

SAGGIO

Dal limite alla trasformazione. Devianza, vulnerabilità e resilienza nel governo dell'incertezza*

GIANPASQUALE PREITE

Università del Salento

Abstract

Nel senso comune e nel discorso pubblico, la devianza è spesso interpretata come una rottura della ciclicità dell'ordine sociale, una frattura che incrina la regolarità del tempo collettivo, introduce spazi di incertezza nella sicurezza condivisa, e in quanto indice di emergenza, destabilizza regimi di moralità e libertà e mette in questione le tecniche di governo dell'ordinario. Qualificare un comportamento come deviante significa esporre un punto di tensione dell'ordine che, nel difendersi, ne rende visibili i limiti. In questo scenario prende forma la resilienza come pratica trasformativa in grado di ridefinire il rapporto tra norma, soggetto e istituzione. Le scienze sociali hanno evidenziato che la devianza funziona come uno specchio che restituisce alla società l'immagine dei propri confini simbolici e, insieme, la loro precarietà, rivelando il lavoro continuo di produzione della normalità e della legittimità. Al centro si colloca la vulnerabilità come esposizione al danno e, insieme, tessitura di relazioni, dipendenze istituzionali e responsabilità condivise. Ontologica e relazionale, la vulnerabilità decostruisce il mito dell'autosufficienza e restituisce centralità alle interdipendenze, chiamando la politica a trasformare l'esposizione in garanzia e riconoscimento. In questo orizzonte, la resilienza assume la contingenza come spazio generativo di nuove forme di vita. Essa tiene insieme vulnerabilità e potenza, trasforma il limite in risorsa, il trauma in passaggio e la crisi in occasione di ridefinizione del sé e del legame sociale, operando come politica dell'esistenza capace di reinventare istituzioni e ridefinire i confini tra lecito e illecito, inclusione ed esclusione. Devianza, vulnerabilità e resilienza condividono così la stessa logica del limite: la prima lo espone, la seconda lo istituisce, la terza lo trasforma in possibilità. In questo quadro, politica e diritto non possono più fondarsi su una normalità fissa e autoreferenziale, ma sono chiamati ad assumere la trasformazione come principio strutturale del loro operare. Nel tempo dell'incertezza, una democrazia all'altezza del presente deve saper ascoltare la devianza, abitare la vulnerabilità e orientare la resilienza. È nell'intreccio di queste tre dimensioni che il limite cessa di essere una semplice restrizione e diviene condizione concreta attraverso cui può prendere forma l'idea stessa di giustizia.

Parole chiave: Devianza, Vulnerabilità, Resilienza, Limite, Giustizia relazionale

* Questo contributo rientra nelle attività di ricerca del progetto PRIN *Exploring Resilience: Vulnerability, Social Security, Political Inclusion. Promoting a Sustainable Transition based on Local Practices and Governance*, Unità dell'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro" e promosse all'interno dell'Unità di ricerca *Institutional Design and Crisis Risk Management*, co-diretta da Marco Benvenuto e Gianpasquale Preite, del *Centro di Ricerca Interdisciplinare su Politiche dell'Emergenza e Vulnerabilità Sociale* (CREV), Dipartimento di Scienze Umane e Sociali, Università del Salento.

English version

In common understanding and in public discourse, deviance is often interpreted as a rupture in the cyclical nature of social order, a fracture that disrupts the regularity of collective time, introduces spaces of uncertainty into shared security, destabilises regimes of morality and freedom, and calls into question the techniques through which the ordinary is governed. To qualify a behaviour as deviant means to expose a point of tension within the order which, in defending itself, reveals its own limits. Within this scenario, resilience takes shape as a transformative practice capable of redefining the relationship between norm, subject and institution. Social sciences have shown that deviance functions as a mirror, reflecting back to society the image of its own symbolic boundaries and, at the same time, their precariousness, revealing the continuous work involved in producing normality and legitimacy. At the centre stands vulnerability, understood both as exposure to harm and as the weaving together of relationships, institutional dependencies and shared responsibilities. Both ontological and relational, vulnerability deconstructs the myth of self-sufficiency and restores centrality to interdependence, calling politics to transform exposure into guarantee and recognition. Within this horizon, resilience assumes contingency as a generative space for new forms of life. It holds together vulnerability and potential, transforms limitation into resource, trauma into transition, and crisis into an opportunity for redefining both the self and the social bond, operating as a politics of existence capable of reinventing institutions and redefining the boundaries between licit and illicit, inclusion and exclusion. Deviance, vulnerability and resilience thus share the same logic of the limit: the first exposes it, the second institutes it, the third transforms it into possibility. Within this framework, politics and law can no longer be grounded in a fixed and self-referential normality, but are instead called upon to assume transformation as a structural principle of their operation. In an age of uncertainty, a democracy adequate to the present must be able to listen to deviance, inhabit vulnerability and orient resilience. It is in the interweaving of these three dimensions that the limit ceases to be a mere restriction and becomes the concrete condition through which the very idea of justice can take shape.

Keywords: Deviance, Vulnerability, Resilience, Limit, Relational justice.

Introduzione

Nel senso comune e nei discorsi pubblici, la devianza appare come la frattura che interrompe la ciclicità dell'ordine. È una cesura che scompone la regolarità del tempo sociale, apre interstizi d'indeterminazione nella sicurezza, destabilizza regimi di moralità e libertà e, in quanto indice di emergenza, interroga le tecniche di governo che sorreggono l'ordinario. Queste fratture attivano immaginari di pericolo e sollecitano istanze di controllo, predisponendo la scena all'eccezione e alla sospensione del ritmo consueto. Ma l'emergenza non è solo rottura. È una pratica di potere che disvela la trama nascosta della norma e, con essa, la sua vulnerabilità. Ogni volta che un comportamento viene indicato come deviante, ciò che affiora non è il difetto di un soggetto isolato, ma il punto di tensione di un ordine sociale che difende sé stesso e ne espone il limite. Qui entra in gioco la resilienza come pratica trasformativa che ri-descrive il legame fra norma, soggetto e istituzione (Preite, 2025, pp. 67, 85).

Le scienze sociali hanno mostrato che la devianza non esiste allo stato naturale, ma prende forma nelle dinamiche di qualificazione e nelle soglie di tolleranza che strutturano la coppia dicotomica inclusione/esclusione. In altri termini, si tratta di pratiche di potere e di sapere che tracciano confini, delimitano spazi, decidono il punibile; funziona come specchio che restituisce alla società l'immagine dei suoi confini simbolici e, insieme, la loro precarietà. Segno del lavoro incessante con cui si produce normalità e legittimità.

Devianza e norma, dunque, non sono opposti. La vulnerabilità non è un accidente da correggere, ma la condizione politica originaria che rende possibile sia la qualificazione della devianza sia l'esigenza di norma. Essere vulnerabili significa esposizione al danno, ma significa anche relazione, dipendenza da istituzioni di cura, circuiti di responsabilità, infrastrutture materiali e simboliche. La vulnerabilità è insieme ontologica e relazionale; è la condizione costitutiva dell'esistenza finita ed è, al tempo stesso, una struttura istituzionale che attraversa i modi in cui il soggetto si autodetermina nel mondo e in cui l'ordine tenta di stabilizzarsi. Essa smonta il mito dell'autosufficienza e restituisce centralità alla trama delle interdipendenze. Proprio perché vulnerabile, la politica è chiamata ad elaborare forme di garanzia e riconoscimento che non occultino l'esposizione, ma la

organizzino, trasformando la finitezza in principio generativo di responsabilità condivisa (Preite, 2025, pp. 76-77; Longo e Lorubbio 2023, p. 1624).

In questo delicato e complesso processo comunicativo (inteso come pratica di costruzione sociale) la resilienza rappresenta la risposta che non si limita a descrivere l'adattamento né a ripristinare una normalità presunta, ma assume la contingenza come spazio generativo, in cui possono emergere nuove forme di vita. Tiene insieme vulnerabilità e potenza, trasforma il limite in risorsa, il trauma in transizione, la crisi in occasione di ridefinizione del sé e del legame sociale. La resilienza non si presenta mai come semplice tecnica di contenimento dell'impatto, ma come politica dell'esistenza che si traduce in una pratica creativa capace di reinventare le istituzioni e di ridisegnare i confini tra lecito e illecito, tra inclusione ed esclusione.

Devianza, vulnerabilità e resilienza condividono la stessa logica del limite. La prima lo mette a nudo, la seconda lo istituisce, la terza lo trasforma in possibilità. Il loro punto di incontro è la capacità di governare la contingenza come capacità di tradurre la ferita in forma, il rischio in cura, l'esposizione in responsabilità. È qui che politica e diritto si reinventano, abbandonando l'ossessione per una normalità intesa come ordine fisso e imm modificabile e assumendo invece la trasformazione come principio costitutivo. Per questo, la triade proposta può essere intesa come una vera e propria matrice decisionale, un circuito che coinvolge diritto, politiche e pratiche di cura. La devianza traccia il confine; la vulnerabilità ne rivela la permeabilità; la resilienza riconfigura le strutture istituzionali. Una politica della resilienza istituisce normalità plurali, capaci di accogliere l'eterogeneo senza convertirlo in minaccia. In questa etica del limite, il governo abbandona il mito dell'immunità e si orienta alla costruzione di capacità, rendendo i soggetti partecipi della definizione della norma.

In questa prospettiva, il saggio interpreta il governo della contingenza come la modalità attraverso cui i sistemi sociali riorganizzano le proprie possibilità operative. Le istituzioni non sono chiamate a restaurare un ordine perduto, né a inseguire una normalità idealizzata nel passato, ma a confrontarsi con il limite come condizione costitutiva dell'agire collettivo. È proprio nell'assunzione del limite che la crisi cessa di apparire come semplice disfunzione del sistema, ma si rivela,

piuttosto, come momento di riflessione sull'ordine stesso. Uno spazio in cui le distinzioni che lo sorreggono vengono interrogate, rimesse in questione e, in alcune circostanze, ricomposte. Entro questo quadro, la politica opera come attività decisionale che istituisce possibilità, seleziona orientamenti e conferisce forma all'incertezza. Governare la contingenza non significa quindi neutralizzarla, ma trattarla politicamente come alternativa, ridefinendo i confini dell'azione istituzionale e lo spazio di legittimazione.

1. Devianza come pratica di potere e confine del sociale

All'interno delle pratiche comunicative e delle forme simboliche del discorso pubblico, le emergenze connesse a comportamenti devianti sono percepite come fratture improvvise nell'ordine sociale. Si tratta di eventi che interrompono il ritmo regolare della vita collettiva e mettono in discussione sicurezza, moralità, libertà individuali e stabilità istituzionale. Esse producono paura e ansia, alimentano la richiesta di controllo e generano istanze di interventi straordinari capaci di restaurare la normalità perduta (Spina, 2020, p. 235). L'idea sottesa è che esista un equilibrio normativo originario che la devianza mette a rischio, una concezione che si fonda sulla rappresentazione della società come organismo coeso, che funziona regolarmente finché non interviene la perturbazione (Preite, 2025, p. 67).

La devianza non si presenta come una proprietà naturale degli atti, ma come l'effetto di pratiche discorsive e dispositivi di potere che definiscono ciò che è conforme e ciò che è anomalo. Non è una qualità intrinseca, bensì una costruzione normativa. Deviante è ciò che viene nominato tale, secondo criteri mutevoli che riflettono strategie di controllo e regimi di verità. In questa prospettiva, la devianza diventa un indicatore dei confini simbolici entro cui si articolano inclusione ed esclusione, normalità e anormalità, legalità e illegalità.

La prospettiva filosofico-politica, in questo senso, invita a leggere la devianza non come accidente marginale, ma come spazio in cui si manifesta la tensione irriducibile tra norma e trasgressione, tra potere costituente e potere costituito, tra centro e periferia del discorso sociale. Foucault osserva che il potere non si limita a reprimere, ma produce realtà: «produce domini di oggetti e rituali di verità»

(Foucault, 1978, p. 194). La devianza, pertanto, non è un fatto esterno al potere, ma un suo effetto, ossia ciò che viene nominato, circoscritto e reso punibile da dispositivi discorsivi e istituzionali.

Durkheim, già nel 1897, interpreta il suicidio come fatto sociale, aprendo la strada a una lettura della devianza come sintomo di crisi collettiva. La devianza, in questa prospettiva, segnala una condizione di anomia, in cui le norme cessano di orientare i comportamenti e l'individuo si trova privo di riferimenti. Il gesto deviante non rappresenta soltanto una minaccia, ma opera anche come indicatore critico che mette in luce la fragilità delle regole condivise e la necessità di elaborare nuovi codici di senso; essa diviene, paradossalmente, indispensabile all'ordine poiché ne rivela i limiti e al contempo ne rafforza la centralità (Spina, 2020).

Merton (1938) approfondisce questa intuizione mostrando come la devianza costituisca una risposta adattiva alle contraddizioni strutturali del sistema sociale.

Quando si produce una disgiunzione tra mete culturalmente imposte e mezzi legittimi per conseguirle, gli individui sono spinti a elaborare strategie alternative: innovazione, ritualismo, rinuncia, ribellione.

In questa prospettiva, la devianza non è dunque un rifiuto assoluto, ma una forma di adattamento, a volte perfino creativa. Essa svolge una funzione latente di regolazione, perché permette di esprimere le tensioni sistemiche che altrimenti rimarrebbero sommerse.

Le letture post-strutturaliste complicano ulteriormente questo quadro, mettendo in luce come la devianza sia prodotta da dispositivi di verità, classificazione e inclusione. Agamben (1995) descrive tale dinamica attraverso la formula dell'«inclusione attraverso l'esclusione»; la figura deviante viene espulsa dall'ordine giuridico proprio nel momento in cui ne è catturata come eccezione. In questo senso, la devianza diviene uno degli snodi privilegiati della biopolitica, un processo su cui si esercitano pratiche di disciplina e controllo, ma anche dispositivo che consente al potere di ridisegnare continuamente i confini dell'identità collettiva.

Bauman (2000) ricorda come la modernità liquida produca devianza attraverso l'incertezza sistemica che alimenta vulnerabilità e instabilità; tuttavia, nello stesso tempo, essa necessita della devianza per esercitare il proprio potere normativo. Il deviante diventa così figura paradigmatica, bersaglio della

stigmatizzazione e, al contempo, elemento funzionale alla coesione del gruppo. In una direzione analoga, Elias (1989) mostra come la costruzione dei processi di «civilizzazione» dipenda da forme di esclusione simbolica che identificano figure marginali (devianti, folli e/o criminali) con lo scopo di rafforzare il senso di appartenenza del gruppo dominante.

Da qui l'importanza della prospettiva costruttivista. Berger e Luckmann (1966) sottolineano che i problemi sociali non sono dati naturali, ma prodotti di processi collettivi di definizione. L'etichettamento deviante non è mai neutro, perché riflette le agende politiche, le logiche istituzionali, i rapporti di forza. Possiamo affermare che la definizione della devianza è il risultato di *claims-making* in spazi pubblici; in definitiva, la devianza nasce dove determinati attori riescono a imporre la propria narrazione del problema.

La dimensione interpretativa del potere e della norma, anticipata da Nietzsche, ci mostra che ogni moralità non è un insieme di verità universali, ma il risultato di lotte ermeneutiche: «non esistono fatti, ma solo interpretazioni» (Nietzsche, 1886-1887). Alla luce di ciò, la devianza non emerge come un accidente esterno alla norma, ma come la sua stessa condizione di possibilità, il doppio necessario che funge da punto d'ombra e consente alla regola di apparire come ordine. Anche la punizione, come osservava Durkheim, non mira principalmente alla deterrenza bensì alla ricomposizione simbolica del corpo sociale: «la pena non è destinata a correggere il colpevole, ma a mantenere intatta la coesione sociale» (Durkheim, 1893, p. 98).

Foucault porta questa riflessione sul terreno delle pratiche di sapere e di governo. Nei suoi studi genealogici, la norma non è mai un dato neutro, ma un dispositivo produttivo: «il potere produce realtà; produce ambiti di oggetti e rituali di verità» (Foucault, 1978, p. 194). Il deviante non è semplicemente colui che trasgredisce, ma il risultato di un processo di classificazione, osservazione e disciplina: «il delinquente è una creazione dell'istituzione carceraria» (*ivi*, p. 276). La punizione moderna, dunque, non si limita a reprimere, ma organizza, normalizza, iscrive condotte all'interno di un sapere che diventa immediatamente politico.

Agamben radicalizza questa linea foucaultiana, mostrando come la sovranità si definisca attraverso l'inclusione dell'escluso, cioè attraverso la produzione di «nuda vita»: «il campo è lo spazio che si apre quando lo stato di eccezione comincia a diventare la regola» (Agamben, 1995, p. 46). La devianza estrema, incarnata dalla figura dell'*homo sacer* (che può essere ucciso senza che ciò sia considerato omicidio) non rappresenta un residuo marginale o esterno all'ordine politico, bensì ne costituisce un principio strutturale e fondativo.

Butler, infine, mostra come le norme operino anche sul piano dell'identità e della riconoscibilità. Queste qualità stabiliscono ciò che può rientrare nell'umano e ciò che resta fuori dal campo della legittimità sociale, «alcune vite sono considerate vivibili, altre non sono mai state vissute come vite» (Butler, 2004, p. 31). L'esclusione del deviante non è soltanto istituzionale, ma anche linguistica e culturale; chi non rientra nei codici normativi viene reso invisibile, precario, non degno di lutto né di riconoscimento.

In questo quadro, la figura del deviante assume una funzione eminentemente politica. Girard mostra come il sacrificio del capro espiatorio costituisca il gesto originario della comunità: «il meccanismo vittimario è il fondamento di tutte le istituzioni umane» (Girard, 1972, p. 94). Espellere il deviante significa ricompattare il gruppo, sublimare la violenza in rituale. Ma se il deviante è capro espiatorio, è anche simbolo dell'alternativa, in quanto rappresenta la possibilità di un ordine diverso. Arendt, analizzando la crisi della modernità, sottolinea come ogni sistema politico si definisca anche attraverso i suoi esclusi, che incarnano la potenzialità di una nuova fondazione: «ogni nuovo inizio si annuncia sempre attraverso coloro che non trovano posto nell'ordine esistente» (Arendt, 1963, p. 33). In questo senso, la devianza giovanile costituisce un laboratorio privilegiato. Il comportamento deviante dei giovani non è semplice ribellione irrazionale, ma linguaggio simbolico che esprime bisogni e frustrazioni non ascoltate. La trasgressione diventa forma di comunicazione alternativa, contestazione dell'autorità adulta, ricerca di riconoscimento. Occorre allora cogliere gli elementi innovativi della devianza per trasformarla in occasione di confronto e rigenerazione. La devianza appare così come segnale che interroga le istituzioni educative, culturali e politiche, ponendo la questione della loro capacità di farsi carico delle nuove istanze sociali.

Dalla nostra prospettiva filosofico-politica, la devianza costringe a domande radicali. Chi decide cosa è normale? Qual è la soglia che distingue trasgressione e innovazione? Quando la punizione diventa violenza sistemica?

Per affrontare queste domande, possiamo partire da un presupposto fondamentale, ossia che l'emancipazione s'avvia nel momento in cui viene messa in discussione la distribuzione istituita dei ruoli e delle competenze, in altri termini, quando chi è privato della facoltà di parola ottiene che la propria voce sia accolta come titolo di legittimazione. La devianza, intesa come gesto che rompe il gioco delle parti, può allora configurarsi come atto emancipativo, un disordine che apre al possibile, che incrina l'ordine stabilito per lasciare emergere nuove relazioni e nuove forme di convivenza sociale. La devianza si rivela così un terreno privilegiato per interrogare la legittimità del potere, il senso della norma e l'irriducibilità del soggetto ed è, al tempo stesso, specchio delle contraddizioni sociali e forza creativa capace di generare nuove possibilità di fuga: «una linea di fuga non è la fuga nel senso di abbandono, ma la creazione di qualcosa di nuovo» (Deleuze e Guattari, 2017, p. 292).

Ogni forma di scarto dall'ordine dominante può aprire linee di fuga capaci non solo di destabilizzare l'esistente, ma anche di inaugurare nuovi assetti. Ciò che eccede la norma diventa così un dispositivo critico attraverso cui la comunità prende coscienza di sé, misura le proprie contraddizioni e ridefinisce, di volta in volta, le coordinate della propria identità. È precisamente nell'urto con l'irregolare, con il margine o con l'anomalo che l'ordine politico rivela insieme la propria fragilità e la propria capacità di rigenerarsi. L'alterità che il sistema tenta di controllare si trasforma pertanto non soltanto nello specchio delle tensioni irrisolte, ma nella matrice creativa da cui possono emergere nuove possibilità di convivenza.

2. La vulnerabilità tra fondamento relazionale e limite dell'autonomia assoluta

Se lo scarto che inquieta la norma apre linee di fuga e, insieme, misura le contraddizioni del corpo politico, allora ciò che emerge non è solo l'efficacia critica dell'«anomalo», ma una condizione più profonda che investe l'intero ordine della convivenza e che, in questa sede, assumiamo sotto la categoria di vulnerabilità. Ogni epoca forgia il proprio lessico politico a partire dalle lacerazioni che la

attraversano; la modernità ha costruito i propri orizzonti normativi attorno al soggetto sovrano, alla razionalità disincarnata e all'autonomia come tratto distintivo dell'emancipazione. La nostra modernità, segnata da crisi sociali, migratorie, ecologiche e istituzionali, esige invece di ripensare quei presupposti, riconoscendo che la dipendenza, l'esposizione e il legame sono dimensioni originarie della vita collettiva, non semplici eccezioni del suo funzionamento.

La vulnerabilità interroga in profondità le categorie con cui pensiamo potere, soggettività e ordine istituzionale (Fineman, 2008; 2010). Si impone, pertanto, come categoria insieme epistemologica ed etica, capace di ridefinire i confini della soggettività e di riformulare le basi della coesistenza, mettendo in discussione i limiti strutturali del progetto razionalista e le trasformazioni che investono relazioni, istituzioni e modelli di organizzazione sociale (Preite, 2018).

Dal punto di vista del soggetto, la vulnerabilità scaturisce dall'interazione di tre elementi fondamentali: esposizione al rischio di danno, insufficienza delle risorse per prevenirlo e carenza degli strumenti per fronteggiarlo (Herring, 2018). È, dunque, una struttura originaria dell'esperienza umana, al tempo stesso ontologica, relazionale, epistemica, corporea e affettiva. In questo quadro, ciò che l'ordine tende a marcare come deviante non solo rivela la fragilità del politico, ma illumina anche il carattere relazionale e vulnerabile della comunità, aprendo lo spazio per pratiche di ridefinizione istituzionale e per forme inedite di convivenza (Preite, 2025, p. 75). In prospettiva ontologica, essa rivela il tramonto della figura del soggetto sovrano. L'individuo non è più concepito come centro assoluto di autonomia, ma come essere finito, situato, relazionale; «non c'è soggetto che si dia senza narrazione, né narrazione che non nasca da una condizione di esposizione all'altro» (Cavarero, 2005, p. 27).

In un contesto globale segnato da logiche di immunizzazione e da tendenze alla chiusura, la vulnerabilità torna a ridefinire il significato stesso della convivenza. L'incertezza diffusa, la proliferazione delle crisi e l'emergere di nuove forme di insicurezza mostrano quanto sia ormai insostenibile ignorare la finitudine e la dipendenza che eccedono le narrazioni fondate sulla potenza e sull'autosufficienza. Freud aveva già intravisto nel rifiuto della debolezza un meccanismo rimosso che alimenta angoscia e repressione (Freud, 1917). La modernità, d'altra parte, ha eretto

il mito di un soggetto prometeico, razionale e impermeabile all'alterità, consegnandolo a una sovranità autoreferenziale destinata a logorarsi (Pulcini, 2001, p. 5). La rimozione del corpo, della morte e della fragilità produce così soggetti iper-performativi e al tempo stesso vulnerabili, incapaci di relazione e dominati dalla paura del fallimento: «abbiamo paura della vulnerabilità perché va a ledere questa immagine di soggetto forte e sovrano» (*ibidem*).

È in questo spazio critico che si colloca la svolta proposta da Pulcini che consiste nel ripensare la vulnerabilità come dimensione ontologica e relazionale, insieme. Essa rimanda all'esposizione a ferite e perdite spesso autoinflitte da comportamenti sociali che sacrificano la cura in nome dell'efficienza. Accolta come condizione condivisa, la vulnerabilità diventa ciò che dischiude nuove possibilità di legame, inaugurando una concezione della soggettività che non si fonda sull'autosufficienza, ma sulla reciprocità, sulla dipendenza e sull'apertura all'altro.

Butler, in *Frames of War* (2009), pone la vulnerabilità al centro di un'ontologia relazionale affermando che «siamo soggetti in virtù della nostra esposizione agli altri» (Butler, 2009, pp. 33-36). L'esposizione diventa così il fondamento di un'etica della responsabilità radicata nella finitudine incarnata. Lévinas, in modo complementare, identifica proprio in tale esposizione l'origine della moralità: «è l'altro che mi fa soggetto, imponendomi un dovere che precede ogni libertà» (Lévinas, 1982, p. 85). Il volto dell'altro si manifesta come appello che sovverte la prospettiva moderna, mostrando come l'etica non sorga dall'autonomia, ma dalla recettività e dalla «capacità di essere toccati» (*ibidem*).

Anche il pensiero femminista offre un contributo decisivo. Arendt, pur senza utilizzare esplicitamente il termine, riconosce nella natalità la condizione fragile dell'agire, segnata dall'esposizione a conseguenze imprevedibili (Arendt, 1958, pp. 176-180). Nussbaum insiste invece sulla necessità di assumere le fragilità corporee e affettive come punto di partenza per una teoria della giustizia, ricordando che l'autonomia è sempre situata e che ogni individuo dipende dagli altri per la propria sopravvivenza (Nussbaum, 2001, pp. 317-322).

Da questa prospettiva, la critica al soggetto neoliberale consiste nel riconoscere la struttura relazionale dell'umano; l'individuo non è un'entità autosufficiente, ma un nodo di interdipendenze. Senza attenzione e ascolto, il

riconoscimento si incrina e il soggetto resta imprigionato nell'illusione della padronanza (Pulcini, 2001, p. 18).

Le crisi globali rendono evidente questa condizione di esposizione diffusa. Singer propone di ampliare i «cerchi dell'empatia» (Singer, 1981, pp. 120-123), mentre Pulcini sottolinea che l'empatia autentica è quella che diviene compassione, ossia capacità di «patire con l'altro» (Pulcini, 2009, pp. 88-91). Nussbaum lega infine la compassione alla responsabilità politica, sostenendo che solo una cura trasformata in giustizia può garantire dignità (Nussbaum, 2001, p. 90).

La nostra modernità ci mostra come la vulnerabilità (in quanto dispositivo politico) esprime gli effetti di relazioni sociali ed economiche che distribuiscono rischi e risorse in modo asimmetrico. Parlare di «vulnerabilità relazionale» significa dunque assumere interdipendenza e reciprocità come principi regolativi dell'agire collettivo. In questa luce, la fragilità diviene una risorsa generativa, ciò che apre spazi di trasformazione e rende possibile un'etica della coesistenza. La politica autentica nasce dal riconoscimento di una precarietà condivisa: *shared exposure*, infatti, designa questa esposizione comune che costituisce il fondamento della convivenza democratica (Longo e Lorubbio 2023, p. 1624).

Quando viene negata, la vulnerabilità si traduce in paura, esclusione e chiusura; mentre quando viene assunta, diventa principio di solidarietà e forza di ricomposizione sociale. Da qui il rovesciamento. Ciò che appare come eccezione è, in realtà, una condizione universale e strutturale. Abitare la vulnerabilità significa riconoscere il legame che ci attraversa e trasformarlo in responsabilità condivisa, facendone una pratica quotidiana di cura reciproca» (Lorubbio, 2024, p. 23)

L'analisi fin qui condotta permette di riconoscere che sul piano fenomenologico, la vulnerabilità assume diverse declinazioni, interconnesse tra loro:

- *vulnerabilità ontologica*, poiché ogni esistenza è incarnata e finita (Ricoeur, 1990, p. 24);
- *vulnerabilità relazionale*, che nasce dall'esposizione al riconoscimento e alla ferita (Honneth, 2002);
- *vulnerabilità epistemica*, resa evidente da disinformazione e narrazioni polarizzanti (Fricker 2007, p. 1);

- *vulnerabilità corporea*, che rivela la disuguaglianza nella dignità attribuita ai corpi (Butler, 2009, p. 38);
- *vulnerabilità psichica*, che si esprime nelle fragilità emotive e nei traumi, segnali del bisogno di legame (Freud, 1917, p. 227).

Questa condizione multidimensionale, si manifesta dunque, tanto sul piano individuale (come nel lutto) quanto su quello collettivo (come nelle migrazioni forzate); assume forme strutturali (povertà, razzismo) o contingenti (pandemie, disastri); può essere visibile, come nelle calamità, o invisibile, come nello stigma sociale (Lorey, 2015, p. 17). Esistono, inoltre, forme di esposizione volontaria (come l'amore, la solidarietà e la cura) che aprono uno spazio politico alternativo. In breve, la vulnerabilità attraversa l'intera vita contemporanea.

Nella sfera sociale, disuguaglianze e neoliberismo generano marginalità; sul versante ecologico, la crisi climatica evidenzia l'ingiusta distribuzione dei rischi; sul piano politico, si traduce nell'esclusione di migranti e rifugiati; tecnologicamente, prende la forma della sorveglianza algoritmica; in ambito sanitario (come hanno mostrato le pandemie) l'accesso alle cure è spesso mediato da criteri economici oltre che clinici. A ciò si aggiunge una dimensione esistenziale, segnata da perdita di senso e solitudine.

Assumere la vulnerabilità come categoria fondativa significa rovesciare il paradigma dell'invulnerabilità moderna. Ciò che ci espone al bisogno è anche ciò che ci apre al legame, e questo legame costituisce la condizione di possibilità di una politica della cura e di una giustizia relazionale» (Preite, 2025, p. 77).

3. La resilienza come processo di trasformazione dell'esistenza

In questa etica del limite, il governo abbandona il mito dell'immunità e si orienta alla costruzione di capacità, rendendo i soggetti partecipi della definizione della norma. È proprio in tale movimento di trasformazione che emerge la terza figura della triade: la resilienza, ossia la forza trasformativa che converte la vulnerabilità in possibilità e reinventa le forme della convivenza.

Questa forza trasformativa, tuttavia, non si presta a una definizione univoca. Nella storia del pensiero essa ricorre come categoria implicita, talvolta silenziosa,

che esprime la capacità del soggetto e delle comunità di attraversare il trauma trasformandolo in principio di rinnovamento. Non si esaurisce nell'adattamento né si riduce a una risposta passiva agli urti dell'esistenza; si manifesta, piuttosto, come resistenza creativa, come arte trasformativa del vivere. Al tempo stesso, assume la forma di una politica dell'esistenza, capace di coniugare vulnerabilità e potenza, fragilità e possibilità, in un movimento continuo di reinvenzione del sé e del legame sociale.

Le radici concettuali della resilienza affondano nel lessico latino e trovano una prima sistematizzazione medievale nel *De mineralibus*, attribuito ad Albertus Magnus (Sant'Alberto Magno), un testo che introduce nella cultura scientifica occidentale termini destinati a lunga fortuna, come «sublimazione» e «resilienza». Con il trattato di Avicenna si delinea una teoria capace di spiegare i fenomeni geologici attraverso processi di trasformazione e solidificazione, elaborando una quadripartizione dei corpi minerali che permane fino al Rinascimento. Il concetto si rivela da subito polisemico, in quanto da qualità fisica diventa, progressivamente, metafora del comportamento umano.

Nel XVII secolo la lingua inglese accoglie precocemente il termine. Bacon, nel *Sylva Sylvarum* (1626), lo impiega per descrivere l'eco come ritorno del suono. Cartesio, in una lettera a Mersenne del 25 febbraio 1630, parla di *resilientia* riferendosi alla capacità dei corpi di riflettere e rimbalzare (Descartes, 1668, p. 370). Analogamente, il *Lexicon Philosophicum* di Chauvin (1713) registra l'uso di *resiliens* per designare tanto il rimbalzo fisico quanto la facoltà della materia di riassorbire energia e riprendere la propria forma. È l'epoca in cui la filosofia naturale non separa ancora la meccanica dalla metafisica e la resilienza si configura come ponte semantico fra il mondo fisico e quello concettuale (Preite, 2025, p. 83).

Nel Settecento il termine si arricchisce di nuove sfumature, soprattutto in Italia dove Bergantini lo definisce come «regresso, o ritorno del corpo, che percuote l'altro» (Bergantini, 1745), mentre Cresti ne evidenzia l'applicazione alle parti interne della materia (Cresti, 2014). Genovesi opera una svolta trasferendo la nozione dalla fisica alla psicologia morale dove le passioni sono per lui una forza elastica e resiliente capace di resistere agli urti della vita sociale (Genovesi, 1769). Qui la resilienza si emancipa dal linguaggio tecnico e diviene categoria etica e

politica; ciò che descrive il comportamento della materia diventa immagine della capacità umana di trasformare il trauma in risorsa, la crisi in opportunità e innovazione (Foucault, 1978, p. 102; Butler, 2004, p. 29). La resilienza si delinea così come categoria di frontiera, un dispositivo concettuale che dischiude la trama di relazioni tra natura e cultura, tra determinismo materiale e azione etica.

Nel 1748 Montesquieu pubblica *De l'Esprit des lois*, dove introduce l'influsso del clima come principio esplicativo delle differenze nei caratteri, nei costumi e, in senso più ampio, nella resilienza dei popoli (Preite, 2018). L'autore approda così a una conclusione d'impianto aristotelico in cui l'uomo si configura come animale sociale, non per la presenza di un ordine esterno, ma per la sua stessa natura. Nel Libro XIX egli elabora il concetto di *esprit général*, chiave interpretativa che mostra come le comunità sociali prendono forma dall'intreccio di cause fisiche e morali, aprendo la via a una prima indagine sociologica organica. In questa prospettiva, le condizioni materiali appaiono dominanti nelle fasi arcaiche, ma progressivamente lasciano spazio alla forza delle disposizioni spirituali e istituzionali; emerge così la possibilità di adattamento e superamento, ossia di resilienza comunitaria (Preite, 2025, p. 84).

Nel pensiero kantiano, invece, antropologia e geografia si presentano come forme complementari di sapere volte a illuminare la natura umana nelle sue espressioni storiche. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragion pratica* (1788), Kant distingue l'indagine dei principi morali universali dall'osservazione empirica dei comportamenti e dei costumi. Ma è con l'opera *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1795) che l'uomo appare come soggetto libero e responsabile, capace di modellare la propria esistenza. In altri termini, Kant distingue tra una conoscenza dell'uomo fondata sulla fisiologia, che analizza ciò che la natura fa di lui, e una conoscenza pragmatica, che si concentra su ciò che l'individuo, in quanto essere libero, può fare di sé stesso (Kant, 1995, p. 3). Quest'ultima prospettiva mette in luce la capacità umana di autodeterminarsi, di agire consapevolmente e di trasformare la propria condizione.

Alla luce di ciò, la resilienza diviene potenza di trasformazione capace di convertire la crisi in occasione di crescita consapevole. Sul piano filosofico-politico, opera come principio connettivo che attraversa ambiti diversi

dell'esperienza (dalla sfera psichica individuale al corpo collettivo della polis) e come forza storica dinamica che, nel tempo, plasma sia le risposte soggettive sia le configurazioni istituzionali di fronte allo *shock*.

Questa prospettiva dialoga con la definizione sistemica di resilienza in termini di «capacità di un sistema di evolvere per far fronte a minacce o cambiamenti ambientali» (Bhamra *et al.*, 2011, p. 5387), una prospettiva che acquisisce spessore filosofico se letta attraverso la negatività hegeliana. Nella *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito*, Hegel parla di «potere magico» del negativo. Ossia la condizione stessa dello sviluppo dello Spirito, che richiede il coraggio di sostarvi per trasformarlo in essere, facendone il motore del divenire.

In Hegel, l'attenzione al negativo ha una valenza esistenziale. Attraversando il dolore, la lacerazione, la paura e il sacrificio (momenti non aggirabili del processo dialettico), il soggetto accede alla sintesi e alla propria compiutezza. La dialettica è anzitutto esperienza di passaggio, transito da una forma all'altra; la negatività è il movimento che rende possibile questo oltrepassamento continuo (Wahl, 1951, p. 16). In altre parole, intesa in questo modo, la resilienza è capacità di attraversare l'esperienza, rileggerla in profondità e trasformarla in slancio per il futuro. Il negativo non viene annullato, ma rielaborato e reintegrato nel processo storico. Rosenzweig parla di funzione ricorsiva del negativo, ossia di una negazione che riemerge trasfigurata nelle fasi successive del divenire (Rosenzweig, 1981, pp. 3-5), mentre Wahl interpreta questo movimento come espansione dello spirito, che si realizza superando sé stesso (Wahl, 1951, p. 16). In tale logica del superamento, la resilienza appare come soglia etico-politica, spazio di mediazione tra vulnerabilità e potenza, tra perdita e rigenerazione.

Nell'Ottocento, pur mancando una diffusione generalizzata del termine, l'idea sottesa si innesta nei paradigmi evoluzionistici che leggono la vita come lotta, adattamento e trasformazione. La teoria darwiniana estende la logica della sopravvivenza dai tratti biologici ai processi sociali e culturali, facendo della civilizzazione una capacità adattativa e, in tal senso, una forma di resilienza collettiva (Preite, 2018, p. 80), in cui norme e pratiche condivise consolidano una moralità sociale nel tempo.

In questo quadro, Nietzsche elabora la figura di *Übermensch*, che attraversa la crisi dei valori e si afferma come potenza creativa. La resilienza assume qui il valore di *télos*, un «oltre-uomo» che si costruisce attraverso prove e fratture; «bisogna prima creare le condizioni psicofisiche interne ed esterne adatte perché il superuomo possa apparire» (Schirò, 2014, p. 5). Essere resilienti significa allora accettare la sofferenza, comprenderne l'origine e trasformarla con responsabilità e consapevolezza (Nietzsche, 1968). Nel 1888 Nietzsche sintetizza questa struttura del superamento nella formula: «Quel che non mi uccide, mi rende più forte» (*Was mich nicht umbringt, macht mich stärker*, Nietzsche, 1977). Questa prospettiva apre a una resilienza intesa come generatività e speranza attiva, capace di ricomporre individuo e comunità nella misura in cui «non esiste speranza senza un noi» (Bloch, 1986, p. 327). Si tratta di un'educazione al significato che attraversa l'esperienza della prova; lo mostra anche Luxemburg, quando dal carcere parla dell'«arte dell'apprendere dalle mura» (Luxemburg, 1979, p. 66), indicando una postura di resistenza trasformativa, più che di semplice consolazione.

La resilienza diviene così una categoria strategica per ripensare il progetto politico contemporaneo. Come osserva Grove (2018), solo una trasformazione pragmatica delle relazioni ecologiche e sociali può costituire le basi di una politica sostenibile, capace di superare la dicotomia tra conservazione e cambiamento, tra ordine e discontinuità. Ne scaturisce una politica del possibile, un governo dell'incertezza che non si fonda sul controllo, ma sull'anticipazione, la cura e l'immaginazione; una politica che esige, con Hegel, il coraggio di soggiornare presso il negativo e, con Nietzsche, la forza di lasciarsi trasformare da ciò che non annienta, non per ritornare identici, ma per divenire altro, e più liberi.

Conclusioni

Nel percorso fin qui sviluppato, devianza, vulnerabilità e resilienza emergono come tre dimensioni interconnesse rispetto alle quali i soggetti e le istituzioni si rapportano alla conservazione (limite) o alla trasformazione delle modalità di governo dell'incertezza. La devianza mette a nudo le tensioni che attraversano l'ordine normativo e ne interroga, talvolta radicalmente, la pretesa di legittimità; la

vulnerabilità restituisce la dipendenza reciproca come condizione originaria e ineludibile della vita comune; la resilienza, infine, trasforma l'urto in apertura, riconfigurando la ferita in possibilità. Considerati congiuntamente, questi tre elementi compongono una matrice decisionale entro cui diritto, politiche pubbliche e pratiche di cura elaborano risposte alla contingenza.

Ne deriva un principio guida secondo cui politica e diritto non possono più poggiare sull'idea di una normalità fissa, autoreferenziale e immune, ma sono chiamati ad assumere la trasformazione come tratto strutturale della loro legittimazione e del loro operare. Ciò che spesso è presentato come «normale» appare, nella prospettiva adottata, come un assetto di aspettative selettive che definisce ciò che è riconosciuto, ciò che viene escluso e ciò che si colloca sullo sfondo di possibilità che possono verificarsi o meno. In questo quadro, la devianza è una dimensione rivelatrice che porta alla luce le tensioni interne al sistema, ne problematizza i criteri di validazione e costringe a reconsiderarne le pretese di legittimità; mentre la vulnerabilità indica la permeabilità costitutiva del legame sociale e richiama a una responsabilità che nasce dall'esposizione condivisa, mostrando come la dipendenza reciproca rappresenti il fondamento della vita comune. La resilienza, infine, si presenta come orientamento generativo che dischiude possibilità di trasformazione all'interno delle pluralità della normalità, accogliendo l'eccedenza senza convertirla in minaccia e traducendo la ferita in risorsa interpretativa.

L'intreccio di questi tre registri crea una trama concettuale che permette di affrontare l'incertezza senza rifugiarsi nella nostalgia del controllo, né abbandonarsi a un relativismo incapace di decidere. Da questa impostazione prende forma innanzitutto un mutamento di prospettiva, orientato alla costruzione di capacità che rendono i soggetti attori in grado di contribuire alla definizione delle norme e alla loro evoluzione. La funzione normativa si apre così a un processo abilitante, che richiede dispositivi partecipativi, pratiche di restituzione, strumenti di revisione e forme di apprendimento collettivo capaci di sostenere l'iniziativa e non soltanto di disciplinarla. Parallelamente, si afferma un modello di giustizia relazionale che non concepisce le garanzie come una semplice riparazione differita,

ma come architettura preventiva attraverso cui la vulnerabilità si traduce in tutela effettiva e responsabilità condivisa.

Ne consegue un'attenzione più consapevole alle asimmetrie prodotte dall'esposizione alla complessità, alle condizioni materiali che generano rischio e insicurezza, ma, soprattutto alle pratiche di cura che devono essere riconosciute e integrate nell'ordinamento per sostenere coesione e fiducia. Si apre così uno spazio più ampio per l'innovazione istituzionale, nella misura in cui le crisi non vengono trattate soltanto come eventi da contenere, ma come occasioni di apprendimento capaci di ridefinire relazioni, strutture e forme della convivenza. L'innovazione viene così valutata in base alla capacità di attivare processi di riorganizzazione e successiva ristabilizzazione, attraverso adattamenti proporzionati e verificabili che incorporano la memoria del negativo in una prospettiva di trasformazione. In questo orizzonte, la comunità politica riconosce che ciò che espone è anche ciò che lega, poiché la vulnerabilità si rivela condizione generativa; che ciò che devia consente di correggere e rinnovare l'ordine, sottraendolo alla cristallizzazione e alla violenza tacita dell'ovvio; e che ciò che ferisce può tradursi in energia capace di riconfigurare legami e istituzioni.

Ne emerge un compito condiviso che consiste nel costruire istituzioni capaci e attente alle relazioni, in cui la norma rappresenti il risultato di un'opera comune di interpretazione, garanzia, tutela e in cui il potere sia distribuito in modo da sostenere l'iniziativa, l'ascolto e la responsabilità.

Da questa impostazione discendono tre conseguenze operative. In primo luogo, si passa da logiche di controllo alla costruzione di capacità, cioè alla possibilità per i soggetti di contribuire attivamente alla definizione delle norme. In secondo luogo, si afferma una giustizia relazionale, in cui le garanzie sono strumenti attraverso cui la vulnerabilità si traduce in tutela e responsabilità condivisa. Terzo, si apre una immaginazione istituzionale capace di apprendere dal negativo. In effetti, le crisi non sono semplicemente contenute, ma diventano occasioni per ridefinire relazioni, strutture e forme di convivenza.

Nel tempo dell'incertezza, una democrazia all'altezza del presente deve saper ascoltare la devianza, abitare la vulnerabilità e orientare la resilienza. È nell'intreccio di queste tre dimensioni che il limite smette di apparire come

semplice restrizione e si manifesta, invece, come la condizione concreta attraverso cui può prendere forma l'idea stessa di giustizia.

Bibliografia

- Agamben G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Arendt H. (1963) [1951]. *Le origini del totalitarismo*, Torino: Einaudi.
- Ead. (1958). *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bacon F. (1626). *Sylva Sylvarum, or a Natural History in Ten Centuries*, London: J. Haviland for W. Lee.
- Bauman Z. (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Bergantini F. (1745). *Vocabolario universale critico enciclopedico della lingua italiana*, Venezia: G. Pasquali.
- Berger P. L. e Luckmann T. (1966). *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Anchor Books.
- Bhamra R., Dani S. e Burnard K. (2011). Resilience: The Concept, a Literature Review and Future Directions, «International Journal of Production Research», 49 (18), pp. 5375-5393.
<https://doi.org/10.1080/00207543.2011.563826>
- Bloch E. (1986) [1959]. *Il principio speranza*, Milano: Garzanti.
- Butler J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Ead. (2009). *Frames of War* (2009), London-New York: Verso.
- Cavarero A. (2005). *Orrorismo ovvero della violenza sull'inerme*, Milano: Feltrinelli.
- Deleuze G. e Guattari F. (2017) [1980]. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Napoli: Orthotes Editrice.
- Descartes R. (1668). *Œuvres de Descartes*, vol. VII, Paris: Adam & Tannery.
- Durkheim É. (1897). *Le suicide*, Paris: Alcan.
- Id. (1893). *De la division du travail social*, Paris: Alcan.
- Elias N. (1989) [1939]. *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell.

- Fineman M. A. (2010). The Vulnerable Subject and the Responsive State, «Emory Law Journal», 60 (2), pp. 251-275.
- Ead. (2008). The Vulnerable Subject. Anchoring Equality in the Human Condition, «Yale Journal of Law and Feminism», 20 (1), pp. 1-23.
- Foucault M. (1978) [1976]. *La volontà di sapere*, Paris: Gallimard.
- Fricker M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*, Oxford: Oxford University Press.
- Genovesi A. (1769). *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, Napoli: G. Galeazzi.
- Girard R. (1972). *La violence et le sacré*, Paris: Grasset.
- Grove K. (2018). *Resilience*, London/New York: Routledge.
- Hegel G. W. F. (1995) [1807]. *Fenomenologia dello spirito*, Roma-Bari: Laterza.
- Herring J. (2018). *Vulnerability, Childhood and the Law*, Cham: Springer.
- Honneth A. (2002) [1992]. *La lotta per il riconoscimento*, Milano: Il Saggiatore.
- Kant I. (1995) [1798]. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Roma-Bari: Laterza.
- Lorey I. (2015) [2012]. *State of Insecurity. Government of the Precarious*, London/New York: Verso.
- Longo M. e Lorubbio V. (2023). Ecosystem Vulnerability. New Semantics for International Law, «International Journal for the Semiotics of Law», 36 (4), pp. 1611-1628. <https://doi.org/10.1007/s11196-023-09998-7>
- Lorubbio V. (2024). Partecipazione, diritti umani e condizioni di vulnerabilità: “virtù e vizi” del diritto internazionale, «Nomos», 3, pp. 1-28.
- Luxemburg R. (1979) [1898-1919]. *Lettere dal carcere*, Torino: Einaudi.
- Merton R. K. (1938). Social Structure and Anomie, «American Sociological Review», 3 (5), pp. 672-682. <https://doi.org/10.2307/2084686>
- Nietzsche F. (1977) [1888]. *Crepuscolo degli idoli*, Milano: Adelphi.
- Id. (1968) [1883-1885]. *Così parlò Zarathustra*, Milano: Adelphi.
- Id. (1886-1887). *Zur Genealogie der Moral*, Leipzig: C. G. Naumann.
- Nussbaum M. C. (2001). *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Preite G. (2025). *Filosofia politica e governo delle emergenze*, Pisa: Pacini Editore.
- Id. (2018). *Lo Stato come organizzazione sociale. Modelli antropologici della filosofia politica*, Milano: Mimesis.
- Ricoeur P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Schirò D. (2014). *Resilienza e filosofia del divenire in Nietzsche*, Milano-Udine: Mimesis.
- Singer P. (1981). *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford: Oxford University Press.
- Spina F. (2020). Devianza e criminalità. La costruzione sociale delle emergenze, in M. Longo, G. Preite, E. Bevilacqua e V. Lorubbio (a cura di), *Politica dell'emergenza*, Trento: Tangram Edizioni Scientifiche.
- Wahl J. (1951) [1929]. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Vrin.