

“Dare corpo” ai diritti e ai doveri: la vulnerabilità olistica come paradigma per la salvaguardia del “vivente”

Francesca R. Recchia Luciani

Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”

francescaromana.recchialuciani@uniba.it

Abstract

This essay aims to indicate a way to give substance to rights and duties while the COVID-19 pandemic is showing the holistic vulnerability of "the Living". The idea is to start from a corporeal ontology that builds a new paradigm on the pluriversal body singular plural for the safeguard of "the Living" in an intersectional and post- and de-colonial perspective, to investigate the link between the crisis of ecosystem and the multiform situations of subordination of human beings that reproduce systematic subjugation everywhere on the planet.

Keywords: rights, duties, vulnerabilities;

1. Diritti e doveri insieme

L'attraversamento di questa età pandemica, le cui conseguenze sulle vite individuali e collettive sono ancora inimmaginabili, impone una riflessione inedita sulla questione dei diritti umani che non dia nulla per scontato, per acquisito e automaticamente applicabile anche ad un futuro che, invero, appare alquanto incerto. Il contagio virale da COVID-19 svela e rivela la necessità di un radicale ripensamento del rapporto tra individui, società e diritti, obbligando di fatto chi interroga filosoficamente la realtà all'elaborazione di forme riflessive nuove e paradigmi ermeneutici complessi, in cui la domanda crescente di diritti umani, non meramente enunciati ma pragmaticamente esercitati e applicati, trovi una solida risposta intesa come necessità ontologicamente ri-fondativa. Tanto più che all'incalzante domanda di giustizia, sociale ed economica, che da più parti viene sollevata a ridosso di una crisi globale generalizzata senza precedenti, almeno rispetto alla storia recente del sistema-mondo, nessuno, e tanto meno chi intenda praticare un'"ontologia del presente" foucaultianamente intesa (FOUCAULT 1988: 261; HABERMAS 1984: 237-42), può sottrarsi con una scrollata di spalle o accampando l'assenza di strumenti adeguati a fornire risposte. Anzi, oggi più che mai l'interrogazione sui diritti umani e sulla loro applicabilità non può non passare attraverso una performatività filosofica, intesa non solo e non tanto come esercizio teorico o riflessione etico-politica, ma soprattutto come più generale domanda di senso che consenta di passare dalla condizione in cui i diritti vengono ipocritamente pronunciati e predicati (spesso persino da sedicenti "democratici" neo-con e/o sovranisti e/o populistici, che non avrebbero alcun titolo per farlo), per transitare verso uno status in essi vengano effettivamente esercitati e attuati.

La dimensione pratica e di praticabilità dei diritti è l'unica dimensione capace di restituire loro una direzione di marcia e un senso che li renda fruibili nel mondo globale e nel tempo presente, piuttosto che inessenziali orpelli ideologici atti a fungere da elementi decorativi ed esornativi di un liberal-liberismo sistemico che, di fatto, non ammette altre regole che quelle da esso stesso imposto sottoforma di capitalismo predatorio e di sfruttamento. Il tema dei diritti, e i suoi addentellati intesi come esercizio attivo del rispetto reciproco, dell'autodeterminazione soggettiva, della pluralità delle differenze, ha in quest'ottica attuale-globale, ben altro ruolo riguardo ad una mera predicazione, per quanto apologetica, ma astratta e priva di effetti. Essi dovrebbero piuttosto venire concepiti come sola possibile terapia per tentare di affrontare alcune gravi patologie indotte dalla globalizzazione neoliberista sfrenata e aggressiva che, come la pandemia che si accompagna alla devastante crisi

ecologica globale e ai cambiamenti climatici conseguenti dimostra, sta mettendo a repentaglio persino la sopravvivenza del pianeta e della biosfera.

La categoria di “antropocene” (CRUTZEN STOERMER 2000: 17-18) con cui si intende l’era dell’*anthropos*, messa a punto nel 2000 dal chimico Crutzen e dal biologo Stoeremer per nominare la corrente età geologica caratterizzata dall’impatto delle attività umane sul pianeta, che giunge sino a superare il potere trasformativo delle forze naturali fisicamente, geologicamente e biologicamente intese, va pertanto chiamata in causa criticamente, ma anche per evidenziarne il nesso non scontato con la questione dei diritti umani. In tal senso, la crisi ecologica globale, con le immense ripercussioni catastrofiche che innesca producendo, come inevitabile conseguenza, sempre nuove disparità in termini di in-*sostenibilità*, deve essere letta nelle interconnessioni che mostra sia con il colonialismo, sia con tutte le forme pervasive di discriminazione e inferiorizzazione che derivano dalle molteplici condizioni di classe, di ceto, di razza, di etnia, di genere, di sesso, di abilità, etc. Occorre, pertanto, una prospettiva *post- e de-coloniale*, oltre che costitutivamente e diffusamente *intersezionale*, per indagare il legame che intercorre tra la crisi dell’ecosistema e le multiformi situazioni di subalternità che riproducono feroce assoggettamento ovunque sul globo terraqueo.

La “forza dell’empatia” (HUNT 2010), dalla quale i diritti umani sono scaturiti storicamente e che ancora oggi essi dovrebbero emanare – intesi però come diritti intrecciati alla sopravvivenza ambientale e biodiversificata, quindi più che altro come “diritti del vivente” non più solo umano (MBEMBE 2020a), come suggerisce il filosofo camerunese Achille Mbembe –, va rimessa in moto attraverso politiche innovative, cosicché quegli stessi diritti, olisticamente riconsiderati, possano riattivarsi divenendo strumento di emancipazione sociale, veicolo di giustizia, grammatica della democrazia. I concetti di emancipazione, giustizia e democrazia restano, in tal senso, senza dubbio fondamentali se si vuole dare ai diritti la dignità di un ruolo attivo nel presente, ma è il dispositivo stesso di “diritto” che va rianimato attraverso il suo risvolto (non il suo rovescio) che gli è da sempre correlato, cioè quello del “dovere”. Le sabbie mobili della critica transculturale ai diritti umani, che in nome di un malinteso e inautentico relativismo assiologico e culturale liquida come portato meramente ideologico della mono-cultura occidentale la Dichiarazione Universale dei Diritti Umani (PANIKKAR 2003: 168-97), potrebbero forse essere oltrepassate e lasciate alle spalle abbandonando la falsa alternativa relativismo/universalismo in una direzione che può muovere verso una forma di *pluriversalismo* (espressione utilizzata dai due leader del MAUSS - *Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*, Serge Latouche e Alain Caillé), che consideri inconcussi e socialmente fondanti i diritti e inaggrabili i corrispettivi doveri.

Primaria appare l’intrapresa di una prospettiva decentrata e, per l’appunto, “pluriversalistica”, poiché pur non potendo né volendo rinunciare alla pluralità, alla ricchezza e alla plurivocità delle prospettive culturali ed etiche che aspirano alla pari dignità nel mondo globalizzato, e che legittimamente ambiscono a conseguire la medesima universalità, non si può concedere a nessuna di esse di valere “più” delle altre e di venire così di fatto a coincidere con un punto di vista assoluto. Così come, al contempo, appare essenziale e indilazionabile ai fini di una riconsiderazione e rivalutazione teorico-pratica di ciascun *diritto* rivendicato che esso sia riconducibile, riconoscibile e praticabile anche nella forma del proprio correlativo *dovere*.

Simone Weil, già durante la Seconda guerra mondiale – epoca che aveva visto la più atroce e assoluta negazione dei diritti umani fondamentali a opera dei totalitarismi –, intuendo il potenziale sovversivo, in siffatta situazione, di una riscoperta e rivalutazione dei doveri, li aveva posti al centro del proprio ripensamento dell’umano nel cono di luce del futuro atteso e sperato per il vecchio continente. Così, mentre l’Europa bruciava nell’incendio provocato dalla follia totalitaria, ella scriveva dall’esilio londinese, tra il ’42 e il ’43, poco prima della prematura morte: “C’è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona non è neppure la persona umana. È semplicemente lui, quest’uomo” (WEIL 1990a: 37). La sua critica al “personalismo” filosofico, in voga allora in Francia, la conduceva a rigettare completamente la nozione di “persona” come “regola della morale pubblica”, e di qui a rifiutare ogni tentativo di definire il concetto del “rispetto dovuto alla persona umana”, poiché esso,

in quanto significante privo di contenuto, resta vittima della sua stessa manifesta inadeguatezza ad esprimere alcunché. Ma, allo stesso tempo, ella denunciava “l’insufficienza intrinseca” della nozione di *diritto*, la sua impotenza “ad esercitare la funzione” che le è stata affidata sin dal 1789, e di qui tirava le paradossali conclusioni che il tragico ripetersi di gravissime violazioni del diritto umanitario, continuamente sotto i nostri occhi anche nel tempo presente, non fa che confermare: “Amalgamare due nozioni insufficienti parlando dei *diritti della persona umana* non ci porterà molto lontano” (WEIL 1990a: 38 corsivo mio). Ma non si limitava a questo; poiché poco dopo così proseguiva: “Democrazia, diritto o persona” non sanno descrivere ciò di cui ha bisogno chi è colpito dalla sventura, “tali nozioni non hanno il loro posto nel cielo, sono sospese nell’aria, e per questa stessa ragione, sono incapaci di mordere la terra” (WEIL 1990a: 55).

L’intenzione che animava queste considerazioni di Simone Weil era quella d’indurre ad uno spostamento dello sguardo, che dopo essersi a lungo concentrato sui “diritti” – famiglia di concetti che a lei, filosofa della *pesanteur*, della “gravità” che contraddistingue tutto nella realtà e di cui occorre avere consapevolezza per abitare degnamente il mondo, paiono troppo “leggeri”, addirittura “aerei” – deve giungere a focalizzare i “doveri”, le “obbligazioni” reciproche che vincolano gli esseri umani. Ciò che ella auspica non è un rovesciamento puro e semplice, un’operazione d’inversione in cui cambiando l’ordine degli elementi il risultato resti invariato, ma al contrario un radicale riorientamento concettuale che riscriva una nuova pagina fondamentale della storia umana. Nel suo coevo *Enracinement*, che reca come sottotitolo “Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana”, Weil scrive:

La nozione di obbligo sovrasta quella di diritto, che le è relativa e subordinata. Un diritto non è efficace di per sé, ma solo attraverso l’obbligo cui esso corrisponde; l’adempimento effettivo di un diritto non proviene da chi lo possiede, bensì dagli altri uomini che si riconoscono, nei suoi confronti obbligati a qualcosa. [Il diritto] è efficace allorché viene riconosciuto. L’obbligo, anche se non fosse riconosciuto da nessuno, non perderebbe nulla della pienezza del suo essere (WEIL 1990b: 13).

Questo contrasto weiliano tra ciò che viene giudicato “leggero” (dunque, *vuoto*) e la necessità di contrapporvi qualcosa di “pesante” (e perciò *pieno*) – e qui va ricordata nuovamente la passione di Simone per la *pesanteur*, la gravità che attrae verso il basso –, reinterpretabile a livello epistemologico come un contrapporsi di diritti astratti a doveri concreti, illumina un profilo del problema del senso e dell’applicabilità dei diritti umani che non può essere trascurato.

Sembra pertanto necessario mettere a tema non più la vaga astrattezza dei diritti, di cui scontiamo l’insufficienza, quanto piuttosto il richiamo insistente ai doveri. Questo appello attrae l’attenzione sulla necessità di assumere una postura etica, ovvero di attivare una riflessione sul senso dell’agire pratico che, nella sua concreta valenza sociale e nel suo potenziale sempre crescente di socializzazione, mette in relazione gli esseri umani tanto nel loro rivendicare diritti, quanto nell’adempiere ai loro obblighi e ai loro doveri. Ciò che Weil sembra augurarsi, e che può offrire una possibile alternativa all’attuale inapplicabilità dei diritti, è l’alba di un’*etica della doverosità* che sappia fare da argine a quella deriva dei diritti stessi che si determina nella loro torsione pericolosamente e fatalmente rivendicativa, corporativa, individualistica, narcisistica e autoreferenziale, irrimediabilmente soggettivistica quando non solipsistica. Non si tratta ovviamente di un banale ribaltamento speculare della questione dei diritti in quella dei doveri, che riprodurrebbe soltanto un meccanico rovesciamento senza efficacia, conservando intatta sia l’astrattezza che la sterilità di quanto è stato rimpiazzato. Occorre piuttosto far ripartire la riflessione da quel minimo comune denominatore capace di riaffermare diritti e doveri mutualmente riconoscibili, il solo equivalente funzionale che può salvaguardare tanto il pluralismo quanto l’universalismo necessari ad un riconoscimento generalizzato più ampio possibile del valore di diritti e doveri di tutto il genere umano e del “vivente”: il corpo, la sua densità materica, la sua inaggirabile fisicità che viene alla presenza.

2. Vulnerabilità olistica

L'obiettivo che perseguiamo può essere sintetizzato così: “dare corpo” a diritti umani, svuotati e resi aerei dall'evaporazione del vincolo sociale e dall'egoismo individualistico – solo credo professato dal capitalismo neoliberale –, attraverso la visione e l'esercizio di una *doverosità incarnata*, tale cioè da assumere la *vulnerabilità olistica* – vale a dire della comunità umana così come di tutto l'ecosistema –, come *paradigma per la salvaguardia del “vivente”*.

In questa partita, il legame indissolubile tra diritti e doveri assume un nuovo senso, poiché se i diritti investono l'umanità, il pianeta e il “vivente” nella sua generalità, è evidente che i doveri invece restano una questione umana, “troppo umana”. La sola strada possibile allora sta in un superamento di quello che Mbembe nel suo ultimo saggio definisce “brutalismo” e che equivale alla fase attuale del “divenire negro del mondo”, derivata dal feroce convincimento che “nulla è inappropriabile” e che dunque la “produzione” non è che l'equivalente corrente della “distruzione”, il che corrisponde alla necessità di universalizzare lo sguardo coloniale operando una necessaria saldatura tra la questione razziale e quella ecologica, poiché le dinamiche di sfruttamento della Terra e del “negro” rimandano ad un'idea di Natura come mero serbatoio di risorse, come pura collezione di oggetti utilizzabili e a disposizione (MBEMBE 2020b).

Nella medesima prospettiva si muove Malcom Ferdinand che nel suo recente *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen* (FERDINAND 2019), rileva l'intreccio originario della crisi ecologica e del colonialismo che sono stati generati dalla stessa modalità predatoria di abitare la Terra e che egli chiama “l'abitare coloniale”, attraverso cui l'Occidente ha occupato il globo terraqueo sin dall'epoca delle scoperte geografiche. In tal senso, la crisi ecologica contemporanea deriva dalle forme con cui gli occidentali hanno storicamente considerato e utilizzato lo spazio-mondo colonizzandolo ovunque possibile e producendo disumanizzazione, occupazione, oggettificazione in ogni luogo conquistato, secondo una “modalità violenta di abitare la Terra, asservendo le terre, gli umani e i non-umani ai desideri del colonizzatore” (FERDINAND 2020a). A partire da questa visione, egli, tirando le somme di questo approccio che intreccia capitalismo, colonizzazione, razzismo e predazione dell'ecosistema, aggiunge:

Il termine “negro” deriva da una creazione politica di un essere che può essere sfruttato, di un essere che non ha una voce, e che non può entrare in alcuno spazio politico. Dimentichiamo la sua cultura, il suo immaginario, la sua identità. Ecco la differenza tra una persona nera e una persona negra. E se si va ancora oltre, ci si rende conto che questa costruzione non fa riferimento solo agli esseri umani, ma anche ai non umani, più nello specifico alla Terra che viene trattata in quanto negra.

Per mettere in luce questa “negrificazione” del mondo uso il termine Negrocene (FERDINAND 2020b).

Ferdinand avanza così, attraverso la proposta filosofico-politica dell'ecologia decoloniale, una rivoluzione prospettica centrata su una teoria della subalternità che nel sostituire il “Negrocene” all’“Antropocene” assume un approccio complesso alla crisi ambientale che va ben al di là della critica al dominio tecno-capitalista predatorio sulla biosfera ecosistemica. A questa, infatti, somma il fattore dirompente della dominazione razziale col suo razzismo strutturale, giungendo a considerare entrambi – capitalismo globale e colonialismo razzista –, nonché il loro storico intrecciarsi e sovrapporsi, come fenomeni consustanziali e interni all’“abitare coloniale”, cogliendo così acutamente quella continuità tra ecosistemi e corpi viventi che gli consente di analizzare sullo stesso piano sfruttamento del corpo e della Terra.

Questo ci riconduce alla questione della vulnerabilità condivisa nello spazio del “vivente”, poiché la percezione di questa fragilità generalizzata non può che passare dall'esperienza corporea di ognuno e di ciascuna, il che obbliga ad una presa in carico filosofica della questione che comporta

l'assunzione, nel cuore stesso della riflessione, di un'*ontologia corporea*, cioè di un posizionamento teoretico che interroghi il senso a partire dal *corpo*, dai *corpi*.

La paura e l'insicurezza generate dalla pandemia da COVID-19 rappresentano condizioni che concretizzano la possibilità della malattia e della morte, proiettando immediatamente sui soggetti la percezione, già connaturata alla caducità di noi in quanto esseri umani finiti, della vulnerabilità e della fragilità del proprio corpo, acuita dal contagio che rimarca la condizione di relazionalità e interdipendenza che ci connota in quanto animali sociali e politici, come, nelle sue osservazioni sul lutto, sottolinea Judith Butler:

[...] ciascuno di noi in parte è politicamente costituito dalla vulnerabilità sociale del proprio corpo – in quanto luogo del desiderio e della vulnerabilità fisica, luogo di una dimensione pubblica a un tempo esposta e assertiva. La perdita e la vulnerabilità sono conseguenze del nostro essere corpi socialmente costituiti, fragilmente uniti agli altri, a rischio di perderli, ed esposti agli altri, sempre a rischio di una violenza che da questa esposizione può derivare. [...] Il corpo ha una sua imprescindibile dimensione pubblica. Il mio corpo, socialmente strutturato nella sfera pubblica, è e non è mio (BUTLER 2004: 40).

Per la sua intrinseca fragilità e per il suo connaturale “essere-per-la-morte”, il corpo è sempre potenzialmente corpo violato, ferito, malato, afflitto, sofferente, esposto alla weiliana “sventura”: questa caratteristica rende ontologicamente simili e contigui i corpi tra loro, ogni corpo “prossimo” del corpo altrui. L'umanità è, allora – e ancor più nel pieno di una pandemia globale –, visibilmente una comunità di corpi sempre in pericolo mortale, in bilico sull'abisso dell'indistinta caducità in cui tutti e tutte sono potenzialmente perduti/e, che i diritti e i doveri hanno precisamente il compito di mettere al riparo e di difendere, prima di tutto dalla morte stessa (o dal potere, che è l'altra faccia della morte, seguendo qui prima Hobbes e poi Elias Canetti). È il pluriversalismo della dimensione corporea che segna i confini dell'umano, consacrandone la sua essenziale intangibilità. Sulla linea biopolitica di sutura tra umanità generale e corpo individuale si situa la dialettica individuo/persona che abbiamo visto risaltare vistosamente nella polemica di Simone Weil contro il “personalismo” di Emmanuel Mounier e, soprattutto, di Jacques Maritain, a cui ella contrappone proprio un approccio basato sull'*impersonale* inteso come recupero concettuale della situazione unica e non replicabile che fa dell'individuo, col suo corpo identico solo a se stesso, una singolarità irripetibile.

Il corpo, dunque, come entità costitutivamente unica, singolare e plurale al contempo, limite estremo del sé e dell'altro da sé, confine ma non barriera, dimensione ontologica fondamentale, forma generale, ma sempre diversa, connota e contraddistingue gli esseri viventi, solo concreto *universale singolare plurale*, anzi, per dirla con Jean-Luc Nancy, *corpus*, il cui *essere* è *singolare plurale* (NANCY 1995 e 2001).

Solo un grande sforzo in grado di oltrepassare le limitazioni storiche e geografiche che hanno progressivamente svuotato e – quel che è peggio – reso sterili, e in qualche caso addirittura superflui, i diritti degli umani può riportarli a rivestire il gravoso ruolo cui sono stati preposti, quello cioè di difendere gli esseri umani dal potere e dalla violenza esercitati da altri esseri umani e, dunque, in un certo senso, quello di difendere gli esseri umani da se stessi. Ciò potrebbe forse restituire ai diritti il difficile compito di creare una barriera di protezione (ma non di separazione) che impedisca la violazione dei corpi, di ogni singolo corpo, da parte della *forza* brutta che, come ci ricorda Simone Weil, va temuta più di ogni altro potere per la sua capacità “di tramutare gli uomini in cose”, annullando l'ontologica incommensurabilità tra gli esseri viventi e gli oggetti (WEIL 1984: 9-41).

È per questa ragione che si può convenire con Weil sulla necessità di invertire l'ordine delle priorità, sostituendo in cima alla scala dei valori individuali l'astratta-esterna nozione di diritto con quella più concreta-interna di “obbligo”, nella misura in cui il senso del dovere attraversa ciascuno/a da parte a parte e sin nelle fibre più profonde della propria umanità. Cosicché l'essere umano comprenda finalmente di avere per sé “solo dei doveri”, compresi quelli “verso se stesso”, prendendo al contempo coscienza del fatto che “gli altri”, osservati dal suo punto di vista, “hanno solo dei diritti”. Pertanto,

il rispetto reciproco tra gli esseri umani scaturisce dal rispecchiamento dei propri doveri nei diritti altrui, nel momento stesso in cui ciascuno/a avverte distintamente di avere degli obblighi nei confronti degli/delle altri/e. “Un uomo, che fosse solo nell’universo, non avrebbe nessun diritto, ma avrebbe degli obblighi” (WEIL 1990b: 13). Tuttavia, Simone Weil non ignora che la questione dei diritti e dei doveri passa anche attraverso la categoria del “bisogno”, e ci addita un’altra strada che per un tratto vale la pena di percorrere: “Per il rispetto verso l’essere umano che ciascuno avverte esiste una sola possibilità di espressione indiretta ed è fornita dai bisogni degli uomini in questo mondo, i bisogni terrestri dell’anima e del corpo” (WEIL 1957: 77 traduzione mia).

Proprio quel *corpo*, fragile, precario, esposto alla malattia e alla morte, sempre assoggettato alla propria finitezza ontologica, sembra alludere ad un paradigma eticamente fondante che intrecci la dimensione *trascendentale* e universalistica – l’aver/essere un corpo vulnerabile come dato comune agli esseri viventi – a quella *materialistica* – che attinge alla pluralità biodiversificata che connota sia il mondo umano che, in generale, quello naturale. La sopravvivenza stessa del genere umano nella sua complessità, varietà, ricchezza richiede che l’etico e il giuridico trovino nella dimensione corporea il proprio incardinamento, cosicché i valori e le norme recuperino densità e spessore materico avvalorando il dato fisico e carnale ontologicamente co-essenziale alla natura umana in quanto co-appartenente alla natura in generale, parte della biosfera, elemento tra gli elementi della biodiversità.

3. Ontologia corporea di corpi in relazione

La filosofia e la “cultura” hanno un ruolo decisivo nel ridisegnare continuamente il profilo e i confini del corporeo e, allo stesso tempo, nel ridefinire la nostra concezione della “vita” in stretta relazione col corpo e le sue trasformazioni. Una possibile e quanto mai auspicabile rifondazione ontologica delle libertà e dei diritti, il cui potere d’imporsi all’agenda etico-politica del contemporaneo è alquanto affievolito dalle urgenze e dalle necessità dell’era pandemica che ci assedia e che ha fatto scivolare in secondo piano le rivendicazioni e le lotte per il riconoscimento rispetto alle minacce alla sopravvivenza dei singoli e del pianeta, necessita di una rivitalizzazione della corrispondenza tra vita e corpo, conseguibile solo a condizione di una soppressione definitiva dell’artificiosa separazione di questi due concetti. Il diritto alla vita non è mero diritto alla sopravvivenza, ma è diritto ad una “vita degna d’essere vissuta”, a ciò che Judith Butler chiama una “vita buona” (BUTLER 2013). Perché se tutti e tutte siamo esposti/e alla caducità dell’esistenza il diritto a non morire di malattia, di fame, di sete, di sottrarsi ai conflitti, alle violenze, alla forza bruta, di muoversi liberamente, di spostarsi da un luogo all’altro per mutare il proprio destino, di riprodursi consapevolmente, di desiderare e di amare chi si preferisce, di vedersi riconosciuta la propria identità di genere, di pensare ed esprimersi liberamente, di professare la propria fede e credenze – i diritti fondamentali di ciascuno/a, insomma, dovrebbero essere avvertiti da chiunque sottoforma di appello ai propri doveri.

Barbara Duden, nel suo acuto *Il corpo della donna come luogo pubblico*, mette in guardia da un uso strumentale dell’“idolo ‘vita’”, che così spesso si ritorce contro l’autodeterminazione femminile (come accade per esempio da parte cattolica sull’aborto o sulle forme dell’esperienza riproduttiva), e lo fa restituendo al corpo la sua costitutiva dimensione di costruzione storica e culturale (DUDEN 2003), seguendo l’insuperata lezione impartita da Foucault nella quadrilogia della “Storia della sessualità”. A partire dalla ricerca genealogica foucaultiana, che illustra la strutturazione storico-culturale della corporeità e della sessualità, ascrivendola a uno specifico “ordine del discorso” e a un’identificabile “episteme” che ne istituisce forme e pratiche, le semantiche del corpo hanno conosciuto un progressivo slittamento interpretativo che, attualmente, le consegna al dominio culturale molto più che a quello naturale. Questo comporta che decostruire il mito della “vita in quanto tale”, così carico di ideologia, in nome del rispetto delle scelte esistenziali e delle opzioni di liberazione e autodeterminazione di ciascuno/a significa rifiutare il determinismo (anatomico, biologico, astrattamente “naturalistico”) che stabilisce dall’esterno che vita ti “tocca in sorte” come

ineluttabile destino naturale e riportare sul piano antropologico e socio-culturale la questione dei diritti e dei doveri e la loro mutevolezza storica, che, ogni volta, ne ristabilisce i confini. Ma il paradigma della vulnerabilità condivisa ha anche un altro versante, che sembra più laterale in questa vicenda pandemica globale, ma che invece non va perso di vista, come accade per esempio quando si contrappongono artatamente diritti sociali e diritti civili. Infatti, la nostra *esposizione* è anche faccenda relazionale, sociale, interpersonale e identitaria, poiché non segna solo la nostra caducità esistenziale, ma anche la nostra apertura all'alterità, all'estraneo e al fuori di noi.

Come aveva già spiegato Lévinas, l'"incatenamento" che ci vincola indissolubilmente alla nostra natura corporea (*être rivé*: "essere inchiodato" – "Incatenato al suo corpo, l'uomo si vede rifiutare il potere di sfuggire a se stesso", "L'essenza dell'uomo non è più nella libertà, ma in una sorta di incatenamento [...] incatenamento originale, ineluttabile, unico al nostro corpo" (LEVINAS 1996: 34, 32) è insuperabile, e questo vale sia quando esso venga osservato dal lato della sessualità, sotto forma di apertura al desiderio, al piacere, all'amore, sia quando venga inteso nel senso della vulnerabilità ontologicamente connaturata alla natura transeunte dell'umano (l'*esposizione* immanente del corpo al dolore, alla sofferenza, alla morte) che ci contraddistingue. Gli esseri umani, come corpi incarnati e, dunque anche sessuati, sono tutti indistintamente soggetti a questo doppio vincolo, che rappresenta la natura sociale-relazionale della loro vulnerabilità come tratto caratteristico del loro stare al mondo e di quello spontaneo andare incontro all'esteriorità che segna ciascuna esperienza d'incontro con l'altro/a da sé.

Le soggettività si qualificano, dunque, soprattutto come *corpi in relazione*, ed è principalmente questa interconnessione relazionale che vincola, collega, "incatena" le soggettività tra loro, le une con le altre, che va scandagliata come sostrato nel quale si annidano sia le logiche dei rapporti di forza e di dominio/sottomissione, che il potenziale emancipativo e liberatorio che può scardinarle, sia le esperienze di dolore e violenza, sia quelle di godimento e condivisione. Questo snodo fondamentale è un portato storico dei movimenti femministi, antirazzisti e di liberazione dall'assoggettamento, ed è anche il punto di partenza di ogni possibile evoluzione della teoria relativa al corpo e al suo posizionamento liminare sul margine tra natura e cultura, a partire dal quale si ridisegnano inevitabilmente tutte le *relazioni tra corpi*. Questa constatazione consente di superare l'essentialismo personalistico e/o l'ontologia mitica del singolo individuo monadico capace di agire separatamente rendendo, invece, protagonisti i *soggetti interconnessi* che, proprio a partire dalla *relazionalità* del proprio corpo, agiscono di concerto.

Come la teoria foucaultiana del biopotere ha reso evidente, le strategie allargate del dominio si espandono e si abbattano indiscriminatamente, con la forza delle pratiche di controllo e subordinazione, sulla maggioranza assoluta delle soggettività, che vengono così private di essenziali libertà, nonché del principio di autodeterminazione. Il solo a esserne a malapena o parzialmente lambito è il maschio adulto eterosessuale bianco (meglio se inglobato dentro la dimensione socialmente rilevante di partner procreatore), il quale resta l'unico soggetto veramente libero di potersi autodeterminare. Questa frangia dell'analisi biopolitica di Foucault rappresenta un sostegno ineludibile per una battaglia di liberazione dei corpi dalla loro ruolizzazione e gerarchizzazione sociale, e in più chiarisce in modo inequivocabile perché una siffatta visione biopolitica poststrutturalista, coniugata da una parte con la decostruzione critica femminista dell'androcentrismo e dall'altra con quella postcoloniale indirizzata alla demitizzazione della mitologia della razza, costituisca il fondamento teorico di un ripensamento radicale del ruolo dei corpi, nonché delle pratiche relative alla "cura di sé" che li attraversano, dentro lo *spazio sociale e politico comune*.

Il paradigma giuridico-antropologico a fondamento delle libertà e dei diritti individuali nelle società liberali classiche, che trova nel principio dell'*habeas corpus* il suo radicamento, può aspirare a una valenza universalistica solo se, per il diritto che innesca, valga anche il suo rovescio, vale a dire se si considera il fatto stesso di *avere/essere* un corpo come il presupposto della "doverosa" possibilità di vedersi *ex post* riconosciuti dei diritti. Il luogo di tale *riconoscimento* non può che essere l'odierna *humana conditio*, da una parte connotata, come già evidenziato, dalla *Geworfenheit* ("gettatezza")

heideggeriana, dall'altra dal lévinasiano *être rivé*: in quanto esseri “inchiodati” al nostro corpo e al contempo “gettati” nel mondo, e paradossalmente proprio in virtù dell'ancoraggio “carnale” del nostro organismo alla biosfera, al pianeta, al “vivente” tutto, possiamo e dobbiamo ripensare diritti e doveri. Il che può avvenire soltanto concependoli come incarnati nell'*ontologia corporea* che costituisce la nostra natura primaria.

Diritti umani – spesso e in moltissimi luoghi – negati, ignorati, misconosciuti, inapplicati producono oggi, come in passato, esistenze infelici e offese, che non possono essere salvate relegando quei diritti di soggetti in “carne ed ossa” allo status di meri principi universalistici animati dalle buone intenzioni di un ambizioso cosmopolitismo kantiano o di una rassicurante, ma inattuabile a-temporalità utopistica. La lotta per il riconoscimento delle identità e delle appartenenze (il “paradigma del riconoscimento” difeso da Axel Honneth), e le istanze di equità, di giustizia sociale, di redistribuzione delle risorse (“il paradigma della distribuzione” sostenuto da Nancy Fraser) (FRASER-HONNETH 2007), sfuggono alla tenaglia dell'astrazione per divenire concrete strategie di promozione e diffusione dei diritti umani solo assumendo come punto cardinale un'idea di *vita incarnata*, di *corpo vivente*. In questo il crocevia tra il diritto degli esseri umani al riconoscimento e alla realizzazione della propria identità e il dovere di riconoscere loro un'esistenza materialmente sostenibile in quanto libera dalla miseria e dal bisogno, deve farsi spazio un nuovo “paradigma ontologico della vulnerabilità” (TURNER 2006) olisticamente declinato, cioè allargato al sistema-mondo, alla biodiversità umana e naturale, all'ecosistema – in una parola, al “vivente”, che può essere la svolta di cui l'umanità e il pianeta hanno urgente bisogno.

Riferimenti bibliografici

BUTLER Judith (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, ed. it. a cura di O. Guaraldo, Milano, Meltemi.

BUTLER Judith (2013), *A chi spetta una buona vita?*, trad. it. di N. Perugini, Milano, Nottetempo.

CRUTZEN, Paul, STOEREMER, Eugene (2000), *The Anthropocene*, in “Global Change Newsletter”, n. 41, 2000.

DUDEN, Barbara (2003), *Il corpo della donna come luogo pubblico. Sull'abuso del concetto di vita*, trad. it. di G. Maneri, Torino, Bollati Boringhieri.

FOUCAULT, Michel (1988), *Che cos'è l'Illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault III, 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, pp. 253-261.

HABERMAS, Jürgen (1988), *Una freccia scagliata al cuore del presente: a proposito della lezione di M. Foucault su “Was ist Aufklärung?” di Kant*, in “Il Centauro”, nn. 11-12.

HUNT, Lynn (2010), *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, trad. it. di P. Marangon, Roma-Bari, Laterza.

FERDINAND, Malcom (2019), *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Parigi, Seuil.

FERDINAND, Malcom (2020a), *Per un'ecologia decoloniale*, (intervista di) Chaillou, A.- Robin, L., 2020, trad. it. a cura di F. Martone, disponibile su <https://www.lavoroculturale.org/ecologia-decoloniale/aurora-chaillou-e-louise-robin/>.

FERDINAND, Malcom (2020b) *La crisi climatica come una nave negriera: ecologia e anticolonialismo*, (intervista di) Armiero, M., per “Decolonizzare la crisi ecologica”, Venice Climate Camp, 2020, disponibile su https://www.globalproject.info/it/in_movimento/la-crisi-climatica-come-una-nave-negriera-ecologia-e-anticolonialismo/23020.

FRASER, Nancy, HONNETH, Axel (2007) *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Milano. Meltemi.

LEVINAS, Emmanuel (1996) *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, trad. it. di A. Cavalletti e S. Chiodi, Macerata, Quodlibet.

MBEMBE, Achilles (2020a), Il diritto universale al respiro <https://clinicadellacrisi.home.blog/2020/04/07/il-diritto-universale-al-respiro-mbembe-sul-covid-19/>.

MBEMBE, Achilles (2020b), *Brutalisme*, Paris, La Découverte.

NANCY, Jean-Luc (1995), *Corpus*, ed. it. a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio.

NANCY, Jean-Luc (2001), *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Torino, Einaudi.

PANIKKAR, Raimundo (2003), *La nozione dei diritti dell'uomo è un concetto occidentale?*, in AA.VV., *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, a cura di S. Latouche, Torino, Bollati Boringhieri.

TURNER, Bryan (2006), *Vulnerability and Human Rights*, University Park (PA), Pennsylvania State University Press.

WEIL, Simone (1957), *Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain*, in Ead., *Écrits de Londres et dernières lettres*, Paris, Gallimard.

WEIL, Simone (1984), *L'Iliade, poema della forza*, in Ead., *La Grecia e le intuizioni precristiane*, trad. it. di C. Campo, Roma, Borla, pp. 9-41.

WEIL, Simone (1990a), *La Persona e il sacro*, in *Morale e letteratura*, trad. it. a cura di N. Maronger, Pisa, ETS Editrice.

WEIL, Simone (1990b), *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, trad. it. a cura di F. Fortini, Milano, SE.