

Contaminazione e vulnerabilità: il Sé nell'età globale

di Elena Pulcini¹

La fecondità del negativo e il soggetto contaminato

Il tema del soggetto costituisce da sempre il filo conduttore delle mie ricerche. La mia riflessione è partita in particolare dalla critica del soggetto moderno inteso come *soggetto sovrano*: vale a dire del soggetto inteso come entità autonoma e autosufficiente, logocentrico e chiuso in una logica identitaria².

Ne troviamo una evidente rappresentazione nelle due figure egemoniche della modernità – *l'homo oeconomicus* della tradizione liberale e il *soggetto-coscienza*, di matrice cartesiana – fondate entrambe su un sostanziale dualismo e sulla contrapposizione tra una polarità positiva (ragione, pensiero, libertà, maschile) e una polarità negativa (passioni, corpo, necessità, femminile). Il soggetto sovrano si fonda in altri termini sull'esclusione di ciò che viene di volta in volta considerato come "altro" dal soggetto stesso, delineandosi di conseguenza in modo essenzialmente unilaterale.

Si tratta di un *topos* ben noto al femminismo contemporaneo che, al di là delle differenze spesso rilevanti, ha provato a ripensare il soggetto a partire, appunto, dalla critica del paradigma moderno. Dall'etica della cura di Carol Gilligan ad Adriana Cavarero e la teoria italiana della differenza, dalla riflessione psicoanalitica di Jessica Benjamin e Nancy Chodorow alle più recenti riflessioni di Judith Butler sul tema della responsabilità, è emersa l'idea di un soggetto che rompe l'unilateralità del *Self* moderno attraverso la reintegrazione della polarità esclusa, rimossa, svalutata (sia essa la differenza, il corpo, l'inconscio, la cura). Ciò che in altri termini è stato a lungo pensato come "altro", perde la sua connotazione negativa e diventa elemento costitutivo del soggetto, mutandone profondamente la struttura di senso, ampliandone i confini, aprendone inedite potenzialità.

Condividendo questo tipo di prospettiva, ho sviluppato un'idea che potrei definire la *fecondità del negativo*: attraverso la reintegrazione delle sue zone d'ombra, il Sé perde apparentemente potere, autonomia, certezze, ma acquista la capacità di confrontarsi finalmente con quell'*alterità* che ne costituisce l'*humus* più profondo e irrinunciabile.

Non si tratta di rinunciare all'idea di soggetto per decretarne la morte, come vorrebbe una certa *vulgata* postmoderna, né di sostituirla con l'idea di intersoggettività³, bensì di ripensarlo al di fuori del presupposto della sovranità. Il soggetto

1. Università degli Studi di Firenze.

2. Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri 2001; Id., *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

3. Penso in particolare alla prospettiva habermassiana.

è tale, in altri termini, in quanto accetta la sfida che proviene dall'irriducibilità materiale della corporeità, dalla frattura della differenza, dall'oscurità dell'inconscio; in quanto cioè si apre ad un processo di *alterazione* che ne impedisce ogni ricomposizione identitaria e ne provoca la destituzione da quella posizione sovrana nella quale la modernità lo aveva collocato. Il che vuol dire anche contrastare le patologie che inevitabilmente sono scaturite da un soggetto che si pensa come sovrano ed assoluto; vuol dire cioè contrastare gli effetti di dominio, l'ossessione acquisitiva, l'atteggiamento puramente strumentale e utilitaristico, e soprattutto la deriva narcisistica del soggetto moderno⁴.

In questo senso, un apporto prezioso per me è stato dato da quella linea di pensiero che dal *Collège de sociologie* fino a Derrida, propone di decostruire dall'interno alcune nozioni-chiave della riflessione occidentale e moderna per ripensarne alla radice i fondamenti.

A partire dunque da questo approccio critico/decostruttivo, ho provato a proporre la nozione di *soggetto contaminato*, ispirata soprattutto dalla riflessione di Georges Bataille⁵. Qui si configura infatti, attraverso la nozione di "*blesure*" (ferita), l'immagine di un soggetto attraversato da un taglio, da una *ferita* appunto, permanente e costitutiva, che lo espone al contagio con l'alterità contestando ogni illusione di separatezza o di autosufficienza del Sé. «Se stesso – dice Bataille – non è il soggetto che si isola dal mondo, ma un luogo di comunicazione, di fusione del soggetto e dell'oggetto»⁶.

Si tratta dunque di proporre un congedo da quello che è stato definito il paradigma *immunitario* della modernità⁷ per ripensare il soggetto al di fuori della logica della coscienza e dell'identità.

Questa operazione di destituzione che avviene attraverso il riconoscimento da parte del Sé di un'alterità che lo costituisce dall'interno, o meglio che lo contesta dall'interno impedendone la chiusura identitaria, è a mio avviso il presupposto necessario per delineare una diversa immagine di soggetto: non più atomistico, ma aperto all'altro, "affetto" dall'altro, disponibile, potremmo dire con Jean-Luc Nancy, alla condivisione, al *partage* della propria esistenza⁸.

Tuttavia, vorrei subito chiarire che parlare di contaminazione non vuol dire solo parlare di un soggetto *in relazione* con l'altro. Una larga parte del pensiero femminista ha proposto l'idea di un soggetto in relazione per opporlo al soggetto occidentale moderno, auto-centrato e "logocentrico". Ma in più, il termine contaminazione pone l'accento sul fatto che la relazione non deve essere intesa come reciproca interazione tra due soggetti autonomi e sovrani, ma come ciò che *pone*

4. Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit.

5. Tema ricorrente nella riflessione di Bataille, su cui cfr. la mia Introduzione a G. Bataille, *La Notion de Dépense*, in *La Part Maudite*, Paris: Editions de Minuit, 1967; trad.it. *Il dispendio* (a cura di) E. Pulcini, Armando, Roma 1997.

6. G. Bataille, *L'expérience intérieure*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1976, vol. V; trad.it. *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari, 1978, p. 37.

7. R. Esposito, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.

8. Nancy, Jean-Luc, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; trad.it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2011.

costantemente in discussione l'identità. Contaminazione vuol dire “ospitare” l'altro all'interno del Sé e perciò essere capaci di riconoscere l'altro, accettandone l'alterità, la differenza, come parte costitutiva del Sé.

Il femminismo italiano ha posto un' enfasi particolare sull'idea di differenza, intesa primariamente come differenza sessuale, ciò ha prodotto a mio avviso il rischio di ricadere nell'essenzialismo e nel dualismo peculiare del pensiero occidentale. Propongo perciò un'idea di *differenza* come ciò che non si lascia negare né assimilare in quanto agisce, potremmo dire con Blanchot, come “principio di contestazione” interno che contesta, appunto, ogni presunzione di autosufficienza da parte del soggetto⁹. La differenza è ciò che agisce, per usare un termine freudiano, come “perturbante”; come quella dissonanza interna che impedisce al soggetto di chiudersi nella propria identità, e lo spinge a mettere quest'ultima costantemente in discussione.

Il soggetto contaminato dunque è quello che non solo è costitutivamente in relazione con l'altro, ma che si lascia destabilizzare dall'altro e dalla relazione; cioè, riconoscendo la differenza interna, egli non si chiude in un'identità rigida e compatta, ma si espone all'altro di cui conserva in se stesso le tracce.

L'esperienza della perdita e la coscienza della vulnerabilità

Sulla necessità di questa destabilizzazione insiste particolarmente Judith Butler nell'ambito delle sue recenti riflessioni sull'etica. Ispirandosi soprattutto al pensiero di Lévinas, Butler propone di fatto un ripensamento radicale dell'idea stessa di soggetto fondata sulla morte del soggetto sovrano:

Ma questa morte, se di morte si tratta, è solo la morte di un certo tipo di soggetto, con il quale non è mai stato possibile inaugurare alcunché: è la morte della fantasia di un'impossibile padronanza, di un controllo assoluto, la morte di ciò che in realtà non si è mai posseduto. In altre parole, è un lutto necessario¹⁰.

Non si tratta, in altri termini, di decretare la morte del soggetto *tout court*, ma del soggetto-coscienza, fondato su pretese di padronanza e di coerenza, perfettamente trasparente a se stesso e capace di dar conto di sé, chiuso nella presunzione egoica del controllo della propria esistenza. Si tratta dunque di operare un “lutto necessario” come ciò 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.

Si può parlare in questo senso di un reciproco *riconoscimento*. Non a caso il tema del riconoscimento, di matrice hegeliana, è stato riproposto di recente, nell'ambito

9. M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minit, Paris, 1983; trad.it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984.

10. J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham Univ. Press, New York 2005; trad. it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006, p.91.

della critica del paradigma liberale dell'*homo oeconomicus*, da una serie di autori che, sia pure da punti di vista diversi, tendono a sottolineare e a valorizzare la natura intrinsecamente relazionale e sociale del soggetto che ha bisogno, per la conferma della propria dignità e identità, di essere appunto riconosciuto dall'altro¹¹.

Questo è un tema assolutamente rilevante per ripensare il soggetto in termini relazionali, purché non venga inteso, ci dice Butler, proponendone un'accezione post-hegeliana, come riconoscimento tra due identità statiche e definitive, ma tra soggetti in divenire, capaci di mettersi in gioco, coinvolti in uno scambio reciproco che produce un'alterazione, una dislocazione della loro identità:

Quando riconosciamo l'altro, o quando chiediamo il riconoscimento di noi stessi, non stiamo chiedendo ad un altro di vederci come siamo, come siamo sempre stati, come eravamo prima di quell'incontro. Al contrario, nell'atto stesso del chiedere, nella domanda, siamo già diventati qualcosa di nuovo, dal momento che è l'atto stesso della convocazione che ci costituisce.

Chiedere o dare riconoscimento significa dunque «sollecitare un divenire, incoraggiare una trasformazione, ricercare un futuro sempre in relazione all'Altro. Significa anche mettere in gioco il proprio essere, la permanenza di sé, nella lotta per il riconoscimento»¹².

Ciò vuol dire che la relazione non si configura come un rapporto simmetrico tra due soggetti pre-costituiti, liberi ed agenti, bensì come un'*intrusione* originaria da parte dell'altro, un'*intrusione* che inaugura il soggetto nel momento stesso in cui lo espropria della sua identità, in cui lo viola provocandone il decentramento, la ferita: «il primato, e cioè l'antiorità e l'impronta dell'Altro è qualcosa di originaria e costitutivo e non c'è formazione del sé al di fuori di questa intrusione originariamente passiva e subita [...]»¹³.

Non si tratta dunque di contrapporre semplicemente l'idea di relazionalità a quella di autonomia o di sovranità, ma di sottolineare l'effetto di destabilizzazione, di disorientamento, di spossessamento che la relazione e la dipendenza dall'altro producono nel soggetto, consegnandolo ad una condizione di *vulnerabilità*. Butler torna più volte, in entrambi i suoi testi, su questo concetto, di origine lévinasiana¹⁴, nel quale mi pare di poter cogliere un'affinità con il mio concetto di contaminazione. Non c'è, in altri termini, formazione del Sé, se non attraverso questa originaria intrusione, o violazione da parte dell'altro che mi convoca, mi interpella, attraverso

11. A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002; Ch. Taylor, *Multiculturalism and 'the Politics of recognition'*, Princeton Univ. Press 1992; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi Milano 1993; P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Ed. Stock, Paris 2004; trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005.

12. J. Butler, *Precarious Life*, Verso, London-New York 2004; trad. it. *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004, p. 66; sul tema cfr. anche *Critica della violenza etica*, cit., pp.39 sgg.

13. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 131.

14. E. Lévinas, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad.it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1984.

la potenza cogente del Volto, costringendomi a riconoscere la mia condizione di originaria non-libertà, così da interrompere le derive narcisistiche e immunitarie di un soggetto che si pensa autonomo e autosufficiente.

La vulnerabilità è una situazione primaria, originaria, tanto che Butler vi riconosce il segno stesso dell'*umano*, della fragilità costitutiva e ineludibile dell'umana condizione¹⁵. È dunque qualcosa che non possiamo eludere, qualcosa a cui «non si può sfuggire senza cessare di essere umani»¹⁶ e di cui non possiamo neppure rintracciare le origini, perché essa è coeva all'origine stessa della vita e precede la formazione stessa del soggetto¹⁷: «Il fatto di essere, originariamente e contro ogni nostra volontà, violate e agite è segno di una vulnerabilità e di una dipendenza di cui non possiamo sbarazzarci»¹⁸.

Anche laddove essa diventa intollerabile, laddove essa ci viene violentemente ricordata dall'aver subito ferite e offese, dobbiamo scongiurare ogni tentazione di rimozione o di violenta reazione, perché in essa risiede, potremmo dire, la verità dell'essere e del soggetto: la verità della relazione e del vincolo di reciprocità. Anzi, è proprio quando riaffiora a causa di un fallimento, di una sconfitta e del dolore che ne consegue¹⁹, che essa può diventare una risorsa: una risorsa etica nella quale risiede la fonte stessa della responsabilità.

Qui non mi interessa seguire Butler nella sua, indubbiamente interessante, proposta etica fondata appunto sul nesso (lévinasiano) tra vulnerabilità e responsabilità²⁰. Ciò che mi interessa sottolineare è la sua proposta di *declinare in positivo l'idea di vulnerabilità* per farne appunto il fondamento di un soggetto relazionale.

A questo punto nasce però un problema che potremmo formulare nel modo seguente: che cosa consente al soggetto di recuperare la percezione della propria vulnerabilità? Se è vero che il soggetto, a partire dalla modernità, ha pensato se stesso come sovrano e autosufficiente, esponendosi di conseguenza a derive narcisistiche, a quali risorse è possibile attingere per operare quella rottura necessaria che consenta il superamento del paradigma della coscienza e dell'identità? Ci deve essere in altri termini qualcosa – un fatto, un evento, un'esperienza – che ci permetta di riaccedere psichicamente alla consapevolezza della nostra costitutiva fragilità, producendo quella *ferita*, nel corpo chiuso e narcisistico del Sé, che apre i confini identitari e lo espone all'altro.

15. «...esiste un concetto più generale dell'umano che è quello con cui sto provando a confrontarmi qui, un concetto nel quale siamo, fin dall'inizio, consegnati all'altro, nel quale siamo fin dall'inizio... consegnati a un gruppo di 'altri' originari», J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 51.

16. Ivi, p. 12.

17. «Sebbene io insista sull'idea di una comune vulnerabilità umana, una vulnerabilità legata alla vita stessa, insisto anche nel dire che non è possibile recuperare le origini di questa vulnerabilità: essa precede la formazione dell'io», ivi, p. 52.

18. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 135; cfr. anche *Vite precarie*, cit., p. 67: «Ciò che prematuramente o in ritardo, chiamiamo 'io' è, in origine, in relazione di dipendenza, sia pure da una violenza, da un abbandono, da un meccanismo...».

19. J. Butler, *Critica della violenza etica*, cit., p. 16.

20. *Ibidem*.

Elena Pulcini

La risposta che Butler suggerisce, partendo soprattutto dalle sue riflessioni sull'attualità, consiste nell'invito a valorizzare quella che riassuntivamente potremmo definire *l'esperienza della perdita*. Quando perdiamo qualcosa che è vitale per noi, come la vita di persone amate, o il nostro senso di sicurezza o la protezione della comunità in cui viviamo, subiamo un dolore, un danneggiamento che rompe l'illusione autarchica «strappandoci a noi stessi», e lascia venire alla luce «qualcosa che riguarda ciò che siamo, qualcosa che evidenzia i nostri legami con gli altri, che ci rivela che questi legami costituiscono ciò che siamo, che questi legami o vincoli ci danno forma»²¹.

L'esperienza della perdita e del fallimento può produrre in altri termini quella ferita narcisistica che consente il risveglio, nel Sé, della coscienza della propria vulnerabilità e della propria dipendenza costitutiva.

Ora, il caso esemplare da cui la riflessione di Butler ha origine è tutt'altro che casuale; si tratta infatti di quell'evento fortemente significativo sul piano simbolico che è l'attentato alle *Twin Towers* dell'11 settembre 2001; evento "globale" per eccellenza, nel quale al crollo fisico delle torri sembra corrispondere un crollo della coscienza²², destituita dalle certezze della sua posizione sovrana. Con la "ferita" inferta nel corpo del paese sovrano per eccellenza e dell'intero Occidente, l'11 settembre produce la fine di ogni illusione immunitaria e la rivelazione traumatica di una vulnerabilità che non è più possibile negare.

È purtroppo vero, osserva Butler, che le risposte (soprattutto americane) a questo evento sono state ispirate da una volontà di rimozione e di rivalsa e che hanno prodotto effetti di dominio e di violenza; ma è anche vero che questo evento può essere colto come una possibilità di risveglio delle coscienze attraverso la percezione della fragilità dell'umano e della precarietà della vita. Lo *shock* prodotto dalla perdita, dal fallimento, dal dolore può consentirci in altri termini, purché ne accettiamo gli effetti di destabilizzazione, di recuperare la verità della intrinseca socialità della condizione umana: che ci vede tutti dipendenti gli uni dagli altri, esposti al rischio della relazione, uniti da un legame che connette le nostre vite in un vincolo reciproco e indissolubile:

Si può forse affermare che nel dolore ci sia data la possibilità di esperire uno stato di spossessamento, che si rivela fondamentale. Questa possibilità non mette in discussione l'autonomia del sé, quanto piuttosto le conferisce un senso chiamando in causa la costitutiva socialità di ogni vita incarnata, quella condizione per cui da sempre, e per il solo fatto di essere singoli in carne ed ossa, esistiamo oltre noi stessi, coinvolti in vite che non sono le nostre²³.

La vulnerabilità è dunque una risorsa, una "straordinaria risorsa" che il Sé deve afferrare e valorizzare per recuperare la sua natura *relazionale* e il *senso* del proprio essere al mondo²⁴.

21. J. Butler, *Vite precarie*, cit., p. 42.

22. O meglio, il crollo della coscienza occidentale.

23. J. Butler, *Vite precarie*, cit., p.48.

24. «Ignorare quella vulnerabilità, bandirla, mettere noi stessi al sicuro al prezzo di qualsiasi

La vulnerabilità globale come condizione per un Sé relazionale

Ora, a partire dalle riflessioni di Butler, vorrei sviluppare ulteriormente questa prospettiva interpretativa, proponendo una tesi generale: la tesi cioè che l'età globale crea di fatto le condizioni oggettive per questo riconoscimento da parte del Sé²⁵. In primo luogo, perché la sua principale e inedita caratteristica risiede, come viene spesso ribadito dai teorici della globalizzazione, nel fenomeno dell'*interdipendenza*: interdipendenza degli eventi e delle vite, in virtù della quale ciò che accade a livello "locale" può avere, almeno potenzialmente, ripercussioni sul piano "globale", così da investire l'intera umanità.

L'11 settembre, richiamato peraltro non solo da Butler come caso esemplare, è solo la punta dell'*iceberg* di questa nuova condizione alla quale nessuno può sfuggire per rifugiarsi nella rassicurante posizione dello "spettatore" che osserva gli avvenimenti dal di fuori, sentendosi al riparo.

L'erosione dei confini territoriali indotta dalla globalizzazione economica e tecnologica, fa sì che oggi siamo tutti, nostro malgrado, potenziali "attori" degli eventi; in quanto in ogni momento e in ogni luogo la vita di ciascuno di noi può essere coinvolta in fatti che apparentemente non ci riguardano, ma che al contrario irrompono nella normalità delle nostre esistenze, sconvolgendone la tranquilla e passiva *routine* e trasformandoci in potenziali "vittime" di fenomeni che non siamo in grado di controllare.

Purtroppo gli esempi possono essere molteplici, come vediamo dall'inquietante susseguirsi di quelli che sono stati definiti "rischi globali"²⁶: dal nucleare al *global warming*, dall'esplosione ciclica di virus letali (*Sars*, *BSE*) a catastrofi ambientali, fino all'attuale crisi finanziaria che produce effetti a catena di portata planetaria rivelando l'impotenza delle tradizionali istanze politiche di controllo.

La metafora del "*network*", che ricorre spesso nelle riflessioni contemporanee, si rivela senza dubbio efficace per descrivere questa condizione di assoluta interdipendenza, di comune esposizione a sfide che non riusciamo a gestire e che tuttavia non possiamo più eludere. In virtù della "compressione spazio-temporale"²⁷, dovuta all'enorme sviluppo delle tecnologie informatiche e comunicative che producono l'abolizione della distanza e la velocizzazione del tempo, il mondo è diventato paradossalmente sconfinato e chiuso allo stesso tempo, privo di limiti e incredibilmente piccolo e ristretto.

Viviamo e ci sentiamo, come dice Bauman, come passeggeri di un aereo senza pilota, in preda all'insicurezza e all'angoscia che derivano dalla percezione del-

altra considerazione umana significa sradicare una delle più straordinarie risorse alle quali attingere per la nostra condotta», *ivi*, p.51.

25. Per una trattazione più ampia dei temi che seguono, cfr. il mio *La cura del mondo. Paura e responsabilità in età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

26. U. Beck, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992; trad.it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000; A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994.

27. D. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989; trad. it. *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993.

la perdita di controllo su ciò che accade²⁸. L'insicurezza, in tutte le sue forme di incertezza, paura, disorientamento, è diventata la nostra condizione esistenziale, alla quale rispondiamo con un apatico rifugio nella dimensione del "qui ed ora", sintomo a sua volta di una sconcertante perdita di futuro.

Siamo dunque in presenza di cambiamenti sociali radicali che si traducono in una vera e propria mutazione antropologica: l'immagine moderna di un Sé autonomo e progettuale, sovrano e dominatore, si sgretola di fronte ad una condizione di universale impotenza e vulnerabilità. Siamo esposti ogni giorno all'esperienza della perdita e del fallimento. E tuttavia proprio in questo si annida una potenziale risorsa: per la prima volta abbiamo la possibilità di trasformare una situazione negativa in una preziosa opportunità. Purché siamo in grado, per dirla con Bataille, di cogliere la chance: vale a dire di riconoscere la verità di questa condizione e di inaugurare nuove possibilità.

Facendo della vulnerabilità una dimensione generalizzata ed estesa all'intera umanità, l'età globale ci consente in altri termini, in primo luogo di sottrarla al processo di rimozione posto in atto dalla *hybris* del Sé moderno; in secondo luogo di cogliervi la possibilità di un'inversione di rotta che restituisca al soggetto, insieme alla consapevolezza della propria fragilità e "bisognosità", la percezione del legame che indissolubilmente lo unisce ad altre vite e ad altri destini.

Ma tutto questo vuol dire valorizzare una peculiare dimensione del soggetto che è stata per lo più ignorata o svalutata dalla tradizione occidentale e moderna: vale a dire la *dimensione emotiva*, nella quale avevo indicato non a caso, nelle mie precedenti riflessioni, il luogo per eccellenza su cui fondare l'idea di un *soggetto contaminato*²⁹.

Le emozioni rappresentano infatti la manifestazione inequivocabile di una ferita inferta al corpo chiuso e compatto dell'identità; sono cioè l'espressione di momenti di spossessamento del Sé, di detronizzazione dalla sua posizione sovrana e dalla sua illusione di un razionale controllo sugli eventi. Il che non vuol affatto dire che si tratti di forze cieche e irrazionali capaci solo di offuscare, inquinare o distorcere la nostra comprensione delle cose e il nostro agire. Al contrario, esse sono dotate di una loro peculiare "intelligenza", come ha sostenuto di recente Martha Nussbaum, possiedono una loro funzione cognitiva e valutativa, la quale consiste essenzialmente nel rivelare «la nostra vulnerabilità ad eventi che non possiamo controllare»³⁰; e che tuttavia, è bene aggiungere subito, hanno un grande valore per noi.

Quando facciamo, come dicevo sopra, esperienze di perdita e di fallimento, l'impalcatura del Sé cede, crolla inevitabilmente proprio a causa di uno *shock* emotivo che ci espone a qualcosa di inatteso e di imprevisto, scuotendo le nostre certezze e rivelandone la precarietà e l'illusorietà. Le emozioni, dice ancora Nussbaum,

28. Z. Bauman, *In search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999; trad. it., *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

29. E. Pulcini, *The Contaminated Subject: Passions, Power and Care*, <http://www.travellingconcepts.net>. 2006.

30. M. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge Univ. Press, 2001; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004.

«implicano il riconoscimento di una condizione di bisogno (*neediness*) e di una scarsa autosufficienza»³¹; sono il sintomo eloquente della nostra “bisognosità”. Tuttavia, proprio come ogni sintomo, potremmo dire, esse sono l’espressione di un *sensu* che non può essere ignorato o rimosso, ma che chiede al contrario di essere decifrato e valorizzato, poiché in esso risiede la verità profonda, sebbene spesso scomoda e inconfessabile, della nostra umana condizione.

Il soggetto vulnerabile è dunque quello capace di *ritrovare il contatto con le proprie emozioni*, di ascoltarle, di valorizzarle; riconoscendo in esse un messaggio ineludibile che possa preludere a una inversione di rotta dell’agire.

Certo, l’operazione è tutt’altro che facile. In primo luogo, perché l’enormità delle sfide globali e il senso di impotenza che ne deriva spinge i soggetti a mettere in atto meccanismi di difesa e di rimozione che preservino la psiche da verità intollerabili – come spesso accade di fronte, per esempio, alla possibilità di un olocausto nucleare o alle probabili conseguenze devastanti dei rischi ambientali – innescando dinamiche di diniego e di apatica indifferenza. In secondo luogo, perché laddove invece, il *pathos* riemerge con forza, come nel caso di un attacco terroristico, esso assume prevalentemente connotazioni negative: di paura, rabbia, odio verso un altro da sé che diventa il nemico da demonizzare e da esorcizzare, come è accaduto appunto dopo l’11 settembre.

Si tratta allora non solo di rientrare in contatto con le proprie emozioni, ma di gestirle, di orientarle in modo selettivo: contrastando la paura con la solidarietà, l’odio con la compassione, la rabbia con l’ospitalità, il desiderio di potere con la fratellanza; vale a dire riattivando quella dinamica emotiva che consente di *combattere le passioni con le passioni*³².

All’esperienza della perdita e del fallimento si può reagire con la violenza, sorretta da passioni distruttive, e con la volontà di annientamento di coloro che ne sono ritenuti responsabili; ma si può reagire anche con il risveglio di quelle che altrove ho chiamato passioni comunitarie, ispirate dal desiderio di appartenenza e di reciprocità.

L’età globale pone, abbiamo visto, le condizioni oggettive di questa conversione in quanto ci rende *tutti uguali nella debolezza e nella vulnerabilità*. E dunque pone le premesse perché gli individui si riconoscano membri di una comune umanità: vincolati gli uni agli altri dalla condivisione delle stesse sfide e di uno stesso destino.

La sfida della differenza. Accettare la contaminazione

La nozione di vulnerabilità sembra dunque essere un fondamento efficace, attraverso la potenza destabilizzante del *negativo*, per pensare un soggetto relazionale;

31. *Ibidem*.

32. Propongo qui una correzione della tesi di Hirschmann – *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, 1977; trad. it. *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979 – secondo la quale le passioni si combattono con gli interessi.

Elena Pulcini

un soggetto consapevole del fatto che il mondo è essenzialmente, per dirla nei termini di Jean Luc Nancy, coesistenza, “essere-con” (*être avec*)³³.

Tuttavia l'età globale ci pone di fronte ad una ulteriore sfida per affrontare la quale la consapevolezza della vulnerabilità non è sufficiente. Alludo alla sfida che proviene dall'*altro*, e in particolare dall'*altro* inteso come *diverso*: sfida che richiede di tornare all'idea di contaminazione.

Uno degli effetti inediti della globalizzazione è quello di produrre, attraverso i grandi flussi migratori, una commistione delle culture e delle etnie, delle religioni e delle lingue che rompe i precedenti confini statuali e territoriali, dando origine a livello planetario a società sempre più multiculturali. Non a caso il “multiculturalismo” è diventato una parola d'ordine del nostro tempo; un concetto che appare senza dubbio eloquente e fecondo laddove è capace di restituirci, almeno sul piano descrittivo, il carattere problematico della convivenza fra diversi.

Sappiamo bene infatti che molti dei conflitti che oggi attraversano il pianeta hanno origine proprio dalla difficoltà della coesistenza multiculturale, in quanto questa mobilità e fa esplodere forme regressive di *pathos* che sfociano spesso nell'inatteso *revival* di forme arcaiche e primordiali di atrocità e di violenza che credevamo definitivamente scomparse e superate. Si parla, a questo proposito, di conflitti identitari³⁴, perché ciò che è in gioco è appunto l'identità (culturale, etnica, nazionale, religiosa) di coloro che si sentono di volta in volta esclusi, minacciati, umiliati da un contesto sociale che li vede subordinati a un'identità egemone.

Soprattutto in Occidente, il problema consiste oggi nel fatto che l'altro è colui che varca i nostri confini diventando una presenza prossima, interna, con la quale entriamo quotidianamente in contatto. L'altro, lo straniero (sia esso l'immigrato, il profugo o il clandestino) è ormai fra noi, abita le nostre città, attraversa le nostre strade. Non è più né colui che possiamo relegare all'esterno in quanto l'età globale coincide con la scomparsa di quell'“altrove”, separato e rassicurante, in cui confinare coloro che minacciano (o meglio, che si ritiene minaccino) la coesione sociale. E non è neppure colui che viene e poi se ne va; ma è, al contrario, sempre più identificabile con la figura simmeliana dello “straniero interno”: «colui che oggi viene e domani rimane», dice appunto Simmel³⁵; e che di conseguenza non si lascia né espellere né assimilare in quanto è deciso a resistere con la propria cultura e tradizione.

La figura dell'*altro* rappresenta così, con la sua scomoda e ineludibile prossimità, una presenza perturbante che sfida la pretesa immunitaria del Sé. E diventa di conseguenza oggetto di proiezioni negative da parte di un Sé che si arrocca nella difesa della propria identità, attraverso “l'invenzione” di un nemico da assumere a “capro espiatorio” delle proprie insicurezze e delle proprie paure.

Questa dinamica proiettiva peraltro non riguarda solo le singole realtà multiculturali, ma sembra investire lo stesso scenario globale, dove la tendenza all'identifi-

33. J.L. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit.

34. G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; A. Sen, *Identity and Violence*, Allen Lane, London 2006; trad.it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2005.

35. G. Simmel, *Exkurs über den Fremden*, in Id., *Soziologie*, Dunken & Humblot, Leipzig 1908; trad. it. *Excursus sullo straniero*, Ed. di Comunità, Milano 1989, pp. 580-584.

cazione *altro-nemico* diventa sempre più pervasiva e assume toni sempre più aspri, tanto da legittimare non solo funeste guerre preventive, ma anche il successo di formule infelici e fuorvianti come quella dello “scontro di civiltà”³⁶. Non a caso la strategia messa in atto a questo proposito è quella di riproporre quelle dinamiche di de-umanizzazione che da sempre legittimano la violenza sull’altro, ma che oggi assumono forme “orrorifiche” di brutalità sull’inerte³⁷, rivelando il volto deforme e atroce delle democrazie occidentali. Basti pensare ad Abu Ghraib e all’immagine oscena della soldatessa americana che sorride, indifferente e compiaciuta, mentre affonda il suo piede sul mucchio di corpi inerti di prigionieri iracheni.

L’*altro* è sempre, anzi è oggi più che mai, come ci ricorda G.C.Spivak, qualcuno che non è pienamente umano e che di conseguenza viene privato del suo statuto di soggetto³⁸, autorizzando ogni ideologia e pratica di annientamento e di umiliazione.

Il processo di costruzione e di de-umanizzazione dell’altro, finalizzato evidentemente all’esclusione e al dominio, è costante e torna a rinnovarsi in età globale assumendo le forme più o meno mascherate e ingannevoli della difesa della libertà, dei diritti e della democrazia. Pur prescindendo dalle forme estreme di violenza e di prevaricazione, ciò appare evidente in un caso fortemente emblematico, come quello relativo alla discussione francese sul diritto al velo da parte delle donne musulmane. Sotto il pretesto della laicità e della liberazione delle donne dall’oppressione del patriarcato religioso e tradizionale, si nasconde, dice Spivak, lo sguardo imperialistico (“*imperial I-eye*”) di un Occidente che fa delle donne la posta in gioco per uno “scontro di civiltà” teso, appunto, a riaffermare la propria identità e i propri valori; tanto più fortemente, potremmo aggiungere, quanto più questa identità e questi valori vacillano di fronte alle contaminazioni prodotte dalla società globale.

Si tratta allora in primo luogo di smascherare l’inganno, o perlomeno la trappola, che si cela a volte anche dietro le migliori intenzioni, mettendo in atto un processo di (auto)critica e di decostruzione che spezzi ogni pretesa di assolutizzazione e di autarchia identitaria.

Non è sufficiente in questo senso, appellarsi ad una liberale tolleranza, e tanto meno alla compassione e alla benevolenza, in quanto il rischio intrinseco a questo tipo di atteggiamento è quello di mantenere intatta la subalternità di chi ne viene di volta in volta fatto oggetto; e dunque è quello di negare all’altro/a, sia pure inconsapevolmente e involontariamente, lo statuto di soggetto.

L’unica risposta possibile, allora, è quella di rompere l’illusione immunitaria attraverso una continua critica e decostruzione della propria identità: è quella cioè

36. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster; trad. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997.

37. A. Cavarero, *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano 2007.

38. Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003; trad. it. *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2003; Id., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004.

Elena Pulcini

di *accettare la contaminazione*; o meglio di cogliere nel fatto stesso della contaminazione una “risorsa” possibile per mettere in discussione la propria identità e superare il dualismo Io/altro.

Paradossalmente, l'età globale apre questa *chance* attraverso quegli stessi processi che sfociano in esiti negativi: vale a dire attraverso la prossimità spaziale dell'altro. Se è vero che il farsi interno dell'altro, peculiare delle società multiculturali, è ciò che inasprisce i conflitti e la violenza, è vero anche che proprio in questo risiede la possibilità di mutare la relazione con l'altro; purché si sia disposti a riconoscerlo come *differenza*, cioè come una presenza rappresentativa di una diversità allo stesso tempo ineludibile e inassimilabile. Il farsi interno dell'altro, il trovarsi quotidianamente in presenza del suo Volto, direbbe Lévinas, diventa in altri termini il fattore di sfida e di resistenza a cui si può rispondere con la violenza, ma a cui si può reagire anche aprendosi alla contaminazione della sua presenza, esponendosi al rischio del contatto, o meglio, del contagio.

Si tratta anche in questo caso di porre in atto una dinamica di *riconoscimento*: di riconoscere l'altro come *figura incarnata di una differenza* che mette radicalmente in questione non solo l'autonomia del Sé ma le sue stesse radici identitarie. Vorrei però subito precisare che questo non vuol dire accettare *qualsiasi* differenza; perché ci sono differenze che ci attraggono e differenze che non condividiamo e che ci provocano disagio e inquietudine. Accettare (e valorizzare) la contaminazione non significa negare questo disagio, che può agire al contrario come fattore *perturbante*, capace di indurmi a mettere in discussione la mia identità.

Perciò non dobbiamo negare il disagio che proviamo di fronte a situazioni che sentiamo come inaccettabili, dobbiamo riconoscere le nostre ambivalenze di fronte alla sfida che proviene dall'altro. Solo una ipocrita e superficiale tolleranza può negare il fatto che a volte la differenza dell'altro/a mi disturba, mi espone a scenari inaccettabili per me: come il vedere una donna indiana che si sottomette all'autorità dispotica del marito, o una donna islamica coperta dal *burka* e condannata alla esclusione da ogni vita sociale, o ancora una donna africana che si sottopone all'infibulazione.

La differenza è sempre perturbante, e lo diventa ancor più quando scuote alla radice i valori e i principi a cui siamo più profondamente affezionati(e). È legittimo allora, in questi casi, difendere i propri valori e principi, appellandosi, perché no, a quelli che riteniamo essere la migliore eredità dell'Occidente (diritti, libertà, responsabilità). Purché questo avvenga, però, a partire dalla consapevolezza del carattere *relativo e contingente* della propria identità. Il problema, in altri termini non è quello di negare se stessi per accogliere l'altro, ma quello di accettare l'inevitabile corpo a corpo che deriva da un *reale* confronto con l'altro.

Per tornare al tema delle passioni, si tratta di mettersi all'ascolto di quel groviglio di emozioni che emergono dal confronto con la differenza per cercare di capirne e interrogarne il senso. Perché, è bene ribadirlo, le emozioni *sono* rivelatrici di senso. Spesso prevale il pregiudizio che esse siano totalitarie e immutabili, quasi una sorta di destino naturale che non possiamo mutare; al contrario le emozioni presuppongono processi cognitivi e giudizi valutativi, che possiamo

modificare, orientare in modo diverso nel momento stesso in cui siamo capaci di attribuire loro un senso.

Si tratta di uscire dalla sterile alternativa tra rifiuto e tolleranza, per accettare il rischio della relazione con l'altro/a, mettendo in gioco le proprie passioni e convinzioni. Ciò che importa è riconoscere il carattere *contingente* della nostra identità attraverso il riconoscimento della nostra *differenza interna*. Bisogna considerare l'identità (la nostra identità) come qualcosa di fluttuante sempre in divenire. Ciò vuol dire esporsi al nuovo, all'ignoto, al sentimento di smarrimento che proviamo quando ci avventuriamo in nuovi territori.

Ciò vuol dire che, anche in questo caso, il *riconoscimento* non può essere inteso come reciproca conferma di identità rigide e definitive, ma come una dinamica aperta alla reciproca trasformazione, che richiede di sopportare e gestire il *pathos* e il disagio che inevitabilmente pertengono alla relazione tra diversi(e).

Pensare un soggetto in relazione significa allora non solo pensare un *soggetto vulnerabile*, cioè capace di spezzare la propria crisalide atomistica per aprirsi all'altro quale dimensione costitutiva di un Sé destituito dalla sua posizione sovrana. Ma significa anche pensare un *soggetto contaminato*, cioè capace di ospitare e riconoscere la differenza, mettendo in gioco la propria identità e aprendosi alla possibilità del cambiamento.

L'età globale, abbiamo visto, pone le condizioni *oggettive* per ripensare il soggetto a partire dalla vulnerabilità e dalla contaminazione, in quanto produce non solo *l'interdipendenza degli eventi e delle vite*, ma anche la *coesistenza dei diversi* a livello planetario. Sta a noi, donne e uomini della società-mondo, cogliere questa *chance!*

Suggerimenti per l'insegnamento

Quali implicazioni può avere la mia riflessione sul piano dell'insegnamento e dei modi di vita? Penso che possano essere molteplici. Non c'è dubbio che la mia riflessione si svolge essenzialmente in forma concettuale. Sono una filosofa e a lavorare con i concetti mi ha abituata la filosofia. Almeno in parte, ciò ha causato perplessità e dubbi alle amiche del gruppo "*Selves*", le quali avrebbero preferito, anche da parte mia, uno stile più narrativo e personalizzato. Tuttavia, mi preme sottolineare, per me i concetti non sono costruzioni astratte ed inerti, bensì pullulano di vita, riassumono le mie esperienze; perciò li considero vitali per l'analisi della realtà e persino per trasformarla.

Fatta questa premessa, vorrei porre l'accento su almeno tre aspetti che penso siano rilevanti ai fini dell'insegnamento e dell'esperienza di vita.

In primo luogo, la critica dell'idea di soggetto che propongo qui, opponendo al soggetto sovrano della modernità un soggetto vulnerabile e contaminato, può avere un impatto pedagogico fondamentale per l'insegnamento della filosofia. Il pensiero femminista ha denunciato da diversi punti di vista l'unilateralità del concetto moderno di soggetto che ispira la filosofia occidentale. Ciò che vorrei tentare di fare è

Elena Pulcini

di proporre *immagini alternative* che consentano agli studenti di filosofia di portare alla luce ciò che il pensiero filosofico ha nascosto o svalutato: vale a dire il fatto che il soggetto è sempre, costitutivamente, *in relazione con l'altro*. Inoltre, attraverso l'idea di vulnerabilità e contaminazione, vorrei sottolineare non solo la condizione di dipendenza che permea le nostre vite e le nostre azioni, ma anche il bisogno di esporre noi stessi all'incontro con l'altro e la possibilità che l'altro ci destabilizzi e ci trasformi. Si tratta di indurre gli studenti (e in generale le giovani generazioni) a considerare in una prospettiva positiva ciò che il pensiero filosofico occidentale ha per lo più considerato in senso negativo: la dipendenza, la fragilità, l'apertura del Sé al cambiamento e l'incertezza delle relazioni con l'altro.

In secondo luogo, l'accento che ho posto sulle trasformazioni prodotte dalla globalizzazione può avere un impatto rilevante non solo nell'ambito dell'insegnamento filosofico, ma anche sul piano sociologico e antropologico. Credo che il pensiero femminista non abbia ancora dedicato sufficiente attenzione a questo aspetto, che è peraltro fondamentale per comprendere le novità radicali del nostro tempo. Imparare a *comprendere il presente* non vuol dire solo imparare a riconoscere le inedite sfide del presente, ma anche capire come farvi fronte e costruire scenari alternativi così da connettere intrinsecamente il pensiero con la pratica. Solo a partire da una diagnosi del presente possiamo pensare (e agire per costruire) *un futuro migliore*. L'età globale è un'età di incertezza e di paura che può generare reazioni di chiusura immunitaria, di violenza e di esclusione. Ma se il nostro insegnamento tende a fare dell'incertezza e della fragilità un valore, questi aspetti negativi possono diventare una risorsa positiva per agire nel mondo. Se è vero che una delle più grandi sfide del nostro tempo è la presenza della diversità nelle nostre vite quotidiane, valorizzare la contaminazione vuol dire trasformare il negativo in una risorsa per una convivenza sostenibile. Vuol dire opporre al conflitto e alla violenza che attraversano il nostro pianeta oggi, la capacità di riconoscere l'altro nella sua differenza e accettare il fatto che noi siamo trasformati/e dall'altro, così da mettere in gioco la nostra identità e immaginare il mondo come una *cosmopoli di differenze*.

In terzo luogo, l'importanza che attribuisco alla vita emotiva fornisce i presupposti per costruire quella che vorrei definire una *paideia dei sentimenti*. Sono convinta che una delle patologie del nostro tempo stia nella perdita della nostra capacità di sentire, che si traduce soprattutto in una sorta di *indifferenza* verso l'altro. La riflessione contemporanea su questo aspetto da parte delle discipline *mainstream* mi sembra particolarmente carente; persino la psicologia, che è spesso dominata da un approccio cognitivo, non sembra aver colto pienamente l'importanza di questo aspetto. È indubbiamente vero che alcune voci del pensiero femminista hanno sottolineato l'importanza delle emozioni. Tuttavia, ciò che propongo non è solo di riconoscere la funzione decisiva delle emozioni (nella costruzione del Sé e della sua relazione con l'altro), e quindi di educare ad un risveglio delle emozioni; ma anche di concepire la possibilità di educare, e di conseguenza, di *trasformare le emozioni stesse*. Oggi, complementare all'indifferenza verso l'altro c'è la tendenza all'autodifesa, che si traduce in emozioni negative come la rabbia, il risentimento

e il disprezzo (basti pensare al ritorno del razzismo nelle democrazie occidentali). Se vogliamo spezzare questa duplice tendenza verso l'indifferenza e la violenza, dobbiamo ritrovare la fiducia nella possibilità di convertire le passioni negative in passioni positive, come la compassione, l'empatia, la solidarietà.

Bibliografia

- Bataille, Georges, *La Notion de Dépense*, in *La Part Maudite*, Editions de Minuit, Paris 1967; trad.it. *Il dispendio* (a cura di) E.Pulcini, Armando, Roma 1997
- L'expérience intérieure*, in *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1976, vol. V; trad. it. *L'esperienza interiore*, Dedalo, Bari, 1978
- Bauman, Zygmunt, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1992; trad. it. *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000
- Benjamin, Jessica, *The Bonds of Love*, Pantheon Books, New York 1988; trad.it. *Legami d'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991
- Blanchot, Maurice, *La communauté inavouable*, Minuit, Paris, 1983; trad.it. *La comunità inconfessabile*, Feltrinelli, Milano 1984
- Butler, Judith, *Precarious Life: the powers of mourning and violence*, Verso, London/ New York 2004; trad.it. *Vite precarie*, Meltemi, Roma 2004
- Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005, trad.it. *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006
- Cavarero, Adriana, *Orrorismo*, Feltrinelli, Milano 2007
- Chodorow, Nancy J., *The Reproduction of Mothering*, University of California Press, Berkeley/London, 1978; trad. it. *La funzione materna*, La atartaruga, Milano 1991
- Esposito, Roberto, *Immunitas*, Einaudi, Torino 2002.
- Giddens, Anthony, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990; trad. it. *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna 1994
- Gilligan, Carol, *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1982; trad. it. *Con voce di donna*, Feltrinelli, Milano 1987
- Harvey, David, *The Condition of Postmodernity*, Blackwell, Oxford 1989; trad. it. *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993
- Hirschmann, Albert O., *The Passions and the Interests*, Princeton University Press, 1977; trad.it. *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979
- Honneth, Axel, *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992; *Lotta per il riconoscimento*, Il Saggiatore, Milano 2002
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996 ; trad. it. *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997

Elena Pulcini

- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, La Haye 1974; trad. it. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1984
- Marramao, Giacomo, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003
- Nancy, Jean-Luc, *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996; trad.it. *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2011
- Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, 2001; trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004
- Pulcini, Elena, *La cura del mondo. Paura e responsabilità nell'età globale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009
- Modernity, Love and Hidden Inequality*, in 'EUI Working Papers'. Badia fiesolana, European University Institute, Firenze 2000.
- L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001
- "European Feminine Identity and the Idea of Passion in Politics"; in *Thinking Differently. A European Women's Studies Reader*, (a cura di) Gabriele Griffin e Rosi Braidotti, Zed Books, London 2002.
- Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- The Contaminated Subject: Passions, Power and Care*. 2006a. <http://www.travelingconcepts.net>.
- "Responsibility and Care in the Global Age", in Eva Skaerbaek, Dasa Duhaček, Elena Pulcini, Melita Richter, *Common Passion, Different Voices. Reflections on Citizenship and Intersubjectivity*, Raw Nerve Books, York 2006b.
- Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance*, Ed. Stock, Paris 2004; trad. it. *Percorsi del riconoscimento*, Cortina, Milano 2005
- Sen, Amartya K., *Identity and Violence: the illusion of destiny*, Allen Lane, London 2006; trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari 2005
- Simmel, Georg, *Exkurs über den Fremden*, in *Soziologie*, Dunker & Humblot, Leipzig 1908; trad. it. *Excursus sullo straniero*, in Id., *Sociologia*, Ed. di Comunità, Milano 1989
- Spivak, Gayatri C., *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1999; trad. it. *Critica della ragione postcoloniale*, Meltemi, Roma 2004
- Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York 2003; trad.it. *Morte di una disciplina*, Meltemi, Roma 2003
- Taylor, Charles, *Multiculturalism and 'the Politics of Recognition'*, Princeton University Press, 1992; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi Milano 1993