



Federica Merenda

Imparare dalla vulnerabilità. Le passioni come bonus epistemico e motivazioni all'agire politico nel contesto pandemico

Valentina Moro

Feminist Archives: Narrating Embodied Vulnerabilities and Practices of Care

Francesca Miccoli

Should All Families be Treated Equally by Law? In Support of Equal Dignity and Legal Recognition for Unconventional Families

FRONTIERE LIBERALI | Critical Exchanges

Federica Liveriero

Per una società senza arroganza: la meritocrazia come valore simbolico e non come ideologia

Alessandro Volpe

Patologie del merito, riconoscimento e critica sociale

Marco Santambrogio

Repliche a Federica Liveriero e ad Alessandro Volpe

Enrico Biale

Il ritorno dello stato. Un cambio di paradigma democratico?

Paolo Gerbaudo

Replica a Enrico Biale

Biblioteca della libertà



Direzione, redazione e amministrazione

Biblioteca della libertà

Corso Re Umberto, 1 • 10121 Torino

Telefono 011 5591611

segreteria@centroeinaudi.it

<http://www.centroeinaudi.it>

I lavori proposti per la pubblicazione vanno inviati, adeguatamente anonimizzati, attraverso la pagina web di BDL adibita alle submission all'indirizzo: <https://submission.centroeinaudi.it/index.php/bdl>.

Papers should be submitted through BDL Submission website at: <https://submission.centroeinaudi.it/index.php/bdl>.

Contact: bdl@centroeinaudi.it

Autorizzazione del Tribunale di Torino

n. 3606 del 30 dicembre 1985

Quadrimestrale

Direttrice: Anna Elisabetta Galeotti

Vicedirettrice: Beatrice Magni

© Copyright 2022 by Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi

Indice

- 5 Imparare dalla vulnerabilità. Le passioni come bonus epistemico e motivazioni all'agire politico nel contesto pandemico | **Federica Merenda**
- 39 Feminist Archives: Narrating Embodied Vulnerabilities and Practices of Care | **Valentina Moro**
- 73 Should All Families be Treated Equally by Law? In Support of Equal Dignity and Legal Recognition for Unconventional Families | **Francesca Miccoli**

Frontiere liberali | Critical Exchange

- 107 Per una società senza arroganza: la meritocrazia come valore simbolico e non come ideologia | **Federica Liveriero**
- 119 Patologie del merito, riconoscimento e critica sociale | **Alessandro Volpe**
- 129 Commento a: *Per una società senza arroganza: la meritocrazia come valore simbolico e non come ideologia*. Replica a Federica Liveriero | **Marco Santambrogio**
- 137 Commento a: *Patologie del merito, riconoscimento e critica sociale*. Replica ad Alessandro Volpe | **Marco Santambrogio**
- 145 Il ritorno dello stato. Un cambio di paradigma democratico? | **Enrico Biale**
- 155 Democratizzare lo stato. Replica a Enrico Biale | **Paolo Gerbaudo**
- 161 Biographical Notes

Federica Merenda

**Imparare dalla vulnerabilità.
Le passioni come bonus
epistemico e motivazioni
all'agire politico nel
contesto pandemico**

Abstract

Learning from Vulnerability. Passions as Epistemic Bonus and Motivations for Political Action in the Pandemic Context

In March 2020, the global Covid-19 pandemic hit our life and societies, forcing ourselves to stand in front of the possibility of infection, sickness and death. One of the first reaction to the pandemic outbreak was the perception that in front of a common threat, 'we are all in the same boat'. Though such statement dangerously overshadows the perverse relation between the pandemics and social inequalities, it also gives expression to something real: the perception of common vulnerability of all humankind to the same global threat, expressed and felt also by those who are normally spared by other vulnerability dimensions. In this paper, such a perception of common vulnerability will be considered as a particularly valuable epistemic bonus for subjects belonging to the 'privileged élites', that is, those individuals who are normally more predisposed to be blinded by the epistemic vices highlighted by Medina in his epistemology of resistance. I will then argue that this epistemic bonus can be generated not by cognitive processes related to a model of cold mechanical rationality, but by the evaluative and cognitive component of passions. By bringing together analytical proposals such as Medina's epistemology of resistance and Fricker's epistemic injustice with Butler and Pulcini's reflections on vulnerability, Cavarero's theory on inclined subjectivity and Nussbaum's thoughts on the intelligence of emotions, I will consider the common vulnerability and the authentic empathy that can be generated from it as a possible origin of the «judgment of the analogous possibilities» introduced by Nussbaum, and I will highlight its crucial role in the development of a type of compassion as an empathic

passion that activates a potential for political action in the arendtian sense, representing an opportunity for the extension of inclined subjectivity to individuals previously unattainable by such an open, relational gaze.

Keywords: vulnerability, ethics of care, theory of emotions, epistemic injustice, political action

1. Introduzione

Con lo scatenarsi della pandemia globale da Covid-19, la malattia ha fatto prepotentemente irruzione nel dibattito pubblico sia nella sua componente istantanea, che ha trovato espressione negli scambi sui social media, sia nelle forme mediate dal giornalismo, dalla saggistica e dalla letteratura, con il risultato che una grossa fetta della produzione pubblicistica degli ultimi anni è stata dedicata al tema della comune vulnerabilità al virus.

Tra le prime reazioni alla percezione di comune vulnerabilità alla malattia, nei primissimi giorni del lockdown anti-pandemico, si è diffuso lo slogan “Siamo tutti uguali davanti al virus”,¹ una prospettiva che, negando il paradigma intersezionale (Creenshaw 1989), ha rischiato di oscurare il tema dell’impatto delle diseguaglianze sociali già esistenti sulla diversa distribuzione delle conseguenze del Covid-19 e parimenti il diverso impatto del Covid-19 sulle diseguaglianze sociali già esistenti, che è emerso poi sin dai primi studi e ricerche sul tema e che è stato presto attenzionato da riflessioni più argomentate.

Chomsky (2020), Žižek (2020), Morin (2020), Di Cesare (2020), Agamben (2020), sono solo alcune voci rilevanti del dibattito italiano e internazionale che con alterne fortune hanno scritto della pandemia, delle sue

¹ Questa frase a effetto è stata ripetuta da molti personaggi pubblici con la dichiarata finalità di esortare al rispetto delle norme di contenimento del contagio. Un articolo del 23 marzo 2020 di *Vanity Fair* riporta per esempio le parole della cantante Madonna che in una storia Instagram dalla sua vasca da bagno dichiara «Il Covid-19 non tiene conto di quanto sei ricca, quanto sei famosa, quanto sei simpatica, quanto sei intelligente, dove vivi, la tua età, le storie pazzesche che sai raccontare. È un grande livellatore [...] Per alcuni versi, infatti, è terribile che ci renda tutti uguali, per altri versi invece è meraviglioso ci renda tutti uguali» (Bambini 2020).

conseguenze, delle nuove condizioni di vita legate al lockdown antipandemico pubblicando saggi, interviste e monografie “a caldo”, che insieme a moltissime altre condivise a meno di due anni dall’insorgere dell’emergenza hanno orientato il modo in cui le prime fasi pandemiche sono state percepite e vissute a livello collettivo. In Italia, solo nel 2020 sono stati pubblicati ben 2295 titoli su virus e pandemia (Peresson 2021).

Rispetto alla prima dimensione, è risultato presto evidente come la differente tenuta dei sistemi sanitari dei diversi paesi del mondo abbia consentito un maggiore o un minore accesso tempestivo a vaccini e assistenza ospedaliera ai diversi individui in base al loro paese di residenza o di cittadinanza e, all’interno dello stesso paese, una rilevante difformità di situazioni tra chi si è potuto permettere di ricorrere all’assistenza sanitaria privata e chi non ha avuto alternative all’ingolfato sistema sanitario pubblico – ove questo esisteva (Cottarelli-Paudice 2021). Nel caso italiano, rilevanti differenze nell’accesso alle cure, ai vaccini e ai tamponi Covid si sono evidenziate anche tra gli abitanti di remote zone rurali e di meglio serviti centri urbani e tra i cittadini residenti nelle diverse regioni (INMP 2021).

Per quanto riguarda l’impatto dell’emergenza Covid-19 e delle politiche antipandemiche sulle disuguaglianze già esistenti, l’aumento della forbice sociale a svantaggio di soggettività già precedentemente discriminate è stato subito evidenziato dalle prime inchieste. Per menzionare qualche esempio tra molti possibili, secondo i dati Oxfam relativi all’anno 2020 (OXFAM 2022), il patrimonio dei 10 individui più ricchi del mondo è aumentato di 540 milioni di dollari – più di quanto servirebbe per garantire accesso universale al vaccino e impedire che nuovi individui finiscano sotto la soglia di povertà; per quanto riguarda le disuguaglianze di genere, in base ai dati ISTAT, a Febbraio 2021 il 98% dei licenziamenti avvenuti in Italia a causa della pandemia ha portato al licenziamento di donne (Poggio 2020; ISTAT 2021); in Italia le violenze contro le donne sono aumentate ed è aumentata altresì la difficoltà a denunciarle (Merenda 2020).

Nella consapevolezza della distanza tra l’affermazione “Siamo tutti uguali davanti al virus” e la realtà delle disuguaglianze sociali e della loro ulteriore esacerbazione nel contesto pandemico e postpandemico, non sembra tuttavia irragionevole supporre che un’esperienza di vulnerabilità che ha coinvolto anche individui e gruppi privilegiati possa avere

costituito una preziosa risorsa potenziale per la comprensione di altre vulnerabilità e che pertanto essa, adeguatamente mobilitata, possa favorire un'azione politica che promuova la giustizia sociale.

Se le marcate disuguaglianze socio-economiche costituivano una caratteristica relevantissima delle nostre società già prima del Covid-19, la forzata sospensione dei ritmi di vita e di lavoro frenetici delle società capitaliste contemporanee resa obbligata dall'irrompere del virus nell'opinione di Di Cesare ci ha infatti consentito di sottrarci, seppur brevemente, alla «vorticoso economia del tempo nell'era del capitalismo avanzato» (Di Cesare 2020) e così sfuggire alla «immanenza satura» (2018) di un sistema di organizzazione socio-politica che non lascia lo spazio – ma soprattutto il tempo – per riflettere sulle sue contraddizioni (Volpato 2019) e sulla sua – e nostra – vulnerabilità, che in una certa misura condividiamo tutti come esseri umani e dunque esseri mortali.

In questo saggio considererò pertanto tale prima reazione allo shock pandemico come spunto di riflessione per una filosofia d'occasione, come opportunità per mettere in esercizio su un caso concreto da un lato le riflessioni su giustizia e ingiustizia epistemica del dibattito analitico e dall'altro le teorie delle passioni come motivazioni all'agire politico di stampo più continentale, ponendole in dialogo reciproco nella convinzione che il piano epistemico e il piano delle passioni siano strettamente collegati, e che pertanto i due dibattiti possano proficuamente arricchirsi, e inoltre che alla base di tale esternazione ci sia qualcosa di reale: la percezione di comune vulnerabilità di tutto il genere umano a una stessa minaccia globale (Pulcini 2009), espressa e sentita anche da chi viene normalmente risparmiato da altre dimensioni di vulnerabilità.

Questa proposta si inserisce pienamente all'interno del paradigma femminista dell'etica della cura, una prospettiva introdotta da Carol Gilligan (1982) e che vuole innanzitutto svincolare i concetti di vulnerabilità e cura dalla sfera del femminile e del materno a cui sono stati tradizionalmente attribuiti, proponendoli come paradigmi dal forte portato politico che possono costituire un'importante risorsa pratica per tutti gli esseri umani e per tutte le umane società, a cui particolarmente quelle democratiche non possono non ispirarsi (Tronto 2013).

La “forza dell'evento” (Pulcini 2009) dell'11 settembre ha stimolato, vent'anni fa, in studiose come Judith Butler (2004) e Elena Pulcini riflessioni su paura globale e lutto collettivo provato da un Occidente contemporaneo

che per decenni si era autopercepito come invulnerabile alle realtà della guerra e della perdita e che non sembrava comprendere empaticamente o mostrare vicinanza emotiva rispetto alle condizioni di altre collettività umane e individui specifici che nel frattempo continuavano a sperimentare guerre e perdite, ma che venivano perlopiù percepiti come altri e altrove distanti. Questo in parte non è cambiato, ma tale evento è stato visto come l'occasione per un'apertura dello sguardo al di là dei confini domestici e per una presa di coscienza rispetto all'interdipendenza globale, che certamente ha portato un maggiore interessamento del dibattito pubblico nei paesi occidentali rispetto ai conflitti combattuti in Medio Oriente.

Nel presente saggio, la forza dell'evento della pandemia da Covid-19 sarà considerata una simile occasione per elucidare alcuni meccanismi e movimenti epistemici "passionali" – si preferisce questo aggettivo a emotivi in quanto si adotterà la distinzione proposta da Pulcini tra emozioni e passioni e ci si concentrerà su quest'ultime (Pulcini 2020) – esaminati, oltre che nelle opere appena citate, nelle riflessioni di Martha Nussbaum su *L'intelligenza delle emozioni* (2004) e nelle filosofie classiche e moderne a cui queste autrici fanno riferimento (dallo stoicismo, ad Aristotele, Hume, Smith, Rousseau, e Spinoza), operanti negli individui e nelle società poste davanti alla minaccia della malattia.

Più specificamente, la tesi che si sostiene è che la percezione di comune vulnerabilità alla malattia possa costituire un bonus epistemico particolarmente prezioso per i soggetti appartenenti alle "élites privilegiate", ovvero quegli individui normalmente più predisposti a essere accecati dai vizi epistemici evidenziati da José Medina nel suo scritto *The Epistemology of Resistance* (2013) e quindi a non comprendere empaticamente le condizioni di svantaggio di chi fa parte di gruppi oppressi, e che tale bonus epistemico possa essere generato non da processi cognitivi afferenti a un modello di fredda razionalità meccanica, ma dalla componente valutativa e cognitiva delle passioni.

Mettendo in dialogo proposte analitiche come l'epistemologia della resistenza di Medina e l'ingiustizia epistemica di Fricker con le riflessioni di Butler e Pulcini sulla vulnerabilità, di Cavarero sulla soggettività inclinata e di Nussbaum su l'intelligenza delle emozioni, si considererà infatti la comune vulnerabilità e l'empatia autentica che da questa può essere generata come possibile origine del giudizio delle analoghe possibilità introdotto da Nussbaum e se ne evidenzierà il ruolo cruciale nel-

lo sviluppo di un tipo di compassione come passione empatica che possa attivare un potenziale di agire politico, rappresentando un'occasione per l'estensione del pensiero della soggettività inclinata (Cavarero 2013) a individui prima irraggiungibili da tale sguardo aperto, relazionale, sbilanciato al di fuori di sé. Si preciserà infine come tale potenziale motivazionale, per tramutarsi in agire politico vada allenato, tramite quella che Pulcini definisce una paideia delle passioni (Pulcini 2020), in quanto la cura che deriva dalla consapevolezza della comune vulnerabilità è innanzitutto una prassi (Tronto 1993; Held 2007; Pulcini 2020).

Se nel quadro della riflessione di Nussbaum il giudizio delle analoghe possibilità è considerato un elemento facilitatore ma non necessario allo sviluppo della compassione, in questo articolo si proporrà una sua valorizzazione in caso di individui affetti da vizi epistemici.

Da precisare è che con l'espressione "agire politico" si fa riferimento all'accezione arendtiana di potere e azione politica come allo "agire di concerto" di soggettività relazionali, che è la caratteristica principale della democrazia sorgiva concettualizzata da Cavarero (2019), in cui l'aggettivo politico è maggiormente vicino a ciò che nel linguaggio usuale della filosofia politica siamo più avvezzi ad associare alla sfera del sociale. La disposizione all'agire politico – che è inoltre condizione per sperimentare la "felicità pubblica" (Arendt 1994b; Guaraldo 2020) sarà pertanto in questo scritto sinonimo di tale disposizione relazionale e dell'etica della "posizione inclinata", a cui si farà altresì riferimento. Da disambiguare sarà inoltre il ruolo che le passioni possono rivestire in relazione all'azione politica e il loro rapporto con la componente epistemica nel pensiero di Arendt, la quale se nel saggio *Sulla rivoluzione* (1983) rifiuta di poter considerare la compassione come pietà come possibile scaturigine di un'azione politica, a nostro avviso negli scritti su giudizio, immaginazione e mentalità allargata con questi concetti risulta molto vicina alla prospettiva che adotteremo con Nussbaum, sebbene operando scelte terminologiche – come in altri casi della sua produzione – peculiari e che non corrispondono a quelle normalmente assunte dagli altri studiosi e studiose che si occupano degli stessi temi. La definizione arendtiana di compassione verrà pertanto disarticolata per mettere in risalto le sue riflessioni sulla solidarietà e la sua prospettiva sul tema ricostruita in riferimento a una lettura organica dei suoi scritti che include e valorizza anche i saggi sul giudizio (1994a) e *La vita della mente* (2009).

Sempre nel riconoscimento pieno dell'ambivalenza ineludibile al movimento delle passioni, rispetto al caso della percezione di comune vulnerabilità causata dalle circostanze pandemiche, si evidenzieranno poi i diversi esiti a cui questa può portare a seconda che essa riesca ad abilitare il giudizio delle analoghe possibilità, e quindi la passione empatica della compassione in certi termini definita, o che essa dia origine a una carenza o eccesso di paura, i due aspetti patologici individuati da Pulcini rispetto alla paura globale della società del rischio (Pulcini 2009).

Sulla scorta delle riflessioni di Pulcini esposte in *Tra cura e giustizia* (2020) si segnaleranno infine quali ulteriori elementi possono essere considerati fattori favorevoli allo sviluppo della compassione come passione empatica e all'importante rapporto tra componente epistemica e pratiche di cura nello sviluppo delle passioni come motivazioni all'agire politico e si evidenzieranno quali condizioni possono al contrario costituire un ostacolo al ruolo costruttivo delle passioni per l'agire politico, riprendendo in particolare le riflessioni di Pulcini sulla paura.

Tale analisi sarà preceduta da una chiarificazione concettuale e terminologica che disarticolerà il rapporto tra pensiero, emozioni e passioni nella prospettiva suggerita (paragrafo 2) e da una sintesi degli elementi rilevanti delle riflessioni di Fricker e Medina da un lato e di Arendt dall'altro che verranno qui considerate (paragrafo 3), volta a dare conto della proposta di coniugare le analisi di stampo analitico-politiche sulla giustizia e l'ingiustizia epistemica con l'indagine da parte di teoriche di tradizione più vicine alle sensibilità della filosofia continentale.

2. Premessa definitoria: pensiero, emozioni, sentimenti morali e passioni

Lo stretto legame tra il piano epistemico e il piano delle passioni trova fondamento nell'adozione della definizione di emozioni come «sommovimenti geologici del pensiero», che Nussbaum riprende da Proust (Nussbaum 2004, 17).

Rifiutando la classica dicotomia illuministica ragione/sentimento che a un'analisi superficiale sembra implicita anche ad alcuni passaggi di Arendt sulla compassione che analizzeremo, Nussbaum attribuisce alle emozioni la caratteristica costitutiva dell'irrazionalità e, riprendendo le riflessioni dello stoicismo antico, considera le emozioni come for-

me di giudizi di valore. In questa prospettiva, il giudizio delle analoghe possibilità, che è un giudizio di valore e una risorsa epistemica, può essere considerato tra gli elementi costitutivi della compassione come passione empatica.

Se fin qui abbiamo utilizzato i termini emozioni/passioni/sentimenti come sinonimi, nella nostra riflessione preferiremo tuttavia il termine “passione” ad “emozione”, riprendendo in questo la differenza tra emozioni, passioni e sentimenti morali suggerita da Pulcini (2000; 2020).

Nella tassonomia di Pulcini, il vocabolo “emozione” indica una «dimensione emotiva transitoria che scaturisce da un evento improvviso e contingente, come la paura di un rumore nella notte o la gioia di rivedere un amico» (2020, 16). Così definite, le emozioni non risultano rilevanti per il nostro ragionamento: in questi termini esse non coinvolgono infatti la sfera cognitiva.

A incidere sensibilmente «sui nostri processi cognitivi, sulle nostre relazioni e sulle nostre scelte di comportamento e di vita» e a essere quindi strettamente legate con il piano epistemico introdotto con Medina è invece la passione, «un’energia affettiva intensa e duratura che pervade l’intera personalità del Sé fino, eventualmente, a travolgerlo e lederne la volontà, come l’amore-passione che tanto ha pervaso l’immaginario occidentale e moderno» (Pulcini 2020, 16).

Le passioni così definite non sono tuttavia di per sé necessariamente indicative di un agire relazionale e di un orizzonte epistemico coerente con la mentalità allargata di Arendt e con l’imperativo dell’interazione sociale di Medina.

Come vedremo, esse possono anche portare a un ripiegamento dell’individuo su se stesso o generare legami escludenti, come quelli tra individui di una comunità unita nell’identificazione di un capro espiatorio (Girard 1980). Le passioni, che non sono di per sé né buone né cattive, vanno dunque distinte dai sentimenti morali identificati da Adam Smith (2020). Questi ultimi sono infatti un sottoinsieme delle passioni, che comprende solo quelle intrinsecamente o potenzialmente dotate di una connotazione etica e “politica”, quelle che inducono gli individui a interessarsi alla sorte altrui e rendono loro necessaria l’altrui felicità. Questi sono «sentimenti virtuosi e disinteressati, o meglio, virtuosi in quanti disinteressati» (Pulcini 2020, 27). Solo i sentimenti morali così definiti e non le passioni tutte possono quindi essere detti di

per sé “passioni empatiche” e questa è l’espressione che utilizzeremo per riferirci a essi.

L’insieme residuale, ovvero quello delle passioni che – ugualmente distinguendosi dalle emozioni in quanto mobilitano il piano cognitivo – non attivano alcuna forza propulsiva relazionale né stimolano all’agire etico, sono denominate da Pulcini con Spinoza e Banasayag (Pulcini 2019) “passioni tristi”: esse depotenziano il sé, spingendolo verso il basso e facendo ripiegare l’individuo su se stesso piuttosto che rendendolo esposto e aperto all’esperienza degli/le altri/e.

Nel quadro di una tassonomia così definita, dopo una panoramica sui concetti più rilevanti delle riflessioni di Fricker e Medina su giustizia e ingiustizia epistemica, introdurremo la compassione come passione empatica, chiarendo il suo rapporto con i concetti di compassione, pietà e solidarietà nella riflessione arendtiana e nella sua critica di Rousseau e della rivoluzione francese, e il giudizio delle analoghe possibilità come componente da rivalutare per il proprio ruolo compensativo rispetto a eventuali vizi epistemicici.

3. Passioni, ragione e relazionalità in Arendt e Medina

Nel tracciare una distinzione tra individui/élites privilegiate e individui/gruppi oppressi si fa riferimento al lessico impiegato da José Medina nella sua epistemologia della resistenza (2013). L’analisi operata da Medina rappresenta infatti un importante ancoraggio teorico per le riflessioni che verranno qui sviluppate.

In particolar modo, l’indagine della comune vulnerabilità al virus Covid-19 come potenziale risorsa epistemica strettamente collegata all’insorgere di passioni empatiche è introdotta come possibile contraltare ai vizi epistemicici individuati da Medina, a cui per via della propria posizione sociale le élites privilegiate possono essere particolarmente soggette.

Nel considerare la relazione tra individui/gruppi privilegiati e individui/gruppi oppressi rispetto al piano epistemico, Medina riconosce le problematiche di ingiustizia epistemica evidenziate da Miranda Fricker in *Epistemic Injustice* (2011), ovvero il non riconoscimento dei soggetti marginalizzati come fonti epistemiche autorevoli (ingiustizia testimoniale) e

il non riconoscimento dell'esperienza sociale dei soggetti marginalizzati nella creazione degli immaginari sociali (ingiustizia ermeneutica).

Tuttavia, a differenza di Nussbaum, che individua nella sofferenza un fattore di possibile depotenziamento delle capacità cognitive del soggetto, Medina attribuisce alle condizioni stesse di vulnerabilità e oppressione un ruolo potenzialmente favorevole allo sviluppo di comprensione e immaginazione sociale.

Per Nussbaum infatti «la sofferenza e la privazione non sono di solito educative o nobilitanti: più spesso ottundono o corrompono il giudizio. E, in particolare, spesso producono reazioni di adattamento che negano l'importanza della sofferenza; è molto probabile che ciò accada quando la privazione è legata all'oppressione e alla gerarchia, e si insegna attraverso pratiche religiose e culturali che essa è giusta» (2004, 373).

Nella prospettiva di Medina, le condizioni stesse di vulnerabilità e oppressione hanno invece in sé un potenziale epistemico positivo, in virtù del doppio sguardo a cui l'oppressione costringe: chi appartiene a gruppi oppressi è infatti sempre necessitato a guardarsi e a guardare il mondo dal punto di vista delle élites privilegiate per ragioni di sopravvivenza, perché è quello dei potenti il punto di vista da cui discende la norma sociale. Al contrario, chi fa parte delle élites privilegiate non ha spesso alcuna necessità di guardarsi e guardare il mondo dal punto di vista dei gruppi oppressi e ciò può portare più facilmente i soggetti privilegiati a cadere in svantaggi o vizi epistemici che contraddicono «l'imperativo dell'interazione sociale», che per Medina ha una valenza normativa positiva.

Con tale imperativo, Medina indica un concetto sviluppato a partire dal saggio di Arendt *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing* (2018), in cui Arendt anticipa la rilevanza di quella che negli ultimi scritti sul giudizio (Arendt 2009) indicherà come “mentalità allargata”, ovvero la capacità di adottare altri punti di vista oltre il proprio, sfuggendo all'atteggiamento di immunità a esperienze del mondo altre che costituisce per Arendt uno dei principali fallimenti intellettuali, morali e politici della modernità individualista (Arendt 2018). Tale concetto è cruciale nel quadro delle riflessioni arendtiane sul potere e nella definizione dell'agire politico come agire di concerto di esseri umani come soggettività relazionali, caratterizzati dalla condizione della pluralità (Arendt 1994b; Cavarero 2019; Guaraldo 2020) ed è alla luce di questa parte della produzione arendtiana che vanno a nostro avviso valutate anche le sue riflessioni sulla compassione, per con-

cludere che sia nella prospettiva arendtiana che in quella di Medina, la conoscenza autentica è intrinsecamente relazionale.

Tale affermazione va meglio argomentata rispetto ad Arendt: a una lettura delle prime pagine sulla compassione del capitolo sulla questione sociale dello scritto *Sulla rivoluzione* (1983) sembrerebbe che Arendt si muova del tutto all'interno di un paradigma che concepisce in modo dicotomico il piano epistemico e quello impolitico delle passioni, particolarmente quando scrive che «[l]a compassione, per sua stessa natura, non può essere suscitata dalle sofferenze di un'intera classe o di un intero popolo, per non dir poi di tutta l'umanità. Non può estendersi al di là delle sofferenze di una singola persona e restare egualmente ciò che si presume che sia, un patire insieme. La sua forza dipende dalla forza della passione stessa, che, a differenza della ragione, può investire solo il particolare, ma non ha alcuna nozione del generale» (Arendt 1983, 90).

Arendt si occupa in questo contesto della compassione in riferimento alla rivoluzione francese, in quanto ritiene che essa abbia costituito non solo l'accompagnamento, ma il fondamento stesso legittimante il principio rousseauiano della volontà generale, che a suo avviso conteneva già in nuce il germe del terrore giacobino (Reinalda 2022).

Se la ragione ci consente di considerare problemi che affliggono l'umanità nel suo complesso, la compassione nella sua componente emotiva ci spinge a provare la sofferenza di un altro specifico, è uno sguardo che va dal particolare al particolare.

Questo non è di per sé negativo, anzi: la modalità di pensiero che ha a che fare con il particolare nella sua particolarità è il giudizio, che nell'elaborazione che Arendt opera ne *La vita della mente* (2009) a partire dalla *Critica del giudizio* kantiana (Kant 1997) è la più umana e la più politica delle facoltà (Henry 1989; 1992).

La compassione è però incompatibile con l'agire politico arendtiano nella misura in cui annulla la distinzione tra gli individui, impedendo uno sguardo che abbracci più posizioni diverse, che è il principio della mentalità allargata. Questo succede quando le posizioni di tutti si risolvono nella stessa sofferenza, che è comune a prescindere dalla situazione di chi la prova; in questo modo si distrugge l'in-fra tra il soggetto che compatisce e quello che patisce, a causa dell'identificazione emotiva completa del primo nel secondo. E, come afferma chiaramente in *Vita Activa* (1994b), è proprio quell'in-fra, il mondo di cose che ci unisce e separa come indivi-

dui impedendoci di caderci addosso, che costituisce per Arendt lo spazio dove l'azione e il discorso politico possono avere luogo.

Nel seguito del capitolo, Arendt chiarisce però che questa polverizzazione dell'in-fra non è il risultato della compassione in sé, ma del suo snaturamento e perversione in pietà. Nelle pagine successive del saggio sulla rivoluzione enuclea quindi meglio il concetto di compassione distinguendo tra la compassione naturalmente suscitata dalla sofferenza dell'altro, che è un sentimento che porta l'individuo fuori di sé e all'interno del sentire dell'altro, ma mantiene la distinzione tra il sé e l'altro – che è quindi compatibile con la soggettività inclinata – e la pietà, che è la perversione derivante dalla mobilitazione politica di tale sentimento, e che lo snatura: è alla compassione nella sua deriva di pietà che si rivolgono le pesanti critiche di Arendt alla rivoluzione giacobina. La pietà snatura la compassione perché dal sentimento per l'altro diventa un movimento solipsistico: essa non riguarda più il soggetto che patisce, ma è tutta interna al soggetto che compatisce.

Della compassione come pietà Arendt critica quindi molto l'ipocrisia e le sue conseguenze in termini di rapporto tra le classi: il viversi le sofferenze dei poveri e dei deboli come se fossero le proprie, che nella ricostruzione di Arendt caratterizzava lo spirito dei rivoluzionari giacobini, oscura e anzi rafforza la distinzione tra chi compatisce, che diventa moralmente virtuoso, e chi patisce, la cui sofferenza in realtà non è davvero al centro dell'attenzione ed è piuttosto strumentalizzata; a essere al centro è infatti la compassione stessa provata dai virtuosi.

L'ipocrisia sta nel non riconoscimento del rapporto necessariamente non paritario che la pietà instaura tra chi patisce e chi compatisce: «[L]a pietà [...] non guarda con occhio eguale la fortuna e la sfortuna, i forti e i deboli: senza la presenza della sfortuna la pietà non potrebbe esistere e quindi ha bisogno dell'esistenza degli infelici, allo stesso modo come la sete di potere ha bisogno dell'esistenza dei deboli». (Arendt 1983, 94).

Inoltre, poiché la pietà richiede di essere continuamente manifestata essa acquisisce una valenza estetico espressiva che ancor di più l'allontana dal poter essere autenticamente elemento fondativo dell'agire politico: come si può infatti valutare l'autenticità di tale passione? Il fatto che essa venga manifestata in marcati gesti estetici nulla ci dice su ciò che prova davvero il soggetto che li performat.

È in ultima analisi per questo carattere eminentemente privato della pietà, la cui autenticità non può davvero essere valutata dall'esterno, che essa per Arendt non può diventare elemento fondativo dell'agire politico senza avere un esito del tutto impolitico come il terrore giacobino.

Alla deriva della compassione in pietà esiste però un'alternativa: è l'elaborazione del sentimento immediato della compassione nel principio, mediato da un passaggio razionale, riflessivo, in solidarietà.

La compassione come solidarietà può infatti essere eletta a principio fondativo di un'azione politica proprio per via dell'elemento epistemico che alla prima si aggiunge. Così Arendt chiarisce il rapporto tra questi tre termini: «[s]e guardiamo alla terminologia, la solidarietà è un principio che può ispirare e guidare l'azione, la compassione è una delle passioni, e la pietà è un sentimento» (*ibidem*).

A essere vicino al paradigma che adottiamo in questo scritto, che fa riferimento alla definizione di passione di Pulcini e poi più specificamente di compassione con Nussbaum, che vedremo nel prossimo paragrafo, è un concetto che non è sentimento immediato ma che implica una componente epistemica e valutativa: è quindi alla solidarietà come principio più che alla compassione come passione o ancor di più alla pietà come sentimento che dobbiamo pensare, in termini arendtiani. Il fatto che la compassione possa dare origine alla solidarietà, principio che può essere fondativo dell'azione politica, così come alla pietà, sentimento che ha ispirato il terrore giacobino, è la dimostrazione dell'ambivalenza ineludibile delle passioni, di cui in questo scritto vogliamo concentrarci perlopiù sulla parte costruttiva, ma che non può mai oscurare la sua contropartita.

La complementarità e non esclusività tra la passione da cui è originata e la ragione da cui è mediata, che caratterizza il principio di solidarietà, come evidenziato anche da Degerman (2019), risulta evidente da una lettura combinata di questi passaggi di *Sulla Rivoluzione* (1983) con gli scritti di Arendt sul tema dell'*understanding* e del giudizio (1994a) e de *La vita della mente* (2009). In questa parte della sua produzione, come già anticipato, Arendt costruisce infatti, prendendo spunto dal giudizio riflettente della critica del giudizio kantiana (Kant 1997), la sua idea del giudicare: quella facoltà della mente umana eminentemente politica in quanto in grado di connettere il senso più privato di tutti, il gusto, con la capacità di valutarlo dalla prospettiva di chi si trova in posizioni diverse

non sintetizzabili in un unico punto di vista (mentalità allargata) tramite senso comune e immaginazione (Arendt 1987).

La complementarità tra passioni e ragioni che trova una sintesi nel giudicare è inoltre chiaramente espressa in un passaggio dello scritto Sulla violenza (Arendt 1996, 47): «Per poter reagire in modo ragionevole si deve prima di tutto essere “commossi”, e l’opposto di emozionale non è il “razionale”, qualunque cosa questo significhi, ma l’incapacità a lasciarsi commuovere, in genere un fenomeno patologico, o il sentimentalismo, che è una perversione del sentimento».

Così intesa la relazionalità rappresenta quindi l’aspirazione epistemica sia all’interno del paradigma arendtiano che della visione di Medina.

Tornando a Medina, per quest’ultimo, nei vizi epistemici si esplica al contrario la modernità individualista, ed essi colpiscono infatti perlopiù chi più si avvicina al modello di successo individuale in tale contesto. Questi sono giudicati “vizi” quando si manifestano in modo sistematico e strutturale e corrispondono a: a) arroganza epistemica; b) pigrizia epistemica; c) chiusura mentale – l’esatto contraltare della mentalità allargata di Arendt.

È da notare come nell’identificarli come gli ingredienti che causano “cecità” sociale, Medina ci tenga a precisare di tenere sempre presente come complemento l’elemento della “sordità”, affiancando alla semantica della sfera visiva quella uditiva, in una rivalutazione di quest’ultima dimensione che ricorda quella proposta da Cavarero (2013; 2019), che associa il visivo alla posizione eretta e verticale dell’individuo autosufficiente e l’uditivo alla posizione inclinata dell’individuo vulnerabile.

Per arroganza epistemica Medina si riferisce all’assoluta incapacità del soggetto di riconoscere qualunque errore o limitatezza del proprio punto di vista, indulgendo in un’illusione di onnipotenza cognitiva che gli impedisce di imparare dagli altri e così migliorarsi. Tale vizio può essere la conseguenza dell’attribuzione pregiudiziale al soggetto, a causa della propria posizione sociale, di un’indiscussa autorevolezza cognitiva. Se gli individui marginalizzati a cui viene negata l’autorevolezza epistemica subiscono le conseguenze sociali dell’ingiustizia epistemica, «coloro che crescono abituati a portare con sé la presunzione di sapere, di parlare con autorevolezza, di non essere cognitivamente sospetti, non hanno che rare opportunità per rendersi conto dei propri limiti» (Medina 2013, 31).

La pigrizia epistemica è un'ulteriore conseguenza di queste stesse circostanze: «i potenti possono essere viziati non solo in quanto godono in maniera sproporzionata del privilegio di sapere (o, piuttosto, dell'essere trattati come coloro che sanno), ma anche nel loro godere del privilegio di non sapere o non avere bisogno di sapere» (Medina 2013, 33). Non è raro infatti che individui che si trovano in una posizione di privilegio sociale siano genuinamente sorpresi nell'apprendere aspetti di oppressione che rendono possibile il proprio privilegio di cui semplicemente non erano a conoscenza, e davanti a cui non c'era mai stata la necessità che fossero posti. L'ignoranza che deriva da questa circostanza può quindi fungere da meccanismo di difesa per il mantenimento del proprio privilegio (Medina 2013, 35).

Il terzo vizio epistemico, e probabilmente il più pervicace, è la chiusura mentale (*close-mindedness*). Con questa espressione Medina si riferisce alla «mancanza di apertura nei confronti di un intero spettro (non importa quanto ampio o stretto) di esperienze e punti di vista che possono destabilizzare (o creare turbamento) alla propria prospettiva» (2013, 36). Questo vizio si può esplicitare nello svilimento dell'autorità epistemica di altri soggetti e quindi avere nell'ingiustizia epistemica una conseguenza diretta: un esempio sono individui maschilisti che non riconoscono l'autorevolezza epistemica di donne vittime che denunciano una violenza sessuale subita, screditandone la prospettiva. La chiusura mentale viene rubricata da Medina come un meccanismo inconscio di auto-difesa cognitiva che consente a chi gode di certi privilegi sociali di goderne senza essere turbato dalle sofferenze altrui su cui tali privilegi si ergono o che li rendono possibili.

Tutti questi vizi, nel loro differente articolarsi, possono essere ugualmente considerati meccanismi di rimozione. Se l'appartenere a gruppi privilegiati o l'essersi affermati come individui vicini al modello di successo definito dalle norme sociali può agevolare l'insorgenza di questi vizi, come esito della *hybris* di chi non è esposto a molte delle dimensioni di vulnerabilità che affliggono la vita delle soggettività marginalizzate, tali vizi comportano una doppia cecità – o sordità: da un lato, rispetto alla inconsapevolezza delle vulnerabilità altrui, ma dall'altro anche rispetto alla rimozione delle proprie.

È per questo motivo che riteniamo che la pandemia da Covid-19 possa rappresentare un'importante occasione di emancipazione da tale stato di

sordità e la percezione di comune vulnerabilità al virus un bonus epistémico che compensi i vizi evidenziati da Medina. Esperienze come la malattia o la guerra ci pongono infatti davanti a quella dimensione di vulnerabilità che tutti condividiamo in quanto esseri viventi: la vulnerabilità del corpo alla morte, e ricordano a ciascuno di non essere un solo soggetto monadico autosufficiente ed esistente a prescindere da chiunque altro, ma di essere parte della pluralità degli esseri umani (Arendt 1994b).

È per via del riemergere di questa vulnerabilità del corpo alla morte, e del suo essere comune a tutta l'umanità, dal rimosso dell'inconscio dell'Occidente che Butler individuava già nello shock dell'11 settembre una chance per la diffusione di un agire sociale stimolato da passioni empatiche nei confronti degli/le altri/e, capace di superare le differenze tra identità e appartenenze: «[d]a dove, se non dalla preoccupazione per la comune vulnerabilità umana, potrebbe emergere un principio in base al quale ci impegniamo a proteggere gli altri dalle stesse sofferenze che noi abbiamo patito?» (Butler 2004).

Da precisare è che il passaggio dalla percezione di comune vulnerabilità a un agire politico autentico e quindi non egoistico non è immediato né necessario, come non lo è in Arendt il passaggio da compassione a solidarietà, che infatti nell'esperienza rivoluzionaria francese ha preso la deriva della pietà, un sentimento che in quel caso ha fatto sì da collante rivoluzionario, ma per il terrore: sia Butler che Pulcini discutono della percezione di comune vulnerabilità in termini di possibilità e di *chance*, di occasione che, in quanto tale, va saputa cogliere. Eventi come la pandemia da Covid-19 o l'attentato terroristico dell'11 settembre non rendono necessariamente le proprie vittime o coloro che si sono percepite come vittime potenziali più inclini al bene o all'agire prosociale. Come abbiamo visto e come ben approfondisce Pulcini, le passioni sono sempre ambivalenti e possono essere manipolate dall'esterno o rivolte dall'interno in più direzioni: da una stessa percezione di vulnerabilità dell'individuo può infatti avere origine una reazione eminentemente egoistica di autoconservazione.

Inoltre dalle passioni possono anche nascere legami sociali volti al male: oltre alla già menzionata fratellanza giacobina nel terrore criticata da Arendt, Pulcini, con Alexander (2006) e Girard (1980) non ignora che le passioni possano essere manipolate per esempio per la creazione di capri espiatori e per il rafforzamento di vincoli sociali escludenti nei confronti di alcuni

soggetti, rispetto a cui essi assumono una funzione antisociale. Quello del possibile ruolo antisociale o volto a creare legami basati su odio, rabbia, risentimento è un tema estensivamente trattato da molti autori e autrici di cui non si può dare conto in quest'occasione in maniera esaustiva. Tra tutti, basti pensare alla teoria delle passioni di de Mandeville (1987), la cui lettura chiarifica inoltre ulteriormente quali sono gli aspetti dell'esaltazione della pietà come virtù morale criticati anche da Arendt (Panizza 2012).

Ciò che ci interessa maggiormente approfondire in questo contesto e su cui ci focalizziamo in questa ricerca è però il potenziale costruttivo che emerge dall'occasione della vulnerabilità e che convive con tensioni egoistiche che non vanno ignorate, ma che non sono esclusive. Nel focalizzarci sul primo, l'intento è di chiarificarne gli elementi qualificanti ed evidenziarne i meccanismi che lo rendono particolarmente prezioso.

Nel prossimo paragrafo, vedremo come il "principio" possibilmente scaturito da questo potenziale costruttivo, fondamento dell'agire politico a cui fa riferimento Butler, corrisponda al giudizio delle analoghe possibilità formulato da Nussbaum e ne esamineremo la relazione con la compassione come passione empatica, proponendone una sua valorizzazione come bonus epistemico che può compensare i vizi epistemicamente individuati da Medina.

4. Dove nasce la compassione: empatia autentica e giudizio delle analoghe possibilità

Nel volerli riferire sia alle riflessioni di Nussbaum su l'intelligenza delle emozioni che a quelle di Pulcini sul ruolo delle passioni rispetto al problema delle motivazioni per l'agire politico arendtiano, in aggiunta alla distinzione tra emozioni, passioni (tristi ed empatiche) e sentimenti morali, è necessario continuare a operare ulteriori chiarificazioni terminologiche, stavolta rispetto al rapporto tra simpatia, empatia e compassione.

Sulle distinzioni tra questi tre termini, infatti, le due studiose esprimono preferenze tassonomiche in parte diverse, sulla scorta sia delle riflessioni di Aristotele, di Platone e degli stoici, che in riferimento alla filosofia cristiana di Tommaso e Agostino, che soprattutto a pensatori moderni come Hobbes, Hume, Smith, Rousseau e poi alla ripresa di questi temi da

parte dei dibattiti contemporanei in diverse discipline (dalle neuroscienze, alla psicologia, alla sociologia, alle diverse filosofie).

Tale chiarificazione sarà operata per motivare la nostra proposta: considerare l'empatia autentica suggerita da Pulcini come prerequisito e possibile scaturigine del sentimento morale della compassione come passione empatica che porta all'agire politico arendtiano ed è adatta a compensare i vizi epistemici, nella sua definizione aristotelica.

Una tale compassione che emerge dall'empatia autentica infatti, a differenza della compassione di Nussbaum, che ha il giudizio eudaimonistico come sua componente necessaria e il giudizio delle analoghe possibilità solo come suo elemento eventuale, non richiede necessariamente il giudizio eudaimonistico e implica invece il giudizio delle analoghe possibilità.

Per arrivare a questa distinzione dobbiamo tuttavia cominciare dal disambiguare il termine "empatia", riscoperto e posto ultimamente al centro di dibattiti di diverse discipline (ricordiamo, per esempio, la centralità che la storica Lynn Hunt attribuisce all'empatia nella storia dei diritti umani in Hunt 2010), ma alla cui riscoperta a detta di Pulcini non ha corrisposto un'adeguata chiarificazione concettuale (Pulcini 2020).

Sull'empatia la posizione di Nussbaum è chiara, in quanto la studiosa connota immediatamente questo concetto come qualcosa che non include alcun elemento valutativo, che per Pulcini è invece è una componente fondamentale dall'empatia autentica o riflessiva, ma che manca nella mera empatia, a cui il concetto di Nussbaum è più facilmente assimilabile.

L'empatia per Nussbaum è infatti «la ricostruzione, nella nostra immaginazione, dell'esperienza di un'altra persona, senza alcuna particolare valutazione di quell'esperienza; [...] è semplicemente una ricostruzione immaginativa dell'esperienza di un'altra persona» (2004, 364-365). Questa ricostruzione è neutrale e avalutativa in quanto non implica alcun giudizio di valore sulla passione provata dall'altra persona.

Nell'adottare questa definizione di empatia come neutrale, Nussbaum riconosce tuttavia che in psicologia e psicoanalisi talvolta il termine empatia viene utilizzato «per esprimere una forma di combinazione di ricostruzione immaginativa e giudizio sul fatto che la persona in questione soffre e che questa sofferenza è un male» (2004, 364), definizione che invece comprende una componente valutativa e che la avvicina alla "compassione".

Questa definizione è a nostro avviso vicina all'empatia autentica indicata da Pulcini, concetto che intendiamo qui adottare. Pulcini, dal canto suo, propone di ritrovare le origini del concetto di empatia all'interno della teoria settecentesca della simpatia, che ha un oggetto ben lontano dal contemporaneo utilizzo del termine "simpatia" e che la avvicina di più a contemporanee declinazioni dei termini empatia e compassione, richiamando le interpretazioni contemporanee delle riflessioni di Hume e Smith su questi temi che vanno nella direzione di un sentimentalismo riflessivo.²

Nella *Teoria dei sentimenti morali*, Smith definisce la simpatia come «il nostro sentimento di partecipazione per ogni passione» (2020) e similmente Hume nel *Trattato sulla natura umana* la vede come una «tendenza dovuta [...] alla generale rassomiglianza degli esseri umani. A partire da questa somiglianza che connota l'umana natura, noi siamo capaci di comprendere le stesse passioni degli altri, che cogliamo attraverso i loro segni espressivi, trasformandole in una nostra vivida esperienza emotiva attraverso la forza dell'immaginazione» (1999).

È proprio l'elemento della generale rassomiglianza degli esseri umani come caratteristica definitoria della simpatia riflessiva di Hume e dell'empatia autentica di Pulcini e il ruolo epistemico di tale elemento che ci fanno individuare in questa la condizione che corrisponde alla percezione di comune vulnerabilità che può compensare i vizi epistemici a fare scaturire passioni empatiche che danno origine all'agire politico. Questa generale rassomiglianza degli esseri umani corrisponde infatti a nostro avviso al giudizio delle analoghe possibilità, un elemento valutativo che Nussbaum ritiene solo eventuale nella propria definizione di compassione.

Come la percezione di comune vulnerabilità alla malattia nel caso del Covid-19, l'empatia non è di per sé un sentimento morale, come la simpatia o la compassione, ma dei sentimenti essa può essere scaturigine e "fonte di moralità – e di un comportamento prosociale – laddove attraverso un processo riflessivo che si serve dell'immaginazione corregge i propri automatismi e parzialità, e prelude alla nascita di sentimenti morali, che agiscono come le vere e proprie forze eticamente motivanti" (Pulcini 2020, 27) ovvero proprio laddove non è empatia immediata ma

² Tra le interpretazioni a cui si riferisce Pulcini: Taylor 2015; Baier 2016; Botti 2009.

empatia autentica, che implica una componente riflessiva che apre a un potenziale, un bonus, epistemico.

Da un'empatia autentica così definita può scaturire una passione empatica, un sentimento morale della compassione in parte diverso da quello proposto da Nussbaum, rafforzato nella sua componente epistemica e prosociale e sganciato dall'elemento individualistico dell'impatto della sofferenza altrui sulla prosperità dell'individuo che prova compassione – il giudizio eudaimonistico. Tale definizione di compassione corrisponde a quella aristotelica.

Nella rielaborazione di Nussbaum, la compassione è caratterizzata da tre elementi cognitivi necessari e un quarto eventuale. I primi tre sono rispettivamente: «il giudizio di gravità (un serio evento negativo ha colpito qualcuno); il giudizio di non-colpa (la persona non è procurata la sofferenza); il giudizio eudaimonistico (la persona, o creatura, è un elemento significativo nel mio insieme di scopi e progetti, un fine il cui bene deve essere promosso)» (Nussbaum 2004, 387). Il quarto elemento cognitivo è il «giudizio delle analoghe possibilità», che Nussbaum considera solo in quanto possibile ausilio alla formazione del giudizio eudaimonistico.

Nella prospettiva Aristotelica invece, i tre requisiti cognitivi della compassione sono il giudizio di gravità, il giudizio di non colpa e il giudizio delle analoghe possibilità. Quest'ultimo è pertanto elemento a sé stante e non è inquadrato come funzionale a un giudizio eudaimonistico, che non rientra nella definizione di Aristotele.

Sulla base della definizione prima adottata di empatia autentica come scaturigine della passione della compassione, è questo concetto aristotelico di compassione, e non quello di Nussbaum, che riteniamo possa emergere come esito da tale empatia autentica e dalla percezione di comune vulnerabilità dei corpi umani alla malattia e alla morte come quella che è stata provata dagli esseri umani in occasione della pandemia globale da Covid-19.

L'elemento che distingue la compassione aristotelica da quella di Nussbaum è infatti il riconoscimento della propria vulnerabilità individuale da parte di chi prova compassione per l'altro, la consapevolezza della possibilità di avere vulnerabilità analoghe a chi soffre, che per Nussbaum non è un elemento necessario per provare tale passione empatica mentre per Aristotele – e per Rousseau – lo è.

Sganciare il giudizio delle analoghe possibilità dal giudizio eudaimonistico lo mette al riparo dalle possibili critiche rispetto a una sua connotazione egoistica: la consapevolezza della vulnerabilità comune non mi spinge a considerare il prossimo all'interno del mio insieme di scopi e progetti in quanto un giorno potrei avere io bisogno di lui ma rappresenta solo un bonus epistemico in quanto fattore che mi aiuta a comprendere la vulnerabilità dell'altro. In particolare, la consapevolezza della comune vulnerabilità alla morte e alla malattia, che riguarda tutti gli esseri umani, può aiutare a superare quegli «ostacoli al potere dell'immaginazione e alla compassione» riconosciuti anche da Nussbaum, ovvero tutti i tipi di barriera sociale, di classe, religione, etnia, sesso, orientamento sessuale, che non ci rendono diversi in maniera sostanziale rispetto alla vulnerabilità alla malattia e alla morte causata da essa – sebbene ci facciano certamente avere maggiori o minori mezzi a disposizione per proteggerci da tale vulnerabilità e curarci.

Secondo Aristotele:

È chiaro, infatti, che necessariamente proverà compassione chi sta per essere tale da poter ritenere di patire, egli stesso o qualcuno dei suoi, un qualche male [...] Per questo, non provano compassione né coloro che sono andati completamente in rovina (infatti, ritengono di non patire più niente, giacché hanno patito), né coloro che pensano di essere felici al massimo grado, ma sono tracotanti. [...] Invece, sono di tal fatta da pensare di potere patire, (1) coloro che hanno già patito; (2) coloro che sono già sfuggiti (ai mali); (3) ancora, i vecchi, sia per il fatto di essere saggi, sia per la [loro]esperienza; (4) i poveri; (5) quelli che sono piuttosto vili, ossia [timorosi] in misura maggiore [di quanto si debba] e (6) coloro che hanno ricevuto un'educazione, giacché sono capaci di calcolare bene; (7) e coloro che hanno genitori, figli e mogli, giacché questi sono cose del soggetto e possono patire le cose che abbiamo detto; (8) e coloro che non si trovano né in un'affezione propria del coraggio, come nell'ira o nell'animosità (giacché queste [affezioni] sono incapaci a far pensare a ciò che sarà), né in una disposizione inclinata alla tracotanza (giacché anche costoro sono incapaci di pensare il fatto che soffriranno qualcosa). Al contrario, [provano compassione] coloro che stanno a mezzo tra queste, purché in verità non abbiano eccessiva paura: ché non provano compassione coloro che sono turbati, per il fatto di essere accanto all'affezione propria (Aristotele 2014, 1385b).

La definizione di compassione della Retorica risulta per certi aspetti più vicina al paradigma epistemico di Medina che alla prospettiva di Nussbaum: come Medina rispetto alle virtù epistemiche infatti, Aristotele ritiene che condizioni di vulnerabilità come la povertà o la sofferenza costituiscano condizioni favorevoli all'emergere degli elementi cognitivi della compassione, e non ostacoli ad essa.

Nel caso specifico della pandemia da Covid-19, «la vulnerabilità dei corpi, amplificata dal virus, ha reso evidente che la nostra vita dipende dalle prestazioni che sia le persone che le strutture possono erogare in termini di cura» (Lorettoni 2020). Tale consapevolezza corrisponde al giudizio delle analoghe possibilità e può dunque avere abilitato la passione empatica della compassione.

In particolar modo, una compassione così intesa, nata dall'empatia autentica, può avere favorito in individui appartenenti alle élites privilegiate di Medina un agire politico informato da un bonus epistemico che in virtù di una comune "uguaglianza delle necessità" e di una maggiore visibilità del lavoro domestico a quei soggetti che, trascorrendo il proprio tempo fuori casa, lo delegano solitamente ad altre/i, invisibilizzandolo, abbia per esempio favorito in alcuni casi un sovvertimento delle gerarchie di dominio patriarcale imperanti nella sfera privata, operando una "democratizzazione della cura" (Serughetti 2020).

Nella sfera pubblica, il riemergere del rimosso della vulnerabilità comune del corpo può inoltre avere reso possibile in alcuni contesti un sovvertimento del principio di prestazione e uno sfondamento del tabù della vulnerabilità, con un conseguente crollo del paradigma del soggetto sovrano neutrale (maschile) autosufficiente, di cui il virus avrebbe svelato l'inganno, rivelando la fragilità di ogni essere umano rispetto a minacce provenienti dalla natura o provocate dall'essere umano stesso come specie, come conseguenza del disastro ecologico.

L'innescarsi di tale dinamica positiva non è tuttavia scontata: per questo motivo abbiamo sempre preferito parlare del possibile configurarsi di un'occasione per l'emergere della compassione, piuttosto che di quest'ultima come conseguenza necessaria delle dinamiche qui esposte.

Aristotele stesso introduce infatti l'eccesso di paura come fattore che può ostacolare la nascita di questo sentimento morale. Nel prossimo paragrafo esamineremo il rapporto tra le patologie della paura e la compassione (così definita) come passione empatica.

5. *La paura come ostacolo alla compassione: il problema dell'eccesso o della carenza di pathos*

L'empatia autentica e la disposizione verso il sentimento morale della compassione non è certamente l'unico esito possibile della percezione di vulnerabilità del corpo causata da un'esposizione al rischio della malattia e della morte come quella causata dalla pandemia.

Anzi, adottare una definizione di compassione che come quella aristotelica ha il giudizio delle analoghe possibilità – e quindi la consapevolezza della propria vulnerabilità da parte del soggetto che la prova – come sua caratteristica, rende molto sottile il confine tra l'insorgere della compassione come passione empatica prosociale, che pone il soggetto in una posizione inclinata di apertura verso l'altro, e l'emergere di un eccesso di paura che, come nella definizione che abbiamo dato con Pulcini di passione triste, spinge verso il basso e fa ripiegare l'individuo in se stesso. Inoltre, come abbiamo visto nel caso della pietà giacobina indagata da Arendt, non tutte le spinte aggregative stimulate dalle passioni sono a fin di bene e hanno come esito azioni politiche inclusive.

Per Pulcini non è la paura di per sé a essere un ostacolo all'agire politico. Una "giusta paura" come consapevolezza della propria vulnerabilità rispetto ad una minaccia reale può essere, anche all'interno del suo paradigma, considerata una passione produttiva, in quanto costruttiva rispetto all'agire politico.

A preoccupare perlopiù Pulcini nella sua diagnosi della paura nella modernità sono da un lato la totale assenza di pathos e di "giusta paura" e, dall'altro, il suo eccesso.

Nel primo caso, l'assenza è dovuta a quello che potremmo chiamare il "tabù della vulnerabilità", ovvero la rimozione della morte che connota il sistema neoliberale che presenta come modello di successo l'individuo forte, prestante, vincente, a cui nessuna dimensione di fragilità è concessa, e che è legata all'individualismo illimitato narcisistico, che costringe l'individuo ad aspirare all'autosufficienza e a richiedere tale autosufficienza agli altri, impedendo la disposizione prosociale e quindi politica (Pulcini e Merenda 2020, 480). Tale individualismo è naturalmente nemico dell'agire politico e della prospettiva del soggetto relazionale e inclinato (Pulcini 2009).

Ciò che sosteniamo in questo saggio è che eventi come la pandemia globale da poco sperimentata rendano più difficile il mantenimento di tale tabù: essere posti così ineludibilmente davanti alla prospettiva della malattia e della morte rende arduo negare la nostra condizione di mortalità in queste nuove circostanze. Tuttavia, in questo senso il Covid-19 rappresenta solo una *chance* di sfatamento del mito dell'individuo autosufficiente e invulnerabile ed i meccanismi che si possono innestare sono diversi.

Una risposta alternativa alla presa di coscienza delle propria vulnerabilità individuale è il rifugiarsi nella massa, una dinamica ben enucleata da Canetti (1981) anche specificamente rispetto a contesti epidemici e che sembra descrivere bene anche alcuni aspetti di quanto avvenuto nel caso del Covid-19 (Bellei 2020).

Il timore latente di essere toccati e aggrediti in circostanze di pericolo presente e diffuso spinge l'individuo al suo capovolgimento: «nella massa l'annullamento dei confini fisici e psicologici del singolo, e il contemporaneo traslare della corporeità in una dimensione sovraindividuale, permettono il superamento della paura di essere afferrati [...] Esserci per sopravvivere significa moltiplicarsi affinché la morte non riesca ad ucciderci tutti» (Bellei 2020). Il rifugiarsi nella massa, a livello fisico ma anche solo simbolico, come avvenuto mentre erano in vigore le politiche di *lockdown* antipandemico, è stata in effetti una reazione che ha caratterizzato particolarmente la primavera del 2020, segnata dal diffondersi di riti collettivi che si sono per qualche tempo sostituiti all'individualismo imperante, senza tuttavia sfociare in un'azione politica: in Italia i cori dai balconi, l'esposizione delle bandiere nazionali fuori dalle finestre, lo slogan collettivo "Ce la faremo" rimbalzato tra social media e striscioni. Nella fusionalità della massa la vulnerabilità individuale può essere esorcizzata piuttosto che essere intimamente affrontata generando quel mutamento della struttura del sé indicato da Pulcini che le passioni realmente vissute possono provocare, e incidendo quindi sull'individuo e poi sul suo agire politico.

Nel secondo caso, l'eccesso di paura è un ostacolo alla giusta paura e alle passioni empatiche per diversi motivi. Come nota Aristotele, se l'aver provato sofferenza in passato o l'averne consapevolezza del poterla provare in futuro, anche rispetto ai propri cari, sono condizioni che dispongono verso la comprensione della vulnerabilità dell'altro, l'eccesso

di paura dovuto alla presenza reale e manifesta della sofferenza nella propria condizione non facilita l'apertura all'altro, perché tale soggetto è già «accanto alla propria affezione»: come nota Lamb nel suo saggio sulla malattia Il convalescente, il malato «a sé rivolge tutta la sua compassione, sapendo che nessuno potrebbe dedicargliene altrettanta» (Lamb 2006, 55). Anziché predisporre verso un atteggiamento “democratico” in senso arendtiano, tale condizione di malattia presente crea piuttosto nel malato aspirazioni monarchiche: «[e]ssere malato significa godere di privilegi monarchici. Confronta la silenziosa andatura e la tacita obbedienza con cui i servitori rispondono al comando dei suoi occhi con la scomposta condotta, l'andirivieni irrispettoso (porte che sbattono o rimangono aperte) degli stessi quando egli comincia a stare un pochino meglio, e dovrai ammettere che, passando dal letto della malattia (anzi, lascia che lo chiami trono) alla poltrona della convalescenza, si cade in dignità come se si venisse deposti», scrive sempre Lamb (2006).

Pulcini declina tuttavia l'eccesso di paura che blocca il potenziale produttivo della giusta paura anche in un altro senso: rispetto all'eccesso di pathos del contraltare dell'individualismo illimitato nelle società neoliberali contemporanee, ovvero il comunitarismo endogamico. Come nel caso della pietà giacobina descritta da Arendt, si tratta in questo caso di una passione che crea legami sociali che sono però escludenti.

L'assenza di una paura “produttiva”, inibita dal diniego e dall'autoin-ganno, non è peraltro smentita dal ciclico riproporsi dell'erompere di crisi di panico e di isteria collettiva di fronte all'improvviso rivelarsi delle minacce (come è sempre accaduto da Chernobyl, alla SARS, all'avaria). Al contrario, l'assenza di paura e l'eccesso di paura altro non sono che due facce di una stessa medaglia, le due forme estreme e “improduttive” di manifestazione di quella che ho definito paura globale (Pulcini 2009, 170).

La giusta paura che l'individuo del modello narcisistico nega attraverso meccanismi di difesa e di diniego, rifluisce in crisi di panico e può venire manipolata e indirizzata verso un capro espiatorio appositamente costruito, trasformandosi in paura dell'altro, meccanismo ben ricostruito da René Girard (1980) ma anche da Jeffrey Alexander nelle sue riflessioni sulla costruzione sociale del male (2006). Nel caso della pandemia, paura dell'altro come veicolo di contagio, come competitor per l'accesso

a risorse scarse (come i vaccini, i tamponi o i beni di prima necessità che scarseggiavano nei supermercati nelle fasi di lockdown antipandemico), come untore (Bellei 2020).

Ancora una volta la corrispondenza tra i meccanismi epistemici individuati da Medina e la teoria delle passioni di Pulcini emerge chiaramente, essendo i meccanismi di difesa dalla paura che bloccano le passioni empatiche evocati da Pulcini gli stessi che causano i vizi epistemici segnalati da Medina: diniego, chiusura in sé stessi, proiezione sull'altro.

Con riferimento al caso del Covid-19, l'esperienza della comune vulnerabilità al virus provata da individui privilegiati, nel caso in cui si è combinata con un eccesso di paura, ha avuto come esito non l'agire politico di concerto arendtiano, ma la conseguenza che chi si trovava già precedentemente alla pandemia all'apice di relazioni di dominio, per soddisfare le nuove esigenze di preservazione del sé prodotte dalla pandemia ha sfruttato le strutture di dominio pre-esistenti (per esempio rispetto alla suddivisione patriarcale del lavoro di cura), ne ha fatte emergere di latenti o ne ha costruite di nuove.

Il risultato è stato un aggravamento delle disuguaglianze di genere, sia rispetto a salute mentale e fisica che a prospettive professionali (IP-SOS 2021), delle sperequazioni sociali e delle situazioni di violenza e dominio nella sfera privata e l'insorgere di nuove forme di discriminazione nell'accesso ai diritti nella sfera della soggettività politica: basti pensare allo sfruttamento della situazione pandemica per consolidare politiche securitarie e di chiusura delle frontiere sulla base dell'identificazione dei migranti come untori (Ambrosini 2022) e al licenziamento di massa delle donne in Italia (Oxfam 2020).

Questo è avvenuto nel momento in cui il comunitarismo endogamico dei gruppi privilegiati a cui fa riferimento Medina, accecato dall'eccesso di paura, ne ha proiettato le cause sui soggetti già ritenuti altri per via delle differenze di classe, razza, genere e altre barriere sociali.

L'esito di questo processo è una trasformazione della vulnerabilità comune a una stessa minaccia esterna in paura dell'altro, anziché in paura *per* l'altro. L'altro che meglio si presta a diventare capro espiatorio che permette di non affrontare le reali fonti di pericolo e di paura è un soggetto che è allo stesso tempo esterno e interno alla comunità (Girard 1980). Canetti nel contesto delle masse impaurite si riferisce a questo proposito al piccolo traditore interno: «[l']aggressione esterna alla mas-

sa può solo renderla più forte [...]. L'aggressione dall'interno, invece, è veramente pericolosa. L'aggressione dall'interno si appella a voglie individuali [...]. Chiunque appartiene alla massa porta in sé un piccolo traditore, che vuole mangiare, bere, amare e starsene tranquillo» (Canetti 1981, 23). Come nota Bellei (2021), questo passaggio di Canetti sembra descrivere alla perfezione quanto accaduto nel caso del lockdown del 2020 a figure poi diventate stereotipiche, individuate come delatori delle politiche di confinamento: i runners, i passeggiatori di cani. Dopo una prima fase in cui alcune figure politiche hanno provato a indirizzare paure e frustrazioni nei confronti di più classici bersagli esterni, come gli appartenenti alla comunità cinese e i migranti,

le persone hanno capito che l'infezione era così democratica da non discriminare, da rendere gli esseri umani uguali nel loro essere esposti al rischio. Se gli stranieri non erano adatti a svolgere la funzione di capri espiatori, l'attenzione andava rivolta altrove. Una volta compreso che religione, gusti sessuali e colore della pelle non avevano nulla a che fare con la diffusione del male, ci si è concentrati sui comportamenti. [...] Il primo bersaglio sono stati i cosiddetti runners. Nel giro di pochi giorni i social si sono riempiti di meme in cui si invitavano i cittadini a sparare dalle finestre a chiunque somigliasse a un podista (Bellei 2021, 25-26).

Se la paura per l'altro attiva un meccanismo di responsabilizzazione in cui il piano cognitivo, nel quadro di una passione empatica, abilita un agire politico concreto in prospettiva relazionale, generando dalla vulnerabilità responsabilità e cura (Pulcini e Merenda 2020), la paura dell'altro provoca al contrario un'ulteriore chiusura dell'individuo e delle comunità endogamiche in se stesse. Come fare dunque in modo da stimolare la prima piuttosto che la seconda configurazione di una stessa passione?

6. Conclusioni. Dalla vulnerabilità pandemica alla cura per l'altro/a e per il mondo

Acquisire consapevolezza dello strettissimo legame tra piano epistemico e piano delle passioni, e anzi dell'inscindibilità di quest'ultime da una componente valutativa, ci libera dal «pregiudizio relativo all'immodificabilità della sfera emotiva, da sempre implicito nel dualismo ragio-

ne/passione e nella accezione svalutativa del secondo termine, congelato dal marchio di irrazionalità e atemporalità» (Pulcini 2020, 145-146).

Se le passioni sono i «sommovimenti geologici del pensiero» (Nussbaum 2004, 17), l'espressione emotiva di ciò che pensiamo e crediamo (Pulcini 2020, 148), e se forme di consapevolezza e giudizio, come il giudizio delle analoghe possibilità, possono abilitare l'insorgere di passioni come la compassione, e viceversa le passioni empatiche possono guarire cecità e sordità epistemiche, allora le passioni non appartengono ad una dimensione che sfugge completamente alla nostra comprensione, al nostro sguardo critico, al nostro intervento ma, come il resto della vita psichica, possono essere oggetto di un percorso di ricerca, riconoscimento, consapevolezza e cura. In una parola, che Nussbaum e Pulcini riprendono da Aristotele, esse possono essere "coltivate".

La cura dell'altro e la cura del mondo non possono dunque non partire dalla cura di sé. Il giudizio delle analoghe possibilità come riconoscimento della vulnerabilità comune di tutti gli esseri umani e come elemento qualificante della compassione è possibile nel momento in cui siamo disposti e disposti a guardare con sguardo critico, ad ascoltare con l'orecchio teso di chi si inclina per rivolgersi verso la fonte del suono, a quelle dimensioni di fragilità che il principio di prestazione ci porta a nascondere, innanzitutto a noi stesse/i.

In questo scenario, eventi come il dilagare di una pandemia globale ci costringono a confrontarci con una vulnerabilità che davanti al rischio presente della malattia non può più essere negata, a meno di rifugiarsi in fantasiose teorie negazioniste o in temporanei palliativi. Queste circostanze terribili ci semplificano il lavoro, riportando la mortalità, la vulnerabilità alla malattia, dentro un quotidiano di norme sociali che nel proiettarci verso un modello di successo individuale rispetto a cui la vulnerabilità è un tabù, sembrano costruite proprio per distrarci da queste condizioni. Eventi come la pandemia costituiscono quindi un'occasione per sostare nella vulnerabilità, e lasciare che la consapevolezza di questa ci porti a comprenderci meglio e a comprendere meglio il mondo vivente di cui facciamo parte:

soltanto la capacità, non innata ma dolorosamente appresa, di so-
stare nella condizione di lacerazione indotta dal trauma renderà pos-
sibile, non assicurando il decorso positivo, andare oltre la "ferita" che

il decorso ospedaliero, l'incertezza, la sofferenza, ha scavato in molti e molte di noi, e nelle rispettive reti di relazioni umane, in questa che sarà ricordata come una delle più gravi crisi pandemiche globali. Il trauma, da subitaneo e fulmineo, diviene una modalità della condizione esistenziale, che riapre le porte alla sospensione e al rallentamento, necessari alla riflessione meditata sugli eventi e sulle loro conseguenze e implicazioni, anche esistenziali (Henry 2020, 123).

Se si supera il dualismo ragione/passioni, per una "riflessione meditata" come quella auspicata da Henry non bisogna dunque aspettare di essere capaci di ragionare a freddo su quanto ci è accaduto. Una tale modalità di pensiero critico può al contrario essere abilitata solo nel momento in cui ci poniamo accanto alla nostra sofferenza, alla malattia, al lutto. È in questo momento di turbamento che ci viene aperta una via alla conoscenza che normalmente ci richiede di superare con più difficoltà e in mezzo a molte distrazioni gli ostacoli dei vizi epistemici.

Come scrive Pulcini tuttavia, «è sulla nostra capacità di cogliere la *chance*, di imparare dall'esperienza della perdita alla quale la pandemia ci ha costretti, che si gioca la scommessa sul nostro futuro» (Pulcini e Merenda 2020, 490). Una tale *chance* si può cogliere quanto più siamo abituati a vivere in presenza questa commistione di pensiero e passione, di teoria e azione, di riflessione sul sé e pratiche di cura che ci sbilanciano verso gli altri e le altre, come ci insegnano gli approcci femministi che di questo nutrirsi vicendevole di teorie e pratiche fanno la propria caratteristica saliente.

Se le passioni possono essere una motivazione all'agire politico, agire non è infatti solo un problema di motivazioni. Come scrive Virginia Held, «una persona premurosa non solo ha le motivazioni appropriate nel rispondere agli altri, ma partecipa anche abilmente a pratiche di cura efficaci» (Held 2007). L'etica della cura non è un paradigma etico che può risolversi nell'applicazione uniforme di principi morali astratti e definibili a priori, ma una disposizione e una prospettiva di cui sono parte integrante la dimensione contestuale e la prassi (Tronto 1993; Botti 2015; Collins 2015). Un paradigma autenticamente relazionale – e quindi politico, nella definizione di Arendt – guarda ai rapporti tra individui specifici e richiede di esercitare l'ascolto e l'attenzione alle condizioni specifiche dell'altro con cui ci relazioniamo (Botti 2018). Questo esercizio, in quanto tale, è prassi concreta e non solo esperimento mentale. La cura non è dunque una dottrina morale,

ma innanzitutto un'attività che richiede del lavoro: «a livello più generale, suggeriamo di considerare la cura come un'attività tipica che include tutto ciò che facciamo per preservare, dare continuazione, e riparare il nostro "mondo" in modo da poter vivere in esso meglio possibile. Questo mondo, che include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che desideriamo interconnesso in una rete complessa e volta al mantenimento della vita» (Tronto 1993, 103). Tra le diverse declinazioni della cura identificate da Tronto (1993), assumono infatti un ruolo qualificante il *caregiving*, ovvero l'impegnarsi concreto a soddisfare i bisogni dell'altro attraverso il lavoro necessario a farlo, tramite cui entriamo in contatto anche con il corpo dell'altro (Tronto 1993, 107), e il *caring with*, componente della cura che per Tronto caratterizza le società democratiche in quanto si riferisce al coinvolgimento costante dei cittadini nell'attività della cura, non come singoli individui autonomi e autosufficienti ma insieme – con Arendt diremmo “di concerto” –, degli altri e delle altre che come soggetti vulnerabili possono fare affidamento su di noi (Tronto 2013). Una tale disposizione all'empatia autentica riflessiva, alle passioni empatiche e all'agire politico, così debitamente allenata in una prassi costantemente esercitata e promossa dalle stesse istituzioni delle società democratiche di cui facciamo parte, può così, in situazioni di minacce globali a cui ciascuno di noi è diversamente attrezzato a far fronte, per via delle proprie diverse dimensioni identitarie e condizioni socio-economiche, renderci consapevoli del nostro essere parte della pluralità degli esseri umani: ovvero del nostro condividere vulnerabilità comuni ma al contempo del nostro connotarci come esseri unici che tra loro si trovano in posizioni differenti, portandoci a concludere, come nel *tweet* di un giornalista britannico diventato virale sui social media, che semmai «siamo tutti nella stessa tempesta, non sulla stessa barca».³ E a partire da questa consapevolezza agire facendo tutto il possibile per evitare di contribuire a un cambiamento climatico che rende sempre più frequenti tempeste devastanti e impegnarci nel frattempo a creare sempre più posto in barche sempre più adatte, riducendo le differenze tra chi può affrontare tali tempeste da solidi transatlantici di lusso e chi ha a disposizione zattere di fortuna. In

³ Il riferimento è al tweet di Damian Barr, 21 aprile 2020: «We are not all in the same boat. We are all in the same storm. Some are on super-yachts. Some have just the one oar».

questo modo può trovare realizzazione il proposito di Pulcini richiamato dal saggio in suo ricordo di Loretoni (2021): considerare la vulnerabilità comune come prospettiva a partire dalla quale progettare e realizzare un futuro sostenibile per l'umanità e per l'intero mondo vivente.

Bibliografia

- Agamben G. (2020), "L'invenzione di un'epidemia", *Quodlibet* online, 26 febbraio 2020.
- Alexander J.C. (2006), *La costruzione del male. Dall'Olocausto all'11 settembre*, Bologna, il Mulino.
- Ambrosini M. (2022), "Immigrazione e pandemia", *Il Mulino. Rivista di cultura e politica*, <https://www.rivistailmulino.it/a/immigrazione-e-pandemia>.
- Arendt H. (1983), *Sulla rivoluzione*, Ivrea, Edizioni di comunità.
- (1987), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino.
- (1994a) *Essays on understanding 1930-1954. Formation, Exile and Totalitarianism*, New York, Schocken Books.
- (1994b), *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani.
- (1996), *Sulla violenza*, Parma, Ugo Guanda.
- (2009), *La vita della mente*, Bologna, il Mulino.
- (2018), *L'umanità in tempi bui. Riflessioni su Lessing*, Milano, Raffaello Cortina.
- Aristotele (2014), *Retorica. Testo greco a fronte*, Firenze, Bompiani.
- Baier A. (2016), "Reflexivity and Sentiment in Hume's Philosophy", in P. Russell (a cura di), *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- Bambini N. (2020), "Coronavirus, Madonna: 'Davanti al Covid-19 siamo tutti uguali'", *Vanity Fair* online, 23 marzo 2020.
- Bellei C.M. (2020), "Il timore di essere toccati. Leggere Canetti al tempo del Covid", *Post filosofie* online, vol. 3.
- Botti C. (2009), *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Milano, LED.
- (2015), "Feminine Virtues or Feminist Virtues? The Debate on Care Ethics Revisited", *Etica Politica/ Ethics Polit.*, vol. XVII, n. 2, pp. 107-151.
- (2018), *Cura e differenza. Ripensare l'etica*, Milano, LED.
- Butler J. (2004), *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi.
- Canetti E. (1981), *Massa e potere*, Milano, Adelphi.
- Cavarero A. (2013), *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina.

- (2019), *Democrazia Sorgiva. Note sul pensiero politico di Hannah Arendt*, Milano, Raffaello Cortina.
- Chomsky N. (2020), *Crisi di civiltà. Pandemia e capitalismo*, Firenze, Ponte alle Grazie.
- Collins S. (2015), *The Core of Care Ethics*, London, Palgrave Macmillan.
- Cottarelli C., Paudice F. (2021), “Perché il Covid-19 ha colpito i paesi in modo diverso?”, *Osservatorio sui Conti Pubblici Italiani*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore.
- Creenshaw K. (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, n. 1.
- de Mandeville B. (1987), *La favola delle api*, Bari, Laterza.
- Degerman D. (2019), “Within the Heart’s Darkness: The Role of Emotions in Arendt’s Political Thought”, *European Journal of Political Theory*, vol. 18, n. 2, pp. 153-173.
- Di Cesare D. (2018), *Sulla vocazione politica della filosofia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2020), *Virus sovrano? L’asfissia capitalistica*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Fricker M. (2011), *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, Oxford, Oxford University Press.
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*, Boston, Harvard University Press.
- Girard R. (1980), *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi.
- Guaraldo O. (2020), “Arendt, i bisogni, la felicità”, in I. Possenti (a cura di), *Aut aut, Hannah Arendt e la questione sociale*, n. 386, giugno, pp. 111-133.
- Held V. (2007), *The Ethics of Care: Personal, Political, Global*, Oxford, Oxford University Press.
- Henry B. (1989), “Il problema del Giudizio politico: Hannah Arendt interprete di Kant”, in L. Baccelli, A. Fabris (a cura di), *A partire da Kant. L’eredità della terza Critica*, Milano, FrancoAngeli.
- (1992), *Il problema del giudizio politico fra criticismo ed ermeneutica*, Napoli-Milano, Morano.
- (2020), “Alcune riflessioni sugli scenari della pandemia. Libertà, sicurezza, vulnerabilità”, *La società degli individui*, vol. XXIII, n. 69, pp. 117-126.
- Hume D. (1999), *Opere filosofiche - vol. I. Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza.
- Hunt L. (2010), *La forza dell’empatia. Una storia dei diritti dell’uomo*, Roma-Bari, Laterza.
- INMP - Istituto Nazionale salute, Migrazioni e Povertà (2021), “Le disuguaglianze socioeconomiche e territoriali nella salute in Italia: cenni metodo-

- logici e evidenze recenti anche alla luce dell'epidemia Covid-19", *Quaderni di Epidemiologia*.
- IPSOS (2021), *Women's Forum Barometer. Edition 2021: For an Inclusive Recovery of the G7 Countries*, Women's forum for the economy and society.
- ISTAT (2021), *Rapporto BES2020 - Il Benessere equo e sostenibile in Italia*, <https://www.istat.it/it/archivio/254761>.
- Kant I. (1997), *Critica del giudizio*, Bari, Laterza.
- Lamb C. (2006), "Il convalescente", in V. Woolf, *Sulla malattia*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Loretoni A. (2020), "La cura del mondo comune. Vulnerabilità di individui e istituzioni nella fase della pandemia", *La società degli individui*, anno XXIII, n. 69.
- (2021), "Vulnerabilità, passioni, cura del mondo. Per Elena Pulcini", *Iride*, vol. 2, pp. 249-265.
- Medina J. (2013), *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford, Oxford University Press.
- Merenda F. (2020), "La violenza contro le donne durante il lockdown: l'impatto dell'emergenza sanitaria su un problema strutturale. Intervista ad Antonella Veltri", in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Morin E. (2020), *Cambiamo strada. Le 15 lezioni del Coronavirus*, Milano, Raffaello Cortina.
- Nussbaum M.C., *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004.
- OXFAM (2022), *La pandemia della disuguaglianza*, https://www.oxfamitalia.org/wp-content/uploads/2022/01/Report_LA-PANDEMIA-DELLA-DISUGUAGLIANZA_digital2022_final.pdf.
- Panizza G. (2012), "La Mettrie e Mandeville: il nesso tra morale e politica e il ruolo delle virtù", *Studi Francesi* online, vol. III, n. 168.
- Peresson G. (2021), "Nel 2020 sono stati pubblicati 2295 titoli sul Covid-19, ma manca una 'narrativa pandemica'", *Giornale della Libreria* online, Associazione Italiana Editori.
- Poggio B. (2020), "Non siamo tutti uguali davanti al virus. Squilibri di genere nella pandemia", *Storia e problemi contemporanei*, vol. 80.
- Pulcini E., *Passioni (ad vocem)* (2000), in C. Galli, R. Esposito (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Roma-Bari, Laterza.
- (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2019), *Tra rabbia e risentimento: l'escalation delle passioni tristi*, La porta. Fondazione Serughetti - Centro studi e documentazione, [37](https://www.laporta-</p>
</div>
<div data-bbox=)

- bergamo.it/iniziative/tra-rabbia-e-risentimento-lescalation-delle-passioni-tristi-pulcini-elena-2762/.
- (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Borin-ghieri.
- Pulcini E., Merenda F. (2020), “Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia”, in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo (a cura di), *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Napoli, Editoriale Scientifica.
- Reinalda A. (2022), “The Cruel and Benevolent Knife: Hannah Arendt’s Critique of Compassion in Politics”, *Critical Horizons*, vol. 23, n. 2, pp. 188-202.
- Serughetti G. (2020), *Democratizzare la cura. Curare la democrazia*, Milano, Notetempo.
- Smith A. (2020), *Economia dei sentimenti. Scritti sulla morale e sulla ricchezza*, Roma, Donzelli.
- Taylor J. (2015), *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume’s Philosophy*, Oxford - New York, Oxford University Press.
- Tronto J.C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, London, Routledge.
- (2013), *Caring Democracy. Markets, Equality and Justice*, New York, New York University Press.
- Volpato C. (2019), *Le radici psicologiche della disuguaglianza*, Roma-Bari, Laterza.
- Žižek S. (2020), *Virus*, Firenze, Ponte alle Grazie.

Valentina Moro

**Feminist Archives: Narrating
Embodied Vulnerabilities
and Practices of Care**

Abstract

The outbreak of SARS-CoV-2 has exposed a shared condition of vulnerability on a global scale. How can we use vulnerability as an effective paradigm in order to foster collective political initiatives? This essay claims that the idea of care is key to understand the vulnerability framework as being both an epistemic and a political resource to address ethical issues. The first half of the essay recollects several arguments in Adriana Cavarero's and Judith Butler's most recent works, insofar as both theorists have insisted on the notion of vulnerability in order to interpret contemporary political mobilizations. The second part of the essay retraces a constellation of practices of care in the works of several Black and decolonial feminist thinkers situated in different socio-political contexts. Whereas for Christina Sharpe and Saidiya Hartman the focus is on the matter of Blackness and Black lives in their constitutive vulnerability, both Cristina Rivera Garza's and Sayak Valencia's works remarkably insist on the specific socio-political context of today's Mexico. These authors urge the readers to adopt a critical posture when encountering official narratives, also because in their texts they exhibit their own vulnerability. For them, writing, their writing is an ethical demand to imagine alternatives and to foster new entanglements between bodies persisting on the margins, at the limits of the norms that regulate legibility.

Keywords: vulnerability, care, archives, pandemic, wake work

1. Introduction¹

For the past three years, the outbreak of SARS-CoV-2 has exposed a shared condition of extreme precariousness on a global scale. We can identify two kinds of approaches which have been adopted, often at the same time, in order to cope with it, and two related uses of the notion of vulnerability. On the one hand, governments of many states have introduced security measures frequently combined with mainstream political imagery grounded in a paradigm that frames the emergency in terms of a 'war against the virus'. On this model, based on securitization, vulnerability is a problem to defend against at all costs. On the other hand, in news coverage, political analysis, grassroots activism, and scientific research, commentators have insisted on the importance of social distancing as an ethical duty. In this case vulnerability can be framed as something "universal and constant, inherent in the human condition" (Fineman 2008, 1): precisely because it is a common condition, we are all responsible for each other.² Although such a universalist claim has effectively raised awareness about the risks of the virus spreading within large communities, sometimes it too might lead to securitizing discourses.

This essay insists on a third kind of interpretation, by claiming that the idea of *care* is key to understanding how the 'vulnerability paradigm' can be both an epistemic and a political resource to address ethical issues. I adopt here the definition of care recently formulated in *The Care Manifesto*:

¹ The research presented in this essay is part of a project which has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program, under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement n. 101029336. I owe many thanks to Fanny Söderbäck, Peg Birmingham, and Julian Rios Acuña for reading it and giving comments. I am also very thankful to the reviewers for the helpful comments. I mostly employ gender-neutral pronouns, except when I refer to people who knowingly identify themselves or address themselves in their works with binary pronouns.

² As early as July 2020, Shah 2020 insisted on the urgency of adopting a different interpretation of the spread of coronavirus, namely the so called *One Health* paradigm in medicine, which considers the interrelatedness and embeddedness of all lives on the planet as its reference. See Levine 2020, which highlights that the pandemic has also presented us with the idea that body politics could compromise, rather than support, the efforts of mutual care performed by self-isolating.

“care is our individual and common ability to provide the political, social, material, and emotional conditions that allow the vast majority of people and living creatures on this planet to thrive – along with the planet itself” (The Care Collective 2020, 6). On this account, the notion expresses both the idea of *cure* (with different nuances of meaning, such as ‘taking care of’, ‘being responsible for’), and that of *interest* (consideration, concern, inclination). In particular, I investigate care from the standpoints of public ethics and of a ‘political aesthetics’, namely the study of collective practices and performances, and of the way they are narrated and perceived.

There are, in fact, different interpretations of the concept of vulnerability.³ The claim of vulnerability can be used by any group of people that feels threatened by any form of diversity and ‘otherness’; anything that does not belong to them; anything that they cannot control and with which they do not identify.⁴ Therefore, such a claim can also foster discriminatory and/or racist discourses and practices. For example, Christina Sharpe has effectively described how the Black skin – the very idea of ‘Blackness’ – in the United States is often considered the “terror’s embodiment”, “*the* internal terroristic threat” (Sharpe 2016, 79). This is the rhetoric in place when residents of wealthy neighborhoods call the police at the sight of a Black person near their backyard or, as Sharpe remarks upon, when Black mothers must constantly warn their children about how to behave in order not to become the next victim of systemic racist violence. But whose claim of vulnerability is displayed and narrated by official discourses? Sometimes it is only that of the people who perceive Blackness as an unbearable threat. Therefore, the appeal to vulnerability itself can reproduce violence and reiterate segregation.

A crucial distinction has to be made between, on the one hand, the account of vulnerability based on the idea of a neoliberal autonomous and independent subject⁵ and, on the other hand, a feminist tradition that

³ See, for instance, Mackenzie *et al.* 2014 for the broad spectrum of uses of the notion in moral theory and Schroeder and Gefenas 2009 for a discussion of the nuanced but also remarkably diverse definitions of vulnerability in medical research.

⁴ For a feminist and decolonial reading of the embodied relationship between the stranger and the community, see Ahmed 2000.

⁵ For simplicity’s sake, I call it the neoliberal account of vulnerability, although this does not mean that every thinker who frames vulnerability by adopting an

thinks of vulnerability as a site of agency from which to foster collective practices in the name of care. The latter adopts relationality and interdependency as a starting point to understand vulnerability as a non-subjective state, and I locate my understanding of vulnerability within this debate according to this account. This essay therefore questions the *pater-nalistic* idea of care entailed by the neoliberal account of vulnerability, that understands it in terms of ‘seeking protection from’.⁶ Conversely, I claim the *inaugural* connotation of a feminist understanding of vulnerability as being a positionality from which to transform the socio-political context.

However, within the field of feminist theories the debate on vulnerability is broad. In the first part of the essay, I partially reconstruct it by pointing out the most significant differences as compared to the neoliberal accounts of vulnerability and care. In particular, I recollect several arguments in Adriana Cavarero’s and Judith Butler’s most recent works, insofar as both theorists have insisted on the notion of vulnerability in order to interpret contemporary political mobilizations, e.g., against racism, institutional violence, and violence and discrimination based on sex, gender identity, and sexual orientation. In their arguments, a radical difference emerges between the use of vulnerability as a claim in identity politics and nationalist discourses, on the one hand, and on the other hand vulnerability as a collective practice in the name of inclusivity, solidarity, and – most importantly – care. A crucial problem that the project behind this article poses is how to reconcile the claim of vulnerability as a shared condition that sometimes emerges in its universality, and the contingent status of vulnerability as being unequally distributed. The way in which this essay addresses this concern is by remarking that *universality* (expressed by Fine-man, Cavarero, and Butler when they discuss vulnerability as an ontological status inherent to the human condition) does not necessarily mean abstraction. For this reason, I insist on the topic of *narration* – especially in

autonomous and independent account of the subject identifies their positionality as being neoliberal.

⁶ On this account, the normative framework understands vulnerability as a juridical definition that presupposes a distinction between subjects worthy of institutional protection and others who are not. The ‘selective vulnerability’ model is often applied, for instance, to migrants seeking asylum for ‘humanitarian reasons’ as opposed to those who are considered ‘economic migrants’.

the form of writing and doing research – as being itself (potentially) a practice of care.⁷ Indeed, as Cavarero has pointed out, narration is a strategy to counter abstraction insofar as it is a relational practice and it accounts for one's own uniqueness and singularity.⁸

However, narration is not a neutral practice and the archive(s)⁹ informing such narration is a highly politicized space. It establishes and

⁷ I first elaborated on the research project from which this essay is extrapolated while in Italy, during the first lockdown in 2020. For many of us, as researchers, writing and narrating were among the only ways to act politically. Indeed, sometimes research allows us to build communities even in physical isolation. Even in a lockdown, it can be a relational practice, although most of the relational exchanges happen virtually. Precisely the virtual connotation of many writing and sharing practices has posed urgent questions to feminist thinkers. Alongside the question of how *safe* the virtual space can be, I asked myself how *safe* it is to narrate our own story and be narrated by others. This led me to think about how narration works, as a relational and potentially radical practice.

⁸ Cavarero's account of narration emerges precisely in opposition to philosophy and other disciplines, and it expresses the constitutive link between biographical stories and history. See Cavarero 2015, 9: "foreign to the defining language of philosophy and the human sciences, biographical narration [...] assembles the fragments of a life experience that disclose the meaning of the uniqueness of that very life". The notion of narration that I use in the essay includes, on the one hand, practices that are more linked to the literary domain, like Hartman's critical fabulation and Rivera Garza's disappropriation in writing, and, on the other hand, philosophical and historical research. I also understand narration in a much broader sense, as the way in which we account for socio-political contexts, events, relations, and subjectivities.

⁹ I adopt here Hartman's notion of the archive, which she formulates with reference to Foucault 1972, 128-129. According to this account, an archive is a set of discursive productions which have been framed according to norms that depend on the genre, the cultural context in which the author(s) writes, the translations, and so on. These norms are the terms of legibility that guide the way we approach the archive, and through which the archive produces narrations about us. For this reason, Hartman 2008, 10 points out that "the archive of slavery rests upon a founding violence", which "regulates and organizes the kinds of statements that can be made about slavery and as well it creates subjects and objects of power". Therefore, my research project has a double goal: both to retrace feminist archives that narrate embodied vulnerabilities and practices of care, and to question my own approach to them as a feminist researcher.

enforces – not just expresses – power relations and it can reproduce structural forms of violence. Advocating for the importance of having one's story narrated always has a flipside, which leads us to raise other questions. What does it mean to narrate embodied vulnerabilities? What happens to those subjects who are denied the possibility of freely expressing themselves or even of appearing in public? What happens if their political actions cannot be legible and understandable because of the way in which they are narrated? Who dictates the terms of legibility?

In the second part of the essay, I engage with the works of several Black and decolonial feminist thinkers situated in different socio-political contexts,¹⁰ who address similar questions while describing practices of care that deal with narration – mostly in the form of writing, doing research, and questioning the archive, but also advocating for corporeal politics. Whereas for Sharpe and Saidiya Hartman the focus is on the matter of blackness and black lives in their constitutive vulnerability, both Cristina Rivera Garza's and Sayak Valencia's works are remarkable in their insistence on the specific socio-political context of today's and particularly on Tijuana's factual and symbolical connotation as a frontier territory.

2. *Embodied vulnerabilities*

Emmanuel Lévinas first argued that vulnerability is an ontological aspect of each human life, ambivalently linked both to violence and to the ethical choice not to commit violence (Lévinas 1996). In feminist theories, the topic of vulnerability has been addressed through the lens of a *relational* model in the study of politics, which entails the critique of the sovereign subject paradigm that has characterized Western political thought from Hobbes and the social contract tradition onward (see Pateman 1988; Pulcini 2001). In Fineman's account, vulnerability is at the core of a radical idea of equality and allows us to reconceptualize the role of "an active state in non-authoritarian terms" (Fineman 2008, 19). Indeed, if we think of vulnerability as something shared by all human beings, institutions are responsible for providing each citizen

¹⁰ On 'situatedness' as a pivotal methodological strategy in feminist theory, see Haraway 1988.

with the same resources and opportunities to live a happy life “despite our vulnerability” (Fineman 2008, 18). Therefore, the State is responsible, according to Fineman, for the advantages that some groups may have as compared to others in, say, finding a house or a job, starting a family, and so on.¹¹ Vulnerability is not, for Fineman, solely a juridical definition to identify groups in need of protection; it is, rather, a conceptual framework that allows us to develop a different idea of subjectivity that challenges the traditional account of the “autonomous and independent subject asserted in the liberal tradition” (Fineman 2008, 2). The vulnerable subject is indeed defined as such based on any of the precarious aspects that can characterize a life. For instance, different parameters, such as class, race, ethnicity, gender, religion, and culture can turn out to be more or less disadvantageous depending on the social, political, and geographical context in which the subject is situated. Therefore, vulnerability should be understood, according to Fineman, as a fundamental juridical connotation in jurisprudence and social policies. However, in Fineman’s formulation quoted above “despite our vulnerability”, the striking choice of the proposition leads us to interrogate vulnerability as a category, wondering how it can be considered a site of agency to make free choices in our lives, and therefore to make ethical choices in the name of care, instead of something *despite* which we are able to do such things.

Particularly at the end of the 1990s and during the 2000s, several feminist thinkers raised awareness of the necessity to move from ethical considerations on the topic of care to political arguments and possible practices. This is the case, for example, with Eva Kittay’s studies on the social role of unpaid care labor and its traditional attribution to women, especially to migrants (see Kittay 1999 and Kittay 2010), which pose the critical questions of who the *subject of* care is and, instead, who is *subject to* care (Kittay and Feder 2002). At the same time, Kittay has insisted on the necessity of considering caregiving a public responsibility, thus pro-

¹¹ Most of the times, Fineman refers to the contemporary institutional and juridical system of the United State. Therefore, although there is a significant European tradition of reception of her works, especially in the legal field, her remarks discussing the role of the institutions cannot be easily generalized. See Giolo 2018.

moting and defending universally accessible services that provide care. Moreover, instead of examining how notions of vulnerability and care emerge within specific institutional frameworks and juridical systems, Elena Pulcini's approach has investigated the way in which, by adopting these concepts, it is possible to rethink the role of the institutions and the social boundaries and responsibilities in the so-called Global Era (Pulcini 2009). Moreover, Pulcini has urged us to consider justice and care as being two interrelated paradigms and, by adopting the peculiar perspective of a 'moral psychology' to address ethico-political issues, she has investigated the emotions that activate both a demand for justice and a practice of care.¹² Rather than understanding the ethics of care in altruistic and oblation terms (an approach that feminist theorists have frequently criticized especially because it has too often justified the idea of a female responsibility to care/take care), in Pulcini's reading it emerges as an effective paradigm to think the social and the political, if understood as a mutual responsibility toward each other that presupposes equality (Pulcini 2020). With a specific argument for democratic theory, Joan Tronto has investigated the responsibilities of the State in granting welfare and public services. In Tronto's account, a public ethics of care can reshape our understanding of citizenship and democratic participation, as expressed in the notion of 'caring democracy' (Tronto 1993; Tronto 2013; Tronto 2015). Thanks to these and other critical readings, we can distinguish between different understandings of care ethics as being the outcome of a recognized condition of vulnerability and it is possible to demand institutional responsibilities rather than individual ones only.¹³

Fineman is not the only thinker to stress vulnerability as a constitutive trait of the human condition. Particularly after the tragic events of 9/11, Butler and Cavarero have engaged in a years-long exchange based on the idea that vulnerability is an *ontological* aspect of embodiment.¹⁴ Based on

¹² For a different interpretation of the role played by the emotions in understanding both care and justice as ethical paradigms, see Nussbaum 2013.

¹³ See also Ferrarese 2018, Rozmarin 2017, and Gilson 2014.

¹⁴ Murphy 2011 retraces the earlier stage of this exchange in detail, whereas, in this essay, I mostly focus on the texts published by the two authors more recently.

this understanding, the subject position is only a projection that we must understand in its constitutive relationality and interdependence, which are key notions that have been introduced by the two theorists alike. In *Frames of War*, Butler importantly differentiates between two accounts of vulnerability: on the one hand, *precariousness* is a shared bodily condition that characterizes human life in its corporeality; on the other hand, the use of the term *precarity* stresses that each human life has different social, cultural, ethnic, racial, economic, and gender conditions (see Butler 2009, 3). In their most recent book they offer a helpful definition of vulnerability:

‘Vulnerability’ should not be considered as a subjective state, but rather as a feature of our shared or interdependent lives. We are never simply vulnerable, but always vulnerable to a situation, a person, a social structure, something upon which we rely and in relation to which we are exposed. Perhaps we can say that we are vulnerable to those environmental and social structures that make our lives possible, and that when they falter, so do we. To be dependent implies vulnerability: one is vulnerable to the social structure upon which one depends, so if the structure fails, one is exposed to a precarious condition (Butler 2020, 36).

In order to understand vulnerability as a shared condition, it is necessary to dismantle its understanding as a “subjective state”, as Butler points out. Alongside Fineman, they stress that vulnerability is pivotal for a radical understanding of equality, which is a condition that everyone experiences due to the constitutive interdependency of all lives. With a quasi-phenomenological argument, Butler frames equality as an *experience* and locates it in the body, the irreducible site from which to question the subject position:

Equality is thus a feature of social relations that depends for its articulation on an increasingly *avowed* interdependency – letting go of the body as a “unit” in order to understand one’s boundaries as relational and social predicaments: including sources of joy, susceptibility to violence, sensitivity to heat and cold, tentacular yearnings for food, sociality, and sexuality (Butler 2020, 36).

As a radical critique of the neoliberal idealization of a self-sufficient *homo oeconomicus* (see Brown 2015, 106-107; Pulcini 2020, 15-31), inter-

dependency is not just dependence. It entails asymmetrical relations, but it calls for relationality in the most structural sense, as it refers to the way in which all lives depend upon social structures and infrastructures, connections to other people, animals, natural environments, and artificial objects – as the pandemic has made even more clear (see Shah 2020).

The written exchange between Butler and Cavarero has been fruitful and ongoing at least for the past ten years. Butler refers to Cavarero's 'postural' ethics, a conceptual framework that the Italian philosopher has developed based on the imagery of motherhood, being a symbolic and aesthetical way of thinking relationality in terms of vulnerability and dependence (Cavarero 2016). Cavarero's critique of rectitude is framed in gendered imagery, inasmuch as rectitude characterizes, as a *phallic* posture, the individualistic ontology rooted in Kant's formulation of the (modern) subject and then converted in the neoliberal efficiency model. The autonomous individual with his own desires and interests, inevitably portrayed as male, appears in Hobbes' representation of the state of nature. In Rousseau's *Émile*, he is the citizen-subject of the entire social contract tradition, to give but two paradigmatic examples. The vertical posture is a symbolic embodiment of the expectations of a structurally patriarchal society, in which the individual is an agent responsible for his own choices and actions who never has to rely upon others in his adulthood (see Pulcini 2001). What if we rather *incline* this vertical figure, suggests Cavarero? What if, instead of imagining *a* figure, we imagine a network of inclinations? Motherhood is, for Cavarero, the perfect embodiment of this symbolic architecture, representing the absolute asymmetric exchange between two interrelated bodies.

Among other crucial interests, the two theorists certainly share the reference to Hannah Arendt's work, especially when they address topics like equality, democracy, and political concerted actions. Butler represents the performativity of mobilizations – as collective gatherings that entail the physical attendance and sometimes the stable occupation of a public space – by using the notion of *assembly* (Butler 2015). According to Butler, getting together is a bodily performance, a way to display the shared vulnerability of a *plural* political actor. In the assembly, each body clearly emerges as political precisely because it is precarious, inasmuch as it *persists* at the very limits of the norms that regulate both public space

and the ways of thinking and being legible. For this reason, Butler claims that a body's agency depends particularly on the social conditions in which it acts and on the norms that it re-enacts sometimes iteratively. But there is agency even in precarity. Butler mentions events, like the so-called Arab Spring uprisings in the early 2010s, the anti-austerity Indignados movement in Spain in 2011, the Occupy Wall Street movement in New York in 2011, and the occupation of Gezi Park in Istanbul in 2013 (to mention a few), in which groups of people have been exhibiting the precarity and the needs of the human body in a concerted way, thus remarking that they are political issues.

Butler formulates the notion of assembly, as being a fully democratic mode of political interaction *and* action, in remarkably Arendtian terms, namely as a horizontal and plural space of appearance in which everyone can express their own self. However, Butler harshly criticizes Arendt for erasing (especially in *The Human Condition*) the so-called 'social question' from the political sphere in her distinction between private and public, and, above all, between the economic and social sphere – to which the German philosopher relegates labor – and politics, namely the sphere where the individuals who are free from any bodily needs can interact and share their own uniqueness:

Arendt's view clearly meets its limits here, for the body is itself divided into one that appears publicly to speak and act and another one, sexual, laboring, feminine, foreign, and mute, that generally is relegated to the private and pre-political sphere. Such a division of labor is precisely what is called into question when precarious lives assemble on the street in form of alliance that must struggle to achieve a space of appearance (Butler 2015, 86).

For Butler, assembly is the only truly democratic performative interaction, which notably distinguishes certain forms of gathering and mobilization from others, and such a distinction is based on vulnerability. The nonviolent kind of assembly that Butler evokes takes place in a public space in which the political actors can *safely* display their embodied differences and precarity, and even adopt them as the basic point of reference for their political claims. However, it is undeniable that most of the time, when Butler discusses vulnerability, the notion appears to be a coping mechanism – something inextricably linked to violence. A similar

approach also emerges in Butler's formulation of an ethics of nonviolence (Butler 2020) as being a constant struggle, a *fight* against both the temptation to commit violence (even as a form of self-defense) and the appeal to consider some losses more grievable than others. Butler's account of nonviolence means that one recognizes one's own vulnerability in the other's precarious conditions, but at the same time it fosters a *negative* understanding of both vulnerability and care. It does not come as a surprise that Butler has eventually claimed that neither concept can be the foundation of a new politics (nor of an ethics, for that matter).¹⁵

The way in which vulnerability is narrated is, indeed, pivotal in order to avoid the slippery slope of marginalization and victimization to which the account of 'vulnerable groups' can lead, especially in the legal field. Therefore, I ask, how are we to narrate vulnerability as expressing a feature of our interdependency, rather than a subjective state? Butler themselves provides us with a crucial conceptual tool to narrate vulnerability in an inaugural way, which is precisely the notion of assembly. The performative effectiveness of assemblies consists in inaugurating spaces of appearance – to borrow Arendt's notion again – which are not necessarily *new* material spaces, but could be public structures, buildings, squares that are re-organized in a way that allows the assembly to gather and to share experiences. This interpretation gives us the opportunity to insist on what assemblies initiate and to interrogate both the moment of inauguration of something new and its duration.

Cavarero goes in this direction in her 2019 book *Democrazia sorgiva* (published in English as Cavarero 2021), by highlighting that the radically egalitarian approach that Butler adopts when they discuss the performativity of assemblies is, in fact, the essential precondition of de-

¹⁵ See Butler 2020, 118-130: "Postscript: Rethinking Vulnerability, Violence, Resistance". Among Butler's examples, the most relevant are the refugees, who are often denied citizenship and criminalized, and women and trans people who are victims of discrimination, violence, and *femicidio*. These examples are particularly effective in portraying forms of violence and discrimination that are anything but the most evident and dangerous outcome of a socio-political as-set. The structural connotation of such violence is enforced by the police and the legal systems, and even encoded in the legal procedures that reproduce discriminations.

mocracy, if one considers the proper meaning of the notion (Cavarero 2021). In the book, Cavarero retraces the conceptual core of the idea of democracy by once again turning to Arendt with the declared aim to call into question the vocabulary of Western political thought, from Plato onward, based on concepts like sovereignty, government, war, and violence. For Arendt, democracy *happens* as an authentic and primary experience of one's own uniqueness *and* relationality – because one's own uniqueness can be expressed only in a plural and relational context. For Cavarero as well, politics has nothing to do with the separation between rulers and ruled, between people in charge and people who participate in the political life only when they are expected to vote. Politics is no *herrschaft*, no domination: "Prior to any form of government, the word democracy evokes a certain spatial arrangement, a horizontal plane for the interaction of equals. To describe it in the vocabulary of Hannah Arendt, it evokes a communal space of reciprocal appearance, where a plurality of unique beings acts in concert" (Cavarero 2021, 3-4).

Cavarero insists on describing this kind of participation in spatial terms: as an open space, like a theatre, in which the participants are political actors and politics is the horizontal platform on which the interactions happen – what is *between* them. Its phenomenological connotation entails the authentic experience of belonging and participating in a plurality. Cavarero qualifies this notion of democracy with the adjective "surging" (*sorgiva*) which, etymologically, refers to the source, the origin of a concerted action – something radically different from the *in*-surgent and oppositional character of many uprisings and insurrections. Surging designates the natality, the beginning of something new, but also its duration. It requires from all participants a common disposition to be inclined toward each other, exhibiting one's own vulnerability and dependency rather than trying to prevail over one another. Hence, the radical egalitarianism that characterizes democracy at its core cannot be understood without thinking vulnerability.

In the "Preface" to the English translation of *Surging Democracy*, published in 2021, Cavarero addresses the tragic historical events that happened after the Italian edition appeared, namely, the spread of SARS-CoV-2 and the outbreak of protests, within and beyond the United States, after an African American man, George Floyd, was murdered by a police officer in Minneapolis on May 25th, 2020 (Cavarero 2021, xiii-xiv). So-

cial distancing, mask mandates, free (even domestic) testing, and other crucial initiatives organized on a global scale by both institutional and non-institutional entities in order to help people who lost part of their family, their job, and/or their house – namely, the *social infrastructures of care*¹⁶ – have since then remarkably transformed our ways of living and inter-acting with one another. Despite such a threat for their own health conditions, when Floyd was murdered, thousands of people decided to show up in the streets, and in many other public spaces, to lament their outrage and to reappropriate the right to visibility, the right to walk safely in public while refusing to acknowledge the gaze that perceives them as the “embodiment of terror” (Sharpe 2016, 79).

Cavarero argues that those protesters did more than enact a practice of care toward Floyd’s family. By gathering in public, they also displayed their own embodied vulnerability. Not only did they *protest* and *denounce* structural racism and police violence, they were also able to initiate something, to inaugurate a new series of shared political experiences that required – and still require – taking care of each other while being in public: e.g., keeping a physical distance while marching together; wearing masks while chanting and screaming. The Black Lives Matter protesters and the supporters who demonstrated with them enacted these practices of care precisely by recognising the shared precarity that characterizes Black lives, aiming to preserve each participant – and especially the most vulnerable ones – from the contagion but also from other risks that are always present when one exhibits one’s own body for political reasons.

3. *Practices of care*

Cavarero’s account of vulnerability invites us to investigate the tensions within this paradigm. Along with Cavarero, I claim that vulnerability is not a negative category – something *despite* which one acts in certain ways – but rather it is the reason for which one embraces an ethical choice in the name of care. But then, how do we *frame* vulnerability, in

¹⁶ In Kern 2021 the idea of care infrastructures recurs, as the author insists on the fact that the coronavirus pandemic has illustrated once again how much they are neglected in almost every urban context.

both theoretical approaches and political initiatives, so that it leads to practices of care? Which practices of care can *stage* vulnerability as an embodied, shared condition without framing their claims in terms of identity politics? Can practices of care promote a plural *subjectivation* – namely the construction of a plural political subject – by questioning the subject position? In order to at least partially respond to these questions, I have retraced, in the work of several feminist thinkers, a constellation of practices of care in which embodied vulnerability appears to be a site of agency from which to promote inclusivity, solidarity, and even radical forms of dis-identification.

3.1 Writing, narrating, and engaging the archives

Both Sharpe and the Mexican writer and literary critic Cristina Rivera Garza pose similar questions that interrogate both their own work and the socio-political context in which each of them is situated: what does it mean to write and how should one write in a necropolitical context?¹⁷ How can one do research by consulting documents from institutional archives that keep reproducing the same structural violence as the official narratives? These questions introduce a new ‘layer’ of care work that concerns writing and doing research as possible practices of care.

Sharpe’s notion of “wake work” is crucial to understanding how the way one engages the archives can foster a specific practice of care. In *In the Wake: On Blackness and Being*, Sharpe aims to express the precarity of all Black lives, insofar as Blackness always means living in the aftermath of

¹⁷ Mbembe 2003, 12 defines ‘necropolitics’ as a specifically contemporary account of sovereignty that subjugates life to the power of death (the ‘necropower’ – *nekros* in ancient Greek means “corpse”): “to exercise sovereignty is to exercise control over mortality and to define life as the deployment and manifestation of power”. This definition explicitly refers to Foucault’s account of biopower (namely, a political rationality that exercises control over biological existences), a notion that, according to Mbembe, does not account for contemporary forms of subjugation of life to the constant threat of death, like the specific kind of power that characterizes late-modern colonial occupations from Africa to Palestine. Necropolitics marks the failure of liberal democracies by fostering “the generalized instrumentalization of human existence and the material destruction of human bodies and populations” (Mbembe 2003, 39-40).

a history of slavery and exploitation.¹⁸ It is an indelible mark on the black skins of those who carry the legacy of subjugation and the temporality of “the past that is not past”.¹⁹

This kind of movement happens all over the Black diaspora from and in the Caribbean and the continent to the metropole, the US great migrations of the early to mid-twentieth century that saw millions of Black people moving from the South to the North, and those people on the move in the contemporary from points all over the African continent to other points on the continent and also to Germany, Greece, Lampedusa (Sharpe 2016, 4).

The legacy of migration, slavery, exploited labor, and racism, as a mark over Black bodies, keeps reproducing violence by means of racist gazes, words, and acts. Sharpe narrates her own family’s story – a long line of losses all linked, in different ways but through centripetal connections, to the very fact of being Black in the United States. She expresses such a legacy produced by anti-Blackness and white supremacy with the expression “in the wake”, which designates several things, i.e., the track left by a ship on the surface of a body of water; the air currents that follow a body in flight; the past (in terms of temporality) which is not past; celebration, memory, ritual, grief; and also “a watch or vigil held beside the body of someone who has died, sometimes accompanied by ritual observances including eating and drinking” (Sharpe 2016, 10). Sharpe represents Black people’s lives by using the image of a ship – which immediately reminds us of the cargos carrying slaves in the Middle Passage until the mid-19th century – and anti-Blackness as being the “weather” in this navigation,²⁰ which persists, as structural racism does in contemporary societies.

¹⁸ Sharpe 2016, 14 argues that one cannot just mourn the “Black non/being” inasmuch as it is not an event that happened in the past but rather it is interminable. Indeed, wake work is the “paradox” of “how slavery’s violence emerges within the contemporary conditions of spatial, legal, psychic, material, and other dimensions of Black non/being as well as in Black modes of resistance”.

¹⁹ Sharpe 2016, 105: this is a crucial formulation with which Sharpe defines the impossible temporality of slavery and racism.

²⁰ Sharpe 2016, 102-134.

Writing – as Sharpe does – about what it means to live “in the wake” (in the “afterlife of slavery”²¹ and property and with the legacy of a precarious life) entails a specific kind of work that is similar to the often exhausting tasks of taking care of the dead before burial and organizing the ritual observances that usually absorb the whole family. This is a kind of work – “hard emotional, physical, and intellectual” (Sharpe 2016, 10) – that gets multiple bodies involved: the dead and all the other interrelated bodies who share a condition of vulnerability to death and to the pain caused by loss.

Such work is an active and constant practice of *care* through writing and narrating histories – not just that of Sharpe’s own family but also other histories the archives have silenced. It is precisely by challenging these silences and by opening the cracks in the official archives that Sharpe’s project enacts a practice of care, insofar as she refuses to let go of several already-forgotten voices and histories that she finds in the archives. All writers and researchers have a personal relationship with the archive they retrace and to which they refer. Saidiya Hartman – a crucial reference in Sharpe’s work – has pointed out that the way she constructs counter-narratives is not by looking for new sources, but rather by holding on to extant archival materials and engaging with them in a critical and even creative way (Hartman 2021, 129). Many of the stories that both Hartman and Sharpe narrate are retraced by assembling unpredictable pieces from different sources in which those stories may not even seem relevant.²²

Moreover, this specific way of engaging the archive also makes the fundamental claim that care must be considered a crucial topic for every theoretical work. When one examines structural systems of violence and precarity, care cannot be dismissed as being less relevant than other questions. It surely is not a secondary issue when tackling structural racism in contemporary societies, because “wake work” is work but it is also a practice of care in the first place. Sharpe’s book is not written *for* everyone, although it speaks *to* everyone. In my opinion, her project aims

²¹ Sharpe 2016, 5. The expression is Hartman’s: Hartman 2007, 6.

²² In Hartman 2008, the author claims that, by retracing the presence of Venus in the archive of Atlantic slavery, her aim is to redress the archive’s violence.

to create a community that involves people who do the “wake work” by writing about their own experience of being Black vis-à-vis structural racism, and also everyone who lives “in the wake”. It clearly makes the point that the writing of people who do not live “in the wake” is *not* “wake work”, and, nonetheless, is an invitation to everyone to engage in a critical relationship with all archives and narratives, and – in general – with our own writing practice. Despite what appears to be a radical pessimism in her writing, “impossible possibilities” (Sharpe 2016, 105) is a crucial lemma that Sharpe adopts to interpret the whole idea of living “in the wake” and of “wake work”, inasmuch as it expresses both the fatigue and the constant struggle of Black people’s lives, and the choice to embrace that struggle enacting practices of critique, solidarity, and care.

3.2 Disappropriation: assembling/assemblages

No archive is *given* in a horizontal or plural form; instead, it presents structural hierarchies, discriminations, exclusions, and silences. Rivera Garza makes this claim by focusing on the case of today’s Mexico, where the official narratives would mostly deny and obscure a political situation in which violence is perpetrated by both narcotraffickers and the state, which has become “a war machine” (Rivera Garza 2020, 3). She wonders if writing can in any way represent a critical alternative to structural violence and claims that the writer’s task is to interrogate the archive, to figure out how to engage with it in order to question the violence that it reproduces. It is necessary to find the small cracks through which to access its silent zones. Most of all, Rivera Garza insists on the fact that a researcher has to question their own subject position. Therefore, she investigates writing techniques, finding strategies for “disappropriation”, a crucial notion with which she designates “survival strategies based on mutual care and the protection of the common good, challenging the ease and apparent immanence that marks the languages of globalized capitalism” (Rivera Garza 2020, 5). With disappropriation – which is a way to question the subject position and the specific roles of author and reader in relationality involved in writing and reading – writing reveals its communal nature:

Writing always involves a co-authorship; the result is always a text-in-common. And when I say “in common”, I mean not only the physical latticework comprised by author, reader, and text, but also [...] the

experience of mutual belonging, in language, and in collective work with others (Rivera Garza 2020, 5).

For Rivera Garza, the phenomenology of communality that writing materializes is enacted as a form of labor – communal labor. Therefore, disappropriation in writing is an active challenge to the “unequal exchange of labor” (Rivera Garza 2020, 4) perpetrated by authors who claim ownership over the collective experiences they narrate. Disappropriation means thinking production and questioning property in a neoliberal economy, even – and maybe most importantly – in places, like Tijuana, in which globalization openly shows its hyper-violent face. Authorship is a form of capitalistic accumulation. In times of financialization and precariousness, what does it mean for a writer to acknowledge the ‘plural authorship’ that makes writing possible?

Rivera Garza retraces several disappropriative strategies aimed at subverting uses of archival material which are considered more ‘conventional’. It is the case of documentary writing, which can be a “practice of otherness” when it questions “the aesthetic and political relevance of how the altered voice – the other’s voice – is created, distributed, and archived” (Rivera Garza 2020, 18). Language experimentalism can moreover be considered a disappropriative practice, especially when one begins to confuse which of the languages one knows as one’s first.²³ Writing workshops that stage organized communal writing and even something that most of us frequently do, like copy-and-paste, can enact disappropriation. Indeed, these are all different ways to unsettle structures and codes that regulate legibility in terms of both writing and reading. They are also forms of *assemblages* that, as Rivera Garza remarks, remind us of avant-garde art and performances: in a text that is basically a collage or a readymade,²⁴ the author’s voice cannot be easily retraced insofar as many other voices are gathered in it, thus composing new archives.

Rivera Garza presents some statements that characterize disappropriation in writing practices in what she calls a *manifesto*: writing is material labor undertaken by subjects using their bodies; the stories that are narrated in a text are embodied in the first place, and they display both history and

²³ On the crucial nexus between language and identity see Anzaldúa 1987.

²⁴ Rivera Garza 2020, 59 explicitly refers to Marcel Duchamp’s readymades.

conflict; writings incorporate not just one but multiple layers of connections between bodies and experiences; the communal work of writing is based also on a fundamental relationship with the earth which is not determined by property (see the whole section, Rivera Garza 2020, 64-9). Therefore, if writing stages the embodiedness and the embeddedness that characterizes vulnerability, the work of disappropriation is that of “disentangling the materialities immersed in those authorial claims” (Rivera Garza 2020, 65).

Both Sharpe and Rivera Garza root their own writing practices and strategies of *wake work* and disappropriation in the exhibition of a *resistant* form of vulnerability. It means insisting on the specific kind of communality that writing entails. Indeed, both highlight the particular type of labor that writing in a necropolitical context requires. For Rivera Garza this understanding is very radical, insofar as she claims that the *materiality* of writing is the communal experience that it narrates and expresses. Such practice is, for her, inextricably linked to the precariousness of labor conditions within the community that gives birth to each text.

Communality is a key notion in both Sharpe’s and Rivera Garza’s work, in which the destabilization of the subject-author position is a key component. Not only does their work discuss alternative uses of the archives and strategies of disappropriation like collages – artistic practices that question the borders between disciplines – but it also *presents* assemblages of different voices by means of recursive quotations and references. My reading is that these assemblages give expression to a collective voice and recreate on the page a community of philosophers, poets, feminist theorists, novelists, visual artists, and many others.

Sharpe insists on the revolutionary meaning of this practice, which is a way to present a different archive from those acknowledged by official narratives. It is an archive that insists on the attempt to narrate lives doomed to be non-narratable or impossible to narrate; a new archive which tackles and even embraces the *dis*-integration of language (Sharpe 2016, 69). Historical knowledge is, indeed, always situated, and Hartman remarks on the fact that the task of a critical theorist or writer is to question who the actors involved in the production of such knowledge are. Who are the narrators and from which position do they narrate their story? Which creative resources can we use to engage the archive in imaginative ways that can do justice to the stories that are silenced in it? Hartman reflects explicitly on this question:

Making new narratives entails a creative practice untethered or indifferent to the rules of the historical guild, and directed by the assembly, the ensemble, the multitude, the chorus. What might be possible if I chose not to leave these lives as I found them in the state archives and newspaper articles, but instead imagined another kind of existence? [...] The experiment in prose and the construction of a serial, recursive narrative enabled me to tell stories that exceeded, even as they did not escape, the ditto, ditto of archival violence (Hartman 2021, 130-131).

3.3 Corporeal politics

Like Rivera Garza, the transfeminist theorist and activist Sayak Valencia, in a book entitled *Gore Capitalism*, also discusses necropolitics by adopting the situated reference to Tijuana, Mexico: a city at the border which *materializes* the border, in which life emerges in its deepest precariousness (Valencia 2018). Valencia is a relevant reference within the constellation of voices presented in this essay, because they discuss corporeal politics. Moreover, the theorist insists on the specificity of frontier territories crossed by necropolitical practices as being places in which vulnerability manifests itself both in the precariousness that characterizes all lives and in its extremely unequal distribution.

As Butler highlights, the body is a site that, despite being performatively crossed by norms, cannot be *reduced* to them in its legibility. It both questions and performs identities and it always enacts networks of relations in the first place. Valencia points out that precisely in the places (like the border between Mexico and the United States and in many other border areas) where bodily vulnerabilities are particularly threatened, they can become a *communal* resource to enact collective practices. This is the political wager of feminist movements that aim to *use* the body – its symbolical meaning, its aesthetical performances, and the collective practices and assemblies in which bodies gather – as both an epistemological and a political resource. Valencia presents a radical critique of neoliberalism that has undertaken a transformation in what they call the Third World that is increasingly manifesting itself also in the First World, in the form of what they term *gore* capitalism. They introduce this concept in order to identify the *necroempowerment* of capitalist practices that exploit labor and bodies, for which hyper-violence has become a commod-

ity. The pervasive character of what Valencia describes as an “episteme of violence” (Valencia 2018, 26), on the one hand, structurally reconfigures the concept of labor, by rooting it in the *destruction* rather than the use of the body; on the other hand, it becomes a spectacle (“gore” designates the spectacularization of violence in the media: something fictional and grotesque) and a political tool to control the entire population in urban areas and other territories.

Valencia brings back that notion of vulnerability to its semantic core, namely the idea of *vulnus*, the Latin word meaning ‘wound’. By walking through the streets of Tijuana, all bodies exhibit their constitutive vulnerability with the awareness of becoming potential targets, potential casualties. How is it even possible to imagine ways in which, in these socio-political contexts, embodied vulnerability can become an epistemic resource to stage collective practices of care? For Valencia, the response to this question is situated precisely in the body, and, even more specifically, in the role played by *gender* in identity construction. If gender performances are a crucial element for expressing embodied vulnerability, they are also a site of dis-identification that allows us to enact practices of resistance. According to Valencia, gore capitalism produces subjectivities – what they call the *endriago* subjects, namely small-time ‘businessmen’ within the economy of crime and hyper-violence – who embody a masculinity that is marginalized, obedient, and subjugated to the heteropatriarchal masculinity of the subjects who control the financial system and hold necropower, namely power over life *and* death (Valencia 2018, 256). Gendered violence is pivotal for this kind of masculinity to establish itself by fostering misogynist narratives. Indeed, masculinity is itself, for Valencia, a political cartography, discursively articulated in the combination of heteropatriarchy and necropolitics through the strict linking of the following three pairings: nation/state, body/gender, and masculinity/power. Valencia claims that such a global, gendered order, articulated in structures and infrastructures linked for instance to labor, requires historical revision.

As a conceptual framework, gore capitalism portrays women, “understood as subaltern or dissident in relation to heteropatriarchal categories” (Valencia 2018, 257), as being doomed to embody only the negative connotation of vulnerability. However, for Valencia there is a way in which the awareness of such an extreme condition of precarity, closely

tied to gender, becomes a resource. *Transfeminist* theories and practices can indeed make gender a specific site of agency precisely by means of the critique of gender roles and gender construction. A crucial step in this direction is, for Valencia, rethinking masculinity itself, insofar as “gender identities are part of the habitus that has artificially naturalized them and created gendered social constructions of the world and the body, while converting perpetrators into victims” (Valencia 2018, 262). The failure of all different models of masculinity and the psychological cost that the naturalization of such categories has imposed on subjects who have attempted to conform to these models proves how gender itself reproduces fundamental structures of violence.

Transfeminism – being both a political episteme and a political practice aimed at resisting the structural violence of gore capitalism – is, for Valencia, always plural, insofar as it is an inclusive alliance that keeps growing. The idea of trans* expresses for Valencia the complexity of a *territorio fronterizo*; the complexity of dis-identification and at the same time the subject’s process of *becoming*. Indeed, “the prefix *trans* refers to something that cuts through what it names, re-centering and transmuting it. When added to feminism(s), it creates a space of transit, a transhumance between ideas, a transformation that creates epistemological linkages” (Valencia 2018, 263).

Alliance is the term with which Valencia expresses communality. An alliance is *g-local*: it can be reproduced on a transnational level, but it is situated at a ‘local’ level in each body that starts its own revolution by questioning its subject position, by disobeying gender expectations, and sometimes by dis-identifying. Its point of departure is precisely the awareness of the embodied character of vulnerability but also of its embeddedness in networks of relations. The enactment of practices of resistance that start from reciprocally sharing embodied experiences is what Valencia calls “*living revolutions*” (Valencia 2018, 280, emphasis of the author).

4. Conclusion

In both Butler’s and Cavarero’s ethical perspectives we find a crucial formulation of equality as an *experience* which translates into democratic coexistence, namely the possibility for everyone to express oneself in

the public space and for all opinions that are not harmful to matter on political grounds. Both Cavarero and Butler describe politics in phenomenological terms, as the experience of acting in concert. Although they significantly diverge in certain respects, both theorists use the vulnerability paradigm, as framed by feminist theories, as a crucial resource for interpreting the radical claims of contemporary political mobilizations and for reframing the terms of human coexistence when acting politically in concert. A strong link between the two readings is the topic of care and the claim that the neoliberal representation of the independent subject is an illusion and that it has to be dismantled in order to cope with systemic issues such as a global pandemic, climate change, systemic racism, and patriarchy.

Among the different critiques regarding the use of vulnerability in legal studies, some concern its understanding as an *ontological* concept (namely vulnerability as a shared human condition) and others its use as a political and legal identification of specific groups or individuals as being ‘vulnerable subjects’.²⁵ The first type of critique points out that the universalistic account of the notion fails to witness the unequal distribution of precarity in the lives of certain subjectivities and groups, who therefore end up not being represented in the juridical realm. As for the particularistic account of vulnerability as characterizing specific groups and/or identities, the claim is that this categorization reproduces and even fosters the isolation and marginality of groups and individuals identified as needing *protection*.²⁶ It can even lead to the opposite of care when the very system (the police; the legal and the judiciary institutions) that is supposed to protect a community in fact reinforces and reproduces the same discrimination it allegedly counters. Butler embraces the latter critique, highlighting that by defining groups or individuals as ‘vulnerable’ we essentialize a condition of vulnerability that is rather *produced* by socio-political factors.²⁷ In this way, according to Butler, we fail to account both for the agency of such subjects and groups in resisting

²⁵ See Giolo 2018 and Pariotti 2018.

²⁶ Morondo Taramundi 2018 criticizes in these terms Fineman’s nexus between the ‘vulnerable subject’ and the ‘responsible State’.

²⁷ Butler 2020, 121-2.

those conditions, and for the systematic and structural connotation of certain forms of violence. Butler's claim is that vulnerability, in its embodied and relational connotation, is only helpful if it allows us to see how forms of resistance emerge.²⁸

Although I share Butler's concern about possible developments of the concept, especially in legal theory, I still consider the vulnerability framework a productive way to understand politics and to actively initiate political mobilizations, groups, even institutions. As Butler urges, I do not adopt a subjective understanding of the notion, which might minoritize the subjects deemed to be 'vulnerable'. Instead, the crucial link between vulnerability and care can be understood only by considering relationality and communality as constitutive of any subjectivity.²⁹ Nevertheless, as Pulcini has rightly pointed out, there are different kinds of community, which can be more or less inclusive, and different emotional and affective turns that enact practices (allegedly) performed in the name of care. It is therefore necessary to understand to what extent forms of relationality and communality based on care have "an emancipatory and normative potential" which "gets the entire social structure involved" (Pulcini 2020, 11, my own translation).

I call '*performances* of vulnerability' all assemblies and public interactions in which bodies gather with a political goal, while adopting a specific narration and interpretation of vulnerability as being a shared condition that all individuals embody, although each one does so in different ways using different resources and opportunities to express oneself. I have proposed reading *care* as a key notion for understanding the *inaugural* character of these kinds of gatherings and demonstrations. Indeed, they are not solely a *reaction* to pervasive conditions of inequality, discrimination, and violence, but rather they initiate something by

²⁸ Butler 2020, 124: "In some ways, we see again a form of theatrical politics that asserts their power and, at the same time, the limits imposed on that power". Strikingly enough, here Butler does not refer to the distinction between precariousness and precarity and, instead, reduces the concept to its development in the representation of 'vulnerable subjects'.

²⁹ As Guaraldo 2012, 55 points out, vulnerability is the specific shared dimension that makes human life *thinkable*, insofar as it expresses the crucial nexus between corporeality *and* relationality that characterizes the human.

performatively influencing the socio-political context in which they are enacted and by perhaps transforming it. Vulnerability is not *inevitably and inextricably* linked to violence – as merely its flipside – although it acts on its structural reproduction.

In order to interrogate practices of care rooted in the exhibited vulnerability of both the body and the community (or the assembly), in the second part of the essay, I traced a constellation of feminist thinkers who, I claim, discuss care in these terms. There are several reasons why I collected these voices in what I call a feminist archive. First, for Sharpe, Hartman, Rivera Garza, and Valencia, *situatedness* is crucially at stake when they adopt specific strategies to write and do research: to narrate, in this case means ‘to account for’. For them, the archive is not a neutral space; rather, it is itself a network of relations that potentially reproduces structural forms of violence. Second, by reading them together, an empowering understanding of vulnerability emerges. Indeed, for the people who live in border territories like Tijuana, crossed by structural forms of violence, and for Black people living *in the wake* of slavery in the United States, what Rivera Garza calls ‘necrowriting’ – namely, the specific kind of labor *and* fatigue that writing in a necropolitical social context entails – is a form of resistance rooted in vulnerability. And third, while urging the readers to adopt a critical posture when encountering official narratives, in their texts these theorists exhibit *their own* vulnerability. I understand their work as being an ethical demand to imagine alternatives and to foster new entanglements between bodies persisting on the margins, at the limits of the norms that regulate legibility – as in Butler’s account of precarity. This way of writing and doing research means rooting *communal* work and even life in the specific labor that entails re-narrating the story of that very community in a different way. Engaging the archives and the norms that regulate the displayed examples of collective memory might mean exposing colonial and racist practices, and other radical and structural forms of violence, but also exhibiting forms of relationality and communality.

Cavarero’s notion of inclination expresses care but also interest/investment in the first place, which is a form of care. Even more so, from the specific situatedness of Black lives, Sharpe’s wake work is a form of care work as it performs a refusal to let go of the voices that have been silenced or even foreclosed within the archive. It means choosing to be *with* someone

else in the wake. In the same way, Hartman's narration of "counter-histories of slavery" (Hartman 2008, 4) by means of critical fabulations³⁰ is a manifestation of care work. Moreover, all the practices of disappropriation, resistance, and dis-identification that I have located in this constellation of voices, both when they happen in the individual body and when they are enacted in a plural and public scenario, are always relational. They always happen in a communal context – what Valencia calls the *alliances* – and *that* specific context produces these practices as practices of care.

Therefore, the account of care that emerges in this archive is *plural and inaugural*; it is performed as communal work while, at the same time, *building up* communities. Indeed, by means of practices of disappropriation, by questioning their own subject-author position, by recollecting many different voices and creating collages of quotations, poetries, chants, and even images, all these feminist writers' texts are the expression of assemblies/communities: the one to which the stories are told, the one that the different narratives express, and the one in which each subject-author is already situated. They might be the same community, or they might be different ones, and they could potentially proliferate as long as the text keeps reproducing its own archive and enacting its own relationality by circulating. From the extreme vulnerability of a life "in the wake", the endurance of "wake work" is so powerful as to create communities based on care.

An example of the creation of communities of care which is particularly significant in my own experience is the grassroots transfeminist movement Ni Una Menos [Not One Less], born in Argentina in 2015 and now active in many countries throughout both the American and the European continent

³⁰ Hartman 2008, 11 explains the methodology of critical fabulations by saying that "fabula" designates "the basic elements of story, the building blocks of the narrative". Hartman has applied the methodology of critical fabulation as a counter-narrative in the novel Hartman 2019, which is partially historically informed narrative and partially literary imagination. Hartman remarks on the importance of critical fabulation with these words: "every historian of the multitude, the dispossessed, the subaltern, and the enslaved is forced to grapple with the power and authority of the archive and the limits it sets on what can be known, whose perspective matters, and who is endowed with the gravity and authority of historical actor" (xiii).

(Ni Una Menos 2017). The violence, against which the movement protests, intersects patriarchy, coloniality, racism, and various other classifications of discrimination and marginalization. The outcome of such violence is not an unpredictable and occasional tragedy; rather, it is enacted on a daily basis by means of the reproduction of social structures and hierarchies and it is, indeed, structural. Ni Una Menos is a perfect example of the *g-local* connotation of the phenomena in the so-called Global Era (Pulcini 2009). As we have seen, understanding the notion of *g-local* can be complicated and enriched by the specific account of 'local' introduced by Valencia, which translates the situatedness and singularity of each body. At the same time, Valencia's use of the prefix trans* (which expresses both trans*territoriality and trans*identity) is pivotal for understanding the movement's organization. It expresses the capacity of each body to *perform* a revolution by building alliances through the network of relations in which it is embedded.³¹

By participating in the transfeminist assembly of Ni Una Menos routinely, each body enters and at the same time *embodies/performs* the alliance, while experiencing a powerful expression of agency precisely in its interdependency. Born as a response to a structural and pervasive violence that potentially reduces each life to its most precarious conditions, the Ni Una Menos movement has created a network that is widespread on a global scale. Every year, on March 8th, the movement performs the International Women's Strike against gender-based violence (*huelga feminista y transfeminista*).³² On the one hand, it has fostered care in terms of protection by creating *safe spaces* for women, LGBTQ+ people, and all allied subjects and groups who fight against gender-based violence and

³¹ Social platforms and, more broadly, technologies play a crucial role in making such trans*territoriality possible for the movement. See Pavan and Mainardi 2018.

³² The choice of the strike, as a very specific kind of struggle but performed in a multiplicity of ways at the international level, has several meanings. It is a way of claiming that care work – notoriously feminized and mostly, but not exclusively, performed by women – is work and must be recognized as such, and fairly protected and supported. At the same time, it entails not just striking from traditional social roles and labor structures, but also from *gender* identities and the related social roles and expectations, which can lead to violence and discrimination. See Gago 2020, especially chapter I “#WeStrike: Toward a Political Theory of the Feminist Strike”.

support the movement's struggles, e.g., for housing rights, universal income, and equal opportunities for everyone regardless of sex, gender, and sexual orientation.³³ On the other hand, it has reinterpreted care in terms of *equality among differences* through the structured system of the assemblies in which each decision is debated. Moreover, the movement has created infrastructures of care, such as providing people with free legal and psychological support and finding housing for undocumented people and women escaping domestic violence. Transfeminist sisterhood, as a powerful and pervasively structured kind of 'political kinship' and alliance, is itself an infrastructure of care.

To conclude, we need to interrogate ourselves regarding how to narrate and interpret vulnerability – in its embodied and embedded connotation – and practices of care, both when we investigate the two notions from a scientific perspective and when we act politically by advocating them. At the same time, we need to interrogate the positionality and situatedness from which we narrate these ideas, and we need to frame the feminist archive(s) to which we refer and question the power relations reproduced by such archive(s). The authors that I have connected with in this feminist archive explain and adopt several strategies to narrate vulnerability and care in these terms, like inclination (Cavarero), critical fabulations (Hartman), wake work (Sharpe), disappropriation (Rivera Garza), and trans*feminism (Valencia). If, in Cavarero's account, narration is the outcome of action (according to the Arendtian understanding of the notion of 'action'), for the Black and decolonial theorists to which I refer it is the outcome of a *struggle*.

In the first part of this essay, I retraced several critical interpretations of care ethics that demonstrate how the concepts of vulnerability and care have not always been interpreted in egalitarian terms (Tronto 2013; Tronto 2015; Pulcini 2020; Butler 2020). My claim is therefore that, when we narrate embodied vulnerability and practices of care, it is necessary, on the one hand, to advocate for an *egalitarian* and democratic representation in the public sphere (so that all voices can be heard and all stories can be told) and, on the other hand, to account for the singularity and

³³ To get an idea of the movement's mobilizations and of the language it uses to communicate, see: <http://niunamenos.org.ar/category/manifiestos/>.

difference of each experience in its corporeal and interrelated dimension. Indeed, all *performances* of vulnerability and care require the institutionally recognized infrastructures of care that make them possible.³⁴ At the same time, the connotation of the infrastructures of care and their distribution vary in the different socio-political and geographical contexts, insofar as they are the outcome of political decisions. We need narrations and performances of vulnerability and care, as local *and* as widespread as possible, so that such infrastructures can be safeguarded, implemented, and broadly distributed. For a politics of care to be truly inaugural, it must foster narrations and performances that operate at the intersection with the social infrastructures of care, thus transforming the socio-political context in which it acts.

References

- Ahmed S. (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London - New York, Routledge.
- Anzaldúa G. (1987), "How to Tame a Wild Tongue", in *Borderlands La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco, Aunt Lute Books, pp. 53-64.
- Brown W. (2015), *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, New York, Zone Books.
- Butler J. (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?*, London - New York, Verso.
- (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Boston, Harvard University Press.
- (2020), *The Force of Non-Violence: The Ethical in the Political*, London - New York, Verso.
- Cavarero A. (2015), "Narrative Against Destruction", *New Literary History*, vol. 46, pp. 1-16.
- (2016), *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford, Stanford University Press; or. ed. *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina, 2013.

³⁴ Like welfare structures, minimum wage, 'safe spaces' (as a broad definition), infrastructures that allow disabled people to live within the house and the city, possible sources of income for unpaid care workers, services that allow for real equal opportunities, access to abortion or services that support planning parenthood, and so on and so forth. See again Kern 2021.

- (2021), *Surging Democracy: Notes on Hannah Arendt's Political Thought*, Stanford, Stanford University Press.
- Ferrarese E. (2018), ed., *The Politics of Vulnerability*, London - New York, Routledge.
- Fineman M. (2008), "The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition", *Journal of Law and Feminism*, vol. 20, n. 1, pp. 1-23.
- Foucault M. (1972), *Archeology of Knowledge*, New York, Pantheon.
- Gago V. (2020), *Feminist International. How to Change Everything*, London - New York, Verso; or. ed. *La potencia feminista: o el deseo del cambiarlo todo*, Tinta Limón, 2019.
- Gilson E. (2014), *The Ethics of Vulnerability: A Feminist Analysis of Social Life and Practice*, London - New York, Routledge.
- Giolo O. (2018), "La vulnerabilità neoliberale. Agency, vittime e tipi di giustizia", in O. Giolo, B. Pastore, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci, pp. 253-274.
- Guaraldo O. (2012), *Comunità e vulnerabilità. Per una critica politica della violenza*, Pisa, ETS.
- Haraway D.J. (1988), "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies*, vol. 14, n. 3, pp. 575-599.
- Hartman S.V. (2007), *Lose Your Mother: A Journey along the Atlantic Slave Route*, New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- (2008), "Venus in Two Acts", *Small Axe*, vol. 12, n. 2, pp. 1-14.
- (2019), *Wayward Lives, Beautiful Experiments. Intimate Histories of Social Upheaval*, New York - London, W.W. Norton & Company.
- (2021), "Intimate History, Radical Narrative", *The Journal of African American History*, vol. 106, n. 1, pp. 127-135.
- Kern L. (2021), *Feminist City: Claiming Space in a Man-made World*, London - New York, Verso.
- Kittay E. (1999), *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency. Thinking Gender*, New York, Routledge.
- (2010), "The Moral Harm of Migrant Carework: Realizing a Global Right to Care", *Philosophical Topics*, vol. 37, n. 1, pp. 53-73.
- Kittay E., Feder E.K. (2002), *The Subject of Care: Feminist Perspectives on Dependency*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Lévinas E. (1996), "Peace and Proximity," in A.T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi, *Basic Philosophical Writings*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 161-169.
- Levine J. (2020) "Body Politics. What does Solidarity Look Like When our Bodies Cannot Come Together, in Public, to Agitate for a Better World?",

- Boston Review*, <https://www.bostonreview.net/articles/judith-levine-body-politics/>.
- Mackenzie C., Rogers W., Dodds S. (2014), eds, *Vulnerability: New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Mbembe A. (2003), "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, no. 1, pp. 11-40.
- Morondo Taramundi D. (2018), "Un nuovo paradigma per l'eguaglianza? La vulnerabilità tra condizione umana e mancanza di protezione" in M.G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo, L. Re (eds), *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*, Roma, IF Press, pp. 179-200.
- Murphy A.V. (2011), "Corporeal Vulnerability and the New Humanism", *Hypatia*, vol. 26, n. 3, pp. 575-590.
- Ni Una Menos (2017): "Carta orgánica", <http://niunamenos.org.ar/quienes-somos/carta-organica/>.
- Nussbaum M.C. (2013), *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- Pariotti E. (2018), "Vulnerabilità e qualificazione del soggetto: implicazioni per il paradigma dei diritti umani", in O. Giolo, B. Pastore, *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci, pp. 147-160.
- Pateman C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.
- Pavan E., Mainardi A. (2018), "Striking, Marching, Tweeting. Studying how Online Networks Change Together with Movements", *Partecipazione e Conflitto. The Open Journal of Sociopolitical Studies*, vol. 11, n. 2, pp. 394-422.
- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2009), *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- (2020), *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Rivera Garza C. (2020), *The Restless Dead: Necrowriting & Disappropriation*, Nashville, Vanderbilt University Press; or. ed. *Los muertos indóciles. Necroescritura y desappropriación*, Chapultepec Morales, Tusquets Editores, 2013.
- Rozmarin M. (2017), *Vulnerable Futures, Transformative Pasts: On Vulnerability, Temporality, and Ethics*, Peter Lang.
- Schroeder D., Gefenas E. (2009), "Vulnerability: Too Vague and Too Broad?", *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, vol. 18, n. 2, pp. 113-121.
- Shah S. (2020), *It's Time to Tell a New Story About Coronavirus – Our Lives Depend on It*, <https://www.thenation.com/article/society/pandemic-definition-covid/>.
- Sharpe C. (2016), *In the Wake: On Blackness and Being*, Durham-London, Duke University Press.

The Care Collective (2020), *The Care Manifesto. The Politics of Interdependence*, London - New York, Verso.

Tronto J.C. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethics of Care*, New York, Routledge.

– (2013), *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York - London, New York University Press.

– (2015), *Who Cares? How to Reshape a Democratic Politics*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Valencia S. (2018), *Gore Capitalism*, South Pasadena, Semiotext(e) / The MIT Press; or. ed. *Capitalismo Gore*, Capellades, Editorial Melusina, 2010.

Francesca Miccoli

**Should All Families
be Treated Equally by Law?
In Support of Equal Dignity
and Legal Recognition for
Unconventional Families**

Abstract

In this paper, I advocate the equal legal recognition of unconventional families on a liberal basis. For this purpose, I outline a functional definition of family as a multipurpose association (Struening 1999), I enumerate some of the most common and relevant purposes of family relationships, and I suggest that the function of care justifies a legitimate intervention of a liberal state in recognizing family relationships. Then I go on to argue that, if a liberal state recognizes family relationships through the law, a fundamental condition must be satisfied in order for its intervention to be legitimate. Namely, it must not violate the principle of equality between families. Consequently, it should provide equal legal treatment to family units sharing the same relevant functions and purposes, whatever their form is, and even to the ones that radically differ from the widespread idea of the traditional family.

Keywords: unconventional families, marriage, legal recognition of family, relationships of care

1. Introduction

Family and its legal recognition, especially in the form of traditional marriage, prompts many controversial political and normative issues. Can and should liberal states recognize family relationships, and which kind of family forms? Is there any legitimation for liberal legislators to recognize and even promote one particular family structure among oth-

ers? Is marriage the most desirable legal tool to recognize family units and secure rights and duties to family members? Should we keep speaking of 'family' at all? These are only some of the key questions revolving around the legal and social institutions of family and marriage, which nowadays are undergoing an even deeper sociological, political, legal, and normative scrutiny than what happened in the past.

From a sociological perspective, the so-call traditional family – namely the nuclear, heterosexual, monogamic family structured by gender – is still going through the disruptive process of transformation that started in the second half of the 20th century in Western liberal democratic states, due to shifts in cultural, technological, economic, social and political conditions (Cogswell 1975; Budgeon and Roseneil 2004; Cutas 2019). A formal and substantial improvement of gender equality in family relationships,¹ increasing rates of divorce, stepfamilies, voluntary singlehood, births out of the wedlock, and nonmarital cohabitations are only some of the most visible changes in family configurations and dynamics. New (Palazzo 2018), or variant (Cogswell 1975), family forms are becoming more and more widespread. They are enduring a process of normalization, especially in their less unconventional varieties: although stepfamilies, cohabitations, and couples 'living apart together' diverge from the archetype of the traditional family, they are no longer regarded as radically deviating from a socially acceptable idea of family.

The increasing visibility and social approval of more ordinary forms of new families blazed the trail to a new academic and political interest in more unconventional family types, especially same-sex families. In turn, more widespread social acceptance of same-sex families paved

¹ When I talk about formal improvement of gender equality, I refer to the abolition of legal provisions legitimating formal inequality between wife and husband within marriage (e.g., the legal doctrine of coverture in common law, according to which a wife's legal rights and obligations were subsumed by those of her husband). Substantial improvement of gender equality refers instead to the achievement of better economic and social conditions of women within marriage, such as a more balanced sharing of productive/reproductive labour between wives and husbands. While in Western democratic countries formal equality has been achieved, some substantial inequalities between men and women within family persist (Okin 1989).

the way to increasing visibility of even more radical kinds of unconventional families, or what I regard as experimental families (Cogswell 1975): polyamorous families (Aviram and Leachman 2015; Sheff 2011; Solomon 2021) and what I refer to as ‘networks of care’, namely, queer assemblies, neo-tribes, urban tribes, and quasi-communes (Heath 2004; Brake 2014; Palazzo 2021). These new radically unconventional family forms hold the potential to challenge norms in intimate relationships in such a disruptive way that shall probably lead us to rethink our common notion of family. For this reason, and because they are not yet as visible and intelligible as more conventional types of new families are (Sheff 2011), we face a higher degree of suspicion and resistance when it comes to their social acceptance, let alone the possibility of their legal recognition.

As a matter of fact, if we look at the number and complexity of the existing family forms, it is clear that ‘family’ is not an immutable entity but family units “reshape themselves in response to shifting social conditions” (Sheff 2011, 491). Therefore, it might seem unrealistic to speak of ‘family’ at all, to the point that someone suggests replacing the term ‘family’ with ‘families’ (Budgeon and Roseneil 2004; Cutas 2019; Gittins 1985). From my perspective, referring to ‘families’ is probably a more appropriate way to give an account of the increasing facets of family forms, which widely differ from one to another in some crucial respects. I also recognize that we should stop naming ‘the family’, in other words, we should refrain from the use of the definite article as if family were a single, unambiguous phenomenon.²

Accordingly, when I utilize the term ‘family’, I have in mind all the possible different family units sharing the same functions, regardless of their formal features. I speak interchangeably of ‘family’ and ‘families’, attributing to both those terms the same (functional) meaning that shall be developed later, and I discard the definite article. From this premise

² According to Archard (2018), is it possible, though, to speak of “the family” (as a peculiar social unit), but at the same time recognizing that this peculiar kind of social unit can assume many different forms. However, I agree with Douglas (2001), cited in Archard (2018), suggesting that when we speak of “the family” we are implicitly presuming that one kind of family has to be preferred, and namely “the” traditional family.

descends the key role of the language and conceptualization in dealing with new challenges in the field of family. No political, normative, or legal discourse on family relationships should neglect the importance of outlining an appropriate and inclusive definition of family. For this reason, I shall set out to show why it is still necessary to speak of ‘family’, and I shall subsequently outline a functional definition of family as a multipurpose association (Archard 2018; Cutas 2019; Struening 1999). This is the basis for the development of my claim in favour of the equal recognition of unconventional families.

The radical evolution of family toward a number of new ways of building and living intimate relationships raised many political, legal, and normative issues, including new claims for legal recognition,³ and the satisfaction of crucial needs for legal protection of family units that are not yet recognized. Consequently, Western liberal democratic states have been called to answer to demands for legal recognition of different types of family units, and the existing forms of legal recognition of family, especially marriage, have started to be questioned. On the one hand, some kinds of nonmarital relationships and cases of nonbiological parenthood eventually gained forms of recognition. Especially conventional kinds of nonmarital unions, such as dyadic heterosexual cohabitations, have widely been recognized both by progressist and conservative

³ Throughout this work, when I mention the ‘recognition’ of family, I refer to legal, and not social, recognition. I suggest that a state can intervene in family relationships, by disciplining them through the use of the law, at least in two different ways. On the one hand, a state may outline forms of ‘formal’ legal recognition of family, namely, conferring legal status to a specific kind of family relationship and attaching rights and obligations to that status. Marriage and civil union are both kinds of formal legal recognition of families. Formal recognition is the most powerful form of validation of family relationships, especially when it is established in the form of marriage. On the other hand, a state can provide forms of ‘functional’ legal recognition of family relationships (Palazzo 2018), by granting some limited legal consequences to relationships not having a legal status, but which are functionally equivalent to ones that are formally recognized. The conferral of a bundle of rights and obligations to a cohabiting couple, in so far it functionally resembles a married couple, is a form of functional recognition.

states.⁴ This has not always happened when it came to demands for the legal recognition of unconventional families, such as same-sex ones. More conservative countries still refuse to recognize any kind of unconventional family, diverging from 'the' traditional family. Their arguments are usually based on a normative defence of the nuclear heterosexual monogamic family as the only 'real' or 'natural' family, for reasons that will be investigated below (Elshtain 1991; Finniss 2008). However, most Western countries showed a more progressist attitude, and have started to recognize same-sex families, both by providing specific legal tools (e.g., civil unions or domestic partnerships) or by extending marriage's eligibility requirements. The normative justification for legal recognition of unconventional families usually appeals to liberal principles such as liberty, neutrality, and equality (Brake 2010; Den Otter 2015; Nussbaum 2009; Wedgwood 1999).

It is this work's purpose to advocate the equal legal recognition of unconventional families on the basis of political liberalism. I shall argue that unconventional families, even ones that radically differ from the widespread idea of the traditional family – such as polyamorous relationships and networks of care – deserve to be equally recognized by law. Furthermore, I shall claim that the intervention of a liberal state in disciplining families is legitimate only so far as it does not discriminate against different types of families. In other words, I aim at arguing that, if a liberal state recognizes family relationships through the law, a fundamental condition must be satisfied in order for its intervention to be legitimate. Namely, it must not violate the principle of equality between families, and consequently, it should provide equal legal treatment to family units sharing the same relevant functions and purposes, whatever their form is (Den Otter 2015; Nussbaum 2009).

For the sake of my argument, I shall outline a functional definition of family as a multipurpose association (Struening 1999), opposing both formal definitions (Archard 2018; Cutas 2019) and function-

⁴ One example is the functional recognition of the so-called *de facto* unions in Italy, sanctioned by the law 76/2016. According to this law, a *de facto* union is a dyadic cohabiting intimate durable and stable relationship, not yet sanctioned by marriage, whose members ask to be recognized in order to gain certain bundles of rights and duties, without acquiring any formal legal status.

al definitions of family as a one-purpose association (Archard 2018; Elshtain 1991; Finnis 2008). When providing this functional definition, I shall enumerate some of the most common and relevant purposes of family relationships, such as mutual support and cooperation, companionship, child-rearing, the satisfaction of intimate, romantic and sexual needs, and care. Although this intuition falls outside the main scope of this paper, and I shall not analyse it closely, I shall suggest that at least one of those purposes is so relevant to justify a legitimate intervention of a liberal state in recognizing family relationships, and this purpose is care.

This being said, I shall set out to show why, according to the definition of family as a multipurpose association, even radically unconventional types of family units should be considered families since they all share the same relevant functions and purposes. Furthermore, I shall clarify the meaning of ‘unconventional families’ and ‘experimental families’. Then, I shall go on to argue that the respect for equality between all the different kinds of families is a crucial requirement for the state’s intervention in the matter of family to be legitimate. In other words, a liberal state recognizing family relationships through law is acting legitimately only if providing equal treatment to all the different kinds of families, which are functionally analogous according to the definition of family as a multipurpose association.

2. *Defining family*

2.1 Why ‘family’? The social meaning of family

Due to the rise, spread, and increased visibility of many different family forms, we face enduring disagreements about the meaning of family, its nature and values. Facing the normative, descriptive, and linguistic complexity of the ever-transforming concept of family, one may ask whether it is still worth using the term “family” at all. I believe it is, for at least three crucial reasons: (i) family relationships are key for human life and society, and they are perceived as being uniquely valuable; (ii) differentiating between ‘families’ and other relevant, analogous social groups creates an unfair hierarchy between valuable relationships, and diminishes the value of less conventional kinds of intimate caring relationships; (iii)

due to the circumstance that existing laws refer to 'family', i.e. the branch of 'family law', it is probably more realistic to insist on changing the actual definition of family, making it more inclusive, than abolishing the legal and social category of family.

In the first place, even if family is clearly changing, and the traditional family and marriage are losing their grip on intimate lives, family relations – whatever their form is – seem still to be key for human life and society (Budgeon and Roseneil 2004). As a matter of fact, family is still perceived as a primary system for socialization and intimacy, and most people continue to live within families. Butler argues, in this regard, that we cannot assume that family is: “‘over’ or ‘dead’ just because [...] it has lost the capacity to be formalized and tracked” (2002, 15). Moreover, according to Budgeon and Roseneil: “the move by family sociologists to pluralize the concept, to speak of ‘families’ rather than ‘the family’, emphasizes the ‘still alive-ness’ of the category, and seeks to maintain attention on family practices” (2004, 127). Indeed, even from a conceptual and linguistic point of view, “family” is still: “a pervasive word in our culture, embracing a variety of social, cultural, economic and symbolic meanings” (Weeks *et al.* 2001, 9). Moreover, empirical research shows that family ties are often perceived as being at the top of the hierarchy of intimate relationships; that people usually express a greater sense of obligation and commitment towards relatives than towards best friends (Graham 2008); and that they regard their family as one of the most important elements of their lives.

It is significant, however, that nowadays we use the term 'family' to qualify experiences, structures, and relationships that no longer resemble the common idea of the traditional family. Consequently, I believe that we should leave apart any essentialist notion since the concept of family seems no more anchored to an essence, or to any specific form, nor to its presumed 'naturalness'. In fact, as I shall show in section three, I would define family only based on its set of functions, leaving aside any fixed, monolithic, formal conceptualisation. In other words, I agree that family is rather something we do: “with this ‘doing’ displaying characteristics which warrant the label ‘family’” (Palazzo 2021, 4). As a result, from a queer perspective, family is built through many different discursive practices; it is always being shaped by individuals; it can hardly be mapped in its formal features, since 'doing family' can assume a variety of different meanings, and families can fulfil several legitimate purposes in many legitimate forms.

Moreover, certain kinds of new families, and especially what I refer to as 'experimental families', are becoming more and more flexible, while the boundaries between traditional family relations and different kinds of intimate relationships, such as friendships, are blurring (Pahl and Spencer 2004). Consequently, we should problematize the concept of family in order to avoid the risk of regarding family as a static phenomenon and concept, but rather as an active process of building certain human interactions (Weeks et al. 2001). However, I argue that we need to keep talking about family as a human and social phenomenon that, despite radical changes, is still meaningful and hard to dismiss both in theory – e.g., adopting a different terminology – and in practice. To quote Palazzo:

[The term 'family'] continues to manifest itself as a central trope in Western culture and intellectual imaginaries. Its evocative character remains of the unobjectionable sort. When one uses the word 'family', such as when referring to a friend, one intends to signify the importance one attaches to the relationship. This is to say that the label of 'family' is a signal to third parties regarding the significance and salience of a given relationship (2021, 10).

On the other hand, one might suggest abolishing the concept of family at all, both in the social and legal realms. When it comes to the legal recognition of family relationships, for instance, Brake (2012; 2014) argues in favour of the inclusion of all the different kinds of 'relationships of care', and not 'families', as the object of legal regulation. Other authors instead advocate the co-existence of different terms. According to Archard (2018), although we should not neglect the relevance of intimate caring relationships between adults only, we should not regard them as 'families'. In his perspective, only child-rearing units should be labelled 'families'. Along the same line, one may argue that only those relationships featuring formal characteristics of the traditional family, i. e. heterosexuality and monogamy, should be named families, even though other kinds of valuable relationships should be granted analogous bundles of rights and duties. However, I reject those views, and I suggest that we should preserve, even linguistically, what is perceived as being uniquely valuable in family relationships. At the same time, we should make the category of 'family relationships' as much inclusive as possible of all the different kinds of groups and configurations performing the same aims and fulfilling the same functions of traditional families.

Consequently, I decided to speak of 'family' as a matter of political choice, to stress the fact that I am referring to something more than a group of individuals or a set of practices, for 'family' has a powerful symbolical meaning, shaping the intimate lives of most of the people. Even more crucially, using different words to refer to variant family forms would fail to pursue the aim of challenging the widespread and rooted idea that only the traditional monogamous heterosexual conjugal relationship is 'family'. Furthermore, to deny the label of 'family' to new, radical, non-normative family units is to diminish their social value and deny them dignity and equal legal recognition. In other words, to distinguish between 'family' and another valuable close or intimate or romantic, or caring relationship between adults, implicitly justifies a hierarchy that, in turn, may easily result in a different degree of legal protection. Conversely, to regard experimental units as 'families' is the first step towards social acceptance and, eventually, equal legal recognition. Extending the definition of family to those experimental intimate groups and, accordingly, granting them equal recognition, is also a way to rectify past injustices and discrimination.

Finally, existing legal provisions and even whole branches of the law, i.e. family law, refer to the linguistic concept of 'family'. However, being the law a normative, prescriptive heuristic, legal definitions of family are prone to support a conception of family which is different from a social, descriptive (neutral) definition of family (notwithstanding that what the law defines "family" should be intelligible as "family" to society at large). The legal notion of family has crucial effects on the different kinds of existing family forms since not all the social groups we epistemically refer to as 'families' are necessarily considered families by the law. Since abolishing any reference to the social and legal category of family seems unfeasible for me, I suggest that we should more realistically work on the definition of family, making them as inclusive as possible for legal purposes. Therefore, I suggest that in questioning the existing family laws we should start from the assumption that certain intimate, caring, committed relationships are families and, as such, they should be treated by the law. This is the reason why I believe it is key to speak of 'family' at all, but also the reason why I shall outline a much broader concept of family that may include many different valuable human relationships that are not yet regarded as a family by the law, as long as we stick to a normative, static and conservative definition.

2.2 Formal definitions of family

There are at least two different ways of providing a definition of family, namely a formal and a functional one. A formal definition of family refers to a shared number of social meanings (Archard, 2018). It has long been prevalent in the philosophical and sociological literature (Cutas 2019) and is still extensively used in legal provisions regulating families. As a matter of fact, the law mostly recognizes family relationships based on their formal features, such as consanguinity, cohabitation, number, and sex of partners, and I shall contest this legal approach. Accordingly, common formal definitions of family usually appeal to traits such as genetics, kinship, conjugality, and household (Archard 2010). “A family is the union of a man and a woman, committed to a romantic relationship, sharing the same roof”; “A family is a relationship between the two different-sex parents and their biological children”; “A family is a social group whose members share the same living place and are tied by genetic relationships” are the most common, traditional definitions of family grounded on formal features.

There are three main problems with a formal definition of family. Firstly, there is a lack of consensus on what epistemically counts as a crucial formal feature to connotate family. Consider the definition of family as a group of kin united by genetic bonds living in a shared habitation. This notion could be referring both to the so-called ‘extended’ family and to ‘multi-generational’ families or to the ‘nuclear marital’ family. However, ‘nuclear’ and ‘extended’ family are empirical different concepts. Nowadays, when we talk about family, we usually have in mind the latter rather than the former kinds. Therefore, ‘kinship’ is not always a suitable criterion for identifying what we mostly consider a family. Genetics is also a controversial feature. Social parenting has become more widespread for two main reasons: the great number of stepfamilies and stepparents – due, in turn, to the increased divorce rate – (Furstenberg 1987) and the development of new assisted reproduction technologies allowing for procreation through gametes’ donation (Golombok 2015). However, the lack of a genetic tie between parents and children does not prevent us from talking about family. Even ‘household’ is barely an essential feature of family, if we consider the high degree of geographical mobility and precariousness charac-

terizing modern lives. Should we not regard as a family a couple 'living apart together' (Levin 2004), namely two partners committed to each other, and perceiving themselves as partners, but not sharing a home? It is undeniable that this is an increasingly popular intimate choice, and it is difficult to justify their exclusion from the category of family (Roseneil 2006). As a result, I believe that one of the main criticisms of a formal account of family is that we cannot agree on which formal features allow us to uniquely define 'family' all and only those social groups that possess these features. Consequently, I contest the desirability of laws recognizing families based on controversial formal features such as heterosexuality, cohabitation or monogamy.

Secondly, a formal definition of family is prone to hide a normative evaluation of family. It is controversial what counts as a family on a formal basis due to the multiplication of family variants. Therefore, definitions that insist on alleged abiding features of family relationships are usually grounded on a (more or less implicit) presumption that certain kinds of family (made of those particular characteristics) are ideal, or more valuable than others. One may think about the assessment that "the family is a heterosexual monogamous married couple with biological children". What about same-sex couples, non-monogamous relationships, non-biological parents, or even childless couples? These are clearly diminished and excluded from 'the family' category. In other words, according to Cutas: "there is something compelling and inescapable about family when defined this [formal] way. Innovations in family-building [...] are, from this perspective, a threat to the privileged status of the family" (2019, 192).

Finally, a formal normative definition of family risks connotes 'the family' as a naturally occurring fixed phenomenon, instead of considering it a social-kind category. However, I reject any appeal to the 'natural' in defence of certain kinds of families instead of others. Accordingly, I argue that there are no 'natural' facts laying at the core of being members of a social category that we define as 'family'. Instead, formal (normative) definitions of family mostly rely on features that are regarded as 'natural'. I agree with Archard writing that: "it is all too easy to think that the family is natural in the way that being a mortal, warm-blooded, biped is a natural fact that holds true for human beings" (2010, xiv). Heterosexuality, monogamy, and genetics, alongside cohabitation, are the most

common grounds for formal definitions of family, and they are all understood as ‘natural’ circumstances. Many authors accounting for a formal definition of family stand in a conservative or religious perspective, such as the advocates of new natural law (Finnis 2008). They defend the traditional family as the ideal one based on the presumed ‘naturalness’ of its formal features. However, there are two main problems with this view.

On the one hand, inferring that something ‘unnatural’ is unquestionably wrong is a fallacy of reasoning, i.e., the naturalistic fallacy. According to it, normative assumptions cannot be derived from a statement of fact, such as, in our case: “heterosexuality and monogamy are natural”. On the other hand, even if we could logically infer that ‘natural’ means right, we need to acknowledge that there is nothing natural with formal family features such as heterosexuality, monogamy, and genetics. Monogamy, for instance, is predominantly a contingent social ideal, subject to social change, not a ‘natural’ way to raise families (Brunning 2020). Heterosexuality and genetics are meant to grounding the ‘natural’ family whose main purpose is reproduction through sexual intercourse. However, all the existing forms of social parenting contradict the circumstance that family and parenthood are of ‘natural’ – or only biological – kinds. As a matter of fact, social parenting occurs when there is a lack of genetic bonds between parents and children. Adoption, step-parenting, multi-parenting, same-sex parenting and generally parenting through assisted reproduction technologies, where at least one gamete is provided by a donator (including pregnancy for others), are examples of social parenting. The spread of different forms of social, rather than genetic ties between parents and children helps question the idea that family or parenting are ‘natural’ institutions, thus necessarily developing in the form of the traditional nuclear heterosexual family and biological heterosexual dyadic parenting.

In the light of these criticisms, I reject formal definitions of family and I agree with Archard arguing that: “the concept of ‘family’ need not have necessary and sufficient conditions” (Archard 2010, p. 30). At maximum, we might look to what Wittgenstein named “family resemblances” – the circumstance that families share some overlapping features – to connote family from a formal point of view (Archard, 2010; Wittgenstein, 1953). We might say, for instance, that kinships, genetics, cohabitation, conjugality, monogamy, and heterosexuality are

all able to represent common (but not necessary nor sufficient) family features. On the one hand, this (still formal) perspective would solve the problem of normativity, not prescribing any abiding feature of 'the real family', but only enumerating all the possible ways of being family. On the other hand, there would still endure a disagreement on paradigmatic formal grounds of family. This fact represents a key problem if we consider the resemblance account: "turns on an agreement as to what counts as sufficiently similar to what, further, can be agreed is a paradigmatic or baseline instance of family" (Archard 2018, 103). Therefore, I shall defend a functional definition of family.

2.3 Competing functional definitions of family: a one-purpose or a multipurpose association

A functional definition of family relies on what a family does, on its end and purposes, rather than on what a family formally is. This move from a formal to a functional definition helps to valorise the "quality of the relationships in the family rather than details of family composition such as the gender or sexual orientation" (Cutas 2019, 192). A functional definition of family empirically assesses whether families, whatever their form is, share some purposes and functions. In other words, a functional description of family need not be normative, namely, it need not presume any specific feature that makes for a better or worse kind of family. However, I argue that a particular type of functional definition of family is prone to be normative to the same extent as a formal one. There are, indeed, two possible competing kinds of functional definitions of family. On the one hand, we can functionally define family as a one-purpose association. On the other hand, we can outline a definition of family as a multipurpose association, serving not one but many different purposes (Struening 1999).

Authors supporting a functional definition of family as a one-purpose association usually argue that the key family function is child-rearing or custodial responsibility for children (Archard 2010; Elshtain 1991; Finnis 2008). According to Archard, for instance: "a family is a group of individuals whose adults take primary custodial roles in respect of its dependent children" (2018, 105). Elshtain argued, instead, that the purpose of the family (grounded on marriage) is procreation (1991). It is important to notice that a functional definition of family appealing to child-rearing

and custodial responsibility of children need not be inherently conservative as it might look at a first sight. As Archard claims, indeed, nothing in this definition “presumes, entails or requires a particular understanding of which adults discharge that role, how they discharge that role, their biological relatedness one to another, living arrangements, or indeed anything else that is normatively traditional or conformist” (2018, 105).⁵

However, authors such as Finnis (2008), Elshtain (1991) and advocates of conservative or religious arguments, stress the fact that not only child-rearing but rather “child-rearing by one’s genetic parents” – in other words, “natural” procreation through sexual intercourse – is the key function of family. Those positions incorporate within the category of “the family” only heterosexual couples with biological offspring. Appealing to “natural” procreation and “the natural” or “the real” family is undeniably a conservative position. Regardless of the particular emphasis on natural procreation or genetic child-rearing, it is precisely this kind of functional definition of family that usually ground traditional arguments supporting the exclusion of same-sex and other conventional families from legal recognition.

Furthermore, a one-purpose functional definition of family can be regarded as normative. For it prescribes a value judgment toward a specific family function (mostly child-rearing), whose relevance in connotating families is all but indisputable. As a matter of fact, not everyone agrees that child-rearing is the only purpose on which basis the notion of family can be defined. Developing the concept of family based on its child-rearing or procreative function means excluding from the category of family every kind of relationship between adults only, and this seems at least unreasonable. Consequently, I shall now defend a functional definition of family as a multipurpose association.

The functional definition of family as a multipurpose association was coined by Karen Struening (1999). According to this definition, people decide to create a family for several legitimate purposes, changing over

⁵ I agree that Archard’s position is far from being conservative. He claims indeed for recognition of every kind of parental relationship, whether heterosexual or biological or monogamous or not. Moreover, he also argues for the desirability of some form of recognition and protection of what he calls ‘intimate relations of mutual care and support’ between adults, even if, in his opinion, we cannot define them as ‘the family’ (2018).

time, and the child-rearing purpose does no more necessarily connote family. As a matter of fact, if we look back at the evolution of family in Western societies, we cannot but agree that the 19th century's idea of the nuclear family (made of parents and children), grounded on romantic ties, where individuals pursue personal fulfilment, has very few elements in common with, for instance, the Aristotelian idea of the household as an economic association. Moreover, since the 1960s, sexual and relational habits have dramatically changed. As already mentioned, unconventional relationships such as same-sex ones, which were stigmatized and even criminalised, have gradually become more socially acceptable. Same-sex relationships, in particular, have broadly been recognized by Western democratic countries, thus undermining one of the main pillars of the traditional family: heteronormativity (Warner 1991).⁶ At the same time, heterosexual families have turned into more gender-egalitarian models of relationships, moving from the traditional patriarchal family grounded on gender inequality (Okin 1989). More in general, nowadays "individuals see their intimate relationships more in terms of their own personal choices and less in terms of inherited traditions and structures. [...] As a result, today's families serve a greater range of purposes than ever before" (Struening 1999, 489).

According to the definition of family as a multipurpose association, family's aims may well include procreating and raising children, but also individual fulfilment, the satisfaction of intimate (romantic and sexual) needs, personal commitment, sharing of 'emotional economy' (Bottomley and Wong 2006), companionship, mutual support, moral and material cooperation, and care. Struening is not the only author supporting a functional definition of family as realizing different relevant purposes. Diduck and Kaganas' view of family seems to embrace an analogous meaning when they argue that: "in the liberal vision of the family, its social function is to provide a financially autonomous, physically and emotionally fulfilling enclave to its members" (2012, 14). They are echoed by Weeks *et al.*, writing that: "the use of the term 'family' suggests a strongly

⁶ Heteronormativity claims that heterosexuality is the norm in intimate relationships, thus establishing a hierarchy between heterosexual and non-heterosexual kinds of relationships (Warner 1991).

perceived need to appropriate the sort of values and comforts that the family unit is supposed to embody [...]: continuity over time, emotional and material support, ongoing commitment, and intense engagement” (Weeks *et al.* 2001, 10). To summarize, a functional definition as a multipurpose association treats ‘family’ as a kind of umbrella term for very different family’s configurations, sharing analogous functions. It also recalls the idea of ‘family resemblances’ (Archard 2010) cited above, if we agree that no specific function is necessary or sufficient to connote family, but there are many possible overlapping functions. All those personal relationships fulfilling one of the main purposes that we commonly ascribe to family, after a close empirical observation of family relationships, is “family”.

On the one hand, this kind of definition deals with the problem of normativity we faced both with formal and the functional definition of family as a one-purpose association. As a matter of fact, it accounts for all the possible different functions of family. As a result, this definition is not affected by a lack of consensus on family functions. On the other end, a multipurpose definition of family allows for a broader range of personal configurations to be considered family. It does not arbitrarily exclude any unconventional relationship from the social category of family, such as same-sex unions, and even radically unconventional ones, such as polyamorous relationships and networks of care. More intuitively, it does not prevent close relationships between adults to be defined as family, whereas from a one-purpose definition of family, one may question their being “family” due to the absence of children. In other words, I see why one might question the circumstance that radically unconventional kinds of family are families, and I shall address this point in section 3.3. However, it seems unreasonable to deny the status of family to a married couple without children, especially if we consider that: “people regard their spouses as family, even if they have no children and have no intention of having children” (Jeske 2018, 235). Consequently, family should be considered something broader than a child-rearing unit.

For all these reasons, I support a functional definition of family as a multipurpose association, according to which all different kinds of relationships sharing common purposes such as procreation, child-rearing, personal and emotional fulfilment, the satisfaction of intimacy needs,

personal commitment and care are families, whatever their formal features are. Developing a neutral, non-normative, functional definition of family shall ground my argument in support of the desirability of the legal recognition of unconventional families on an equal basis, within the framework of political liberalism.

3. Legal recognition of unconventional families in a liberal state: supporting equality

3.1 Political liberalism and the legal recognition of family

In order to develop my argument in favour of the equal dignity and fair legal recognition of unconventional families, I assume the perspective of political liberalism. Within this framework, I shall argue that *if* a liberal state decides to recognize any kind of family, then its action is desirable and legitimate only when recognizing all the different kinds of family forms. However, whether a liberal state can and should recognize family relationships through law is not straightforward from the perspective of political liberalism committed to the principle of neutrality (Brake 2012; Rawls 1993). Indeed, according to a liberal view, public policies explicitly aimed at interfering with individual rights and liberties should always be justified. Preliminarily, we should distinguish between coercive and non-coercive governmental interferences. The criminalisation of behaviours or preferences is a coercive measure. Conferring incentives in terms of status, symbolic reward or a bundle of rights and duties is a non-coercive promotion of certain choices or lifestyles among others. On the one hand, coercive measures are justified only based on the harm principle. Therefore, criminal laws sanctioning individual behaviours, such as sexual behaviours or personal choices in the matter of family life, are legitimate only in so far as those behaviours and family choices harm others. For instance, homosexuality was decriminalized only when it prevailed the view that individuals who find it morally offensive are not harmed by it (Brake 2018), while some kinds of family or sexual behaviour such as bigamy and incest are still sanctioned on the basis that they harm others (Calhoun 2005). On the other hand, governmental non-coercive interferences with personal choice in the matter of intimate and family life need a substantial justification as well, in order to be legitimate.

There are at least two possible grounds for the legitimation of a liberal state's non-coercive interference with individual rights and liberties: moral comprehensive reasons or public interests' fulfilment. However, for political liberalism, committed to the principle of state's neutrality between controversial conceptions of the good, a state enacting regulations and interfering with fundamental rights and liberties must not rely on moral, religious, metaphysical or other comprehensive doctrines (Rawls 1993). As a matter of fact, Western liberal societies are characterized by a pluralism of reasonable comprehensive doctrines of the good concerning all areas of life, and these doctrines often contrast one another. According to the principle of neutrality, states cannot enact regulations on the ground of controversial comprehensive conceptions which are not shared by all citizens. States' intervention in controversial areas of life ought in fact to be neutral or, in other words, grounded on some public justifications. Due to the multiplication of family forms and relational styles, there is a profound disagreement on the morality and the value of certain kinds of unconventional families. Conceptions of the good in the matter of family are particularly controversial, and for this reason, public policies and laws disciplining families are legitimate only if there is a corresponding legitimate public interest to protect (Brake 2012; Fineman 2006).

According to the definition of family as a multipurpose association, the social kind that we regard as "family" is a group of individuals fulfilling valuable and legitimate purposes that we commonly ascribe to the existing social realities of "families" through the empirical observation. However, this epistemic meaning of family does not directly imply any normative legal consequence; namely, it does not imply: (i) that family can or should be legitimately recognized by the law; (ii) that all the different family functions should be considered as equally relevant to make a family worth of legal recognition; (iii) that all types of families should be recognized by the law. Accordingly, this neutral definition of family does not tell us how and which existing family forms should be recognized. In other words, arguing that families are multipurpose associations, and enumerating their overlapping relevant functions, does not tell us anything about possible public interests grounding the legitimacy of policies recognizing family relationships. To justify the legitimacy of a liberal state's intervention in the matter of family, we should further investigate whether such a neutral definition of family as a multipurpose association may represent the basis for a normative evaluation of the legitimate role of the law in disciplining family.

A closer analysis of the legitimacy of a liberal state in recognizing family falls outside the purposes of this work. Here, it is sufficient to say that there may be different reasons why laws protecting the rights of family members are legitimate and desirable. My intuition is that a neutral definition of family as a multipurpose association may help us identify some relevant public interests grounding the legitimacy of family law. Arguing that family is, epistemically, a kind of relationship fulfilling certain legitimate and relevant purposes, does not mean that all different family functions should be the object of legal provisions. I suggest that there is at least one overlapping function of family relationships whose protection justifies the state's intervention in disciplining family, and this function is care.⁷ In other words, there are some key public interests in recognizing families because of their function of providing care.⁸ Assuming that one of the possible overlapping functions of family relationships is care, the legal recognition of family advances at least three key interests. (i) According to Brake (2012), caring relationships are primary goods. Consistently, I suggest that since all families are relationships potentially entailing the function of care, families themselves are primary goods. Therefore, states can legitimately distribute rights and benefits to individuals involved in family relationships. (ii) Care always entails vulnerability, and the protection of the vulnerable members of families encompasses a legitimate public interest in the legal recognition of family relationships. (iii) Families can be considered a subsidiary form of welfare (Gheaus 2012). In supplying material besides moral support, they relieve states from providing public welfare policies. Therefore, states have a strong interest in the existence of families.⁹

⁷ By supporting this thesis, I do not mean to deny that there may be other relevant public interests justifying legal provisions disciplining family. Justice, and the protection of the interests of the children in vertical relationships, are two possible relevant reasons for the legal recognition of family.

⁸ When I talk about 'care', I refer both to moral support and material cooperation (physical or economic caretaking) and to emotional caretaking, also intended as a 'caring attitude' toward another non-fungible individual (Brake 2012).

⁹ However, especially from a feminist perspective, it is controversial to argue that states should subsidize and promote family as a social institution providing care (Tronto 1993). Conversely, one might claim that it is the state itself that ought to perform duties of (public) care and welfare toward citizens,

I shall not analyse more closely those public interests in the legal recognition of family as a particular relationship of care. What I aim to show here is that there may be reasons why a liberal state can legitimately, or even should recognize family at all based on public interests and not on comprehensive doctrines of the good. To summarize: the definition of family as a multipurpose association is a useful heuristic to help identify the concept of family based on its functions. Among those functions, I suggest that care entails a public interest in the recognition of family. In principle, a state is not required to recognize and regulate any family at all, provided that it refrains from interferences with the freedom of family life. However, for the reasons I mentioned, I believe that a positive intervention in disciplining family is legitimate and sometimes desirable when it comes to the protection of care. In other words, from my account, a state is not only legitimated, but it should protect families because of their common function of care. I agree with Struening writing that “as a society, what we really want families to do is to encourage individuals to care for each other. Therefore, the state has an interest in encouraging all relationships that involve economic cooperation, care, and mutual support” (1999, 490). Consequently, the state’s intervention in the matter of family which is grounded on public interests linked to care is legitimate. And even if one might contest my argument in favour of the legitimacy of public intervention through family law based on care, or even arguments based on justice or the interest of the children, we should acknowledge that, whether legitimately or not, liberal democratic states do recognize family. Therefore, it is still compelling to assess which families should they recognize in order for their actions to be legitimate.

thus moving caregiving from the private realm of family to the public sphere. As a matter of fact, leaving all burdens of material and psychological support to some family members, mostly women, make them particularly vulnerable. I am very sympathetic with this view, but I suggest that we should acknowledge that, as long as care will be performed within families, there will be a public interest in recognizing families as the main private places where duties of care are performed.

3.2 Equal recognition of new families

If we accept my argument, and we consider that the public interests justifying the recognition and regulation of family are related to its function of care, we cannot but agree that family law of liberal democratic states should recognize all the different family forms, since they all potentially perform the key function of care, despite their formal features. Otherwise, the non-coercive public intervention in the family matter should not be considered legitimate, in so far it discriminates against functionally equal families. Furthermore, to be consistent with principles of neutrality and equal respect, it is not sufficient that family law recognizes or regulates all different families. It should also recognize or regulate them on an equal basis, namely, by the means of analogous legal institutions, conferring them the same rights and obligations, in order to grant them equal dignity. However, this is not to say that all existing families should actually realize caring purposes in order to be recognized as families. From my account, it is enough to say they all are potential relationships of care, without inquiring whether all existing families demanding recognition fulfil the purpose of care in concrete. Therefore, also dysfunctional families are families according to the multipurpose definition, and as such, they should be granted equal access to legal recognition. I support this argument for three main reasons. Firstly, when it comes to the legal recognition of traditional, heterosexual, monogamous families, we currently face no formal request to ascertain in concrete whether the partners are fertile, loving, truly monogamous, or caring. Secondly, scrutinizing actual family purposes is not feasible either. Thirdly, it seems at least paternalistic to assess what is truly 'caring', since care may assume many different forms.

I suggest that, when it comes to the legal recognition of family, rights and liberties concerning family life are subjected to three different levels of interference. Firstly, when a state sanctions only certain kinds of families through marriage or other legal means, the fear of facing stigma risks discouraging individuals from entering biased and unrecognized forms of family relationships. Therefore, their freedom to form a family and to choose their preferred form of family is indirectly impaired. Secondly, even if individuals override the fear of social stigma and form a type of unconventional family, they are prevented from their own decisions on

whom to marry. Furthermore, neglected families are illegitimately deprived of rights and duties, thus, they face a threat to the freedom of maintaining family relationships, alongside a lack of protection of vulnerability and dependence, which could also indirectly impair the freedom to exit. As a result, holding a monopoly on the regulation of family life, arbitrarily distinguishing between functionally analogous family units, a liberal state is illegitimately neglecting equal respect and illegitimately promoting certain kinds of family relationships over others. This public interference with one's freedom to choose the preferred partner or partners is not justified if we assume that all the different kinds of families fulfil analogous relevant purposes, despite their different forms.

Leaving aside for a moment the conceptualization of family as a multipurpose association, we should not forget that families often share also some common formal features. The archetypical family is usually thought of as based on common formal features such as heterosexuality, monogamy, romantic attachment, cohabitation, and potentially a child-rearing unit when parents and children are related by genetic bonds. Whereas non-archetypical families may be non-heterosexual, non-monogamic, non-conjugal, or even all those features together. Accordingly, I shall not neglect the circumstance that families may look very different in their formal features. Despite any normative definition of family, we might agree that, empirically, different formal features shape a variety of family forms. Even though those different family units are, from a functional perspective, equally capable of satisfying the needs of their members (Struening 1999), it may be useful to classify them from a formal perspective. As a matter of fact, we cannot forget that formal features of family still play a prescriptive pivotal role, in so far as most states still enact the legal tool of marriage to regulate family, and marriage is eligible only for nuclear heterosexual dyadic families, except where same-sex marriage has been recognized.

When I speak of 'variant' or 'new' family forms, I refer to all those families which are not grounded on legal marriage or biological ties, or which differ from the traditional nuclear family in some of their main features. All those families to a certain extent challenge the prescribed and state-promoted way of living family relationships. Both conventional nonmarital families and unconventional families are 'variant'. They can be regarded as 'new', not in an 'ontological sense' – if we consider that some of them have been visible for decades now – but: "new in the

sense that, epistemologically, we now have a growingly rich set of analytical tools to see them and especially to see them under a different light” (Palazzo 2021, 3). Then I make a further differentiation. I consider conventional nonmarital families the ones that are potentially eligible for marriage, since they do not lack any requirements, but partners voluntarily decide not to marry. Within this definition, we can include a family whose members are, in principle, entitled to marriage, but not demanding for their existing relationship to be legally sanctioned. Where only the heterosexual monogamous marriage is recognized, then a heterosexual cohabiting couple is a conventional nonmarital relationship. Where same-sex marriage has been established, a same-sex cohabiting couple may be considered a kind of nonmarital conventional relationship as well. Stepfamilies, cohabiting couples, single parents and their children, and couples living apart together (Levin 2004) fit into the category of conventional nonmarital families. I call them conventional since they resemble the nuclear traditional family in its three main pillars, and they are usually more widespread, visible, and socially accepted than unconventional families.

On the other hand, unconventional nonmarital families are not eligible for marriage, since they do not resemble the nuclear, heterosexual, monogamous, romantic family, from a formal perspective (Palazzo 2018). Unconventional families are always non-normative relationships since they do not comply with traditional family norms. They can be more or less radical or experimental, and they can include but are not limited to, same-sex couples, polyamorous relationships and networks of care – whether networks of friends, queer assemblies or so-called neo-tribes and friendship-based quasi-communes (Heath 2004), couples and groups of siblings and relatives and multi-generation families (Bengston 2001). Each of those different family forms lacks at least one alleged key feature of the traditional family: heterosexuality, monogamy, or conjugality. Same-sex and polyamorous families are conjugal, meaning that they usually involve a sexual or romantic attachment, but the former lacks the element of heterosexuality, and the latter is always a non-dyadic kind of relationship. Networks of care radically differ from the other two-family configurations for they are non-conjugal family relationships, where non-conjugal means lacking a romantic and sexual bond between partners. More in general, unconventional families “are ‘queer’ in the sense that they subvert the

pre-arranged and state-approved ‘proper way of living’ familyhood” (Palazzo 2018, 164). Indeed, what they all have in common is a great deconstructive power of family norms, for they radically challenge some of the main pillars of traditional family: heteronormativity (Warner 1991), mononormativity¹⁰ (Pieper and Bauer 2005) and amatonormativity¹¹ (Brake 2012).

According to the definition of family as a multipurpose association, any group of individuals potentially fulfilling relevant purposes that we empirically attribute to family relationships, such as mutual support, moral and material cooperation, and the satisfaction of sexual and romantic needs, are families despite their form. Consequently, all those different groups of individuals ought to be treated equally by the law. And I believe that nowadays, only a very conservative fringe of the population would deny the social, and possibly legal status of family to a same-sex couple, a single parent her child, a stepfather, his partner and their children born within previous marriages. However, I acknowledge that certain unconventional families are sometimes so radically different in their form from the common idea of the traditional family, and even so radically different from one to another, that it might seem unrealistic to talk about equality between families. This claim is especially true for specific types of unconventional families, or what I call ‘experimental families’, including, but not limited to, polyamorous families and networks of care.

3.3 Experimental families

We may wonder whether polyamorous families, which are non-monogamous and non-heterocentric (Goldfeder and Sheff 2013), have something in common with traditional monogamous heterosexual families.

¹⁰ Mononormativity is a term coined by Pieper and Bauer (2005) to refer to “the forms of power which help establish the monogamous couple bond as an idealized and normative model” (Gusmano and Motterle 2019, 352). In other words, monogamy is usually considered the norm in intimate relationships, and this is a powerful assumption as long as every relationship that deviates from this alleged norm is stigmatized and marginalized.

¹¹ Amatonormativity is a term coined by Brake (2012) which means that “a central, exclusive, amorous relationship is normal for humans, is a universally shared goal, and that such a relationship is normative, in that it should be aimed at in preference to other relationship type” (89).

Or we may wonder whether networks of care, such as groups of cohabiting friends or three siblings sharing a household, which are multi-partner and non-conjugal kinds of relationships (Brake 2014; Palazzo 2018), can be defined family as a same-sex couple is. Notwithstanding the circumstance that all different kinds of unconventional families have the power to challenge and subvert traditional norms, I believe that there are at least three main reasons why those experimental family forms appear even more non-normative than others, are less socially intelligible like families, and are treated with a greater amount of suspicion than other kinds of unconventional families such as same-sex ones.

Broadly speaking, all different kinds of unconventional families, including same-sex ones, challenge some crucial features of the traditional family. However, only radically unconventional families reject tout court the myth of the nuclear, romantic, cohabiting couple, thus retaining a certain degree of fluidity and a strong attitude towards experimental ways of living intimate lives. As a matter of fact, conjugality and monogamy are so deeply entrenched in our common understanding of family, that challenging them seems highly disruptive to the whole social organisation we are used to. By challenging those moral and sexual norms and hierarchies, polyamory and care networks appear particularly subversive and queer, at least in their most fluid and radical configurations. Such radically diverse kinds of relationships are regarded as a threat to social stability (Deacon and Williams 2004).

In the second instance, I believe that their non-dyadic nature is a key common reason why there is strong resistance to understanding them as families, and legally regulating them as families. On the one hand, the morality of non-dyadic relationships is regarded as controversial both from conservative and liberal perspectives. They both challenge conservative sexual norms and echo the spectrum of traditional polygamy, which is assumed to be inequalities and harmful. On the other hand, they hardly fit the legal scheme of marriage, whereas same-sex relationships do. Same-sex families, despite being unconventional kinds of families and potentially challenging heteronormativity,¹² have widely been recognized

¹² However, many radical queer activists and scholars, like Ettelbrick (1997) and Warner (1991) “have harshly criticized the personal cost of assimilation that same-sex couples bore in order to gain access to marriage” (Palazzo 2018, 168) and have cautioned against the risk of negating their subversive power.

through marriage. For same-sex unions to be recognized, the only change that legal systems had to make had to do with spouses' gender (Aviram and Leachman, 2015). Legally recognizing polyamory relationships and networks of care not only would require great adaptive efforts on the part of pre-existing legal and administrative public structures and procedures, but also a radical rethinking of our common idea of marriage and family.¹³ Consequently, not only their value and morality are often questioned, but sometimes they are not considered families at all.

Furthermore, experimental families are less visible, less widespread, and less socially accepted. In other words, those kinds of families are not only still unrecognized by the law. Their high degree of fluidity, non-normativity and experimentation make them, to some extent, unintelligible to the society at large. Consequently, members of these families result to be more exposed to negative judgements, stigma, discrimination and attempts toward normalization. They are often not perceived as families at all. And the lack of social intelligibility of those relationships as families prevents arguments in favour of legal recognition on an equal basis. To summarize, depending on the kind of definition of family we endorse, one might object that polyamorous relationships, networks of care and other different kinds of unconventional and especially experimental relationships are not families. If we assume a conservative formal definition according to which only heterosexual monogamous couples are families, then polyamorous relationships, networks of care and even same-sex couples are not families. Therefore, in my account, the definition of family as a multipurpose association serves two different purposes. Firstly, to determine the range of the possible empirical functions of families, as a basis for a normative evaluation of their relevance to the scope of the law. Secondly, to identify which types of relationships we should define family, based on their functions and not on their form.

¹³ Along the line of the debate on same-sex marriage, it is highly controversial whether other unconventional families, and especially polyamorous families and networks of care, *should* be regulated through marriage or different legal tools, even if they *might* somehow fit with traditional marriage model. See, for instance, Brake 2012; Calhoun 2005; Chambers 2013; Den Otter 2015; Metz 2007; Palazzo 2018.

As a result, according to the functional definition of family as a multipurpose association, I argue that all the different kinds of unconventional relationships, including experimental ones, are families since they all potentially fulfil the same purposes, including the purpose of care as a relevant object for the family law. Hence, despite their radically unconventional form, polyamorous relationships and networks of care are families. As a matter of fact, they both perform the same functions as more conventional kinds of family, despite their form. Let us imagine a couple of close friends caring for each other, materially and morally supporting one another, being emotionally intimate, and even cohabiting. Even though they lack sexual or romantic bonds, why should we deny that they are involved in a family relationship? Non-conjugal relationships are often primary caring relationships in people's lives, even though their importance is diminished by the privileging of romantic marital couples. The same applies to multi-partner relationships, whether networks of friends or polyamorous relationships, whose members take care of each other, with or without a romantic or sexual attitude. Individuals involved in experimental relationships, whether romantic or not, can and do experiment also intimacy, commitment, emotional closeness, and a caring attitude as much as individuals in more conventional kinds of relationships, such as monogamous relationships, do (Brake 2018; Emens 2004). Therefore, it seems unreasonable to rule these unconventional kinds of relationships out of the category of family at all.

In conclusion, turning from a conceptual definition of family to the political normative argument in favour of the recognition and regulation of family relationships, I cannot but claim that all families, more or less conventional in their form, ought to be treated equally by the law. They all are kinds of relationships fulfilling analogous relevant familial purposes, thus, they are families. Furthermore, they all are kinds of relationships potentially fulfilling the purpose of care, hence, their legal recognition is legitimate and desirable. From these premises, it is straightforward to conclude that, if states can legitimately and should decide to recognize family, they should treat equally all different kinds of family, whatever their form is. Otherwise, states fail to respect a fundamental principle of equal dignity between families, which are all functionally analogous. Unless cases of harmful relationships, I argue that there is no

public interest rationale in recognizing and regulating only certain kinds of relationships of care as families. This configures an illegitimate interference with freedom of intimate association and the right to family life.

Furthermore, I believe it is not either acceptable to circumscribe the object of family law to conventional and certain kinds of unconventional relationships, at the same time granting rights and duties to experimental relationships but without calling them “families”. Polyamorous relationships and networks of care are families, and as such they should be treated and also defined, otherwise we are neglecting their key functions and values. In other words: “if the reason for recognition [of family relationships] is the factor of caring, quite simply, why should it be presumed that there is only one carer?” (Bottomley and Wong 2006, 51). Or, I would add, why should it be presumed that care is necessarily linked to conjugality? To deny these kinds of unconventional families the status of family is unreasonable, and to deny them equal legal treatment is a form of unjust discrimination and an illegitimate violation of their equal dignity.

4. Conclusion

In this paper, I argued for the equal legal recognition of unconventional families, and for their equal dignity and respect, within the framework of political liberalism. However, much more can be said about the role of liberal states in recognizing family relationships. We may further investigate the relevant public interests in disciplining families; we may inquire whether public regulations are preferable to privatization of family relationships, and which kind of legal tools are the most suitable to protect and promote those interests without disproportionately restricting other fundamental rights and liberties. Furthermore, another, less straightforward kind of defence of equal legal recognition of families is possible. Namely, a perfectionist defence of the intrinsic value of all the types of unconventional families, different from the heterosexual monogamous conjugal one.

Consistently with the respect for neutrality between the controversial moral and religious conceptions of the good, a liberal government should not be interested in assessing whether unconventional relation-

ships are morally valuable or not. Indeed, it is straightforward that a liberal state should respect the individual freedom to live the kind of relationship they choose, based on the respect of competing conceptions of the good. Therefore, as I argued in this paper, if a state recognizes or regulates families based on public interests, it is not legitimate to interfere with the right to family life by recognizing certain kinds of families only. But arguing that all families fulfil relevant purposes also implies an appeal to “the human goods the practices realize” (Sandel 1989, 534). In other words, we are implicitly acknowledging that what is valuable in conventional kinds of relationships is also present in other, less conventional kinds of relationships. If all families share common valuable purposes, all the different types of families potentially accomplish the same valuable human goods. I am prone to agree with this second evaluation. In other words, I believe that unconventional families deserve the same quality of respect (Sandel 1989) as conventional kinds of family relationships: what is at stake are not only fundamental principles, rights and liberties, but also human dignity and flourishing.

References

- Archard D. (2010), *The Family. A Liberal Defence*, London, Palgrave Macmillan.
- (2018), “Family and Family Law: Concepts and Norms”, in E. Brake, L. Ferguson (eds), *Philosophical Foundations of Children's and Family Law*, Oxford, Oxford University Press, pp. 95-112.
- Aviram H., Leachman G. (2015), “The Future of Polyamorous Marriage: Lessons from the Marriage Equality Struggle”, *Harvard Journal of Law & Gender*, n. 38, pp. 269-336.
- Bengston V.L. (2001), “Beyond the Nuclear Family: The Increasing Importance of Multigenerational Bonds”, *Journal of Marriage and Family*, vol. 63, pp. 1-16.
- Bottomley A., Wong S. (2006), “Shared Households: A New Paradigm for Thinking about the Reform of Domestic Property Relations”, in A. Diduck, K. O'Donovan (eds), *Feminist Perspectives on Family Law*, New York, Routledge, pp. 39-58.
- Brake E. (2010), “Minimal Marriage: What Political Liberalism Implies for Marriage Law”, *Ethics*, vol. 120, n. 2, pp. 302-337.
- (2012), *Minimizing Marriage: Marriage, Morality and the Law*, Oxford, Oxford University Press.

- (2014), “Recognizing Care: The Case for Friendship and Polyamory”, Retrieved May 2020, *Syracuse Law and Civic Engagement Journal*, <https://slace.syr.edu/issue-1-2013-14-on-equality/recognizing-care-the-case-for-friendship-and-polyamory/>.
- (2018), “Paid and Unpaid Care: Marriage, Equality and Domestic Workers”, in E. Brake, L. Ferguson, *Philosophical Foundations of Children's and Family Law*, Oxford, Oxford University Press, pp. 113-137.
- Brunning L. (2020), *Does Monogamy Work?*, London, Thames & Hudson.
- Budgeon S., Roseneil S. (2004), “Editors’ Introduction: Beyond the Conventional Family”. *Current Sociology*, vol. 52, n. 2, pp. 127-134.
- Butler J. (2002), “Is Kinship Always Already Heterosexual?”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 13, n. 1, pp. 14-44.
- Calhoun C. (2005), “Who’s Afraid of Polygamous Marriage? Lessons for Same-Sex Marriage Advocacy from the History of Polygamy”, *San Diego Law Review*, vol. 42, n. 3, pp. 1023-1042.
- Chambers C. (2013), “The Marriage-Free State”, *Proceedings of the Aristotelian Society New Series*, vol. 113, pp. 123-143.
- Cogswell B. (1975), “Variant Family Forms and Life Styles: Rejection of the Traditional Nuclear Family”, *The Family Coordinator*, vol. 24, n. 4, pp. 391-406.
- Cutas D. (2019), “The Composition of the Family”, in A. Gheaus, G. Calder, J. De Wispelaere (eds), *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children*, London, Routledge, pp. 191-201.
- Deacon A., Williams F. (2004), “Introduction: Themed Section on Care, Values and the Future of Welfare”, *Social Policy and Society*, vol. 3, n. 4, pp. 385-390.
- Den Otter R.C. (2015), *In Defence of Plural Marriage*, New York, Cambridge University Press.
- Diduck A., Kaganas F. (2012), *Family Law, Gender and the State. Text, Cases and Materials*, Oxford, Hart Publishing.
- Elshtain J.B. (1991), “Accepting limits”, *Commonweal*, vol. 18, n. 20, pp. 685-686.
- Emens E.F. (2004), “Monogamy’s Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence”, *New York University Review of Law & Social Change*, vol. 29, pp. 277-376.
- Ettelbrick P. (1997), “Since When is Marriage a Path to Liberation?”, in A. Sullivan, J. Landau (eds), *Same-sex Marriage, Pro and Con. A Reader*, New York, Vintage Books, pp. 118-124.
- Fineman M.A. (2006), “The Meaning of Marriage”, in A. Bernstein (ed.), *Marriage Proposals: Questioning a Legal Status*, New York, NYU Press, pp. 29-69.
- Finnis J. (2008), “Marriage: A Basic and Exigent Good”, *The Monist*, vol. 91, n. 3/4, pp. 388-406.

- Furstenberg F. (1987), "The New Extended Family: The Experience of Parents and Children after Remarriage", in K. Pasley, I.T. Marilyn, *Remarriage and Stepparenting: Current Research and Theory*, New York, Guilford Press, pp. 42-61.
- Gheaus A. (2012), "Is the Family Uniquely Valuable?" *Ethics and Social Welfare*, vol. 6, n. 2, pp. 120-131.
- Gittins D. (1985), *The Family in Question*, London, Macmillan.
- Goldfeder M., Sheff E. (2013), "Children of Polyamorous Families: A First Empirical Look", *Journal of Law and Social Deviance*, vol. 5, pp. 150-243.
- Golombok S. (2015), *Modern Families: Parents and Children in New Family Forms*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Graham A. (2008), "Flexibility, friendship, and family", *Personal Relationships*, vol. 15, pp. 1-16.
- Gusmano B., Motterle T. (2019), "The Micropolitics of Choice in Italy: How the Law Affects Lesbian and Bisexual Women's Daily Life", *Journal of Lesbian Studies*, vol. 23, n. 3, pp. 336-356.
- Heath S. (2004), "Peer-Shared Households, Quasi-Communes and Neo-Tribes", *Current Sociology*, vol. 52, n. 2, pp. 161-179.
- Jeske D. (2018), "Moral and Legal Obligations to Support 'Family'", in E. Brake, L. Ferguson, *Philosophical Foundations of Children's and Family Law*, Oxford, Oxford University Press, pp. 234-255.
- Levin I. (2004), "Living Apart Together: A New Family Form", *Current Sociology*, vol. 52, n. 2, pp. 223-240.
- Metz T. (2007), "The Liberal Case for Disestablishing Marriage", *Contemporary Political Theory*, vol. 6, pp. 196-217.
- Nussbaum M. (2009), "A Right to Marry? Same-sex Marriage and Constitutional Law", *Dissent*, <https://www.dissentmagazine.org/article/a-right-to-marry-same-sex-marriage-and-constitutional-law>.
- Okin S.M. (1989), *Justice, Gender, and the Family*, New York, Basic Books Inc.
- Pahl R., Spencer L. (2004), "Personal Communities: Not Simply Families of 'Fate' or 'Choice'", *Current Sociology*, vol. 52, n. 2, pp. 199-221.
- Palazzo N. (2018), "The Strange Pairing: Building Alliances Between Queer Activists and Conservative Groups to Recognize New Families", *Michigan Journal of Gender and Law*, vol. 25, n. 2, pp. 161-237.
- (2021), *Legal Recognition of Non-Conjugal Families: New Frontiers in Family Law in the US, Canada and Europe*, London, Bloomsbury Publishing PLC.
- Pieper M., Bauer R. (2005), "Polyamory und Mono-Normativität", in L. Mérit, T. Bührmann, S.N., *More than One Love: Polyamorous Relationships*, Berlin, Orlanda, pp. 59-69.

- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Roseneil S. (2006), "On Not Living with a Partner: Unpicking Coupledness and Cohabitation", *Sociological Research Online*, vol. 11, n. 3, <https://www.socresonline.org.uk/11/3/roseneil.html>.
- Sandel M.J. (1989), "Moral Argument and Liberal Toleration: Abortion and Homosexuality", *California Law Review*, vol. 77, n. 3, pp. 521-538.
- Sheff E. (2011), "Polyamorous Families, Same-Sex Marriage, and the Slippery Slope", *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 5, pp. 487-520.
- Solomon A. (2021), "How Polyamorists and Polygamists are Challenging Family Norms", *The New Yorker*, 15 March, <https://www.newyorker.com/magazine/2021/03/22/how-polyamorists-and-polygamists-are-challenging-family-norms>.
- Struening K. (1999), "Familial Purposes: An Argument Against the Promotion of Family Uniformity", *Policy Studies Journal*, vol. 27, n. 3, pp. 477-493.
- Tronto J. (1993), *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*, London, Routledge.
- Warner M. (1991), "Introduction: Fear of a Queer Planet", *Social Text*, vol. 29, pp. 3-17.
- Wedgwood R. (1999), "The Fundamental Argument for Same-Sex Marriage", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7 n. 3, pp. 225-242.
- Weeks J., Heaphy B., Donovan C. (2001), *Same Sex Intimacies: Families of Choice and Other Life Experiments*, London, Routledge.
- Wittgenstein L. (2009) [1953], *Philosophical Investigations*, Oxford, Wiley-Blackwell.

FRONTIERE LIBERALI

Nel suo *Il complotto contro il merito* (Laterza, 2021), qui analizzato, Marco Santambrogio presenta una interessante rilettura del tema dell'ideale del merito all'interno delle società democratiche contemporanee. Santambrogio ha l'obiettivo di salvare il concetto di merito dalle critiche, anche feroci, che sono state rivolte da molti pensatori, non ultimo da Michael Sandel nel recente *La tirannia del merito* (2021), nei confronti dell'ideologia meritocratica. Secondo Sandel, tale ideologia, seppur ammantata di discorsi sull'equità e sull'eguaglianza di opportunità, sarebbe una delle cause principali di una competizione sociale estrema, corrosiva di quel senso di comunità che dovrebbe contraddistinguere le società liberal-democratiche. La diagnosi di Sandel è che nelle società contemporanee (e specialmente negli Stati Uniti, dove Sandel risiede e lavora) il concetto di merito, legittimando differenze di status e reddito amplissime, ha come conseguenza il favorire un sentimento di arroganza sociale nei soggetti "vincitori" della distribuzione di posizioni vantaggiose e prestigiose e al contempo di suscitare umiliazione e risentimenti negli sconfitti.

Santambrogio ha l'obiettivo di salvare il concetto di merito da queste critiche, dimostrando che vi è una differenza fondamentale tra il concetto di merito nella sua accezione tecnica e al contrario l'ideologia meritocratica, come intesa da Sandel¹. Santambrogio è infatti concorde che una

¹ È importante distinguere teoricamente tra il concetto di merito e il concetto di meritocrazia. Il concetto di merito può essere definito in negativo, partendo

società regolata dall'ideologia del merito possa trasmutarsi con facilità in una *società spietata*, caratterizzata da una retorica di darwinismo sociale che distingue tra vincitori e vinti e un'impossibilità reale di motivare gli individui a guardare al proprio interesse personale all'interno di una visione più ampia di cooperazione sociale supportata da un ethos di solidarietà e fiducia reciproca. Al contempo, Santambrogio sostiene che una società in cui il principio del merito sia del tutto abbandonato diverrebbe una *società deprimente*, in cui tutti sarebbero sistematicamente frustrati. La tesi di Santambrogio è che, oltre a guadagno e ricchezza, vi sono altre motivazioni rilevanti per gli individui a svolgere al meglio i propri compiti, ovvero che «è un fatto psicologico che la maggior parte delle persone sono motivate dal desiderio di veder riconosciuti i propri meriti, quando siano convinte di averne» (171). Il riconoscimento sociale che si ottiene nello svolgere bene un compito, nel riuscire in qualche attività particolare è un riconoscimento di matrice simbolica, che soddisfa le legittime aspettative di riconoscimento sociale che gli individui hanno quando si impegnano a ottenere i propri traguardi. Una società che abbandoni completamente questa dimensione simbolica del merito, secondo Santambrogio, diverrebbe ben presto una società deprimente in cui vivere².

dall'assunto normativo che una società che sia organizzata socialmente in modalità che sistematicamente distribuiscono cariche, posizioni rilevanti e onori a soggetti privilegiati, indipendentemente dalle loro qualifiche e capacità, è una società ingiusta. Al contrario, la meritocratica tratteggia una società dove le cariche, le posizioni di potere e i vantaggi sono distribuiti primariamente in base al merito, caratterizzando questa redistribuzione nei termini di un merito anche di natura morale. In questo commento affronterò teoricamente la questione del valore del merito; è infatti possibile essere a favore del riconoscimento del merito nei contesti appropriati, senza sostenere la meritocrazia, dove tutte le distribuzioni rilevanti avvengono in base al principio meritocratico. In maniera più provocatoria, Santambrogio, seppur ricordando i rischi distopici di una società meritocratica ben evidenziati da Michael Young in *The Rise of the Meritocracy* (1958), tenta proprio di difendere quella che lui definisce la società meritocratica, in cui posti di lavoro, cariche e posizioni sono distribuite sulla base di qualifiche pertinenti – in questo senso sono *meritate*. Santambrogio comunque non considera i casi in cui il merito morale produce *entitlement* a un posto o una posizione, di conseguenza evitando le derive più problematiche della società meritocratica.

² Benché Santambrogio non utilizzi questa terminologia, mi sembra che il punto centrale di questo aspetto della sua riflessione sia che il merito, a livello di

Per comprendere appieno la profondità del dibattito, è importante osservare, come anche sottolineato da Sandel, che il merito è un valore controverso, che va gestito con accortezza. Se da un lato, infatti, il principio del merito apparve storicamente come uno degli strumenti normativi per scardinare lo status quo dell'*Ancien Régime*, dove l'assegnazione dei privilegi e delle posizioni sociali dipendeva dall'appartenenza a rigide classi sociali, nelle società liberal-democratiche contemporanee, invece, l'appello a principi meritocratici molto spesso alimenta la narrazione di nuove società del privilegio nei termini di eque e desiderabili. Per comprendere appieno questa tensione, è rilevante riflettere su una distinzione di Ronald Dworkin (2002, 70-81) tra sorte brutta e sorte opzionale. La sorte brutta consiste negli effetti del tutto estranei al controllo personale che impattano la vite delle persone, sui quali essi non possono intervenire e per i quali quindi non possono essere ritenuti responsabili. La sorte opzionale, al contrario, identifica gli effetti sulla vita delle persone che dipendono dalle loro scelte volontarie e sulle quali si può quindi identificare una responsabilità personale di ognuno. Questa distinzione è fondamentale perché ci aiuta a comprendere che il merito ha «un carattere composito perché dipende contemporaneamente sia da quello che è sotto il controllo dell'agente, sia dalle doti naturali che toccano a ciascuno dalla nascita e non si possono controllare» (p. 36). Come può una società che rispecchi anche l'ideale del merito riuscire a riconoscere e valorizzare solo ciò che è riconducibile alla sorte opzionale, di cui l'agente è direttamente responsabile con le sue scelte, volontà e attitudini, senza premiare ciò che dipende dalla sorte brutta? Secondo un'intuizione simile, Dworkin sostiene che un'adeguata teoria della giustizia distributiva debba essere sorte-indipendente e aspirazioni-dipendente. La retorica del merito che non comprende – o decide di non tener conto – di questa distinzione tra sorte brutta e sorte opzionale conduce a una forma tossica di meritocrazia (75-77), in cui i vincenti al gioco sociale

rapporti interpersonali, in una società non deprimente, dipenda da adeguate relazioni di riconoscimento reciproco tra individui. Tra i riconoscimenti dovuti, possiamo immaginare che vi sia anche una legittima aspettativa di ricevere riconoscimento pubblico dei propri meriti, in questa accezione che Santambrogio rimarca e che io definisco simbolica.

credono di meritarsi anche risultati che dipendono per la maggior parte dalla lotteria naturale (Rawls 2002)³.

Nell'evidenziare il carattere intrinsecamente tensivo del concetto di merito, Santambrogio conclude che «i principi meritocratici sono necessari ma non sufficienti a produrre una società giusta» (191). La proposta di Santambrogio può essere intesa come una messa in guardia dalla tendenza teorica (e retorica) di “buttare il bambino con l'acqua sporca”. Sandel e altri critici della tirannia del merito finirebbero per confondere il programma che Santambrogio difende con le storture delle società cosiddette meritocratiche, rigettando perciò il programma basato sull'ideale del merito con troppa fretta. Vi sono due punti teorici da evidenziare rispetto a questa secondo me corretta richiesta di cautela metodologica. Per prima cosa, è importante tenere a mente la distinzione tra teoria ideale e teoria non-ideale. La giustificazione del programma meritocratico in teoria ideale, tramite l'appello ad argomenti normativi e giustificazioni teoriche, è ciò di cui si occupa Santambrogio nel suo testo. È però importante tenere a mente che vi sono rilevanti questioni teoriche (non soltanto pratiche, si badi bene) che concernono l'implementazione efficace dei principi di giustizia, tra cui, secondo Santambrogio, i principi meritocratici necessari, ma non sufficienti, a produrre una società giusta, nel contesto delle società politiche reali. Le circostanze reali della giustizia impongono dei vincoli di fattibilità alle teorie della giustizia (Sleat 2016; Valentini 2009)⁴. Di conseguenza, un'esaustiva analisi normativa richiede che il programma meritocratico sia anche al vaglio della teoria non-ideale, valutando come questo programma possa

³ «Le quote distributive sono decise dall'esito della lotteria naturale; e questo risultato è arbitrario da un punto di vista morale. Non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico o sociale» (Rawls 2002, 76).

⁴ A tal proposito Laura Valentini (2009) parla di un vero e proprio paradosso delle teorie ideali, nel momento in cui esse si strutturano intorno a un resoconto fortemente idealizzato dei soggetti e delle circostanze di giustizia, rendendo quindi problematica l'abilità di tali teorie di guidare l'agire pratico nei contesti reali. «'The paradox of ideal theory', can be stated as follows: a) any sound theory of justice is action-guiding; b) any sound theory of justice is ideal; c) any ideal theory fails to be action-guiding» (Valentini 2009, 333).

essere implementato nei contesti sociali del mondo reale, caratterizzati da profonde ingiustizie strutturali e dove il principio dell'eguaglianza di opportunità è ben lungi dall'essere adeguatamente soddisfatto. È nello iato tra teoria ideale e teoria non-ideale che secondo me nascono molte confusioni riguardo al programma meritocratico. Questo ideale, data la sua natura controversa, nella sua pratica reale in contesti che in partenza sono profondamente iniqui, può in effetti condurre ad esiti che risultano rafforzare un sistema di privilegi e hybris sociale, proprio come diagnosticato da Sandel. Questa riflessione si lega al secondo punto che mi preme evidenziare, ossia il problema essenziale di legare l'indagine normativa sui concetti fondativi di una teoria della giustizia a un'analisi critica dei contesti sociali che si sono storicamente strutturati secondo rapporti di potere e (in)visibilità nello spazio pubblico che tendono a favorire certi gruppi sociali rispetto ad altri, che risultano strutturalmente svantaggiati (Cudd 2006; Haslanger 2012; Young 1989, 1990). Questa consapevolezza critica ci aiuta a comprendere che il programma meritocratico, per quanto possa apparire attraente sulla carta, deve poi essere immaginato e decodificato in processi reali, che devono tenere conto della dimensione altamente non-ideale dei contesti sociali delle democrazie reali. Santambrogio accenna a queste questioni parzialmente⁵, specialmente quando sottolinea che il programma meritocratico, per essere vincente, richiede che la tassazione sia rivista verso un sistema fortemente progressivo e con investimenti profondi nell'istruzione pubblica, che è uno dei mezzi principali per riattivare la mobilità sociale e combattere i difetti dell'implementazione reale dell'ideale dell'eguaglianza di opportunità che seppur sbandierata ai quattro venti, è spesso un ideale disatteso nelle società reali.

Spero di aver mostrato che la proposta di Santambrogio per salvare il concetto di merito da una narrazione che vede questo valore come appiattito sull'ideologia meritocratica è ragionevole, specialmente quando si comprende che molte delle problematiche legate a tale valore dipen-

⁵ «Ma una teoria sociale [...] non dovrebbe limitarsi ad affermare dei principi senza preoccuparsi di dire come realizzarli in questo mondo imperfetto. Per questo i fallimenti pratici ci dicono qualcosa anche sui principi teorici», Santambrogio (45). E ancora: «Non bastano a produrre la società giusta le istituzioni sapientemente disegnate secondo principi di equità» (178).

dono da come il programma meritocratico viene trasformato (e distorto) nella sua realizzazione all'interno di società caratterizzate da ingiustizie strutturali storicamente formatesi. Rimane quindi un ampio spazio teorico per investigare il programma meritocratico dal punto di vista della teoria non-ideale, valutando gli effetti che questo progetto può avere nelle società reali e studiando correttivi adeguati per far sì che si possano scongiurare esiti vicini a quelli di una società spietata, caratterizzata da una tirannia dell'ideale meritocratico nella sua accezione peggiore e più rischiosa per la democrazia intesa come comunità politica e non solo come luogo di transazioni e coordinamento tra individui. Alla luce di questa sfida teorica ancora da svilupparsi nella sua interezza, mi preme indicare due ulteriori riflessioni che la lettura del testo di Santambrogio mi ha suscitato. Il primo ha a che vedere con la riflessione di Michael Walzer in *Sfere di giustizia* (1987). Il secondo con una caratterizzazione dell'ethos democratico che richiede l'abbandono di qualsiasi forma di arroganza sociale in favore di un'attitudine civica di modestia intellettuale.

Michael Walzer, nel suo *Sfere di giustizia*, propone di rivedere alcuni dei punti cardine dell'analisi rawlsiana riguardo alla giustizia distributiva. Alcuni dei suoi suggerimenti sono a mio avviso estremamente rilevanti per il progetto teorico condotto da Santambrogio. Per prima cosa, Walzer mette in discussione la desiderabilità di un punto di vista archimedeo per definire principi di giustizia universalmente validi. Walzer è consapevole della realtà multiforme e complessa delle società politiche reali e mette perciò in guardia dal tentativo di considerare un'analisi ideale sui temi della giustizia come autonoma e indipendente da un'analisi critica che parta dalle circostanze reali e da un'attenzione ai diversi contesti sociali e alle tradizioni comunitarie. Secondariamente, ed è secondo me il punto più importante, Walzer critica l'approccio monista alla questione distributiva, mostrando che abbiamo il bisogno di una pluralità di principi e criteri distributivi, che si attaglino adeguatamente ai differenti beni da distribuire. Secondo Walzer, i beni sociali sono numerosi, fra loro diversi e spesso incommensurabili; vario è il loro significato e varia è la sfera sociale che intorno a essi si genera. Le società politiche sono composte da più sfere di giustizia ciascuna organizzata intorno a un bene (es. l'appartenenza a una società politica, la salute, la sicurezza, il denaro, l'istruzione), la cui produzione e distribuzione è regolata da regole specifiche a quella sfera sociale e non ad altre. Ciascun bene dovrebbe essere distribuito secondo un suo criterio pertinente che è in un

certo senso implicito nei significati condivisi attribuiti a qual bene nelle differenti società politiche.

In contrapposizione all'approccio archimedeo di Rawls (a sua volta criticato da Sandel a partire da una prospettiva comunitarista), Walzer propone l'eguaglianza complessa come obiettivo della giustizia sociale. Essa si ottiene tenendo separate le sfere e i loro criteri distributivi ed evitando che il possesso di un qualche bene strategico possa dare indebitamente accesso ai beni di altre sfere, diventando di conseguenza dominante. Per bene dominante Walzer intende un bene che è posseduto da alcuni soggetti che, in virtù di tale possesso, dispongono di un ampio ventaglio di altri beni sociali. Per esempio, il possesso di un'ampia quota di denaro non dovrebbe poter garantire di avere accesso a migliori cure mediche o a scuole migliori. Quando ciò avviene, siamo di fronte a una stortura del sistema, poiché un bene dominante trascende la propria sfera diventando dominante anche in altre sfere, perciò corrompendo la pluralità e indipendenza delle sfere di giustizia. Possiamo osservare che in molte società liberal-democratiche contemporanee, il denaro è in effetti diventato un bene dominante, il cui possedimento garantisce privilegi distributivi anche in altre sfere distributive⁶. Inoltre, seguendo le intuizioni difese da Walzer, suggerisco che si possa immaginare che il principio del merito sia da intendersi come un principio pluralista a sua volta, ovvero che il programma meritocratico segua criteri e finalità differenti in base alle diverse sfere sociali. Ciò che il principio del merito richiede all'interno della sfera sociale concernente l'istruzione è certamente differente dai criteri applicativi di tale principio nel contesto della distribuzione di cariche e posizioni socialmente rilevanti. Nel suggerire che il programma meritocratico debba estendersi a un'analisi di teoria non-ideale, immagino quindi che la concezione di *eguaglianza complessa* difesa da Walzer ci indichi un ulteriore aspetto da valutare, ossia la pluralità di modalità in cui il principio del merito si può realizzare all'interno delle differenti sfere sociali e anche il fatto che, in alcune

⁶ Un esempio classico di questa stortura è fornito dai dati di ammissione nelle Università Ivy League statunitensi dove, benché i processi di ammissione siano formalmente basati sulle performance scolastiche e sui risultati al test SAT (Scholastic Aptitude Test), risulta che sistematicamente la maggior parte degli studenti ammessi provengono da famiglie che si collocano nei venti percentili superiori delle classi di reddito (66-70).

sfere sociali, il principio del merito non si applichi proprio. Ad esempio, per quanto riguarda la distribuzione equa del bene salute, o del bene appartenenza a una comunità politica, o ancora all'amore, risulta che il principio del merito non sia un criterio distributivo rilevante, anzi, se utilizzato in queste sfere condurrebbe certamente a esiti distributivi iniqui e irrispettosi dell'eguaglianza morale dei soggetti coinvolti⁷. Nella concezione pluralistica dell'eguaglianza complessa, ogni sfera ha al proprio interno il criterio di distribuzione appropriato al bene rilevante per quella sfera. Occorre allora identificare in quali sfere il criterio del merito vada applicato e, in seconda battuta, quale modalità soddisfi al meglio tale ideale nella specifica sfera di riferimento. E sempre tenendo conto che né il principio dell'eguaglianza di opportunità, né l'ideale del merito, potranno mai condurre a esiti soddisfacenti – all'interno di una più ampia teoria della giustizia sociale – ogni qualvolta un bene diventi indebitamente (e immeritatamente) dominante sulle altre sfere⁸.

Ho finora sostenuto le finalità teoriche della proposta di Santambrogio e ho suggerito che tale programma abbisogni di una seconda dimensione d'analisi, specificamente non-ideale, nel valutare le distorsioni che il principio del merito tende a subire, come qualsiasi altro principio normativo ideale, nella sua implementazione in contesti sociali mutevoli e complessi. Ritengo che il paradigma di eguaglianza complesso introdotto da Walzer possa fornirci importanti suggestioni per procedere in questa analisi contestuale e critica del concetto di merito nelle circostanze di giustizia reali. Ora, in conclusione di questo commento, vorrei proporre un'ulteriore riflessione sul pericolo che l'ideologia del merito,

⁷ Su questo punto la mia posizione, seguendo le intuizioni di Walzer, si discostano profondamente da Santambrogio, che invece ritiene che il merito possa essere un criterio rilevante anche nella sfera della salute. Secondo Santambrogio, una persona ammalata *merita* di essere curata. Il bisogno costituirebbe, in certi particolari casi (e segnatamente nel caso della salute), un merito.

⁸ A tal proposito, è interessante sottolineare che Santambrogio sostiene che una delle storture dell'ideologia del merito è dovuta al fatto che nelle società liberal-democratiche contemporanee si tende a riconoscere il merito tramite l'elargizione di maggiori quote di denaro, mentre invece sarebbe più corretto corrispondere adeguati impieghi e posizioni, che non necessariamente si accompagnino a una remunerazione più elevata. «I posti hanno ovviamente come conseguenza una retribuzione, ma si può meritare un posto senza meritare la relativa retribuzione» (110).

per come giustamente identificata da Sandel, conduca a società caratterizzate da arroganza sociale e diffidenza reciproca. L'effettiva diffusione dell'arroganza sociale e di una hybris anticooperativa è uno degli aspetti a mio avviso più preoccupanti della scorretta implementazione del principio del merito – e della retorica meritocratica che l'accompagna – nelle società reali. Scongiorare questo esito risulta quindi essere uno degli aspetti più importanti per il programma meritocratico nella forma difesa da Santambrogio. Riflettendo sui termini della cooperazione libera in contesti democratici, risulta che l'arroganza sia molto pericolosa, in quanto corrosiva dei rapporti sociali e di conseguenza dannosa per la richiesta normativa che i cittadini si riconoscano vicendevolmente uno status di eguale dignità. Il principio dell'eguaglianza democratica richiede che i cittadini si rispettino come fonti di pretese valide e che siano disposti a entrare in processi intersoggettivi di scambio di ragioni e confronto di opinioni in cui nessuno sia trattato come inferiore, sia in quanto agente pratico, che in quanto agente epistemico. Suggerisco che l'ethos democratico, nella sua accezione normativamente più rilevante, richieda ai cittadini ragionevoli di assumere una postura di modestia nell'interfacciarsi con i propri cocittadini. È la struttura normativa della pratica della legittimità democratica a fornire buone ragioni ai cittadini per rispettarsi mutuamente e per riconoscere a ognuno l'eguale diritto di incidere sulle scelte collettive ed essere ascoltato all'interno dell'arena pubblica. In tal senso, lo scambio intersoggettivo di ragioni ha un valore intrinseco – procedurale, anche nel caso in cui non conduca ad alcun accomodamento del disaccordo –, poiché gli agenti dovrebbero per lo meno dar prova di riconoscersi e rispettarsi vicendevolmente quali agenti riflessivi che portano avanti rivendicazioni che posseggono un valore intrinseco, in quanto sono rivendicazioni sostenute tra agenti che si riconoscono come pari (Liveriero 2017). Ecco, all'interno di un paradigma di legittimità democratica di questo tipo, il fatto che l'attuale implementazione dell'ideologia del merito conduca a forme parossistiche di arroganza sociale è estremamente rilevante, poiché l'attitudine di arroganza, se generalizzata, e la conseguente sfiducia reciproca e l'ampio senso di frustrazione provato da chi non è adeguatamente rispettato, è esattamente ciò che distrugge il patto di coautorialità che è alla base della giustificazione delle decisioni politiche democratiche. In tal senso, ritengo che Sandel abbia perfettamente ragione a metterci in guardia da società che alimentano la retorica di darwinismo sociale attraverso una

dicotomia vincitori-sconfitti e dove l'arroganza sociale diviene motore e incentivo alla restaurazione di un sistema di classi sociali di puro privilegio, seppur ammantate dalla retorica che tali privilegi siano del tutto *meritati*. Ritengo che questa sia la sfida maggiore che un rivisitato programma meritocratico debba ancora affrontare. Nessun ideale del merito può sopravvivere alle sfide poste dalle storture della realtà, se l'implementazione di questo principio non riesce al contempo a scongiurare il binomio meritocrazia-arroganza sociale, che così spesso vediamo invece nascere. Bisognerebbe invece trovare il modo di instaurare una dinamica virtuosa in cui il rispetto del principio del merito non contraddica la richiesta normativa rivolta a ogni cittadino di assumere un'attitudine civica di modestia intellettuale, quale aspetto fondamentale dell'*ethos* democratico⁹. Mi pare che il programma meritocratico difeso da Santambrogio, sottolineando gli aspetti simbolici e relazionali del concetto di merito, vada nella giusta direzione. Rimane però da promuovere un'ulteriore analisi, all'interno della teoria non-ideale, per assicurare che la società spietata descritta da Sandel sia in effetti scongiurabile, in favore di una società equa e rispettosa di ogni suo membro, oltretutto meritocratica, nell'accezione programmatica difesa da Santambrogio.

Bibliografia

- Cudd A. (2006), *Analyzing Oppression*, Oxford, Oxford University Press.
Dworkin R. (2002), *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Milano, Feltrinelli.
Haslanger S. (2012), *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford, Oxford University Press.
Liveriero F. (2017), *Decisioni pubbliche e disaccordo. Giustificazioni e compromessi tra pari epistemici*, Roma, LUISS University Press.
Rawls J. [1982] (2002, 8ª) *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano.

⁹ È interessante notare che anche Sandel, a conclusione del suo testo *La tirannia del merito*, invoca proprio il valore dell'umiltà come una delle virtù necessarie a ristabilire un interesse collettivo nei confronti del bene comune, spesso dimenticato in società democratiche mosse dall'ideologia meritocratica.

- Sandel M. (2021), *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e perdenti*, Milano, Feltrinelli.
- Santambrogio M. (2021), *Il complotto contro il merito*, Roma-Bari, Laterza.
- Sleat M. (2016), "Realism, Liberalism and Non-ideal Theory or, Are there Two Ways to do Realistic Political Theory?", *Political Studies*, vol. 64, n. 1, pp. 27-41.
- Valentini L. (2009), "On the Apparent Dilemma of Ideal Theory", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 17, n. 3, pp. 332-355.
- Walzer M. (1987), *Sfere di giustizia*, Milano, Feltrinelli.
- Young I.M. (1989), "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", *Ethics*, vol. 99, n. 2, pp. 250-274.
- 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press.
- Young M. (1958), *The Rise of the Meritocracy*, Harmondsworth (UK), Penguin Books.

Il principio del merito nelle nostre società si trova in una posizione mediana rispetto a due ordini di problemi: uno pratico, l'altro più teorico. Il primo riguarda la tensione tra la necessità di essere riconosciuti e stimati per un certo contributo – qualunque esso sia – e gli evidenti eccessi di ipercompetizione e divario sociale che caratterizzano la realtà contemporanea, tanto nei paesi occidentali quanto in quelli in via di modernizzazione. Il secondo problema riguarda invece la tensione tra una concezione di giustizia come distribuzione degli onori e delle ricchezze secondo merito, nell'idea tradizionale del *cuique suum* ("a ciascuno il suo"), e una concezione di giustizia moderna come criterio egualitario fondato sulla dignità e autonomia di ciascun individuo (si veda, su questo, Forst 2013). Nella realtà delle società moderne queste ambivalenze si riflettono in due aspettative sociali apparentemente opposte e inconciliabili: da un lato, quella di godere di un certo "onore" e di ricevere ricompense per un proprio merito, e dall'altro, il desiderio di ciascun individuo di essere riconosciuto innanzitutto nella sua eguale dignità, a prescindere da ciò che si è o si dimostra di fare in rapporto agli altri. In altre parole, nelle nostre società convivono due aspettative tanto complementari quanto conflittuali: la volontà di emergere e mostrare le proprie differenze e nel medesimo tempo la volontà di essere uguali nella considerazione morale. La discussione intorno all'importanza del merito e ai vantaggi o ai limiti della meritocrazia si trova al centro di questa tensione e risolverla vuol dire dirimere buona parte dei problemi etici e politici delle società contemporanee.

Nato sotto il segno della parodia distopica (Young 1958), per poi essere riabilitato come idea-guida dei partiti e di un certo establishment liberal-progressista – specialmente a partire dagli ultimi decenni del secolo scorso – il

concetto di meritocrazia ha subito negli ultimi anni critiche aspre da parte di teorici anglosassoni ed europei, anche nel contesto italiano (Boarelli 2019). Sullo sfondo di questo scetticismo sempre più diffuso, è impossibile non individuare i fenomeni di disuguaglianza crescente, e, parallelamente, la maniera in cui il richiamo al “merito” e alla “meritocrazia” rischi di legittimare forme estreme di polarizzazione sociale, generando umiliazione e arroganza da parte dei cosiddetti “vincenti” contro i “perdenti” (*losers*). In uno scenario di mobilità sociale pressoché bloccata – nella classifica stilata dal *Global Social Mobility Report* del 2020 gli Stati Uniti figurano al ventisettesimo posto; l'Italia al trentaquattresimo (cfr. World Economic Forum 2020) – le posizioni sociali diventano a conti fatti ereditarie e la nozione di merito può diventare una maschera di giustificazione ideologica di enormi disparità “per nascita”. Il richiamo al merito diventerebbe il vicario moderno, non meno ingiusto, della giustificazione delle posizioni sociali per titoli, ceti e dinastie che aveva caratterizzato l'*Ancien Régime* e caratterizza ancora oggi le società gerarchiche e castali. In linea con questa diagnosi, il filosofo americano Michael Sandel ha rappresentato negli ultimi anni, anche per propria risonanza intellettuale globale, il critico forse più acuto e radicale dell'idea di meritocrazia, con il suo libro *The Tyranny of Merit: What's Become of the Common Good*, apparso nel 2020. Nel panorama italiano, invece, il recente libro di Marco Santambrogio qui analizzato, *Il complotto contro il merito* (Laterza, 2021) rappresenta una risposta puntuale ai critici del merito e della meritocrazia, in particolare nei confronti delle conclusioni di Sandel, nonché un tentativo credibile e bene argomentato di riabilitare il programma meritocratico. Tra i molti aspetti da considerare e approfondire a partire dal libro di Santambrogio e di riflesso dai contributi sul tema che l'hanno preceduto, è parecchio evidente quanto importanti siano innanzitutto i criteri e le modalità con cui si imposta una critica alla meritocrazia, come di qualunque altro fenomeno sociale controverso. D'altra parte, le soluzioni ai problemi, tanto più quelli della società, dipendono molto dal modo in cui li si sottopone ad analisi critica. Rifacendosi al recente dibattito sulle forme della critica (Boltanski 2011; Jaeggi e Celikates 2018), questo contributo intende brevemente sviluppare un'analisi delle possibili strategie della critica alla meritocrazia¹.

¹ Santambrogio (42-45) solleva questo specifico tema nella sezione “Programma meritocratico e società meritocratica” del suo libro.

1. La critica di Sandel come “critica etica” e suoi limiti

Come lo stesso Santambrogio fa notare, Sandel porta buoni argomenti contro le patologie sociali della meritocrazia e il suo testo segna un punto di avvio imprescindibile, anche per chi è intento a difendere lo stesso ideale meritocratico. Il contesto di riferimento dell’analisi di Sandel non può che essere la società americana. Da docente all’Università di Harvard – ovvero della principale istituzione accademica della Ivy League, bersaglio della sua stessa critica – Sandel si trova in una posizione privilegiata, si potrebbe dire di “osservatore partecipante” dei fenomeni distorti della meritocrazia. «Più di due terzi degli studenti delle scuole della Ivy League – rileva Sandel – provengono dal 20 per cento più ricco [del paese, N.d.A.]; a Princeton e a Yale, un numero maggiore di studenti proviene dall’1 per cento più ricco che dal 60 per cento più povero del paese» (Sandel 2020, 17). Oltre a fornire dati interessanti e preoccupanti come questi, e a ricostruire una storia morale del merito, la diagnosi critica di Sandel è piuttosto precisa: la meritocrazia produce sistematicamente una società spietata, fondata sull’umiliazione e sull’arroganza dei vincenti, di “chi ce l’ha fatta”. Sandel ricollega questi fenomeni alla nascita e allo sviluppo stesso del populismo, trumpismo incluso, inteso propriamente come malcontento organizzato e reazione politica istintiva alla tracotanza delle *élite*. Sul piano delle vie d’uscite indicate, la prospettiva sandeliana poggia essenzialmente su un richiamo ai valori del “bene comune”, della dignità e del riconoscimento del lavoro (cfr. Sandel 2020, 224). Si può in tal senso parlare di “critica etica”, poggiata sull’*eticità*, generalmente intesa come cultura morale condivisa, facendo qui più o meno riferimento all’uso che notoriamente Hegel ha fatto di questa peculiare espressione². L’approccio sandeliano fa leva sulle risorse alternative della società americana effettivamente presenti nell’*habitus* statunitense e nondimeno schiacciate dalla *market-society* che lo stesso Sandel si è trovato a denunciare anche i suoi scritti precedenti (si veda Sandel 2012). Pur senza svilupparlo oltremodo, Sandel àncora il suo di-

² L’uso hegeliano dell’espressione “eticità” (*Sittlichkeit*) è comunque ben più specifico e carico di premesse teoretiche e filosofico-politiche, che potrebbero anche in parte smentire l’impiego abituale della nozione da parte degli autori comunitaristi.

scorso propositivo al 'meglio' della stagione democratica americana e a quel compromesso tipicamente postbellico (dei *The Glorious Thirty*) tra crescita, etica del lavoro, progresso e benessere condiviso incarnato da una figura come Robert F. Kennedy, non senza rifarsi anche a una certa interpretazione del sogno americano e degli interventi di Martin Luther King (cfr. Sandel 2020, 211). La cultura statunitense, questo è il messaggio, è anche *altro* rispetto alle sue derive contemporanee.

A differenza di Rawls (1971) e in quanto noto critico del liberalismo, Sandel vorrebbe evitare un'impostazione normativa che valuti criticamente un concetto o dei fenomeni sociali a partire da una concezione formale di giustizia stabilita "a priori". Egli vorrebbe pertanto allontanarsi da quella che potrebbe essere definita una "critica esterna" (Walzer 1985; Jaeggi e Celikates 2018), nella fattispecie della meritocrazia. Il problema è che, pur partendo dall'ambizione di essere comunque inserita all'interno di un senso comune generale e da una cultura condivisa, dimenticata o messa da parte da ideologie competitive, è facile constatare come la critica di Sandel si capovolga anch'essa in una critica dall'esterno, analogamente all'impostazione rawlsiana: non soltanto deve risalire a risorse culturali messe ormai in minoranza e da contrapporre a un'ideologia vincente, ma si rende unilaterale e frontale nel suo modo di affrontare il problema sociale individuato. Ciò, ancora una volta, non vuol dire che una critica etica non sviluppi una convincente diagnosi sulla meritocrazia e non ne colga i tratti eventualmente inaccettabili; ciononostante essa rimane inane o, peggio, rischia di essere conservatrice, poiché non fornisce una via d'uscita che non sia o un ripristino di valori dimenticati oppure un'idea comunitaria da rimettere in campo. Non solo: come fa notare Santambrogio, essa non prende sul serio l'importanza dell'aspettativa del merito, con il paradosso di contrapporre all'immagine di una società spietata quella di una società "deprimente" (171-173).

2. Sulla riabilitazione (e la necessità di una critica interna) della meritocrazia

Il giudizio di Santambrogio è piuttosto rilevante: tanto Rawls quanto Sandel (nonché, prima di lui e sebbene da una prospettiva diversa se non opposta, Hayek), non prestano sufficiente attenzione all'importanza sociale del merito, o meglio ancora, all'aspettativa di riconoscimen-

to del merito³. Chi dal punto di vista della teoria della giustizia, chi sulla base delle logiche del mercato (che ammettono in linea di principio solo domanda e offerta, non valutazioni di merito e competenze), chi dalla difesa o dall'auspicio di un *common good*. Non solo: la convincente requisitoria di Sandel, in particolare, si arresterebbe di fronte al carattere contraddittorio della meritocrazia, rinunciando a salvare il suo contenuto ideale. A essa contrappone invece un modello più o meno armonico di comunità, di "vita buona" e bene comune da riscoprire. Per molti critici della meritocrazia, e com'è prassi filosofica originaria, svelare la contraddizione di un argomento, di fenomeno o di un concetto è il primo passo, talvolta definitivo, dell'analisi critica. Come scrive Mauro Boarelli (2019): «La strada che l'ideologia del merito indica per superare le disparità sociali – l'uguaglianza delle opportunità – è costellata di false promesse». Di fronte alle patologie e contraddizioni sono però due le possibili strategie da adottare: o abbandonare del tutto un concetto, oppure "riscattarlo" dalla contraddizione che sussiste tra esso e le pratiche sociali distorte. In questa seconda direzione sembra situarsi la prospettiva delineata da Santambrogio. Ne *Il complotto contro il merito*, Santambrogio distingue opportunamente il "programma meritocratico" dalla "società meritocratica", che può più o meno adeguarsi all'ideale meritocratico (42). Il programma meritocratico consisterebbe in tre principi essenziali: 1) le carriere devono essere aperte ai talenti; 2) vige l'uguaglianza delle opportunità; 3) i posti e posizioni devono essere meritati. Santambrogio non sembra esplicitamente interessato a fornire una veste critica specifica alla sua riabilitazione della meritocrazia, ma questa distinzione e la ricostruzione dei criteri ideali del programma meritocratico aiutano a fornire una base a quella che si potrebbe chiamare una "critica interna" della meritocrazia⁴.

³ Quello che può apparire l'elemento forse più debole dell'argomentazione di Santambrogio, ovvero l'affidamento al senso comune e l'assunzione – senza giustificazioni ulteriori – dell'esigenza di essere riconosciuti per il proprio merito, è però anche quello di maggiore interesse teorico, poiché dischiude una critica più realistica e *interna* al problema della meritocrazia.

⁴ Qui parlo di "critica interna" o "dall'interno" in un senso leggermente diverso da quello proposto da Michael Walzer (1985); quest'ultimo è più prossimo a un'idea di critica etica, per come qui descritta.

Una critica dall'interno comporta molto più della denuncia di una generica incoerenza tra i valori condivisi di una comunità e le pratiche in atto; piuttosto, mette alla prova le pratiche sociali alla luce delle loro stesse pretese normative. La contraddizione si sposta così dalla semplice inconsistenza (se non decadenza) culturale, all'attrito che per forza di cose viene a crearsi tra ciò che la società promette e ciò che è in grado di attuare⁵. Questo genere di critica prende molto sul serio la forza giustificante e autolegittimante degli ordini sociali, non fondati solo sulla repressione e coercizione, ma anche e soprattutto sul consenso (si vedano Boltanski e Thévenot 2006; Forst 2021). Non è falso ritenere che alcune pratiche sociali – dalla selezione educativa al mercato del lavoro – si legittimino sulla base dei principi che Santambrogio delinea, soprattutto quello dell'uguaglianza delle opportunità. Il punto è metterle alla prova, comprendere se sono "all'altezza". Si prenda in considerazione un fenomeno collegato e non meno controverso, carico di implicazioni normative: quello dello sfruttamento lavorativo nella *gig-economy*. La critica verso l'ideologia pervasiva dell'autoimprenditorialità e dell'autonomia performativa potrebbe rivolgersi all'idea stessa di autorealizzazione e autonomia, brandendo un ideale di idilliaco "ritorno" a forme lavorative comunitarie e prive di individualità. Oppure – più efficacemente – la critica può rivolgersi ai modi concreti in cui questa fondamentale aspettativa di autonomia, che pure esiste tra chi presta servizio nelle piattaforme digitali, è sistematicamente negata dalla precarizzazione, dall'assenza di tutele, nonché dalle nuove e mascherate dipendenze algoritmiche. In questo caso, un generico richiamo al "bene comune" (per riprendere il sottotitolo del libro di Sandel) può risultare decisamente insufficiente: bisognerebbe invece scavare a fondo nella tensione presente tra le aspettative negate e le relazioni di potere esistenti.

⁵ Ciò non vuol dire presupporre, come sostiene Santambrogio (45), che la realtà sociale debba adeguarsi del tutto a un ideale (non tenendo conto del "legno storto dell'umanità"), bensì comprendere innanzitutto perché hanno luogo palesi distorsioni e patologie, come quelle indicate da Sandel.

3. *Sui possibili sviluppi di una critica interna al(la) merito(crazia)*

A questo punto, sono essenzialmente due i punti che è possibile avanzare non “contro”, bensì a sostegno critico dell’operazione teorica di Santambrogio.

In primo luogo, uno dei possibili esiti del discorso di Santambrogio potrebbe essere un’erronea contrapposizione tra una concezione aristotelica di giustizia – giustizia è a dare a ciascuno ciò che merita – e una che per comodità si potrebbe qui definire come concezione moderna-egualitaria di giustizia. D’altra parte, se la prima sembra, a buona ragione, essere parte integrante del senso comune (191), è indubbio che anche l’idea di giustizia come equo trattamento lo sia. In verità, nella definizione tripartita del programma meritocratico – carriere aperte ai talenti, uguaglianza delle opportunità, posti e posizioni meritati – Santambrogio sembra di fatto subordinare il principio del merito a quello di uguaglianza. Il programma meritocratico può certo riflettere una determinata concezione “aristotelica” di giustizia, ma non andrebbe separato da una comprensione generale di eguaglianza nei diritti e nelle risorse: «i principi meritocratici sono necessari ma non sufficienti a produrre una società giusta» (191). Uno studioso delle dinamiche di riconoscimento e di formazione dell’identità personale tramite la socializzazione come Axel Honneth, peraltro menzionato da Sandel (2020, 211), aveva ben compreso come nelle nostre società differenti aspettative individuali e richieste di giustizia si sovrappongano, senza perciò essere in conflitto. Nell’opera *Lotta per il riconoscimento* (2002 [1992]), Honneth ha mostrato come le dinamiche di riconoscimento si esplicitano in tre sfere diverse: relazioni affettive, relazioni giuridiche, comunità etica. Quest’ultime includono rispettivamente tre principi: amore, diritto e solidarietà, con corrispondenti esperienze di misconoscimento: violenza, privazione di diritti, umiliazione. Se nella prima sfera gli atti di cura affettiva sono indirizzati a un numero ristretto di “altri significativi” (amicizie, partner e familiari), e nella seconda sfera si realizza il principio universalistico dell’eguaglianza giuridica e del “rispetto di sé”, nella terza sfera il contenuto del riconoscimento risiede nella “stima sociale”: gli individui socializzati sono stimati in quanto membri che contribuiscono alla riproduzione complessiva della società. La stima sociale implica ammirazione, gratitudine o apprezzamento dei contributi individuali, di altri tratti e caratteristiche di valore personale. Una pretesa, quest’ultima, che se negata determinerebbe umiliazione, ossia la perce-

zione di essere sminuiti e non presi in considerazione: il proprio contributo è, per l'appunto, non degno di riconoscimento. Honneth, che inizialmente definiva questa attitudine come "solidale", ha finito non ha a caso in scritti successivi per parlare di "merito" e "autorealizzazione" (Fraser e Honneth 2007). Anche dall'opera di Émile Durkheim, anch'egli citato da Sandel come un "classico" utile per una via d'uscita dalle patologie del merito, è possibile ricavare un quadro teorico capace di tenere insieme sviluppo delle differenze e solidarietà sociale. La "solidarietà organica", tipica della moderna divisione sociale del lavoro, si addice a una società che si riproduce attraverso le differenze: «la solidarietà organica – scrive Durkheim – non presuppone affatto la somiglianza, bensì proprio lo sviluppo di differenze tra gli individui» (Durkheim 2016 [1893], 23). La solidarietà si basa essenzialmente su un debito⁶ che gli individui avrebbero nei confronti della società, la quale permette loro di specializzarsi nei talenti ed esprimersi nelle loro irriducibili differenze. Più in generale, il riferimento ad autori come Durkheim e Honneth può aiutare a comprendere l'idea di solidarietà – concetto incerto e nondimeno moralmente necessario (cfr. Bayertz 1999) – non come valore opposto alle dinamiche di riconoscimento del merito individuale, bensì come loro precondizione. In ultima analisi, nonostante la posizione normativa di Santambrogio risulti senz'altro sfumata, una riabilitazione del merito non può o non deve porre le concezioni di giustizia l'una contro l'altra, bensì tentare di integrarle. Per richiamarsi ancora ad Aristotele, la giustizia, come l'essere, può dirsi in molti modi.

In secondo luogo, una riabilitazione critica della meritocrazia, se capace di rintracciarne e svelarne le patologie, deve altresì indicare e promuovere una riforma sociale. La critica interna sarebbe a sua volta insufficiente se si limitasse a "ricostruire" un concetto senza indicare una trasformazione possibile delle strutture sociali che lo smentiscono e non lo portano a realizzazione⁷. Sul piano pratico, Santambrogio accen-

⁶ L'origine del termine è peraltro proprio legata al diritto privato romano, concernente il debito: la *obligatio in solidum*, da lì l'espressione *solidario* (si veda, anche qui, Bayertz 1999).

⁷ A tal proposito, la filosofa tedesca Rahel Jaeggi ha parlato di "critica immanente" delle forme di vita, ancora più immersa nei presupposti interni delle pratiche sociali e più tesa alla loro trasformazione, non semplicemente al riadattamento di quest'ultime ai principi che incorporano (si veda Jaeggi 2021).

na all'importanza di una tassazione fortemente progressiva e a massicci investimenti, da destinare specialmente all'istruzione pubblica, nonché del progresso materiale della società, capace di moltiplicare i talenti e differenziarli (178). Maggiori sforzi concettuali vengono dedicati, nel discorso di Santambrogio, a una parziale ridefinizione dell'idea di merito, da intendere come a) un concetto comparativo ma anche *non* comparativo, perciò non necessariamente schiacciato su dinamiche competitive; b) non unidimensionale, bensì relativo e vario, impossibile da misurare tramite un test di un solo tipo; c) distinguendo il *meritare una posizione* dal *meritare una certa retribuzione* (es. uno stipendio). Oltre alle classiche misure compensative, tra le sfide pratiche potrebbero aggiungersi anche misure più radicali e innovative come la proposta di un reddito universale di base (Van Parijs e Vanderborght 2017), che possa permettere a tutti e incondizionatamente di accedere al mercato del lavoro senza il timore di cadere facilmente preda della povertà e dell'esclusione sociale, liberando così anche risorse materiali ed emotive per intraprendere scelte e attività conformi ai propri talenti, spesso inibiti dalla realtà o dalla percezione di eccessiva vulnerabilità sociale.

La meritocrazia, stando ai suoi principi essenziali, è un ideale decisamente esigente. Da odierna ideologia delle *élite*, potrebbe riscoprirsi come riferimento dei programmi sinceramente democratici, ma perché questo accada serve ricalibrare la critica e – con il dovuto realismo (45) – essere ambiziosi nell'immaginazione politica.

Bibliografia

- Bayertz K. (1999), *Four Uses of "Solidarity"*, in Id. (a cura di) *Solidarity*, Dordrecht, Springer Netherlands, pp. 3-28.
- Boarelli M. (2019), *Contro l'ideologia del merito*, Roma-Bari, Laterza.
- Boltanski L. (2011), *On Critique: A Sociology of Emancipation*, Cambridge (UK), Polity Press.
- Boltanski L., Thévenot L. (2006), *On Justification: Economies of Worth*, Princeton, Princeton University Press.
- Durkheim É. [1893] (2016), *La divisione del lavoro sociale*, Milano, il Saggiatore.
- Forst R. (2013), *Due immagini della giustizia*, in Id., *Critica dei rapporti di giustificazione. Prospettive di una teoria politica critica*, Torino, Trauben, pp. 49-76.

- (2021), *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali della giustificazione*, Milano-Udine, Mimesis.
- Fraser N., Honneth A. (2007), *Redistribuzione o riconoscimento?*, Roma, Meltemi.
- Honneth A. [1992] (2002), *Lotte per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto* Milano, il Saggiatore.
- Jaeggi R. (2021), *Critica delle forme di vita*, Milano, Mimesis.
- Jaeggi R., Celikates R. (2018), *Filosofia sociale. Una introduzione*, Milano, Mondadori.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sandel M. (2012), *What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets*, New York, Farrar, Straus and Giroux - Macmillan.
- (2020), *La tirannia del merito*, Milano, Feltrinelli.
- Santambrogio M. (2021), *Il complotto contro il merito*, Roma-Bari, Laterza.
- Van Parijs P., Vanderborght Y. (2017), *Reddito di base. Una proposta radicale*, Bologna, il Mulino.
- Walzer M. (1985), *Interpretation and Social Criticism. The Tanner Lectures on Human Values*, https://tannerlectures.utah.edu/_resources/documents/a-to-z/w/walzer88.pdf.
- World Economic Forum (2020), *Global Social Mobility Report*, https://www3.weforum.org/docs/Global_Social_Mobility_Report.pdf
- Young M. (1958), *The Rise of the Meritocracy*, Harmondsworth (UK), Penguin Books.

Una società che non riconosce i meriti non è una buona società. Questa è la mia tesi principale, che reputo poco meno che una ovvietà, nel libro che Federica Liveriero commenta con molta perspicacia. Il primo passo per difendere la tesi consiste in alcune distinzioni, necessarie da quando Michael Young ha introdotto il termine “meritocrazia” nel 1958 in un pamphlet che non è del tutto trasparente.

La prima distinzione. La meritocrazia ha poco a che vedere con l'*ideologia del merito* di cui parla Michael Sandel e che consiste, più o meno, in una concezione della vita come una corsa senza tregua a competere e a salire nella scala sociale. Scrive Liveriero: «Tale ideologia, seppur ammantata di discorsi sull'equità e sull'eguaglianza di opportunità, sarebbe una delle cause principali di una competizione sociale estrema, corrosiva di quel senso di comunità che dovrebbe contraddistinguere le società liberal-democratiche. La diagnosi di Sandel è che nelle società contemporanee (e specialmente negli Stati Uniti, dove Sandel risiede e lavora) il concetto di merito, legittimando differenze di status e reddito amplissime, ha come conseguenza il favorire un sentimento di arroganza sociale nei soggetti “vincitori” della distribuzione di posizioni vantaggiose e prestigiose e al contempo di suscitare umiliazione e risentimenti negli sconfitti». Non so chi abbia sostenuto esplicitamente questa ideologia dopo il 1840, dopo l'«Arricchitevi!» di Guizot. Credo nessuno. Ma

* Questo articolo è la replica alla nota critica scritta da Federica Liveriero, in questa stessa sezione del fascicolo LVII, dal titolo “Per una società senza arroganza: la meritocrazia come valore simbolico e non come ideologia”.

forse Sandel ha ragione che si tratta di un sentimento diffuso. (Dopo tutto anche gli ayatollah potrebbero aver ragione che l'Occidente predica la fornicazione, benché non si conosca nessuno che abbia detto «Fornicate!») In ogni caso è escluso che sia il ricorso al merito, come criterio per attribuire posti, cariche e posizioni, a produrre o incoraggiare la competizione estrema e corrosiva. La competizione esiste ogni volta che esistono beni scarsi da distribuire: scarsità vuol dire che un bene non può essere dato (o non può essere dato nella misura desiderata) a tutti coloro che aspirano ad averlo. Si ricorre al merito per *risolvere* la competizione in modo giusto e anche per risolverla con il minimo di sofferenza. Ci dispiace naturalmente che in un concorso a un posto di professore, ad esempio, qualcuno che ha più titoli di noi ci passi davanti, ma molto maggiore sarebbe la sofferenza se, per ragioni nepotistiche o altro, vincessero il concorso qualcuno che non lo *merita*.

Ma che cosa è esattamente la meritocrazia? In *A Theory of Justice (TJ)* Rawls la caratterizza con i due principi delle carriere aperte ai talenti e delle uguali opportunità – la meritocrazia è lo stesso di quella che chiama *uguaglianza liberale*. «This form of social order follows the principles of careers open to talents and uses equality of opportunity as a way of releasing men's energies in the pursuit of economic prosperity and political dominion» (*TJ*, 106). Io prendo i due principi come definitori della meritocrazia. Si osservi che quei due principi non sono rifiutati, bensì conservati in *TJ*: sono la seconda parte del secondo principio di giustizia (*TJ*, 302). Ma proprio perché le uguali opportunità non possono, secondo lui, essere completamente realizzate (soprattutto per l'influenza delle famiglie) Rawls pensa di doverli *correggere* con la prima parte del secondo principio. Io ho cercato di far vedere che molte, se non tutte le conseguenze del principio di differenza seguono anche dalle uguali opportunità da sole e che queste possono dopo tutto essere realizzate, anche se non immediatamente e certo con difficoltà. Quest'ultimo punto, a rigore, è marginale rispetto alla mia difesa della meritocrazia. Non ho argomenti contro il principio di differenza e ammetto che possa rendere *più* giusta la società meritocratica, ma ho cercato di mostrare che la società in cui sono rispettati i due principi meritocratici (anche senza il principio di differenza) non è comunque "spietata".

Un'altra distinzione riguarda i *tipi* di merito. Grandi filosofi come Rawls hanno sostenuto che la giustizia distributiva non può seguire il

merito. Il pamphlet di Young ha avuto una parte non trascurabile nel convincere Rawls di questo. Influenza determinante hanno esercitato anche i suoi studi giovanili sull'eresia pelagiana. Ma di quale merito si tratta? Rawls è molto chiaro: l'unico tipo di merito che prende in considerazione è il merito *morale*. «There is a tendency for common sense to suppose that income and wealth, and the good things in life generally, should be distributed according to moral desert. Justice is happiness according to virtue. [...] Now justice as fairness rejects this conception». (TJ, 310) Ma il merito morale non è l'unico tipo di merito: ne esistono tanti altri. Joel Feinberg l'aveva sottolineato in un articolo fondamentale (Feinberg 1970). Diciamo comunemente che un bravo studioso *merita* un posto di professore, che uno scolaro che ha fatto un buon compito *merita* un buon voto, e persino che una persona con un coniuge o un figlio gravemente ammalato *merita* un aiuto (l'esempio è di Feinberg). Il principio delle carriere aperte ai talenti dice che posti di lavoro, cariche, posizioni sociali vanno assegnate a chi soddisfa le condizioni rispettivamente appropriate e in questo senso *merita* di vedersene attribuite. Il merito *morale* non c'entra. Forse è rilevante solo per i posti come quello di abate (ma non quello di priore). Proprio come non ci aspettiamo la nostra cena dalla benevolenza del birraio, del macellaio e del fornaio, così non ci importa molto della loro moralità.

Infine, una distinzione che Michael Young avrebbe dovuto fare più chiaramente. Non c'è dubbio che la società meritocratica descritta da Young sia in effetti abbastanza orribile. Ma che cosa la rende orribile? Young non ha niente da obiettare ai principi delle carriere aperte ai talenti e delle uguali opportunità. Sono principi di puro buon senso, dice esplicitamente. Se la prende invece con l'esame *eleven plus*, che conteneva una specie di test di intelligenza (ripreso dal SAT di Harvard) e serviva a distribuire i ragazzini di undici anni tra le diverse scuole medie per poi avviarli a carriere molto diverse. L'*eleven plus* era previsto dal manifesto laburista del 1945 redatto dallo stesso Young e altri. Tredici anni più tardi Young ha cambiato idea *su questo punto*. Immaginiamo una società in cui tutto – posti nelle scuole, posti di lavoro, cariche, posizioni – sia deciso dall'esito di un test di intelligenza: è questa la società orribile che Young chiama *meritocrazia*. Che cosa la rende orribile? Lasciare che la vita delle persone sia decisa da un test che misura un solo tipo di talento – l'intelligenza, intesa come la capacità di incrementare la ricchezza

nazionale – significa ignorare l’infinita varietà dei talenti e dei meriti e negar loro dignità. Nella società orribile i meriti non sono riconosciuti. Non potrei essere più d’accordo.

Trovo molto opportuno il richiamo di Federica Liveriero alla distinzione teoria ideale / teoria non-ideale. Ho cercato di dare argomenti per stabilire che i principi meritocratici *da soli* non producono una società spietata. Questo riguarda la teoria ideale. Ma naturalmente nessuna società soddisfa solo un numero finito di principi: in ogni società non immaginaria esiste un’infinità di istituzioni con una propria storia, una sopravvivenza di costumi e anche di privilegi che difficilmente l’introduzione di nuovi principi potrà scalzare rapidamente. Se in pratica in una società che si presenta come meritocratica assistiamo a «esiti che risultano rafforzare un sistema di privilegi e di *hybris* sociale», possiamo concludere qualcosa sui principi meritocratici come tali? Possiamo dire che quei principi sono iniqui o non sono (facilmente) realizzabili, e quindi vanno sostituiti – e non affiancati ad esempio dal principio di differenza, come fa Rawls? Alcuni critici della meritocrazia, come Markovitz, osservando certi segmenti della società statunitense contemporanea hanno concluso che “proprio la meritocrazia è oggi il principale ostacolo alle uguali opportunità» (Markovits 2020). Non capisco che cosa possa voler dire. Le uguali opportunità sono essenziali alla meritocrazia (nella definizione di Rawls e mia): una società che non le rispetta semplicemente non è meritocratica. Che conclusioni possiamo trarne? È vero che in un certo senso si può controllare l’ipotesi che tutti i corvi sono neri controllando le cose che non sono nere, ma mi sembra una via un po’ tortuosa per stabilire se i principi meritocratici producano giustizia o ingiustizia.

Ma il punto sollevato da Liveriero va più in profondità e riguarda «il problema essenziale di legare l’indagine normativa sui concetti fondativi di una teoria della giustizia a un’analisi critica dei contesti sociali che si sono storicamente strutturati secondo rapporti di potere». In pratica, anche se attraenti sulla carta, quei principi sono realizzabili in concreto, in condizioni che non sono mai ideali? I settant’anni e più trascorsi dalla formulazione del programma meritocratico sono ancora pochi per stabilire se le uguali opportunità sono un ideale irraggiungibile (come sostiene Rawls) o se sono alla nostra portata. Un chiarimento storico ci farà capire meglio questo punto e il senso delle discussioni odierne sulla meritocrazia.

Al cuore del programma del partito laburista che Michael Young aveva contribuito a stendere nel 1945 si trovava il principio delle uguali opportunità. Era un modo di intendere l'uguaglianza diverso dal modo sovietico, secondo il quale tutti hanno diritto agli stessi beni – stessa educazione, stesso reddito, stesso impegno di lavoro. Questa è l'uguaglianza delle risorse. L'uguaglianza delle opportunità era la risposta del socialismo riformista: ognuno dev'essere libero di scegliere la propria strada nella vita e, se nessuno è favorito in partenza, non c'è ingiustizia nell'eventuale disuguaglianza degli esiti. In concreto, che cosa comporta questo principio così diverso? Il programma laburista era in gran parte basato sul Rapporto Beveridge (1942). Era evidente a tutti che l'uguaglianza delle opportunità non si realizza senza una tassazione fortemente progressiva per finanziare le istituzioni del *welfare state* e soprattutto senza un sistema di istruzione equo. Si può essere contrari al *welfare state*, ma è difficile non rendersi conto che non è qualcosa che si realizzi dalla sera alla mattina. In particolare, al centro del *welfare state* c'è l'istruzione e mai come oggi ci si rende conto della sua importanza dappertutto nel mondo – tranne che in Italia. *L'éleven plus* era un tentativo maldestro di attuare (con un *fiat*) le uguali opportunità nel campo dell'educazione e Young ha fatto bene a criticarlo. Ma le intenzioni dei laburisti, pur così lontane dai risultati ottenuti, a me non sembrano censurabili. In generale, condivido le intenzioni – non i risultati né gli strumenti impiegati – del socialismo riformista.

Chiarire che il progetto meritocratico era proprio del socialismo riformista serve a collocare i suoi critici odierni entro l'orizzonte politico. In primo luogo ci sono i critici di sinistra. Questi criticano il principio delle uguali opportunità perché tollera grandi disuguaglianze e – si dice, ma è discutibile – in qualche modo le legittima. Secondo Sandel le uguali opportunità sono un *pis aller*: il suo ideale è l'uguaglianza delle risorse. Anche la sua proposta per risolvere l'iniustizia della prevalenza degli studenti ricchi a Harvard ha qualcosa di sovietico: tirare a sorte per stabilire chi è ammesso e chi escluso (è la sua proposta) è un modo per togliere del tutto la concorrenza.

In secondo luogo ci sono i critici populistici. Levitsky e Ziblatt definiscono i politici populistici come «figure che pretendono di rappresentare “la voce del popolo” e dipingono le *élite* come corrotte e in qualche modo sovversive» (Levitsky e Ziblatt 2019). I populistici accusano l'arroganza delle *élite* meritocratiche che umiliano, dall'alto della loro ricchezza e dei

loro titoli accademici, i “non certificati” che non hanno un titolo di studio di livello universitario e sono oggi i “perdenti” della competizione meritocratica. Non è infrequente che la sinistra assuma toni populistici e Sandel mette insieme entrambi i tipi di critiche alla meritocrazia. Anche da noi la maggior parte dei critici della meritocrazia si colloca nell’area politica che sta tra i Cinque Stelle e Sinistra Italiana.

Anche il richiamo di Liveriero a *Sfere di giustizia* di Michael Walzer mi sembra molto appropriato. «Seguendo le intuizioni difese da Walzer, suggerisco – scrive Federica Liveriero – che si possa immaginare che il principio del merito sia da intendersi come un principio pluralista a sua volta, ovvero che il programma meritocratico segua criteri e finalità differenti in base alle diverse sfere sociali». Forse non sono stato abbastanza chiaro nel mio libro e mi dispiace, ma le mie intenzioni andavano esattamente in quella direzione. Young, che ha tutta la mia ammirazione, rifiutava *l’eleven plus* perché è assurdo affidare la vita delle persone a un test che misura (forse) talenti di un solo tipo. Esiste, dice, un’infinita varietà di talenti e quindi di meriti incommensurabili. Sottoscrivo. Proprio per questo ho sostenuto che tra i diversi tipi di beni della cui distribuzione si occupa la giustizia distributiva, si deve dare la precedenza ai posti di lavoro, alle cariche e alle posizioni. Le retribuzioni vengono dopo. I due principi meritocratici regolano solo la distribuzione dei primi e stabiliscono che tutto vada *meritato*. Poiché il merito di cui si tratta *non* è il merito *morale*, è evidente che questo è un criterio pluralista: chi merita un posto di professore, perché è il più competente nella propria materia, non merita per ciò stesso il posto di calciatore nella locale squadra di calcio. E le retribuzioni e la ricchezza?

Accade raramente che la filosofia del linguaggio si dimostri utile ad altri settori della filosofia ma qui ne abbiamo un esempio. La relazione di *meritare* non è *transitiva*, in questo senso: se X merita A e B è una conseguenza (logica, necessaria, o anche solamente probabile) di A, non è detto che X meriti B. Ad esempio: un grande regista ha meritato di entrare nella giuria che assegna il Leone d’Oro di Venezia. È una conseguenza più che probabile che debba guardarsi alcuni film mediocri. Se l’è meritato? Non direi. Dunque, non basta aver meritato un posto, una carica o una posizione per meritare la retribuzione che li accompagna. Un brillante studente può essersi meritato di entrare ad Harvard e ottenere un prestigioso titolo di studio e poi di entrare in un grande studio

di avvocati di New York senza per questo meritare il reddito milionario che ne è seguito. Lascio al lettore il compito di trarre le conseguenze di questa caratteristica della nozione di merito, sia per quanto riguarda la separazione delle sfere di giustizia di Walzer, sia per quanto riguarda l'“etica meritocratica” che farebbe sembrar tutte meritate – secondo Sandel ma non secondo me – le differenze di reddito.

Non posso invece essere d'accordo con Liveriero quando scrive: «Ad esempio, per quanto riguarda la distribuzione equa del bene salute, o del bene appartenenza a una comunità politica, o ancora all'amore, risulta che il principio del merito non sia un criterio distributivo rilevante, anzi, se utilizzato in queste sfere condurrebbe certamente ad esiti distributivi iniqui e irrispettosi dell'eguaglianza morale dei soggetti coinvolti». Ho già ricordato che secondo Joel Feinberg una persona con un coniuge o un figlio gravemente ammalato *merita* un aiuto. (Secondo me lo meriterebbe anche se la malattia del coniuge o del figlio fosse dovuta a qualche colpa di quella persona, ad esempio a un incidente in auto dovuto a guida spericolata. La distinzione di Dworkin tra sorte brutta e sorte opzionale mi sembra irrilevante in questo caso.) Non è vero dunque che il principio del merito non sia un principio distributivo rilevante. Al contrario, è precisamente perché tutti *meritano* rispetto e considerazione e tutti *meritano* di avere le stesse opportunità di avere una vita decente che i laburisti e tutto il movimento socialista riformista europeo si sono dati come programma la meritocrazia. Il *welfare state* faceva parte del programma, poiché il principio delle uguali opportunità non avrebbe altrimenti significato.

Ringrazio Federica Liveriero dell'acutezza con cui ha colto i punti chiave del mio ragionamento sui meriti e il loro riconoscimento e di aver richiamato analogie e differenze con alcuni testi ormai classici della filosofia politica contemporanea. La ringrazio anche dell'opportunità che mi ha dato di insistere ancora su un punto che oggi, inspiegabilmente, sembra dimenticato: la meritocrazia fa parte del programma della gloriosa socialdemocrazia europea e sopravvive, nelle sue motivazioni ideali, alle politiche che ha messo in atto nei molti decenni che ci separano dalla fine della guerra mondiale.

Bibliografia

- Feinberg J. (1970), "Justice and Personal Desert", in *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, Princeton University Press.
- Levitsky S., Ziblatt D. (2019), *How Democracies Die*, New York, Crown.
- Markovits D. (2020), *The Meritocracy Trap*, New York Penguin Putnam
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.

«Il principio del merito nelle nostre società si trova in una posizione mediana rispetto a due ordini di problemi», esordisce Alessandro Volpe nel suo bel commento al mio libro, *Il complotto contro il merito*. Il primo riguarda la tensione tra l'esigenza di riconoscimento di tutti gli esseri umani e l'ipercompetitività e stratificazione sociale di tutte le società contemporanee. Il secondo, la tensione tra una concezione "aristotelica" della giustizia come dare a ciascuno quanto merita, e «una concezione di giustizia moderna come criterio egualitario fondato sulla dignità e autonomia di ciascun individuo».

Comincio dal primo punto. Molto prima che i laburisti britannici cercassero di mettere in atto il *welfare state* per dare sostanza al principio delle uguali opportunità (che è al cuore del programma meritocratico), si è rimproverato alle società emerse dalla Rivoluzione Francese di promuovere la competizione tra i cittadini e di rompere la bella unità organica che esisteva nell'*Ancien Régime*. La nostalgia del passato non è illegittima, ma è falso che nell'*Ancien Régime* non esistesse competizione. Quando però è lasciata al privilegio della nascita, all'arbitrio e al favore (o semplicemente alla corruzione) dei potenti la decisione su chi abbia diritto ad aspirare a che cosa, è chiaro che la competizione, che ovviamente esiste, non emerge in superficie. Sembra che ognuno stia tranquillamente al suo posto e l'equilibrio raggiunto non è rotto dalle aspirazioni dei sin-

* Questo articolo è la replica alla nota critica scritta da Alessandro Volpe, in questa stessa sezione del fascicolo LVII, dal titolo "Patologie del merito, riconoscimento e critica sociale".

goli. Invece, con l'uguaglianza e col principio delle carriere aperte ai talenti, *tout soldat porte dans sa giberne le bâton de maréchal de France*. È chiaro che per quella carica, prima riservata ai cugini del re, si aprirà una ipercompetizione. In un certo senso, il principio delle uguali opportunità che si aggiunge alle carriere aperte ai talenti peggiora le cose. In che cosa consista, lo spiega bene Rawls: «The liberal interpretation, as I shall refer to it, tries to correct for this by adding to the requirement of careers open to talents the further condition of the principle of fair equality of opportunity. The thought here is that positions are to be not only open in a formal sense, but that all should have a fair chance to attain them» (*A Theory of Justice*, 73). Ora non solo tutti i soldati possono *in teoria* aspirare alla carica di maresciallo, ma si cerca di dar loro la *possibilità* di ottenerla *in pratica* – non di dare *attualmente* a tutti la carica. Sì, le società moderne sono ipercompetitive. La meritocrazia serve a risolvere la competizione con equità e a far assegnare la carica di maresciallo a chi la *merita*, non al cugino del re. Ma la carica è una sola, e tutti quelli che non l'ottengono? Nella società verticale dell'*Ancien Régime*, i posti al vertice che portavano riconoscimento e onore erano pochi: meglio che la gran massa dei cittadini non si mettesse nemmeno in testa di potervi aspirare. Le società contemporanee sono più complesse. Solo la gerarchia della ricchezza è strettamente piramidale. Ci sono persone che aspirano a un riconoscimento nel mondo accademico, pur sapendo che non diventeranno mai ricche. Altri vogliono un riconoscimento nello sport. Altri ancora nell'arte. I talenti e i meriti sono molti e diversi. Non vedo come il principio di assegnare i posti (in particolare quelli di professore) per merito possa essere in tensione con il desiderio di riconoscimento. È possibile che oggi la meritocrazia sia, come osserva Alessandro Volpe, l'ideologia delle élite. Non dobbiamo tuttavia dimenticare che originariamente (e nonostante la confusione terminologica di cui è responsabile Michael Young) la meritocrazia è stata la risposta del socialismo riformista europeo alle disuguaglianze sopravvissute alla Rivoluzione Francese e al liberalismo classico.

Prima di passare al secondo punto, vorrei cogliere l'occasione per esporre più chiaramente di quanto abbia fatto nel libro le mie perplessità sul principale argomento contro la meritocrazia di Sandel. Ho l'impressione che Alessandro Volpe ne dia un giudizio più positivo del mio – ad esempio dove scrive che «il richiamo al “merito” e alla “meri-

torazia” rischi[a] di legittimare forme estreme di polarizzazione sociale, generando umiliazione e arroganza da parte dei cosiddetti “vincenti” contro i “perdenti”».

La sostanza dell’argomento di Sandel sta in un esperimento mentale che si può riassumere così. Immaginiamo una meritocrazia realizzata. Immaginiamo che anche alle disuguaglianze dovute all’istituzione della famiglia si sia trovato il modo di porre rimedio (un problema difficile perché è soprattutto nella famiglia che si trasmettono i privilegi). Immaginiamo che in qualche modo tutti in quella società abbiano le stesse opportunità: non ci sono privilegi, favoritismi, scorciatoie per i ricchi. Per ipotesi quella società è giusta, almeno dal punto di vista meritocratico. Inoltre immaginiamo che sia diffusa l’etica meritocratica, nel senso che tutti sono convinti non solo che il reddito debba seguire il merito, ma che di fatto lo segua: se uno ha molti meriti allora guadagna bene e, inversamente, tutti coloro che guadagnano bene hanno meriti. Siamo sicuri che questa sia anche una buona società – una società in cui vale la pena vivere? Immaginiamo un amministratore delegato con uno stipendio principesco, che è quindi tra i “vincitori” della corsa alla ricchezza. Costui, che ha fatto propria l’etica meritocratica, ragionerà così: «Sono molto ricco. Dunque ho molti meriti. Dunque sono migliore degli altri e in particolare di tutti coloro che guadagnano poco o niente, perché la loro povertà dimostra che sono dei poveracci non solo dal punto di vista materiale, ma anche dal punto di vista morale: non hanno meriti morali». Non solo lui, ma tutti i “vincitori” pensano lo stesso, si inorgogliscono e diventano arroganti. All’altra estremità della scala sociale, umiliazione e risentimento tra coloro che, con un ragionamento simmetrico, sono indotti a credere di non aver meriti. La società è disgregata. Si perde il senso della comunità. Si ha una società orribile.

È un buon ragionamento quello del manager? Sandel pensa che lo sia in una società meritocratica, che per questo respinge. A me sembra che sia un cattivo ragionamento che non è giustificato dall’etica meritocratica. È un cattivo ragionamento perché è basato su assunzioni indifendibili. In primo luogo, di quali meriti stiamo parlando? Il ragionamento dell’amministratore delegato deve riguardare il merito *morale*, poiché altrimenti è un *non sequitur*. Se il merito dell’amministratore delegato è, ad esempio, la sua straordinaria competenza in materia di finanza e le sue performance gli hanno procurato un bonus milionario, non

mi venga a dire che è migliore di me, che non sono tra i “vincitori”. Posso riconoscergli quel merito specifico senza ammettere che sia confrontabile con la mia competenza di filosofo e di docente. Io mi sono meritato il mio posto di professore. Lui non è quindi migliore di me. È semplicemente più ricco e la sua eventuale arroganza non ha fondamento. Anche Rawls e Hayek, oltre a Sandel, parlano di merito *morale*, per respingere l’idea che possa intervenire nella definizione della società giusta. Ancor prima di esaminare i loro argomenti, bisogna ammettere che è un concetto molto confuso. Secondo Hayek il merito morale è proporzionale allo sforzo sostenuto nel compiere un’azione buona. Ma di quale sforzo si tratta? Fisico, mentale, lo sforzo di andare contro alle proprie inclinazioni, contro i pregiudizi dell’ambiente...? Non è chiaro.

Oltre al merito morale, ci sono molti altri tipi di merito, ben più importanti per il buon funzionamento della società. Un bravo medico si merita il posto di primario (e noi vogliamo che lo ottenga per esser curati meglio); lo stesso vale per lo studente, il manager e il violinista, e anche per il macellaio, il birraio e il fornaio. Così come non ci aspettiamo la nostra cena dalla loro benevolenza, non ci interessa la loro moralità. Ci interessa che sappiano fare bene il loro mestiere. Ma non si tratta, si badi, solo di considerazioni di efficienza: lo studente che ha fatto un buon compito merita un buon voto e, se non lo ottiene, sente di essere vittima di una ingiustizia. Dunque riconoscere i meriti è una questione di giustizia, non solo di efficienza.

La seconda assunzione del ragionamento dell’amministratore delegato, e di Sandel, è che ciò che dev’essere distribuito secondo il merito perché la società sia giusta, è il reddito. Ma ci sono molte altre cose da distribuire – in particolare i posti di lavoro e le posizioni sociali. I due principi fondamentali della meritocrazia nella definizione di Rawls (per il quale la meritocrazia è lo stesso di quella che chiama *uguaglianza liberale*) sono: posizioni aperte ai talenti e uguali opportunità¹. Questi due

¹ «Now it seems evident in the light of these observations that the democratic interpretation of the two principles will not lead to a meritocratic society. [Footnote 22: The problem of a meritocratic society is the subject of Michael Young’s fantasy, *The Rise of Meritocracy* (London, Thames and Hudson, 1958)]. This form of social order follows the principle of careers open to talents and uses equality of opportunity as a way of releasing men’s energies in the pursuit of economic

principi riguardano i posti di lavoro e le posizioni, non la distribuzione di stipendi e ricchezza. Se ammettiamo che posti e posizioni siano distribuiti secondo il merito – secondo una pluralità di meriti, ciascuno appropriato al particolare posto o posizione – non è più possibile parlare di “vincitori” e “perdenti” di un’unica grande competizione. Mentre esiste un’unica gerarchia della ricchezza, non esiste invece un’unica gerarchia in cui si confrontano posti e posizioni. Le società contemporanee sono molto articolate e anche nel mondo globalizzato esistono molte gerarchie diverse persino all’interno di una stessa professione – quella dell’accademico, ad esempio.

Ma che differenza fa? si potrebbe obiettare. Ogni posto di lavoro va insieme a una retribuzione. Se uno si merita un posto di lavoro, si merita anche la retribuzione connessa. Questa è una terza assunzione – del tutto ingiustificata. Si può meritare qualcosa (ad esempio il posto di amministratore delegato) senza meritare le conseguenze di quella cosa (la retribuzione milionaria). È facile trovare esempi. Un bravo oncologo merita un posto di primario di oncologia. È una conseguenza inevitabile di ricoprire quel posto che si assista alle sofferenze e alla disperazione dei malati terminali. Ma chi merita quel posto non merita per ciò stesso di assistere a sofferenze e disperazione. Il merito non è, in questo senso, transitivo. Di conseguenza, un conto è attribuire secondo il merito (non morale) i posti di lavoro e le posizioni sociali – ammissioni all’università, premi letterari, posti in una squadra di calcio e così via. Tutt’altro è concludere che la ricchezza così guadagnata è meritata. Si osservi tra l’altro che, anche se fosse vero che gli stipendi sono fissati dal mercato (e non è chiaro di che mercato si tratti), esiste un universale consenso che non è compito del mercato stabilire il merito, né morale né di nessun altro tipo.

Si dice che oggi le disuguaglianze di reddito sono intollerabili e sono di per sé una ragione per respingere come iniqua una società che si pre-

prosperity and political dominion. [...] Equality of opportunity means an equal chance to leave the less fortunate behind in the personal quest for influence and social position. [...] Thus a meritocratic society is a danger for the other interpretations of the principles of justice but not for the democratic conception. For, as we have just seen, the difference principle transforms the aims of society in fundamental respects» (TJ, 106-107).

senta come meritocratica. Può darsi che qualcuno guadagni troppo. Io comunque non sono tenuto ad approvare le disuguaglianze di reddito semplicemente perché difendo i principi meritocratici. Si richiede una giustificazione separata per mostrare che le differenze di reddito sono meritate. In conclusione, l'argomento di Sandel per dimostrare che la meritocrazia produce arroganza in alto e umiliazione e risentimento in basso si basa su assunzioni ingiustificate. Ovviamente continueranno a esistere gli arroganti, ma non cerchino giustificazioni alla loro arroganza nella meritocrazia.

Vengo al secondo punto di Alessandro Volpe, alla tensione tra una concezione "aristotelica" della giustizia come dare a ciascuno quanto merita, e «una concezione di giustizia moderna come criterio egualitario fondato sulla dignità e autonomia di ciascun individuo». Immagino che la contrapposizione sia presente in letteratura (anche se mi sembra che non copra l'intero spettro, perché non saprei dove collocare i liberali non ugualitari che tuttavia non sono nemmeno aristotelici). In ogni caso, non sono convinto che le due concezioni vadano contrapposte: non vedo perché non dovremmo dire che ogni individuo *merita* che gli sia riconosciuta ugual dignità e autonomia. Naturalmente non si tratterà di merito *morale* (c'è gente che non merita proprio niente, moralmente) ma ho già detto che i meriti sono di molti tipi diversi. Il miglior medico disponibile merita il posto di primario e non è una semplice questione di efficienza. Il ragazzino che ha fatto un buon compito merita un buon voto e, se non lo ottiene, si sente vittima di un'ingiustizia e ha ragione. Il merito, dice Joel Feinberg (1970), ha uno stretto rapporto con la giustizia. Ugual dignità e autonomia sono dovute a tutti e meritate da tutti allo stesso tempo.

Vale la pena di esporre le ragioni per cui Rawls rifiuta il principio aristotelico. Si tratta per lui di rispondere a una possibile obiezione al principio di differenza. Siano A e B due persone diversamente favorite dalla sorte e sia B quello in condizioni peggiori. B accetta la miglior condizione di A che va anche a suo vantaggio, secondo il principio di differenza. Ma bisogna dimostrare – e non è facile – che A non ha ragione di lamentarsi, anche se il principio gli richiede di avere meno di quanto potrebbe perché B possa star meglio. A potrebbe pensare che le sue doti naturali e il suo carattere gli abbiano fatto *meritare* i suoi più ricchi guadagni. La risposta di Rawls dipende da una mossa radicale che consiste nel rifiuto completo della nozione di merito e, *a fortiori*, del principio aristotelico. «This view [che A

meriti quello che le sue doti gli permettono di ottenere] is surely incorrect. It seems to be one of the fixed points of our considered judgments that no one deserves his place in the distribution of native endowments, any more than one deserves one's initial starting place in society. [...] The notion of desert seems not to apply to these cases» (TJ, 105) Questo punto naturalmente è stato molto discusso in letteratura.

Avrebbe potuto Rawls non rinunciare a una nozione preistituzionale di merito e tuttavia rispondere a quella obiezione al principio di differenza? A mio modo di vedere avrebbe potuto. Il punto di partenza potrebbe consistere proprio nell'osservazione che esistono meriti non morali e preistituzionali, distinti dall'*entitlement* (la distinzione è di Feinberg). Il passo successivo dovrebbe essere quello di distinguere tra i posti di lavoro e le posizioni (che possiamo ammettere siano *meritati* da chi possiede i requisiti necessari, una volta che siano rispettati i principi delle carriere aperte ai talenti e delle uguali opportunità) e le retribuzioni. Queste ultime possono essere meritate o immeritate o meritate solo parzialmente, e si tratta di stabilire a che condizioni la retribuzione del soggetto A è meritata. Dalla misura del suo merito dipende l'entità del contributo che A deve versare perché B, il soggetto sfavorito, stia meglio. Questo punto naturalmente richiede una discussione approfondita che lascio per un'altra occasione.

Ringrazio Alessandro Volpe di aver rappresentato con grande equilibrio la complessità dei problemi che deve affrontare la discussione sul merito. Osservava Samuel Scheffler nel 1992 che tutti i filosofi liberali contemporanei avevano abbandonato la nozione di merito come irrilevante per la teoria della giustizia distributiva. Mai come oggi, quando assistiamo a un attacco concentrico contro il programma meritocratico, questo fenomeno richiede un esame approfondito e interventi meditati come quello di Alessandro Volpe.

Bibliografia

- Feinberg J. (1970), "Justice and Personal Desert", in *Doing and Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton, Princeton University Press.
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Scheffler S. (1992), "Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics", in *Boundaries and Allegiances. Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Sembra difficile negare che i nostri sistemi politici stiano vivendo un momento di profonda trasformazione all'interno di un contesto che impone loro di rispondere a sfide sempre più complesse e frequenti. Questo aspetto potrebbe spingere molti a pensare che la vera cifra della contemporaneità sia il concetto di crisi: problemi di ampia portata (le crisi economiche e dei debiti pubblici, il riscaldamento globale e le conseguenze sull'ambiente, l'aumento dei flussi migratori, la pandemia e la guerra in Ucraina) che non riescono ad essere gestiti perché mettono in discussione i paradigmi teorici e interpretativi utilizzati fino ad allora (Unger 2001). Per confermare tutto questo possiamo considerare come il momento populista (Mouffe 2018), che ha caratterizzato i nostri sistemi politici negli ultimi anni, abbia messo in evidenza i limiti delle liberaldemocrazie nel garantire il pieno controllo da parte dei cittadini e segnato una frattura evidente rispetto alle proposte politiche da adottare per superare questo problema. In base a questa chiave di lettura, la diffusione del populismo sarebbe almeno in parte dovuta al fatto che i sistemi democratici non hanno pienamente realizzato i propri valori perché hanno progressivamente sottratto potere ai cittadini escludendo dal dibattito pubblico una serie di questioni rilevanti (Crouch 2005). Per ripoliticizzare questi temi, il populismo di destra ha veicolato una forma di neoconservatorismo radicale (Serughetti 2021), mentre quello di sini-

¹ Il volume oggetto del discorso è *Controllare e proteggere. Il ritorno dello Stato*, di Paolo Gerbaudo (Milano, Nottetempo, 2022).

stra ha denunciato l'impermeabilità della sfera economica da qualsiasi controllo politico (Azmanova 2020).

Per quanto Paolo Gerbaudo, anche grazie ai suoi lavori sul popolo delle piazze (2017) e sui partiti digitali (2020), abbia contribuito in modo significativo a questo dibattito il suo *Controllare e proteggere* vuole mettere in evidenza i limiti di queste interpretazioni e fornire una chiave di lettura più ampia e completa. Secondo Gerbaudo, è vero che il momento populista ha reso manifesta la crisi di una serie di paradigmi interpretativi, ma questo non è sufficiente per comprendere la grande trasformazione che stiamo vivendo, cioè il passaggio del neoliberismo al neostatalismo. È proprio questo slittamento epocale che deve essere analizzato per capire quali risposte dare alle crisi che dobbiamo affrontare. *Controllare e proteggere* è un testo importante perché ha il coraggio di porsi questo obiettivo ambizioso e proporre una nuova chiave di lettura per realizzarlo. Pur condividendo questa visione di fondo, in questo contributo cercherò di muoverle alcune obiezioni mostrando come sembri focalizzarsi solo sulla dimensione nazionale e veicola una forma problematica di controllo democratico. Prima di sviluppare questi aspetti presenterò la tesi di Gerbaudo sul neostatalismo evidenziando come questa fornisca una prospettiva unica e innovativa per capire la crisi dell'egemonia neoliberale.

1. La grande trasformazione

Per comprendere la grande trasformazione in atto all'interno dei nostri sistemi politici Gerbaudo sviluppa un'analisi discorsiva che vuole focalizzarsi sui costrutti ideologici e su come questi plasmino il modo di vedere e interpretare la realtà. Questa prospettiva mette in discussione due assunti apparentemente condivisi: il fatto che le ideologie siano necessariamente negative e che rappresentino un retaggio del passato. Per quanto sia diffusa una visione critica delle ideologie in base alla quale queste portano le persone ad accettare acriticamente uno stato di cose ingiusto, è anche possibile adottarne un'interpretazione maggiormente neutrale. Secondo questa prospettiva, i costrutti ideologici forniscono una chiave di lettura per comprendere e analizzare la realtà perché definiscono un insieme più o meno coerente di valori su cui sono fondate le

politiche e le pratiche sociali (Freedden 2000). Se le ideologie ricoprono questa funzione, è chiaro come sia necessario studiarle al fine di capire il modo in cui le nostre società si organizzano e strutturano.

Anche se accettiamo questa interpretazione delle ideologie, si potrebbe affermare che ricoprono all'interno delle nostre società un ruolo molto ridotto. Gerbaudo sfida in modo convincente questa idea mostrando come l'apparente fine delle ideologie non fosse altro che dovuta all'affermazione di una di queste, il neoliberismo, che diventata dominante aveva ridotto completamente la possibilità che delle alternative si formassero (Harvey 2007). È infatti indiscutibile che questa prospettiva non abbia solo veicolato una certa teoria economica orientata a una completa deregolamentazione del mercato, ma un insieme di valori che hanno segnato in modo netto il modo di leggere la realtà, le relazioni tra le persone e il ruolo dello stato. All'interno di questo sistema, «l'essere umano è concepito come *homo oeconomicus*, un attore egoista che punta sempre a massimizzare il proprio vantaggio personale, in cui l'imprenditorialità è la più grande delle virtù e la flessibilità e l'apertura sono condizioni necessarie al suo pieno dispiegamento» (Gerbaudo 2022, 32). Se è innegabile come questa visione abbia segnato l'orizzonte all'interno del quale le proposte di qualsiasi attore politico si sono sviluppate negli ultimi 40 anni, è altrettanto evidente che ha prodotto problemi molto significativi (aumento delle disuguaglianze interne ai diversi paesi, progressiva precarizzazione, erosione dello stato sociale e delle tutele da questo assicurate) che sono risultati sempre più chiari con il susseguirsi delle crisi (economica, migratoria, climatica).

Come messo in luce in precedenza, la diffusione del populismo ha sancito secondo Gerbaudo la fine dell'egemonia neoliberista nei confronti del quale i cittadini hanno manifestato una sempre più netta insoddisfazione. Se fino a quel momento tutte le proposte politiche erano ispirate a questo orizzonte di senso, il populismo di destra ha messo in discussione il valore dell'apertura sostenendo la necessità di difendere una certa omogeneità culturale mentre quello di sinistra ha criticato l'impermeabilità al controllo democratico che il neoliberismo assicura alla parte più ricca della popolazione.

Per quanto il momento populista abbia minato il consenso goduto dal neoliberismo, non ha avuto la forza di «costruire un autentico progetto contro-egemonico, un nuovo sistema di valori e credenze capace di sosti-

tuire il neoliberismo» (Gerbaudo 2022, 42). Questo obiettivo si sta invece realizzando con lo sviluppo del neostatalismo, una cornice ideologica che giustifica un ritorno dello stato per proteggere i cittadini dai pericoli a cui sono esposti. Anche se Gerbaudo riconosce come questa prospettiva non sia ancora completamente delineata e coerente, nel testo mostra che riesce a spiegare le politiche adottate da attori radicalmente diversi tra loro proprio perché si ispirano a letture differenti di un insieme di valori e parole chiave condivise. Tutti condividono l'idea che sia necessario riaffermare la priorità della politica riconoscendo i costi di una società che è diventata così aperta da non riuscire più a controllare i problemi che toccano profondamente la vita delle persone e giustificando un maggior intervento statale nell'economia per correggere queste distorsioni. Diverse sono le possibili letture che si possono dare di questa comune cornice ed è proprio la contrapposizione tra "il protezionismo proprietario" e "il socialismo protettivista" a caratterizzare l'attuale conflitto politico. Cerchiamo di chiarire brevemente questo aspetto.

La destra radicale non veicola solo una forma di ultraconservatorismo culturale che giustifica una forte chiusura dei confini per tutelare la sovranità territoriale, ma sostiene una forma di protezionismo proprietario (ovvero volto alla protezione della proprietà). Questo approccio si contrappone al neoliberismo perché sostiene un forte interventismo statale per dirigere l'economia e giustificare un aumento della spesa pubblica, anche se poi è in linea con la cornice neoliberale nel difendere un regime di bassa tassazione per i redditi più alti, nel proteggere i patrimoni e contrastare ogni politica redistributiva. Questo è coerente con l'approccio neostatalista perché, come mostrato dalla pandemia, la destra fornisce una lettura strettamente negativa della libertà in base alla quale lo stato deve continuare a non interferire nella vita dei propri cittadini anche se questo espone la società a rischi collettivi molto alti come appunto la diffusione del Covid-19 o le conseguenze della crisi climatica.

Proprio su questo aspetto si mostra la maggiore differenza con il neostatalismo di sinistra in base al quale ad essere garantita è una lettura maggiormente sociale della libertà che richiede che le persone possano esercitare un controllo sulle loro vite. Realizzare questo obiettivo richiede di limitare la vulnerabilità a cui sono esposti i cittadini anche se questo dovesse implicare interferire nelle loro vite. Questo naturalmente non significa che lo stato possa esercitare una forma di controllo incon-

dizionato nei confronti dei cittadini. Sarà anzi necessario assicurare che le persone possano partecipare direttamente al processo decisionale in modo da assicurare la pianificazione statale sia una vera manifestazione della sovranità popolare e non dell'esercizio del potere da parte di pochi.

Se è indubbio, come giustamente Gerbaudo ha messo in evidenza, che lo stato sia tornato, vi è ancora un profondo disaccordo su come questo debba intervenire nelle nostre vite ed è proprio su questo che il conflitto politico si sedimenterà nei prossimi anni. A seconda di quale lettura diventerà dominante, almeno questo sembra il suggerimento implicito di Gerbaudo, vivremo in una società maggiormente inclusiva o più orientata alla tutela degli interessi di pochi.

2. I limiti del socialismo protettivista

Controllare e proteggere offre un importante contributo al dibattito sulla crisi del neoliberismo perché fornisce una chiave di lettura sulle trasformazioni in atto all'interno dei nostri sistemi politici ed economici molto originale e convincente. Gerbaudo riesce a mostrare con chiarezza il cambio di paradigma che è in corso e come questo spieghi il successo di partiti e movimenti che pur sviluppando proposte apparentemente contraddittorie incarnano questo cambiamento e la crisi di quegli attori politici che ancora non vi si sono adeguati. Anche se l'analisi di Gerbaudo non può ancora definire con chiarezza il contenuto del neostatalismo ne tratteggia le caratteristiche essenziali e permette di specificare i contorni all'interno dei quali le proposte politiche dovranno essere sviluppate. Controllare e proteggere vuole infatti specificare quello che è il nuovo spirito del tempo, quell'insieme di credenze e pratiche che si stanno imponendo come elementi condivisi e di cui sarà possibile dare diverse interpretazioni ma non metterle completamente in discussione. Se nei suoi precedenti lavori Gerbaudo aveva studiato il popolo delle piazze che era l'origine dei movimenti populistici di sinistra e i partiti digitali che rappresentavano l'evoluzione a livello politico di questo fenomeno, in questo testo mostra come degli attori politici che vogliano davvero plasmare la realtà debbano adottare una prospettiva di lungo termine capace di rispondere alle esigenze dei cittadini e non possano farlo attraverso un mero richiamo alla partecipazione dal basso.

Per quanto i meriti del lavoro di Gerbaudo siano indiscutibili e trovi convincente la chiave di lettura da lui adottata per analizzare la diffusione del neostatalismo, vi sono alcuni aspetti che meriterebbero un ulteriore approfondimento soprattutto per chi vuole difendere il socialismo propotettivista. In particolare vorrei mettere in evidenza come *Controllare e proteggere* adotti una prospettiva focalizzata sulla dimensione nazionale che risulta problematica soprattutto se si vuole sviluppare una lettura di sinistra del neostatalismo. Viene inoltre proposta una concezione del controllo democratico eccessivamente appiattita sulla partecipazione che non mette davvero i cittadini nelle condizioni di esercitare il proprio ruolo.

Gerbaudo mostra correttamente come l'apertura dei mercati e la loro deregolamentazione abbia aumentato le diseguaglianze e creato delle forti fratture sociali all'interno dei paesi a più ampio reddito. È cresciuto il numero di persone esposte a forme di vulnerabilità e precarietà, allargando quindi la platea di chi ha visto peggiorare la propria vita e chiesto una forma di tutela di fronte a un simile stato di cose (Berman 2019). Per quanto tutto questo sia corretto, sembra focalizzarsi sugli stati nazionali e in particolare su quelli a più alto reddito. Si potrebbe, infatti, sostenere che se si sposta l'attenzione sulle condizioni di vita di paesi come la Cina o l'India il processo di globalizzazione e l'apertura del mercato non abbia solo prodotto svantaggi, ma anche assicurato un miglioramento delle condizioni di vita di molte persone (Milanovic 2019). Questo naturalmente non significa difendere l'idea che un'economia completamente aperta sia il modo migliore per ridurre le diseguaglianze, ma implica mostrare come vi possa essere un potenziale conflitto tra gli interessi dei cittadini di paesi che hanno una condizione economica diversa tra loro. Migliorare le condizioni di chi è maggiormente svantaggiato globalmente sembra implicare un qualche peggioramento per chi vive in una posizione di maggior privilegio. Questo conflitto può essere in parte attenuato attraverso politiche redistributive interne agli stati nazionali, ma non sembra sia possibile eliminare completamente questa tensione. Se un simile aspetto non crea alcuna tensione a chi fornisce una lettura di destra della sovranità e del ruolo dello statalismo, sembra invece porre problemi significativi per il socialismo protettivista. Dal momento, infatti, che quest'ultimo dovrebbe richiamarsi a degli ideali di uguaglianza, qualora non dia alcun peso alla posizione di chi è mag-

giormente svantaggiato violerebbe i propri valori di riferimento. D'altro canto considerare queste esigenze implica inevitabilmente dare meno peso alle richieste dei propri connazionali e, quindi, sviluppare una forma di statalismo meno marcato ed efficace rispetto a quello di destra. Visto che Gerbaudo non analizza questo aspetto, sarebbe interessante capire se lo statalismo possa includere anche questo elemento o se sia inevitabilmente *biased* verso gli interessi dei connazionali. Qualora fosse così, risulterebbe almeno a mio avviso una prospettiva maggiormente coerente con una lettura di destra e questo spiegherebbe anche la difficoltà storica dei movimenti di sinistra.

Un altro aspetto problematico riguarda un concetto chiave del neostatalismo come quello di controllo che giustamente Gerbaudo sostiene debba essere condiviso e non subito dai cittadini. All'interno di un sistema democratico è, infatti, fondamentale che le persone siano attori politici a pieno titolo essendo messi nelle condizioni di controllare le scelte che plasmano la loro vita. È proprio la mancanza di questo controllo che ha messo in crisi il neoliberismo e che, soprattutto anche se non esclusivamente, il populismo di sinistra ha utilizzato per sviluppare un'alternativa a questo sistema. Anche se Gerbaudo mostra come un simile controllo debba essere organizzato a livello istituzionale criticando, quindi, l'idea che possa esaurirsi in una forma di spontanea partecipazione dal basso, ne fornisce poi una lettura strettamente partecipativa. Nel testo afferma, infatti, che per evitare una deriva tecnocratica è necessario «creare istituzioni che offrano ai cittadini opportunità di effettiva partecipazione. Dalle consultazioni locali a varie forme di democrazia digitale, tutti i possibili canali per coinvolgere la cittadinanza nella discussione e nella valutazione delle diverse proposte in campo dovrebbero essere mobilitati» (Gerbaudo 2022, 218). Per quanto questa prospettiva sia molto convincente a prima vista, richiedendo che le persone partecipino direttamente alle decisioni implica una forma di controllo molto onerosa che potrà essere esercitata solo da pochi e in alcuni casi. Per non incorrere in questi problemi si dovrebbe adottare una concezione del controllo come autorialità in base alla quale i cittadini abbiano accesso alle ragioni su cui le decisioni politiche sono fondate e al processo che le ha prodotte per poterle valutare ed eventualmente contestare. Qualora questi obiettivi siano realizzati le persone sentiranno le scelte come proprie e le sosterranno nel tempo, anche se non dovessero corrispondere

a pieno ai loro interessi e valori. Per garantire questa forma di controllo democratico più che una forma di diretta partecipazione al processo di decisione, elemento comunque che non deve essere escluso, bisogna assicurare che le persone siano messe nelle condizioni di comprendere le decisioni prese e che vi siano degli intermediari politici organizzati in modo discorsivo che assicurino questa forma di controllo democratico. Dal momento che anche esercitare questa forma di *agency* politica può risultare abbastanza complesso, diversi autori hanno sostenuto che per garantire che tutti siano effettivamente inclusi diventa fondamentale il ruolo degli intermediari politici e dei partiti in particolare a patto che questi soddisfino determinati requisiti normativi (Biale e Ottonelli 2019). Visto che i partiti mirano a convincere il più ampio numero di cittadini possibile le loro proposte sono rivolte all'intera comunità politica e basate su ragioni che questa possa comprendere e accettare (White e Ypi 2016). Per differenziarsi dalle fazioni i partiti, secondo questa lettura, dovranno giustificare pubblicamente le loro istanze e contrapporsi discorsivamente sollevando obiezioni argomentate e rispondendo a quelle che vengono loro rivolte. Questa interpretazione discorsiva dei partiti permette di adottare un approccio realistico ma trasformativo che mira a cambiare la realtà senza imporre oneri troppo eccessivi ai cittadini. In base a questa lettura i partiti motivano i cittadini a comportarsi da attori politici e riconoscersi come pari (funzione motivazionale), forniscono loro le proposte politiche senza che i cittadini debbano direttamente partecipare (funzione epistemica), li espongono a una molteplicità di proposte basate su ragioni pubblicamente accettabili tra cui scegliere (funzione giustificativa).

Dal momento che Gerbaudo, nonostante abbia considerato con attenzione il ruolo dei partiti e degli intermediari politici in altri suoi lavori, non prende in considerazione questa possibilità sarebbe interessante capire se reputa che non sia perseguibile all'interno della prospettiva neostatalista e per quale ragione sia così. Nel caso in cui fosse invece compatibile con questa cornice sarebbe importante comprendere come possa venire realizzata per assicurare quel controllo realistico ma non tecnocratico che è fondamentale per rendere il neostatalismo davvero inclusivo e democratico.

Bibliografia

- Azmanova A. (2020), *Capitalism on Edge*, New York, Columbia University Press.
- Berman S. (2019), *Democracy and dictatorship in Europe: From the Ancien Régime to the Present Day*, Oxford, Oxford University Press.
- Biale E., Ottonelli V. (2019), "Intra-party deliberation and reflexive control within a deliberative system", *Political Theory*, vol. 47, n. 4, pp. 500-526.
- Crouch C. (2005), *Postdemocrazia*, Roma-Bari, Laterza.
- Freeden M. (2000), *Ideologia e teoria politica*, Bologna, il Mulino.
- Gerbaudo P. (2022), *Controllare e proteggere*, Milano, Nottetempo.
- (2020), *I partiti digitali*, Bologna, il Mulino.
- (2017), *The Mask and the Flag: Populism, Citizenism, and Global Protest*, Oxford, Oxford University Press.
- Harvey D. (2007), *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
- Milanovic M. (2019), *Ingiustizia globale*, Roma, Luiss University Press.
- Mouffe C. (2018), *Per un populismo di sinistra*, Roma-Bari, Laterza.
- Serughetti G. (2021), *Il vento conservatore*, Roma-Bari, Laterza.
- Unger R.M. (2001), *False Necessity: Anti-Necessitarian Social Theory in the Service of Radical Democracy*, Londra, Verso.
- White J., Ypi L. (2016), *The Meaning of Partisanship*, Oxford, Oxford University Press.

Critical Exchange

**Replica a
Enrico Biale**

**Democratizzare
lo stato**

di Paolo Gerbaudo

Viviamo in tempi storici segnati da un senso di vertigine e disorientamento in cui è necessario rimettere in discussione gli assunti fondamentali che organizzano la nostra vita in comune e ricostruire quello che un tempo si sarebbe chiamato il “dibattito di idee”. Il caos che avvolge il pianeta, a livello geopolitico, economico, ambientale evidenzia che molte delle coordinate che davamo come scontate devono essere rimesse in discussione, a partire dalla globalizzazione. Se negli anni immediatamente successivi alla caduta del muro di Berlino, la tesi di Fukuyama sulla “fine della storia” (1996) sembrava mettere nero su bianco una percezione molto diffusa, gli ultimi anni sono stati cadenzati da una serie di eventi destabilizzanti che mostrano come la storia sia tutt’altro finita, e che alcuni problemi che si consideravano in qualche modo archiviati nel quadro della “Pax globale” – lo scontro tra potenze, la sovranità politica e l’ideologia tornano a riaffacciarsi con forza. La crisi finanziaria del 2007-2008, l’austerità e il montare di movimenti populistici negli anni 2010, la pandemia del Coronavirus, e la guerra in Ucraina cominciata a febbraio 2022 hanno progressivamente smontato le pie illusioni dell’era neoliberista, proiettandoci in uno scenario che per usare un termine polarizzato dallo storico economico Adam Tooze (2021), può essere descritto come “policrisi” la convergenza di molteplici crepe che sembrano minacciare la stabilità dell’intero edificio delle nostre società.

La mia risposta all’articolo di Enrico Biale sul mio libro *Controllare e proteggere* parte dall’idea che di fronte all’ansia collettiva è divenuta la cifra del nostro tempo storico è essenziale costruire nuovi modelli di comprensione del reale che permettano di immaginare i diversi scenari

del mondo a venire. È imperativo cercare di superare il presentismo, la sensazione di vivere in una crisi eterna, in cui se sappiamo che cosa stiamo abbandonando (le certezze di una “società di mercato”), è molto più difficile immaginare dove stiamo andando; o quantomeno quali siano i diversi possibili scenari che si profilano di fronte a noi. La tesi centrale del mio volume è che siamo di fronte a una crisi terminale del neoliberalismo, come il sistema ideologico-politico che ha dominato le società occidentali negli ultimi decenni. Questo fallimento è al contempo sia pratico (le ricette neoliberiste sono fallite, producendo bassa crescita, povertà diffusa, instabilità macroeconomica, e rischi per la sicurezza) che epistemica (l’idea di un mercato come forza primigenia e spontanea non riesce più a spiegare diversi ambiti della realtà a partire dallo stesso “mercato”, l’andamento dell’inflazione e del mercato del lavoro). Se Biale sembra condividere diversi punti di questa analisi e più in generale simpatizzi con lo spirito del mio volume, nel suo intervento solleva una serie di punti critici che riguardano le conseguenze politiche di questo cambio di paradigma.

Come evidenzia Biale, il mio volume non fornisce risposte definitive rispetto alle implicazioni politiche della crisi del neoliberalismo e del ritorno dello stato: «Se è indubbio, come giustamente Gerbaudo ha messo in evidenza, che lo stato sia tornato, vi è ancora un profondo disaccordo su come questo debba intervenire nelle nostre vite ed è proprio su questo che il conflitto politico si sedimenterà nei prossimi anni». Questo passaggio di fase storica, se da un lato sembra avere elementi positivi – mettendo in luce i fallimenti della società di mercato – dall’altro lato, come suggerisce Biale, solleva anche rischi significativi, in particolare rispetto alla possibilità che siano forze di destra ad approfittarsi di questa congiuntura, essendo strutturalmente meglio equipaggiate per affrontarla, rispetto ai rischi per la democrazia in un mondo segnato dal crescente potere dello stato. Analiticamente, le obiezioni di Biale vertono su due punti: l’enfasi attribuita nel mio alla dimensione nazionale; i limiti della mia descrizione del rapporto tra controllo e democrazia.

Rispetto al primo punto per Biale «una prospettiva focalizzata sulla dimensione nazionale [...] risulta problematica soprattutto se si vuole sviluppare una lettura di sinistra del neostatalismo». Inoltre, per Biale il mio approccio critico alla globalizzazione rischia di non vedere gli

effetti positivi che essa ha avuto su «paesi come la Cina o l'India» in cui ha «assicurato un miglioramento delle condizioni di vita di molte persone»; ignorare questi aspetti significherebbe venire meno ai valori di uguaglianza che dovrebbero essere propri di ogni prospettiva socialista come quella dichiarata nel libro. È innegabile che la globalizzazione abbia avuto un effetto positivo sui paesi in via di sviluppo e che abbia permesso a decine di milioni di persone di uscire dalla povertà. Tuttavia, la spinta propulsiva della globalizzazione da una parte sembra essersi già esaurita, e paesi come la Cina che si sono molto giovati della fase di apertura commerciale, hanno sempre perseguito politiche sviluppiste a livello nazionale. Al contrario in molti paesi della vecchia triade capitalista – Nord America, Europa e Giappone – la globalizzazione è stata accompagnata da una attitudine al *laissez-faire* che da un lato ha consentito alle multinazionali di ridurre il potere contrattuale dei lavoratori e di spostare all'estero molti impianti, e dall'altro è stata accompagnata da un impoverimento dei lavoratori e dei ceti medi, che ha creato il terreno per l'avanzare del populismo di destra.

Questa situazione richiede una riflessione sui limiti non tanto della globalizzazione come fase storica di apertura dei mercati, ma sul modo in cui è stata usata per legittimare politiche neoliberiste che hanno condotto a un peggioramento delle condizioni di vita della maggioranza dei cittadini occidentali. Ma richiede anche di riflettere sul ruolo dello stato, nella sua forma storica di stato-nazione. Durante l'era della globalizzazione alcuni nutrivano un'idea che la dimensione globale dei processi economici avrebbe portato all'emergere di un'autorità politica su scala planetaria. Tuttavia, si trattava di un errore di ragionamento; già ai tempi di Gramsci (2014) si parlava di cosmopolitismo dell'economia e nazionalismo della politica, ovvero del fatto che l'economico e il politico si ponessero spazialmente in modo asimmetrico. La politica democratica è in buona parte ancora costituita e organizzata sul piano nazionale e diverse vicende recenti ci hanno dimostrato quanto da un lato lo stato, seppur indebolito dalla globalizzazione economica e dalla perdita di controllo che ha generato, continui a essere in grado di esercitare un potere significativo, e dall'altro come i cittadini specie nei momenti difficili riconoscono comunque allo stato-nazione una legittimità che a fatica riconoscono alle organizzazioni sovranazionali.

Questo tipo di ragionamento non significa che sia necessario rifugiarsi nel nazionalismo o nell'autarchia, ma che un approccio realistico a una prospettiva umanista e universalista possa procedere solo da un riconoscimento della realtà duratura dello stato-nazione del livello nazionale e del perseguimento di un internazionalismo, che dovrebbe essere sempre concepito come cosa diversa dal cosmopolitismo. Se, come già segnalava Gramsci, il cosmopolitismo è un approccio culturale di tipo borghese, che punta alla creazione di una cultura planetaria che si confà all'esperienza di persone che si possono permettere di viaggiare frequentemente e di vivere tra diversi paesi, l'internazionalismo, come era già nell'Internazionale che gli dà il nome, ha come obiettivo quello di creare legami di fraternità e solidarietà tra i popoli senza pensare necessariamente che tali popoli si dissolveranno in una umanità indistinta. La realtà storica ci mette di fronte al pluralismo della geopolitica, ovvero al fatto che ci sono non una ma tante società, non uno ma tanti stati-nazione. Questo significa che qualsiasi strategia politica deve essere pensata sia *dentro* che *attraverso* questi diversi stati-nazione, riconoscendo il potere di controllo che ciascuno di essi esercita su un territorio e la legittimità che ciascuno di essi gode presso una popolazione che abita quel territorio. In fondo questo riconoscimento di un dato di realtà è stato anche uno dei principali limiti del pensiero marxista. Ed è per questo motivo che nel volume cerco di far dialogare socialismo democratico e pensiero civico-repubblicano e di proporre una visione di patriottismo democratico come base etica per un nuovo socialismo e come alternativa al nazionalismo retrivo della destra. È vero che in un mondo segnato dal potere dei mega-stati – come Stati Uniti, Cina, India – i paesi europei possono sperare di contare qualcosa solo operando nella forma di una confederazione più forte e unita di quanto sia l'Unione Europea al momento. Ma questo passaggio può avvenire solo riconoscendo piuttosto che saltando a piè pari il livello nazionale.

Il secondo punto che solleva Biale riguarda il limite della mia discussione delle forme di appropriazione democratica del controllo dello stato. Secondo Biale la mia «concezione del controllo democratico [è] eccessivamente appiattita sulla partecipazione che non mette davvero i cittadini nelle condizioni di esercitare il proprio ruolo». Il rischio evidente è quello di investire simbolicamente e politicamente su forme di controllo

dal basso che non hanno un grado di efficacia limitato e che rischiano di evaporare in occasioni temporanee e individualizzate di intervento sulle decisioni politiche. Biale suggerisce che al contrario invece di “partecipazione” in senso generale, sarebbe necessario riflettere sulla necessità di ricostruire il ruolo giocato dai partiti politici. Come Biale ricorda, in passato mi sono occupato esattamente di partiti politici e forse la nostra differenza di punti di vista è più che altro terminologica. Quando parlo di partecipazione non intendo riferirmi solo a forme di coinvolgimento individuale e non organizzate alle decisioni pubbliche, ad esempio nella forma di consultazioni, deliberazioni, forum eccetera, ma anche a forme di partecipazione organizzata come partiti e sindacati. È vero che la questione non viene approfondita nel volume, ma non c’è dubbio che un canale decisivo per creare forme di controllo dal basso consiste proprio nel ridare forza ai partiti politici.

Come Biale ricorda in passato mi sono occupato di questo tema e l’assenza dei partiti nel libro è dovuto a ragioni di spazio più che di merito. Concordo con Biale che per rendere la partecipazione dei cittadini realistica non si può immaginare come un’attività puramente individuale e spontanea, ma deve essere concepita in un quadro organizzativo e nel contesto di un ritorno dei partiti politici come necessaria cinghia di trasmissione tra cittadinanza e istituzioni politiche. È urgente controbilanciare l’aumento di forme di controllo dall’alto in un mondo segnato dall’aumento del potere di sorveglianza e di pianificazione delle istituzioni pubbliche, con forme di controllo dal basso che permettano alle forze sociali e politiche di dare una direzione collettiva all’azione dello stato. Come già sostenuto da Friedrich Pollock nella sua analisi del capitalismo di stato, il rischio di un maggior potere delle istituzioni pubbliche e del loro potere di intervento nell’ambito economico è che questo faciliti una crescita dell’autoritarismo. Una soluzione democratica all’aumento dell’interventismo statale è possibile solo costruendo istituzioni e processi di controllo popolare. Questo compito è particolarmente urgente nel contesto attuale, proprio a causa dell’indebolimento dei partiti, dei sindacati e di altre organizzazioni.

In sintesi, la mia proposta è che sia necessario fare i conti con le lezioni che la storia ci ha offerto rispetto al potere che lo stato continua a

detenere e a esercitare e che le presenti tendenze storiche rendono la questione dello stato un campo di battaglia tra nuove visioni di destra e di sinistra; non si tratta di una questione di volontarismo politico ma di accettazione di alcuni dati di necessità. Se durante i lunghi anni Novanta, l'era d'oro della globalizzazione, sia la destra che la sinistra *mainstream* lottavano su quale visione del mercato fosse necessario sostenere, adesso invece si danno battaglia su visioni alternative del ruolo dello stato e del suo intervento nell'economia. La destra ha già chiara l'idea che il mondo in cui viviamo non è più quello della globalizzazione trionfante degli anni Novanta e Duemila e sta già sviluppando una visione dello stato in cui il protezionismo commerciale si sposa con una politica di potenza a livello geopolitico, e politiche contro la presunta minaccia rappresentata da immigrati, minoranze religiose, criminali o qualsiasi altro agente si suppone sia una fonte di pericolo. Per rispondere alla minaccia che questa opzione politica rappresentata la sinistra deve evitare di pensare che la soluzione sia opporsi allo stato, seguendo un motivo familiare fatto proprio, da versanti differenti, dal centro liberista e dalla sinistra antiautoritaria. Al contrario – per citare una celebre frase di Antonio Gramsci – la sinistra deve tornare a “farsi stato”, investire in un processo di riappropriazione popolare e democratizzazione delle strutture dello stato, nella speranza che gli strumenti di pianificazione, politica industriale e protezione che lo stato ha a disposizione possano servire a migliorare la vita dei cittadini dopo lunghi anni di progressivo declino nelle condizioni di vita della popolazione.

Bibliografia

- Fukuyama F. (1996), *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli.
- Gramsci A. (2014), *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- Pollock F. (1982), „State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”, in A. Arato, E. Gebhardt (a cura di), *The Essential Frankfurt School Reader*, New York: Urizen Books.
- Tooze A. (2021), *L'anno del rinoceronte grigio. La catastrofe che avremmo dovuto prevedere*, Milano, Feltrinelli.

Enrico Biale is Assistant Professor in Political Philosophy at the Department of Humanities of the University of Piemonte Orientale where he teaches Political and Social Philosophy. His main areas of interest are normative democratic theory and deliberative democracy, normative theories of democratic citizenship, theories of social justice, and progressive politics. He has published extensively on democratic boundaries and normative theories of political parties. His work has appeared in *Contemporary Political Theory*, *Political Theory*, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Res Publica*.

Paolo Gerbaudo is a sociologist at King's College London and the author of *The Great Recoil: Politics after Populism and Pandemic* (Verso 2021).

Federica Liveriero is Assistant professor (Rtd-B) in Political Philosophy at the Department of Political and Social Sciences of the University of Pavia. She received her Ph.D. in Political Theory from LUISS University in 2013. She has held visiting positions at Boston College (2011-2012; 2014); at the University of California, San Diego (2012) and at the University of Massachusetts, Lowell (2017). Liveriero main areas of interest are normative theories of justification and public reason; democratic theory; social epistemology and meta-ethics. Recent publications have appeared in *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, *Ethical Theory and Moral Practice*, *Philosophy and Social Criticism*, *Social Epistemology*, *The Journal of Ethics*. She published a monograph in Italian, *Decisioni pubbliche e disaccordo* (LUISS University Press, 2017) and co-edited a volume, *Democracy and Diversity* (Routledge, 2018). Her new book, *Relational Liberalism. Democratic Co-Authorship in a Pluralistic World*, is forthcoming for Springer Nature.

Federica Merenda is a Post-Doc Researcher in Political Philosophy at Scuola Superiore Sant'Anna. Her research interests span across Arendt and Feminist Studies and the challenges posed by Artificial Intelligence technologies to Political Action and to Women's Rights. She is currently working on a book on the substitution of human beings with Artificial Intelligence systems in Migration Governance based on Arendt's Theory of Political Judgement. Recent publications include: "Reading Arendt to Rethink Truth, Science and Politics in the Era of Fake News" (in S. Giusti, E. Piras eds, *Democracy and Fake News. Information Manipulation and Post-Truth Politics*, Routledge, 2021); "For Love of the World. Elena Pulcini, una filosofa della cura nell'era della crisi ecologica", *"Germogli. Pratiche ecofemministe"*, *Donna Woman Femme - DWF* (2021); "Robot Care Ethics Between Autonomy and Vulnerability: Coupling Principles and Practices in Autonomous Systems for Care" (co-authored with A. Pirni, M. Balistreri, S. Umbrello, M. Capasso, in *Frontiers in Robotics and AI*, (2021); *Value Sensitive Design to Achieve the UN SDGs with AI: A Case of Elderly Care Robots* (co-authored with Steven Umbrello, Marianna Capasso, Maurizio Balistreri, Alberto Pirni, in *Minds and Machines*, Springer, 2021); "Piccolo vocabolario filosofico per il post-pandemia. Dialogo con Elena Pulcini" (in M. Malvicini, T. Portaluri, A. Martinengo eds, *Le parole della crisi, le politiche dopo la pandemia. Guida non emergenziale al post-Covid-19*, Editoriale Scientifica, 2020); "Autonomous Weapons Systems (AWS): "The Ethical and Legal Challenges of Having Robots Apply International Humanitarian Law" (*Ragion Pratica*, 1, 2020).

Francesca Miccoli is a PhD candidate in Political Studies at the Network for the Advancement of Social and Political Studies (NASP) of the University of Milan. She is currently working at her doctoral dissertation on the legal recognition of polyamorous families from a liberal perspective. Her research interests include political philosophy, philosophy of law, gender and sexuality studies, feminism, and bioethics. Her work has recently appeared in *Whatever. A Transdisciplinary Journal of Queer Theories and Studies*.

Valentina Moro, during her PhD program in Philosophy, was visiting student at Brown University both in 2016 and in 2017. She obtained her PhD degree at the University of Padua in 2018. She held postdoctoral positions at the Istituto italiano per gli studi filosofici in Naples (2019) and at the Center for Advanced Studies of Southeastern Europe in Rijeka (2020). Between

2020 and 2021 she had a contract as assegnista di ricerca at the University of Verona. Afterwards, she has obtained a Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship that will last until the end of 2024. Her beneficiary institution is the University of Verona and her host institution is DePaul University in Chicago, where she is currently located. In Verona, she is affiliated with the “Hannah Arendt” Center for Political Studies. Her current research project, entitled *Choreographies of Vulnerability: Towards a New Public Ethics of Care* is multi-disciplinary, as it intersects the fields of political philosophy, feminist theories, and classics (with focus on Sophocles’ theatre, which was at the core of her PhD dissertation). She is a member of the editorial board of the scientific journal *Materiali foucaultiani*. Among her most recent publications: “A Theatre of Vulnerability: Lamentation as a Gendered Self-Narration in Sophocles’ *Antigone*”, in *The Gendered I in Ancient Literature* (De Gruyter, 2022); with M. Cano Abadia, S. Bojanic (guest eds), “Feminist Responses to Populist Politics”, *The European Journal of English Studies* (2021); “Sailing Together. The Agonistic Construction of Sisterhood in the Language of Sophocles’ *Antigone*”, *Ramus*, 2021; “‘Un uomo dai molti inganni’ (Filottete, v. 1135): il significato dell’*apa-tē* nel linguaggio politico tra Gorgia e Sofocle”, *Lessico di Etica pubblica* (2021); “La politicità del linguaggio tragico: prospettive di genere”, *Filosofia politica* (2020); “Il femminile tragico e il teatro della parola. La responsabilità e il giudizio nelle *Trachinie* di Sofocle”, *Genesis* (2019).

Marco Santambrogio taught Philosophy of Language at several universities and, most recently, at Università San Raffaele in Milan. He is a founding member of the European Society for Analytic Philosophy (ESAP) and the Società Italiana di Filosofia Analitica (SIFA). Some of his works have appeared in *The Journal of Philosophy*, *Nous*, *Synthese*, *Dialectica*. He recently published *Il complotto contro il merito* (Laterza, 2021).

Alessandro Volpe is a Postdoctoral Researcher in the Faculty of Philosophy at Vita-Salute San Raffaele University, Milan. He is a member of the International Research Centre for European Culture and Politics (IRCECP). His research focuses on contemporary critical theory, the idea of solidarity, and the philosophy of Europe. He currently teaches Ethics at Free University Institute “Carlo Cattaneo” in Castellanza (Varese, Italy). He is also a teaching assistant in Moral Philosophy at the Department of Political and Social Science of the University of Milan. He was a

research fellow at Fondazione Fratelli Confalonieri (Milan) and visiting doctoral fellow in the Cluster of Excellence “The Formation of Normative Orders” at J.W. Goethe-Universität in Frankfurt am Main. Among his publication are *Jürgen Habermas on European Solidarity* (ECPR Press, forthcoming), *Le ragioni dell'Europa: Habermas e il progetto d'integrazione tra etica e politica* (Mimesis 2021), and *Hegel e l'identità politica europea* (“Giornale Critico di Storia delle Idee”, 2017). He edited the Italian edition of Rainer Forst's *Normatività e potere. Per l'analisi degli ordini sociali della giustificazione* (Mimesis 2021). He is the editor of the academic blog www.reasonsforeurope.eu.



«**Biblioteca della libertà**» è pubblicata nell'ambito dell'attività culturale del Centro di Ricerca e Documentazione Luigi Einaudi di Torino. Il Centro, fondato a Torino nel 1963 da Fulvio Guerrini, è un'associazione privata indipendente. La sua attività si ispira all'einaudiano «conoscere per deliberare».

Direttrice Anna Elisabetta Galeotti

Vicedirettrice Beatrice Magni

Comitato Editoriale Maurizio Ferrera (Coordinamento, Università di Milano e Centro Einaudi), Enrico Biale (Università del Piemonte Orientale), Michele Bocchiola (Université de Genève), Giuseppina De Santis (Centro Einaudi), Anna Elisabetta Galeotti (Università del Piemonte Orientale), Ilaria Madama (Università di Milano), Beatrice Magni (Università di Milano e Centro Einaudi), Roberta Sala (Università Vita-Salute San Raffaele), Federica Liveriero (Segreteria editoriale, Università di Pavia)

Comitato Scientifico Tiziana Andina (Università di Torino), Dario Antiseri (LUISS Roma), Carla Bagnoli (Università di Modena e Reggio Emilia), Antonella Besussi (Università di Milano), Anna Caffarena (Università di Torino e Centro Einaudi), Emanuela Ceva (Université de Genève), Franca D'Agostini (Università di Milano), Mario De Caro (Università Roma Tre), Margarita Estevez-Abe (Syracuse University), Alessandra Facchi (Università di Milano), Umberto Gentiloni Silveri (Università Roma La Sapienza), Lorenzo Infantino (LUISS Roma), Diego Marconi (Professore emerito Università di Torino), Glynn Morgan (Syracuse University), Angelo Maria Petroni (Università Roma La Sapienza), Richard Posner (University of Chicago), Massimo Occhiena (Università di Sassari e Centro Einaudi), Ferruccio Pastore (Direttore FIERI), Stefano Sacchi (Università di Milano), Michele Salvati (Professore emerito Università di Milano), Giuliano Urbani (Socio fondatore Centro Einaudi), Christian Watrin (Professore emerito Universität zu Köln), Giovanna Zincone (Presidente onorario FIERI), Beppe Facchetti (Presidente Centro Einaudi), Salvatore Carrubba (Past President Centro Einaudi), Giuseppe Russo (Direttore Centro Einaudi)

Coordinamento Anna Maria Gonella (Centro Einaudi)

Cura dei testi e copertina Segnalibro