Eunomia. Rivista di studi su pace e diritti umani
Eunomia XV n.s. (2026), n. 1, 149-165
e-ISSN 2280-8949
DOI 10.1285/i22808949a2026n1p149-165
https://ese-journals.unisalento.it, © 2026 Università del Salento

MARIA LUCIA TARANTINO
UNIVERSITÀ DEL SALENTO

La vulnerabilità nei contesti emergenziali

Vulnerability in Emergency Contexts

Abstract: Le emergenze contemporanee (sanitarie, ambientali, sociali e belliche), connesse a rischi e a mutamenti globali, inducono a ripensare la dimensione umana nel senso di superare il mito del soggetto sovrano e autoreferenziale, ampiamente radicato in età moderna, per accogliere, invece, la vulnerabilità come condizione insita nella natura umana.
La consapevolezza della vulnerabilità, poi, apre a quella dell'interdipendenza relazionale.
Questa rappresentazione della realtà può costituire una sfida per l'essere umano che, proprio partendo dalla consapevolezza della propria vulnerabilità, emersa dalle crisi globali, giunge a percepire la propria responsabilità, oltre che verso se stesso, verso la natura, verso gli altri, vicini o distanti, e persino verso le generazioni future.

Abstract: Linked to global risks and transformations, contemporary emergencies — occurring in healthcare, environmental, social, and wartime contexts — require a rethinking of the human dimension. This entails overcoming the myth of the self-referential sovereign subject, which became entrenched during the modern period, in order to embrace vulnerability as an intrinsic feature of human nature.
The awareness of human vulnerability enables the recognition of relational interdependence. Such a representation of reality may constitute a challenge for human beings who, aware of their vulnerability as revealed by global crises, come to perceive their responsibility not only towards themselves, but also towards nature, the distant and proximate Other, and even future generations.

Parole chiave: emergenza; rischio; vulnerabilità; responsabilità.

Keywords: emergency; risk; vulnerability; responsibility.

1. Breve introduzione

Se la modernità trae ispirazione dalla figura del soggetto sovrano, autonomo e razionale, la contemporaneità, invece, per via delle crisi ed emergenze, di vario tipo, che l'attraversano, avverte l'inadeguatezza di questo modello.

Il proliferare di incertezze e rischi globali costituisce la premessa per l'affioramento di una condizione che caratterizza tanto l'esistenza individuale quanto quella collettiva: la vulnerabilità.

Il concetto di vulnerabilità si palesa, dunque, come "categoria epistemologica ed etica, capace di ridefinire i confini della soggettività e riformulare le basi della coesistenza"[1].

Essa può essere considerata, nella prospettiva del soggetto, come il risultato dell'integrazione di tre elementi fondamentali: l'esposizione al rischio di danno, l'insufficienza delle risorse necessarie per prevenirlo e la carenza degli strumenti per contrastarlo[2]. Per tali ragioni, essa non costituisce una condizione patologica ma può essere intesa come una struttura originaria dell'esperienza umana che si articola in diverse dimensioni: ontologica, relazionale, epistemica, corporea e psichica[3].

In questo lavoro, l'analisi del concetto di vulnerabilità si colloca su un piano ontologico. Da questa prospettiva, essa assurge a condizione costitutiva dell'essere umano, rappresentata dalla potenzialità di subire un *vulnus*, e si impone nonostante le (illusorie) caratteristiche di illimitatezza e autonomia attribuite al soggetto dalla modernità.

In particolare, dinanzi alle dinamiche di insicurezza che pervadono la contemporaneità, emerge la consapevolezza della reale e concreta condizione di vulnerabilità e della dipendenza reciproca degli individui.

---

[1] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, Pisa, Pacini, 2025, p. 75.

[2] Si veda, in tal senso, J. HERRING, *Vulnerability: Childhood and the Law*, Cham, Springer, 2018; G. PREITE, *Dal limite alla trasformazione. Devianza, vulnerabilità e resilienza nel governo dell'incertezza*, in Iconocrazia. Rivista di Scienze sociali e Filosofia politica, n. 28, vol. 2, 2025, p. 20.

[3] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 75.

2. Rischi, emergenze e vulnerabilità

Nei contesti emergenziali i confini del concetto di vulnerabilità sono ridefiniti ed essa si manifesta nella sua dimensione di "condizione ontologica universale"[4].

Molteplici sono le emergenze che segnano inesorabilmente la contemporaneità: migrazioni forzate, crisi ecosistemica globale, causata da una lunga epoca di antropocentrismo in cui l'uomo ha dominato la natura perseguendo solo il suo interesse[5] e che rende concreta la minaccia alla sopravvivenza del pianeta e delle generazioni future, rischi nucleari, guerre praticate con estrema ferocia e mafie che ormai rappresentano un fenomeno planetario in grado di destabilizzare l'ordine sociale e di minare la fiducia nelle istituzioni democratiche e nello stato di diritto[6].

Si consideri, poi, la recente emergenza sanitaria causata dalla pandemia da Covid-19, un evento memorabile (emblematico è stato il suo accostamento ai conflitti bellici) in grado di infrangere, in poco tempo, l'ordine della quotidianità provocando ripercussioni sulla vita dei singoli e della collettività[7].

La caratteristica di questa crisi pandemica è che la condizione di vulnerabilità non ha riguardato soltanto una specifica categoria di persone come i soggetti che soffrono di malattie croniche o gli anziani, poiché la vulnerabilità, in questo contesto, è causata da svariati fattori, ognuno capace di incidere negativamente sulla salute di un soggetto.

Di conseguenza, durante la recente pandemia, a rischio sono stati i ragazzi, costretti a seguire le lezioni scolastiche in DAD o quanti erano impossibilitati ad adottare le misure igieniche necessarie per evitare il contagio.

Il concetto di vulnerabilità, poi, è strettamente connesso con quello di rischio.

---

[4] Sulla vulnerabilità come condizione ecosistemica universale si veda V. LORUBBIO, *Vulnerabilità. Una condizione ecosistemica universale*, in M. LONGO, G. PREITE, E. BEVILACQUA, V. LORUBBIO, *Politica dell'emergenza*, Trento, Tangram Edizioni scientifiche, 2020, pp. 115-134.

[5] Si veda, al proposito, G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., pp. 227-263.

[6] Ivi, p. 62.

[7] M. LONGO, G. PREITE, E. BEVILACQUA, V. LORUBBIO, *Le emergenze. Fenomeni, rappresentazioni, paradossi*, in Id., *Politica dell'emergenza*, cit., p. 13.

Già per Foucault, per restare agli autori contemporanei, la specie umana è entrata "in un campo di probabilità e di rischi la cui ampiezza non può essere misurata con precisione"[8]. Per il sociologo Ulrich Beck, poi, il rischio, scaturente dalle nuove tecnologie, dall'industrializzazione e dai progressi scientifici, è un elemento costitutivo della nostra epoca. Precisamente, esso è "una conseguenza inevitabile dei processi di innovazione che caratterizzano il nostro tempo"[9].

Per lui, infatti, "rischi e conseguenze della modernizzazione si traducono in minacce irreversibili per la vita di piante, animali e uomini"[10]. Essi, inoltre, ora non sono più confinati in luoghi specifici né delimitati a determinate classi sociali o a particolari categorie professionali[11].

Si deve a Beck, pertanto, non solo l'analisi lucida della "società del rischio", in cui tutti viviamo, ma anche la constatazione che la presa di coscienza della globale esposizione ai rischi, spesso "non visibili né percepibili"[12], costituisce un'adesione ad un senso di responsabilità che induce a considerare la possibilità che determinate azioni o decisioni comportino rischi di cui occorre valutare la natura e la portata, al fine di evitare che essi si concretizzino in danni effettivi o, quanto meno, contenerli.

Per Jonas, poi, è insito nella natura vivente il fine della conservazione della vita[13]. Questa finalità rappresenta un valore per sé e da salvaguardare[14].

Dinanzi alle minacce di una crisi ecologica globale, causata dalle "patologie dell'*homo faber*, dalla sua onnipotenza prometeica alimentata dalla tecnica e dallo scollamento tra

[8] M. FOUCAULT, *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, Milano, Feltrinelli, 2017, p. 207.
[9] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, Pisa, Pacini, 2025, p. 42.
[10] U. BECK, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000, p. 18.
[11] *Ibidem*.
[12] Ivi, p. 34.
[13] P. BECCHI, *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2008, p. 45.
[14] H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990, p. 54.

il proprio agire e le conseguenze di tale agire"[15], il filosofo tedesco propone una nuova etica poiché considera quella tradizionale inadeguata rispetto all'era tecnologica[16].

La sua etica della responsabilità è fondata "sul rapporto dell'uomo moderno con la tecnologia e sulla consapevolezza che la specie umana non è minacciata più dalla natura, ma dallo stesso potere che ha sviluppato per dominarla"[17].

Un agire responsabile, pertanto, individuale e collettivo, è fondamentale per la sopravvivenza dell'ambiente naturale e dell'umanità, sottoposti ai rischi derivanti da un uso improprio della tecnologia e comporta la necessità di interrogarsi sempre sulle conseguenze e i possibili rischi derivanti dalle azioni umane non solo per le generazioni presenti ma anche per quelle future.

Anders, seguendo la stessa linea, parla di "dislivello prometeico" tra produrre e immaginare[18], riferendosi, con questa formula, alla condizione di un soggetto che "ha perso il contatto con lo scopo ed il senso del proprio agire, pervertendosi da homo *faber* a homo *creator*"[19].

---

[15] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2020, p. 114.
Per Jonas il rischio di autodistruzione dell'umanità non è un'immaginazione catastrofica di un'imminente fine del mondo. Si tratta, invece, di un rischio concreto.
Secondo lui, infatti, l'agire umano è mutato in seguito a ulteriori sviluppi del suo potere attraverso la tecnica. Il suo mutamento da *homo faber* a Prometeo irresistibilmente scatenato rappresenta una minaccia perché quest'ultimo ha perso, oltre al senso del proprio agire, anche la capacità di prevedere gli effetti a lungo termine della sua azione coadiuvata dalla tecnica (H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII).

[16] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., pp. XXVII-XXVIII.
Jonas riformula l'imperativo kantiano, adeguandolo ad un agire umano che può avere effetti negativi sulle generazioni future, in questo modo: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra oppure, tradotto in negativo: agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita" (H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 16).

[17] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 241.
In particolare, per Jonas, l'agire umano non deve mettere in pericolo la vita futura sulla terra perché il "primo imperativo è che ci sia un'umanità" (H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 54).

[18] G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 251.

[19] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 114.
Per Anders il dislivello prometeico, che attiene al rapporto fra l'uomo contemporaneo e la macchina, consiste nell'incapacità del primo di armonizzarsi con il continuo perfezionamento della seconda.
Da questa incapacità scaturisce quel sentimento che egli definisce "vergogna prometeica" e che consiste in un senso di inadeguatezza, che domina l'individuo, rispetto "all'umiliante altezza di qualità degli oggetti che egli ha creato" (G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 31).

Il riferimento alla vulnerabilità come dimensione ontologica anche della natura è presente, poi, nella contemporaneità attraverso l'analisi da parte di quelle correnti che si sono opposte alle derive dell'antropocene.

Queste correnti anti-antropocentriche pongono al centro delle loro riflessioni "l'idea che ogni forma di vita (umana e non umana) abbia dignità e diritto alla sopravvivenza, indipendentemente dalla sua utilità per gli umani"[20].

Restando, però, nel contesto della vulnerabilità come condizione ontologica comune a tutti gli uomini e non solo ad una particolare categoria, si può osservare che se Jonas mette in luce "le potenzialità etiche della sfida ambientale planetaria"[21], Anders sostiene che la bomba e la minaccia nucleare hanno reso reale la proposizione: "l'umanità intera è eliminabile, non soltanto tutti gli uomini"[22].

Anche la recente pandemia da Covid-19, per la rapidità della sua diffusione nella popolazione mondiale, ci ha fatto constatare, in modo drammatico, la condizione di vulnerabilità che connota la vita umana. Essa, infatti, non è stata una crisi come le altre, come afferma Maffettone, che la definisce, appunto, il "quarto shock"[23].

In sostanza, crisi ed emergenze contemporanee, che siano pandemiche, ecologiche o belliche, hanno costretto a ripensare la categoria della vulnerabilità che, in alcuni casi, può pervadere ogni ambito di vita (biologico, economico, sociale) sino a richiedere una revisione dell'organizzazione della convivenza umana.

Con le emergenze, dunque, la condizione di incertezza globale è indicativa dell'impossibilità, per l'umanità, "di ignorare la finitudine e la dipendenza che eccedono le narrazioni fondate sulla potenza e sull'autosufficienza"[24].

---

[20] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 228.
[21] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 113.
[22] G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 229.
[23] Maffettone, definendo questa pandemia il quarto shock, si riferisce all'analisi di Freud secondo cui, nella storia, si sono verificati alcuni eventi che hanno visibilmente disorientato l'uomo: la scoperta di Copernico che la Terra non è il centro dell'Universo, quella di Darwin che gli uomini discendono dalle scimmie e l'analisi dello stesso Freud secondo cui nell'animo umano si contrappongono razionalità e passioni oscure (S. MAFFETTONE, *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Roma, Luiss University Press, 2020, p. 41).
[24] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 75.

A fronte di questo, si è acquisita una consapevolezza più ampia della vulnerabilità che porta ad avvalorare l'intuizione hobbesiana secondo cui gli uomini sono "uguali nella debolezza e vulnerabilità"[25].

3. Vulnerabilità e interdipendenza come elementi costitutivi della natura umana

Si è detto che nei contesti emergenziali l'uomo prende coscienza della propria vulnerabilità come condizione insita nella natura umana. Condizione, questa, alla quale non "si può sfuggire senza cessare di essere umani"[26], per quanto vi siano ampi studi che esaminano il rifiuto psicologico, spesso attivato da parte dell'uomo, di riconoscere la propria fragilità e finitudine[27].

Dinanzi alle complessità della società contemporanea ed alle emergenze che la pervadono, affiora, pertanto, la vulnerabilità umana e "l'inadeguatezza del paradigma mainstream consolidatosi nel corso della modernità: quello appunto dell'*homo oeconomicus* e della *rational choice* di un soggetto sovrano e autoreferenziale"[28].

Pulcini, inoltre, sostiene che la stessa globalizzazione "produce una universalizzazione della vulnerabilità, attraverso la comune esposizione dell'umanità e dell'intero mondo vivente al rischio di autodistruzione"[29].

Questa condizione "negativa e inquietante" porta, però, l'uomo, da una parte, a prendere coscienza della propria fragilità, la cui percezione egli tenta di rimuovere assumendo un atteggiamento tracotante e, dall'altra, a riscoprire la propria dipendenza dagli altri, condizione che lo vincola "alle vite e al destino dei propri simili, incluso quello delle generazioni future"[30].

Accogliere la vulnerabilità, dunque, significa anche scoprire la connessione con gli altri e la dipendenza da loro.

---

[25] E. PULCINI, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 193.
[26] J. BUTLER, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Milano, Meltemi, 2004, p. 12.
[27] Si considerino, fra gli altri, gli studi di S. FREUD.
[28] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 114.
[29] E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 264.
[30] *Ibidem*.

La vulnerabilità e l'interdipendenza, pertanto, non costituiscono un'eccezione, ma assurgono a condizioni universali e strutturali[31].

Ricoeur mette in risalto la vulnerabilità come condizione ontologica dell'uomo non solo per la sua fallibilità e per la finitezza in cui è radicato ma anche, appunto, per l'interdipendenza nelle relazioni umane.

Secondo il filosofo, però, "fragilità e fallibilità si trasfigurano in capacità, essendo la finitudine occasione di un surplus di fiducia, che trova nel rapporto con l'alterità il motivo ultimo e la matrice originaria"[32].

Egli, infatti, con "esistenzialismo relazionale" si riferisce al fatto che l'uomo non è isolato ma aperto agli altri[33]. Si costituisce nel rapporto con loro. E questa "capacità di legame" rappresenta una condizione originaria e costitutiva[34].

Anche in Lévinas la vulnerabilità è condizione sostanziale dell'uomo ed è descritta come esposizione all'Altro. Il "Volto dell'altro" rappresenta l'invocazione di un altro essere umano con la sua miseria e la sua nudità[35]. E a questa invocazione non si può rimanere indifferenti.

L'incontro con l'Altro, esperienza fondamentale dell'essere e del vivere dell'umanità, comporta, poi, una destituzione dell'egocentrismo e delle condizioni di sovranità dell'essere umano.

Ugualmente, in Butler vi è un riconoscimento della vulnerabilità ontologica. Questa vulnerabilità non assurge a debolezza individuale ma a condizione originaria, costitutiva dell'essere umano, che si impone malgrado la sua illusione di illimitatezza e di autonomia[36]. Essa deve essere riconosciuta e accettata rappresentando una ragione di comunanza con gli altri non un motivo di discriminazione[37].

---

[31] G. PREITE, *Dal limite alla trasformazione. Devianza, vulnerabilità e resilienza nel governo dell'incertezza*, cit., p. 23.
[32] R. GATTI, L. ALICI, *Filosofia politica. Gli autori, i concetti*, Roma, Scholé, Morcelliana, 2018, p. 140.
[33] Sulla prospettiva etica di "tendere alla vera vita con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste", si veda P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2020, pp. 275-300.
[34] Ivi, p. 281.
[35] E. LÉVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaca Book, 2016, pp. 203 - 206.
[36] J. BUTLER, *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, Milano, Postmedia Books, 2013, p. 63.
[37] Ivi, p. 64.

La filosofa parla di "morte del soggetto sovrano"[38], riferendosi, con questa espressione, alla necessità di superare l'idea di un soggetto autosufficiente, emblema di una modernità ormai superata dalle teorie del '900, che "prelude alla possibilità di pensare una diversa struttura del sé, un sé consapevole della propria dipendenza costitutiva, del vincolo che indissolubilmente lo lega all'altro in una relazione di reciproca interdipendenza"[39]. La filosofa statunitense, contrariamente alla visione liberale, ritiene che un soggetto esista prima delle relazioni ma si strutturi solo attraverso esse.

Pulcini fa riferimento a questi filosofi dell'alterità, che sottolineano la necessità di abbandonare il mito dell'autosufficienza per accogliere la consapevolezza della vulnerabilità e interdipendenza, per implementare la proposta avanzata da Jonas di formulare un'etica per il futuro attraverso l'euristica della paura[40]. Come noto, l'euristica della paura rappresenta in lui un criterio conoscitivo per la comprensione della minaccia, a lungo termine, per la natura e per l'umanità, derivante dagli eccessi delle tecnologie. Attraverso essa si possono desumere i principi etici che devono orientare gli uomini verso la responsabilità e la precauzione[41].

La paura jonasiana, dunque, non è la paura "egoistica" di Hobbes, ma è una paura "altruistica", poichè essa "non è paura per sé e per la propria morte, ma paura per l'altro, per il mondo e per coloro che verranno"[42]. Anche se in Hobbes è presente un nesso fra paura e ragione, perchè la paura derivante dalla condizione di insicurezza e pericolo di morte, che caratterizzano lo stato di natura, induce gli uomini a stringere un patto attraverso il quale instaurare la società civile e il potere sovrano[43].

---

[38] J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 12.
[39] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 116.
[40] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. XXVII.
[41] Ivi, p. 35.
[42] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 128.
[43] S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 83-84.
Come sostiene Hobbes: "La causa finale, il fine o il disegno degli uomini (che naturalmente amano la libertà e il dominio sugli altri) nell'introdurre quella restrizione su loro stessi (in cui li vediamo vivere negli stati) è la previsione di ottenere con quel mezzo la propria preservazione e una vita più soddisfacente, vale a dire di uscire da quella miserabile condizione di guerra che è necessariamente conseguente alle passioni naturali degli uomini, quando non c'è un potere visibile per tenerli in soggezione e legarli, con il timore della punizione, all'adempimento dei loro patti e all'osservanza delle leggi di natura" (T. HOBBES, *Leviatano*, Milano, BUR, Rizzoli, 2011, p. 177).

Come detto, Jonas propone un'etica del futuro fondata sul dovere nei confronti dei discendenti, sulla responsabilità dell'uomo per l'uomo[44].

L'etica della responsabilità jonasiana rimanda, dunque, all'imperativo che la natura non va sfruttata senza limitazioni ed il mondo deve essere conservato e curato, affinchè l'uomo possa condurre una vita autentica[45]. Il riferimento alla dimensione emotiva, in particolare all'emozione della paura, allora, rappresenta lo stimolo che induce a una presa di coscienza della necessità di adesione ad una responsabilità anche nei confronti delle generazioni future. Questa responsabilità, però, come osserva Pulcini, non può essere motivata soltanto attraverso lo stimolo della paura che è mobilitante soprattutto dinanzi a un pericolo incombente, che si può percepire con i sensi, ma è meno efficace dinanzi alla percezione della possibilità di un evento che si potrebbe verificare in un futuro indeterminato[46]. Da qui, la necessità di compiere uno sforzo di immaginazione sulle conseguenze catastrofiche future delle azioni di oggi[47]. Allo stesso modo, il dolore per chi soffre può motivare la responsabilità verso gli altri, vicini o lontani, come nelle situazioni di sofferenza che coinvolgono i paesi colpiti dalla guerra, ma non riesce a motivare la responsabilità verso gli altri distanti nel tempo, verso le generazioni future.

La paura o il dolore, insomma, quando non coinvolgono un arco temporale vicino al soggetto interessato, possono essere neutralizzati attraverso un processo mentale.

Neanche il sentimento naturale di *pietas* di cui parla Rousseau, che egli individua in "un'innata ripugnanza nello scorgere la sofferenza di un simile"[48] e che considera essenziale per la conservazione della specie umana perché induce al soccorso degli altri[49], potrebbe motivare una forma di responsabilità verso gli altri distanti nel tempo. Essa, infatti, non diviene solidarietà permanente.

---

[44] H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 54.
[45] Ivi, pp. 175-181.
[46] E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 199.
[47] *Ibidem*.
[48] J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, in Id., *Scritti politici*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, vol. I, p. 134. Per il filosofo di Ginevra la pietà, nello stato di natura, sostituisce le leggi, i costumi e la virtù. Essa, infatti, spinge a non fare del male indipendentemente dai principi dell'educazione (ivi, p. 135).
[49] Ivi, p. 134.

Pulcini, in particolare, individua il limite della costruzione jonasiana nel presupporre "un soggetto altruistico e doveristico di cui, però, restano in parte opache le motivazioni"[50]. La filosofa, perciò, integra la proposta di Jonas individuando le fonti della responsabilità verso sé, verso gli altri, anche quelli distanti nello spazio e nel tempo, "non in un astratto imperativo etico o in un sentimento altruistico, ma nella percezione, da parte del soggetto, della propria vulnerabilità e della propria dipendenza (e interdipendenza)"[51]. Percezione, questa, che lo rende sensibile alla vulnerabilità altrui.

Per la filosofa, infatti, la vulnerabilità di un'umanità unita dalle stesse sfide, nonostante le differenze, è una "risorsa etica nella quale risiede la fonte stessa della responsabilità"[52].

4. Dalla consapevolezza della vulnerabilità all'accoglimento della responsabilità

Questa consapevolezza di una vulnerabilità umana globale induce alla presa di coscienza che "non è più possibile delegare ad altri le sorti del mondo"[53]. Dinanzi alle crisi e alle emergenze contemporanee, a cui tutti sono esposti, anche la passione della paura può contribuire ad un "risveglio emotivo che prelude alla responsabilità e alla solidarietà"[54]. Di fronte alla minaccia biologica del Covid, infatti, gli innumerevoli episodi di manifestazione di responsabilità e solidarietà hanno mostrato che esse non costituiscono solo un valore in sé ma anche un mezzo attraverso il quale una comunità può reagire al pericolo e al dolore e non si disgrega. Esse rappresentano, in questo contesto, uno strumento di resilienza, intesa come dinamica emergente a partire da pratiche relazionali e comunitarie[55]. Anche l'adeguamento alla misura del distanziamento fisico, l'opzione

[50] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 115.
[51] *Ibidem*.
[52] Ivi, p. 117.
[53] E. PULCINI, *Responsabilità*, in E. PULCINI, S. VECA, E. GIOVANNINI, *Responsabilità, uguaglianza, sostenibilità. Tre parole chiave per interpretare il futuro*, Bologna, Lampi, 2017, p. 41.
[54] E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 187.
[55] In questi contesti di crisi ed emergenze, il concetto di resilienza "diviene cruciale in molti ambiti, indicando la capacità di un individuo ma anche di una collettività o di un sistema sociale di superare le circostanze avverse, riuscendo ad adattarsi alle richieste dell'ambiente e ad apprendere dalle esperienze, maturando nuove competenze e strategie che garantiscono la trasformazione e il cambiamento necessari per adattarsi agli shock e per riuscire a prosperare nonostante tutto" (U. VERGARI, *Biopolitica e cura dalle vulnerabilità nelle emergenze contemporanee*, in G. CASCIONE, a cura di, *Oltre l'emergenza. Resilienza e trasformazioni dell'ordine sociale*, Pisa, Pacini, 2026, p. 104).

immunitaria del vaccino e i divieti volti a contenere la pandemia, non rappresentano un'ossessione per il contagio ma, al contrario, una forma di responsabilità verso le persone più fragili[56].

In questi contesti, l'uomo "impara nuovamente" ad avere paura[57]. A questa emozione, tuttavia, non si deve attribuire "il ruolo di fondamento esclusivo del legame sociale"[58], come accade nell'impianto dottrinale di Hobbes, né "la funzione salvifica di restituire forza e vigore a individui atomizzati e demotivati, coagulandoli intorno a fondamenti negativi e a una nuova fede per cui combattere, come, per esempio, recentemente, la lotta al terrorismo"[59]. Per Pulcini, invece, l'emozione della paura rappresenta solo la "precondizione" per "garantire l'autoconservazione, tenendo viva, negli individui, la memoria della loro vulnerabilità di fronte ai rischi che, di volta in volta, possono provenire dalla natura, dall'altro, dal mondo e persino da sé stessi"[60].

L'attivazione del senso di responsabilità delle proprie azioni e decisioni anche a lungo termine, però, necessita anche di un "risveglio di quella dimensione emotiva che è l'empatia, la capacità di mettersi nei panni dell'altro, di sentire e partecipare alle sue emozioni"[61].

La società deve riscoprire questa capacità per superare il muro "dell'individualismo e dell'indifferenza, se non addirittura del distacco emotivo con cui riesce, sia pure parzialmente, a spiegare molti fenomeni di violenza e atrocità del nostro tempo; fenomeni sconcertanti non solo per la loro gravità, ma anche per quella che sembra una totale mancanza di empatia"[62].

---

[56] Si vedano, in tal senso, U. VERGARI, *Vita e politica nella morsa di un virus*, in Iconocrazia, Rivista di Scienze sociali e Filosofia politica, n. 20, vol. 2, 2021, p. 87 e M. L. TARANTINO, *Democrazia e normazione in tempo di pandemia*, in Iconocrazia, cit., p. 135.
[57] E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 187.
[58] *Ibidem*.
[59] Ivi, pp. 187 – 188.
[60] Ivi, p. 189.
[61] E. PULCINI, *Responsabilità*, cit., p. 28.
[62] Ivi, pp. 28-29.

Anche il mondo della politica ha bisogno di riattivare questa capacità, non solo per la continuazione della democrazia ma anche per la continuazione della vita dell'umanità e della Terra in cui essa vive.

Si pensi ai conflitti bellici in atto. Essi, infatti, oltre alle conseguenze geopolitiche globali che provocheranno, minacciano il Pianeta, rendendo impossibile fronteggiare la crisi ecologica globale.

In particolare, Anders avverte che, a partire dal catastrofico evento di Hiroshima, "l'umanità va incontro ad un'Apocalisse fabbricata con le sue stesse mani"[63].

Anche in lui è presente il riferimento alla paura che, però, come del resto in Jonas e differentemente da Hobbes, non è né egoistica (autoconservazione) né immediata (poichè non si sofferma principalmente sui pericoli per le generazioni presenti ma anche per le generazioni future).

Il pregio del filosofo, però, è la proposta di una "conversione morale" dell'emozione della paura che "implica l'ampliamento del sé e il superamento delle sue patologie a partire dalla vulnerabilità umana"[64]. Attraverso la maturazione della consapevolezza della propria limitatezza e vulnerabilità, infatti, l'essere umano si apre alla condizione di vulnerabilità dell'altro e alla sua sorte[65]. Ed è questa consapevolezza la fonte della responsabilità umana oltre che verso sé anche verso gli altri[66].

L'importanza del riconoscimento della vulnerabilità, propria e altrui, è sottolineata anche da Ricoeur.

Dall'appello proveniente dalla vulnerabilità dell'altro, secondo Ricoeur, proviene, nel soggetto, l'attivazione della propria responsabilità[67], dal momento che la prima "fornisce un fondamento affettivo e una motivazione dell'agire responsabile"[68].

---

63 G. ANDERS, *L'uomo è antiquato. I*, cit., p. 239.
64 E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 205.
65 *Ibidem*.
66 E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 115.
67 P. RICOEUR, *Sè come un altro*, cit., pp. 444-457.
68 E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 229.

Anche in Lévinas la responsabilità, che non si può eludere e che viene prima della libertà, è connessa alla fragilità dell'individuo e alla sua dipendenza dall'altro[69]. Ugualmente, in Butler la responsabilità è posta in una prospettiva relazionale e proviene dal riconoscimento della vulnerabilità e dipendenza umana ed è una responsabilità verso l'altro, una risposta al suo appello[70].

Nelle emergenze globali contemporanee, dunque, a seguito della riscoperta della paura, può scaturire la consapevolezza della comune vulnerabilità che si trasforma in paura responsabile[71].

La vulnerabilità, allora, è una risorsa etica, una preziosa opportunità da cogliere[72].

Attraverso il riconoscimento e, successivamente, l'accoglimento della vulnerabilità come dimensione generalizzata si può prendere coscienza della responsabilità oltre che verso sé stessi, verso gli altri. E diventa anche possibile far fronte alla necessità, nelle società globali, di "ampliare l'idea stessa di «altro» fino a includere i non-ancora-nati, quelle generazioni future che subiranno inevitabilmente le conseguenze distruttive delle nostre scelte e delle nostre colpe"[73].

5. Riflessioni conclusive

In sostanza, accogliere la vulnerabilità come condizione ontologica di ogni forma vivente non equivale ad una passiva accettazione della stessa ma ad una presa di coscienza della necessità di superare l'approccio filosofico-politico atomistico che ha contraddistinto la modernità e che pone l'individuo, con i suoi diritti e la sua autonomia, al centro della riflessione politica.

Si pensi alla figura dell'*homo oeconomicus* descritta dal pensiero liberale classico, il cui obiettivo principale è massimizzare il proprio benessere economico ed essere riconosciuto superiore agli altri.

---

[69] E. LÉVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 2018, pp. 93-100.
[70] J. BUTLER, *Critica della violenza etica*, cit., p. 116.
[71] E. PULCINI, *La cura del mondo*, cit., p. 221.
[72] Ivi, p. 247.
[73] E. PULCINI, *Responsabilità*, cit., pp 38-39.

Si pensi anche a quella dell'*homo democraticus* che Tocqueville delinea efficacemente nella seconda parte della *Democrazia in America,* in cui si sofferma sui rischi della società egualitaria e di massa, in cui ogni individuo è estraneo al destino di tutti gli altri[74].

Contro queste degenerazioni individualistiche, può essere d'aiuto la consapevolezza della comune vulnerabilità. Essa, infatti, è "ciò che rende bisognosi e insieme capaci di legame, condizione di possibilità per una politica della cura e della giustizia relazionale"[75].

Bisogna integrare, pertanto, giustizia e cura, proprio a partire dalla vulnerabilità.

In particolare, occorre estendere la cura nella sfera pubblica e assumerla a forma di vita, adottando pratiche e comportamenti incentrati sulla consapevolezza della vulnerabilità e interdipendenza, sulla sollecitudine per i bisogni degli altri e per la conservazione del mondo[76].

Come sostiene Pulcini, "si può assumere la cura come prospettiva etica che è in grado di denunciare le patologie della forma di vita moderna e capitalistica, svelandone aporie e contraddizioni, e dimostrarne l'inadeguatezza di fronte alle nuove sfide della contemporaneità"[77].

Accogliendo tale prospettiva, si può accettare la sfida di "costruire istituzioni che non rimuovono la vulnerabilità, ma la riconoscono come fondamento dell'umano, trasformandola in principio di solidarietà attiva; e tale riconoscimento si estende oltre l'umano"[78].

Emerge, pertanto, la consapevolezza che i diritti e i doveri degli individui non possono più essere relegati nei confini assegnati dall'antropocentrismo economico e giuridico ed essere rappresentati solo dal bene e dall'interesse umano.

Bisogna, invece, volgere lo sguardo verso la vulnerabilità ecosistemica al fine di comprendere il legame fra individui, società e natura[79].

---

[74] A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1999, p. 733.
[75] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 77.
[76] E. PULCINI, *Tra cura e giustizia*, cit., p. 141.
[77] *Ibidem*.
[78] G. PREITE, *Filosofia politica e governo delle emergenze*, cit., p. 78.
[79] *Ibidem*.

Bibliografia

ANDERS G., *L'uomo è antiquato. I. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007
BECCHI P., *La vulnerabilità della vita. Contributi su Hans Jonas*, Napoli, La scuola di Pitagora, 2008
BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000
BUTLER J., *Vite precarie. Contro l'uso della violenza in risposta al lutto collettivo*, Milano, Meltemi, 2004
BUTLER J., *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006
DE TOCQUEVILLE A., *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli, 1999
FOUCAULT M., *Il filosofo militante. Archivio Foucault 2. Interventi, colloqui, interviste. 1971-1977*, Milano, Feltrinelli, 2017.
GATTI R., ALICI L., *Filosofia politica. Gli autori, i concetti*, Roma, Scholé, Morcelliana, 2018
HERRING J., *Vulnerability. Childhood and the law*, Cham, Springer, 2018
HOBBES T., *Leviatano*, Milano, BUR, Rizzoli, 2011
JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi, 1990
LÉVINAS E., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book, 2016
LÉVINAS E., *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Milano, Jaca Book, 2018
LONGO M., PREITE G., BEVILACQUA E., LORUBBIO V., *Politica dell'emergenza*, Trento, Tangram Edizioni scientifiche, 2020
MAFFETTONE S., *Il quarto shock. Come un virus ha cambiato il mondo*, Roma, Luiss University Press, 2020
PETRUCCIANI S., *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi, 2006
PREITE G., *Filosofia politica e governo delle emergenze*, Pisa, Pacini, 2025
PREITE G., *Dal limite alla trasformazione. Devianza, vulnerabilità e resilienza nel governo dell'incertezza*, in Iconocrazia, Rivista di Scienze sociali e di Filosofia politica, vol. 2, n. 28, 2025, pp. 11-32
PULCINI E., *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009
PULCINI E., *Tra cura e giustizia. Le passioni come risorsa sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012
PULCINI E., VECA S., GIOVANNINI E., *Responsabilità, uguaglianza, sostenibilità. Tre parole chiave per interpretare il futuro*, Bologna, Lampi, 2017

RICOEUR P., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 2020
ROUSSEAU J. J., *Scritti politici*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I
TARANTINO M. L., *Democrazia e normazione in tempo di pandemia*, in Iconocrazia, Rivista di Scienze sociali e Filosofia politica, n. 20, vol. 2, 2021, pp. 123- 141
VERGARI U., *Vita e politica nella morsa di un virus*, in Iconocrazia, Rivista di Scienze sociali e Filosofia politica, n. 20, vol. 2, 2021, pp. 71-89.
VERGARI U., *Biopolitica e cura delle vulnerabilità nelle emergenze contemporanee*, in G. Cascione, a cura di, *Oltre l'emergenza. Resilienza e trasformazioni nell'ordine sociale*, Pisa, Pacini, 2026, pp. 97-118