vulnerabilità si configura quindi come la precarietà e l'incertezza determinate dall'assenza di un giudice imparziale. La nascita dell'ordine politico si realizza per superare questa incertezza al fine di vivere gli uni con gli altri in sicurezza e nel godimento della proprietà, con una protezione contro coloro che non vi appartengono. Locke a tal proposito sottolinea che

Nessuna società politica può esistere o sussistere senza avere in sé il potere di salvaguardare la proprietà e, a questo fine, punire le infrazioni commesse da tutti coloro che a quella società vi appartengono. [...] E così, essendo escluso ogni giudizio privato di ciascun membro particolare, la comunità diventa arbitra, in forza di norme stabili e determinate, imparziali ed eguali per tutti; e, per mezzo di uomini da essa autorizzati a rendere esecutive quelle norme, decide di tutte le divergenze che possono nascere fra i membri di quella società in materia di diritto, e punisce le offese che un membro qualsiasi abbia commesso contro la società con le pene stabilite dalla legge. Da ciò è facile capire quali uomini siano, e quali no, fra loro uniti in una società politica. Coloro che sono riuniti in un solo corpo e hanno una legge comune stabilita e una magistratura cui appellarsi unico corpo giudiziario al quale fare appello [...] si trovano gli uni con gli altri in società civile; ma coloro che non dispongono di questo comune appello – sulla terra, intendo – sono ancora nello stato di natura<sup>23</sup>.

Pur condividendo con Hobbes una logica volta a neutralizzare la vulnerabilità, Locke precisa come il fine del contratto non sia solo l'integrità fisica, ma la tutela della vita, della libertà e dei beni di ciascun individuo, ossia l'insieme dei diritti naturali di cui ciascuno è titolare nello stato di natura. Se nel pensiero hobbesiano la dialettica fondamentale che struttura il rapporto tra gli individui nello stato di natura è quella tra guerra e morte – che nella società politica si trasforma in pace-vita – nella teoria lockeana la dinamica fondante si articola invece nell'opposizione tra norma e trasgressione. Come sottolinea Ilario Belloni, già nello stato di natura lockeano emerge la distinzione normativa tra l'individuo razionale – capace di autodisciplinarsi e di conformarsi alle prescrizioni della legge

---

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. 173-175.

naturale – e il trasgressore, inteso come colui che rifiuta l’uso della ragione<sup>24</sup>. Se in Hobbes quindi il corpo politico è inteso in maniera inclusiva e totalizzante, nella misura in cui solo la sottomissione di tutti al *Leviatano* può garantire la sicurezza, in Locke l’ordinamento è selettivo: solo chi è capace di agire razionalmente e di esercitare i diritti in quanto proprietario di sé, dei propri beni e del proprio corpo può essere incluso nella costruzione dell’ordine. Infatti, in un altro passaggio, Locke si riferisce al soggetto che viola l’obbligo primario di conservare sé stesso e l’umanità intera disumanizzandolo:

Ed è per questo che ogni uomo nello stato di natura ha il potere di uccidere un assassino, sia per dissuadere altri dal compiere la stessa offesa – che nessuna riparazione può compensare – con l’esempio della punizione che sempre segue per mano di ognuno; sia anche per mettere al sicuro gli uomini dalle aggressioni di un criminale che, avendo rinunciato alla ragione – comune norma e misura che Dio ha dato all’umanità – ha, con l’ingiusta violenza e il brutale assassinio commesso nei riguardi di uno solo, dichiarato guerra all’intero genere umano. Quegli può perciò essere ucciso come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con cui gli uomini non possono mettersi in società né riceverne sicurezza<sup>25</sup>.

L’ordine dei diritti, così concepito, non è universalmente accessibile. Si tratta di un ordine che esclude chi, per incapacità morale o volontà trasgressiva, mette a repentaglio la sicurezza collettiva. La vulnerabilità intesa da Hobbes come *vulnus*, e quindi feribilità dettata dalla corporeità degli esseri umani, viene invece considerata da Locke come esposizione al diverso, pericoloso e irrazionale<sup>26</sup>. Rispetto alla concezione hobbesiana, nella teoria politica di Locke la nozione di vulnerabilità assume una configurazione marcatamente individualizzata. Tale individualizzazione si manifesta sotto due principali aspetti. In primo luogo, la protezione contro la vulnerabilità non è più demandata esclusivamente al potere sovrano assoluto – il *Leviatano* di Hobbes – ma si fonda sulla capacità dei singoli individui di conformarsi autonomamente a un determinato modello normativo di cittadinanza.

---

<sup>24</sup> I. Belloni, *Metamorfosi della sicurezza. Dall’ordine della sicurezza alla sicurezza (dell’ordine) dei diritti*, in T. Greco, *Dimensioni della sicurezza*, cit., pp. 75-106.

<sup>25</sup> J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 75.

<sup>26</sup> A. Furia, *Libertà dopo la liberazione?*, cit., p. 23

Questo modello è articolato attorno alla figura del proprietario razionale, capace di autodisciplina, di controllo dei propri desideri e, soprattutto, di pieno possesso di sé, del proprio corpo e dei propri beni. In secondo luogo, la vulnerabilità diventa un attributo selettivamente visibile e socialmente riconosciuto soltanto in relazione a quei soggetti che risultano incapaci di soddisfare i criteri morali ed economici richiesti per l'inclusione nello status di cittadino libero. In altre parole, coloro che non sono in grado di esercitare un controllo disciplinato su sé stessi vengono esclusi dal contratto sociale lockeano, e la loro condizione viene reificata come priva di legittima aspirazione alla libertà. All'interno di questa logica di esclusione rientrano categorie sociali come le donne<sup>27</sup>, gli schiavi africani e i popoli indigeni delle Americhe. Ad esempio, facendo riferimento ai termini servo e padrone, Locke evidenzia come la proprietà sia un fondamento della cittadinanza civile e della libertà individuale:

Padrone e servo sono nomi antichi quanto la storia, ma dati a persone di ben diversa condizione. Infatti, un uomo libero si rende servo di un altro vendendogli per un certo periodo il servizio che si impegna a fornire in cambio di una paga che riceve [...] ciò non conferisce al padrone se non un potere temporaneo su di lui, e non maggiore di quanto non sia previsto nel contratto tra loro stipulato. Ma vi è un'altra specie di servi,

---

<sup>27</sup> La posizione di Locke riguardo alla figura della donna è complessa e ha dato origine a interpretazioni divergenti, oscillando tra una lettura egualitaria e una patriarcale. A prima vista, Locke sembra adottare una posizione favorevole all'uguaglianza tra i sessi, considerando uomini e donne liberi ed eguali, con gli stessi diritti e capaci di «disporre dei propri beni e persone come meglio credono, entro i limiti della legge di natura, senza chiedere permesso o dipendere dalla volontà di un altro» in J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 65. Locke estende questa visione egualitaria anche al contesto genitoriale, affermando che il potere parentale non appartiene solo al padre ma anche alla madre che detiene un titolo eguale (*Ivi*, p. 129). Analogamente, per quanto riguarda la proprietà, Locke descrive il matrimonio come un contratto volontario tra uomini e donne, sottolineando come l'autorità coniugale debba basarsi sul consenso reciproco, non sulla subordinazione (*Ivi*, p. 163). Tuttavia, questa lettura è stata messa in discussione da alcune critiche femministe, tra cui Carole Pateman e Teresa Brennan, le quali sostengono invece che Locke giustifichi l'oppressione patriarcale. Le due autrici riprendono i commenti di Locke al versetto 3:16 della Genesi dove l'autore affronta le implicazioni per le donne della punizione di Dio per il peccato di Eva. Questa punizione sarebbe la soggezione in cui le mogli dovrebbero ordinariamente trovarsi nei confronti dei loro mariti, trovando in essa un fondamento per natura. La visione di Locke, scrivono, è «*That women are naturally fit only for a restricted role within the family. Men alone can make the transition to political life; it is they who are the 'individuals' who have the capacity to enter the social contract and to be authors of their own subjection in political life. A striking and sad corollary of this assumption is that women are seen as lacking in the rationality required to take these steps*» in T. Brennan, C. Pateman, *Mere Auxiliaries to the Commonwealth: Women and the Origins of Liberalism*, in «*Political Studies*», 27, 2 (1979), p. 195. Per una differente interpretazione che sostiene la visione egualitaria tra uomini e donne in Locke – con particolari riferimenti riguardo al suo *Primo Trattato sul governo* – si veda K. Gillespie, B. Van Der Vossen, *Women and Lockean Theory: John Locke, Rachel Speght, and Egalitarian Personhood*, in «*Locke Studies*», XXIV, 2024, pp. 1-26.

che con un nome specifico chiamiamo schiavi, i quali essendo prigionieri presi nel corso di una guerra legittima, sono per diritto di natura assoggettati al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padroni. Costoro, avendo per così dire messo in gioco la vita e con essa le loro libertà; avendo perduto i loro beni; e trovandosi in stato di schiavitù e perciò non abilitati a godere di proprietà alcuna, non possono, in quello stato, essere considerati parte della società civile, il cui fine principale è la conservazione della proprietà<sup>28</sup>.

Lo schiavo è quindi qualcuno che ha perso diritto alla propria vita. Tali gruppi sono rappresentati da Locke non soltanto come privi delle virtù richieste per l'autogoverno, ma anche come ontologicamente inadeguati al possesso e all'esercizio di diritti civili e politici. Di conseguenza, la vulnerabilità viene naturalizzata e trasformata in giustificazione per la loro subordinazione o per la loro esclusione dalla sfera politica. Il passaggio da una concezione universale a una particolare e gerarchica della vulnerabilità segna un momento decisivo nella genealogia politica del concetto stesso. Se nella prospettiva ontologica la vulnerabilità accomuna tutti gli esseri umani in quanto corporei e relazionali, nella logica contrattualista, specie lockeana, essa viene particolarizzata, diventando il segno distintivo di quei soggetti che si discostano dal modello normativo della razionalità, della proprietà e della disciplina. In questo modo, la vulnerabilità situata non funziona più come un elemento che interpella la responsabilità collettiva, ma diviene criterio di esclusione politica. Come nota Robert Goodin, si è sempre vulnerabili a particolari agenti e rispetto a particolari tipi di minacce<sup>29</sup>, ma tale esposizione relazionale nel pensiero contrattualista, viene irrigidita e moralizzata. I soggetti vulnerabili non sono coloro che dipendono da relazioni, ma sono coloro che, incapaci di governarsi, appaiono indegni di cittadinanza. Il pensiero contrattualista trasforma la vulnerabilità ontologica in difetto antropologico, spostando quindi l'attenzione dalla responsabilità verso l'altro al potere di decidere chi è adatto alla cittadinanza. Questo meccanismo anticipa molte delle pratiche contemporanee in cui l'attributo della vulnerabilità come proprietà di gruppi minoritari diviene condizione per legittimare regimi di sorveglianza, assistenza selettiva e inclusione condizionata.

---

<sup>28</sup> J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 171.

<sup>29</sup> R.E. Goodin, *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*, University of Chicago Press, Chicago 1985, p. 112, «*One is always vulnerable to particular agents with respect to particular sorts of threats*».

### 3. La metafora del corpo politico come dispositivo di esclusione

Nel pensiero contrattualista moderno, la metafora del corpo politico non svolge soltanto una funzione descrittiva o simbolica dell'unità sovrana, ma costituisce un vero e proprio dispositivo di soggettivazione e al tempo stesso di esclusione. Essa opera attraverso una logica metonimica, in cui alcuni corpi – quelli percepiti come capaci di razionalità, disciplina e sacrificio – vengono assunti come rappresentativi dell'intero corpo sovrano, mentre altri vengono silenziati, marginalizzati o ridotti a mere appendici funzionali al sistema politico. I tre grandi fattori discriminanti<sup>30</sup> – genere, razza e classe – sono riuniti in una corrente non esplicitamente sviluppata della tradizione contrattualista. Così, in *The Sexual Contract*, Carole Pateman suggerisce di teorizzare la dominazione maschile di genere in termini di un contratto tra uomini volto a subordinare le donne<sup>31</sup>. Charles Mills, invece, propone di teorizzare la dominazione razziale bianca in termini di un contratto tra bianchi per subordinare individui di etnie differenti<sup>32</sup>. Stacy Simplican, invece, sottolinea come le teorie contrattualiste possano aver teorizzato il contratto di capacità, legando la capacità cognitiva alle concezioni di cittadinanza<sup>33</sup>. Infatti, la capacità è centrale nella riflessione lockeana sull'uguaglianza, laddove sottolinea che creature della stessa specie e dello stesso rango che utilizzano le medesime facoltà dovrebbero essere uguali le une alle altre<sup>34</sup>. Locke distingue chiaramente tra coloro che, giunti all'età della ragione, possono accedere alla libertà e alla cittadinanza civile, e coloro che, per difetti naturali o temporanei, ne restano esclusi. I bambini, pur essendo liberi, sono sottoposti al governo paterno fino a quando l'intelletto non consente loro di autodeterminarsi. Questa soggezione è considerata compatibile con la loro futura partecipazione alla società civile. Diversamente, i pazzi e gli idioti, primi per natura o permanentemente incapaci di comprendere e seguire la legge, non possono mai disporre della propria volontà e restano perennemente sotto la tutela dei genitori<sup>35</sup>.

---

<sup>30</sup> C.W. Mills, *Philosophy and the racial contract*, in N. Zack (ed.), *The Oxford handbook of philosophy and race*, Oxford university press, New York 2017, p. 67.

<sup>31</sup> C. Pateman, *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Standford 1988.

<sup>32</sup> C.W. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, New York 2007.

<sup>33</sup> S. Simplician, *The Capacity Contract: Intellectual Disability and the question of citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

<sup>34</sup> J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 65.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 139. Locke fa riferimento a Hooker quando il teologo inglese in *Ecclesiastical Polity* afferma che «Children who are not as yet come unto those years whereat they may have, and innocents, which are excluded by a natural defect from ever having. Madmen, which, for the present, cannot possibly have the use of right reason to guide themselves, have,

Questa esclusione non è solo giuridica ma ontologica in quanto la loro impossibilità di autogoverno li pone fuori dai confini della cittadinanza, poiché la libertà civile, per Locke, si fonda sull'intelligenza e sulla capacità di autodisciplina. La società politica lockeana, dunque, si costruisce su una razionalità selettiva che lascia ai margini chi non è in grado di conformarsi ai criteri normativi dell'autonomia e del possesso di sé.

Queste riflessioni differenti tra loro evidenziano una precisa architettura del potere, per cui il corpo politico è costruito su e attraverso l'espulsione della vulnerabilità come caratteristica costitutiva del soggetto politico. Come sottolineato in precedenza, in Hobbes l'unità sovrana nasce dalla paura condivisa della morte violenta nello stato di natura e la vulnerabilità rappresenta la fonte della legittimità del potere che, una volta entrata nella sfera del politico, viene repressa, disciplinata e resa invisibile. Il *Leviatano* è pensato come un organismo omogeneo, invulnerabile, compatto, la cui integrità si ottiene proprio attraverso la negazione della pluralità, fragilità e contingenza dei corpi che lo compongono. La vulnerabilità diventa così un rischio che deve essere gestito dalla sovranità, non un principio costitutivo della soggettività politica. Locke rende questa esclusione ancor più esplicita e normativa. Se per Hobbes tutti sono vulnerabili e inclusi nella logica del patto, sebbene poi gerarchizzati nella figura del sovrano, Locke riserva la cittadinanza solo a chi possiede le qualità morali e razionali per governare sé stesso. La vulnerabilità non indica solo una condizione condivisa, ma diventa una mancanza differenziale che separa chi è in grado di autogovernarsi da chi invece rappresenta una minaccia all'ordine politico. Perché il patto sociale possa operare, è necessario che alcuni corpi vengano riconosciuti come capaci di cittadinanza, mentre altri vengano esclusi o inglobati in modo passivo, senza un effettivo riconoscimento. È in questo snodo che la vulnerabilità, da condizione condivisa dell'esistenza umana, viene riconfigurata come caratteristica particolare – in senso patologico – propria di quei corpi che non riescono, o non sono autorizzati, a simulare i tratti di razionalità, autonomia e forza ritenuti necessari per accedere allo spazio politico come soggetti attivi<sup>36</sup>. In questo quadro, la metonimia non si limita a rappresentare in modo parziale i corpi, ma

---

*for their guide, the reason that guideth other men which are tutors over them, to seek and procure their good for them*», in R. Hooker, *Ecclesiastical Polity*, C. Morris (ed.), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, Dent & Sons, Londra 1969, p. 171. Da qui deriva la rilevanza della capacità – o, in questo caso incapacità – di governo di sé per poter far parte del corpo politico.

<sup>36</sup> A tal proposito, come ricordato in precedenza, Locke afferma che l'assassino «può perciò essere ucciso come un leone o una tigre, una di quelle bestie selvagge con cui gli uomini non possono mettersi in società né riceverne sicurezza». In J. Locke, *Il Secondo trattato sul governo*, cit., p. 75.

diventa un meccanismo che produce gerarchie e confini tra i corpi stessi, distinguendo tra soggetti pienamente politici e soggettività ridotte alla sola esposizione. Questa operazione teorica segna in profondità l'origine della nozione contemporanea di soggetto vulnerabile, inteso come figura residuale, fragile, feribile, e collocata ai margini della cittadinanza piena. In tal senso, le teorie contrattualiste non si limitano a fondare l'ordine politico moderno. Esse inaugurano anche un lessico politico e giuridico in cui la vulnerabilità da condizione antropologica universale rischia di essere ridotta a etichetta stigmatizzante, funzionale a identificare, delimitare e contenere i soggetti non conformi. È a partire da questa genealogica che Judith Butler propone una lettura critica della vulnerabilità come categoria performativa e normativa. Nella sua analisi, non tutti i corpi sono egualmente riconosciuti come vulnerabili. Pur riconoscendone la natura antropologica, Butler evidenzia come essa sia anche prodotta socialmente, messa in scena attraverso cornici – *frames* – che decidono quali vite meritano di essere degne di lutto e quali protette<sup>37</sup>. Ciò che conta come corpo – ciò che viene riconosciuto come dotato di valore, proteggibile, o come scriverà Butler nei testi successivi, degni di lutto – dipende da regimi normativi che selezionano, includono ed escludono.

La matrice esclusiva attraverso la quale si formano i soggetti richiede, dunque, la produzione simultanea di un ambito di esseri abietti, coloro che non sono ancora “soggetti” e che costituiscono il confine esterno all'ambito del soggetto. Con il termine abietto si intende qui designare precisamente quelle zone “invivibili” e “inabitabili” della vita sociale che sono, tuttavia, densamente popolate da coloro che non godono dello status di soggetto, ma il cui vivere nell'invivibile è necessario per potere circoscrivere l'ambito del soggetto. Questa zona di inabitabilità costituisce il confine esterno del soggetto: quel luogo di identificazione temuta contro il quale – e in virtù

---

<sup>37</sup> Butler analizza i meccanismi attraverso cui alcune vite vengono escluse dal lutto e rese *ungrievable* a causa di dispositivi normativi che stabiliscono chi può essere riconosciuto come umano e chi, invece, ne viene escluso. Queste esclusioni si fondano su un'ontologia ristretta dell'umano, che nega a determinati soggetti lo statuto di piena umanità. Tuttavia, il riconoscimento di tali soggetti potrebbe mettere in discussione le strutture di potere che definiscono quali vite meritino lutto e attenzione etica, aprendo la strada a un'etica della responsabilità rivolta a ogni essere umano. A tal proposito, scrive Butler «*Not only is there always the possibility that a vulnerability will not be recognized and that it will be constituted as the “unrecognizable,” but when a vulnerability is recognized, that recognition has the power to change the meaning and structure of the vulnerability itself. In this sense, if vulnerability is one precondition for humanization, and humanization takes place differently through variable norms of recognition, then it follows that vulnerability is fundamentally dependent on existing norms of recognition if it is to be attributed to any human subject*» in J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit. p. 43.

del quale – il soggetto può candidarsi all'autonomia e all'esistenza. In tal senso, allora, il soggetto si costituisce attraverso la forza dell'esclusione e dell'abiezione. Tale forza produce un confine costitutivo esterno al soggetto, un confine abietto, che si trova, tutto sommato, “dentro” il soggetto in qualità di ripudio originario<sup>38</sup>.

Questo meccanismo di esclusione consente di illuminare la logica metonimica della rappresentazione politica moderna, che ha costruito il corpo politico come una figura compatta e invulnerabile. Tale logica sopravvive nelle pratiche contemporanee che designano alcune soggettività come naturalmente vulnerabili, e dunque come soggetti altri, non pienamente umani, non pienamente politici. Questa assegnazione identitaria se da un lato rende invisibile la vulnerabilità strutturale che attraversa ogni forma di vita, dall'altro stigmatizza alcuni gruppi come intrinsecamente fragili, dipendenti o devianti, giustificando la loro esclusione e subordinazione. Questa operazione trasforma la vulnerabilità da condizione ontologica a difetto antropologico. Nel dispositivo moderno della sovranità, la vulnerabilità viene così depoliticizzata quando è universale, e patologizzata quando è situata. Da un lato, essa viene rimossa dal modello normativo del cittadino come soggetto autosufficiente, dall'altro, viene reificata in categorie sociali considerate bisognose di protezione, e quindi escluse dalla piena agency politica<sup>39</sup>. L'effetto è la produzione di una topografia morale del corpo sociale, in cui solo alcuni corpi possono rappresentare la totalità, mentre altri vengono ridotti a oggetti di cura, sorveglianza e controllo. Recuperare la vulnerabilità come condizione relazionale e incarnata dell'esistenza, come propone Butler, significa allora spezzare questa logica immunitaria e aprire lo spazio per una nuova forma di comunità politica fondata non sull'espulsione della fragilità, ma sul riconoscimento reciproco come base della responsabilità e della giustizia. In aperto contrasto con la logica contrattualista, che costruisce la vulnerabilità come un difetto da eliminare per garantire la stabilità del corpo politico, Butler propone di partire proprio dalla vulnerabilità come fondamento ontologico e relazionale dell'esistenza umana. Questa non è più intesa come una condizione patologica, ma come una condizione sociale e performativa riconosciuta solo all'interno di cornici normative. Come sottolinea Butler, non tutti i corpi sono ugualmente intelligibili come vite, perché

---

<sup>38</sup> J. Butler, *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, tr. it. di S. Capelli, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del “sesso”*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 3.

<sup>39</sup> Su questo punto si veda M.A. Fineman, *The Autonomy Myth. A Theory of Dependency*, New Press, New York 2004.

l'accesso al riconoscimento dipende dalla conformità a schemi culturali di riconoscibilità che definiscono chi può essere considerato degno di lutto<sup>40</sup>. In questa prospettiva, la vulnerabilità non è un dato da gestire attraverso istituzioni sovrane e modelli normativi stabili, ma un punto critico da cui interrogare le fondamenta stesse della cittadinanza. I soggetti esclusi dal contratto sociale non sono semplici assenti, ma figure liminari e non intelligibili che sono al confine del soggetto politico e lo fondano attraverso il loro rifiuto. La finzione del corpo politico unitario e invulnerabile viene così decostruita da Butler, che permette di leggere la vulnerabilità non come una fragilità individuale, ma come condizione che interroga le cornici stesse di esclusione e inclusione su cui si fonda l'ordine politico moderno.

Rintracciare genealogicamente la costruzione moderna della vulnerabilità consente di comprendere come questa categoria sia stata progressivamente trasformata da condizione ontologica condivisa a dispositivo differenziale di esclusione politica. Le teorie contrattualiste, pur partendo da un riconoscimento implicito della vulnerabilità, hanno operato una sua rimozione o selezione, sancendo l'accesso alla cittadinanza sulla base di criteri normativi di razionalità, proprietà e autodisciplina. Recuperare la vulnerabilità come dimensione relazionale e strutturale, come proposto da prospettive critiche contemporanee, significa non solo decostruire l'ideale modello del soggetto sovrano, ma anche immaginare forme alternative di comunità politica fondate sul riconoscimento reciproco, sulla cura e sulla responsabilità condivisa. In questo senso, una politica della vulnerabilità non si limita a chiedere protezione per soggetti considerati fragili, ma interroga radicalmente i presupposti epistemici e normativi della cittadinanza, aprendo spazi per un'etica e una giustizia fondata sul riconoscimento della vulnerabilità stessa.

---

<sup>40</sup> J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, cit., pp. 1-7.



Sesto San Giovanni (MI)  
via Monfalcone, 17/19



& AlboVersorio Edizioni  
di Ass. NonsoloSophia  
[nonsolosophia@gmail.com](mailto:nonsolosophia@gmail.com)

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.  
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.  
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione-NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.