



Pandemos

1 (2023)

<https://ojs.unica.it/index.php/pandemos/index>

ISBN: 978-88-3312-100-0

presentato il 28.11.2023

accettato il 2.12.2023

pubblicato il 4.12.2023

DOI: <https://doi.org/10.13125/pan-5983>

«*Fungorum more*». *Il fatto e il valore dell'interdipendenza*

di Federico Zappino

Università degli Studi di Sassari
(fzappino@uniss.it)

e Brunella Casalini

Università degli Studi di Firenze
(brunella.casalini@unifi.it)

Abstract

Lo stato di natura hobbesiano ruota intorno alla metafora degli individui fungorum more, che oblitera il potere generativo della madre e, con esso, la condizione umana della dipendenza. Fare i conti con questo immaginario fantasmatico e individuare un'alternativa ad esso, che rimetta al centro la questione dell'interdipendenza tra umani e tra umano e non umano, è uno degli obiettivi fondamentali di una parte del pensiero femminista contemporaneo, come bene mostra soprattutto Judith Butler. Concorrono a facilitare il compito di costruire un diverso immaginario gli studi della micologia contemporanea sulla capacità dei funghi di costruire un vero e proprio wood-wide web. L'articolo, inoltre, s'interroga sulle potenzialità e sui limiti di un pensiero che parte dal fatto biologico per arrivare a ricavare implicazioni assiologiche sull'interdipendenza.

1.

C'è una metafora che ha avuto particolare fortuna nella filosofia politica moderna: quella a cui ricorre Thomas Hobbes, nel *De cive* (1642), degli «uomini come se fossero venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco» («homi-

nes tanquam si essent iamiam subito e terra fungorum more exorti et adulti, sine omni unius ad alterum obligatione»)¹. Si tratta di una metafora il cui significato – se non proprio il fine politico – ambisce a porsi in netta antitesi rispetto al pensiero politico premoderno. Serve infatti a stabilire, per tramite di una figura, che tutti gli uomini sono eguali per natura e che, in uno «stato civile», nessuna delle forme relazionali o di appartenenza prepolitiche, o relative allo «stato naturale», può fondare o giustificare obbligazioni o gerarchie sociali che non siano quelle a cui l'individuo stesso si vincola coscientemente e volontariamente con il «contratto sociale». Né, tantomeno, può fondare o giustificare il dominio di un individuo su un altro.

Il capitolo del *De cive* in cui Hobbes ricorre alla metafora dei funghi è infatti dedicato a specificare gli unici «modi in cui l'uno può dominare sull'altro» (la servitù volontaria, la sconfitta in guerra e l'autorità sulla prole) e nessuno di questi modi, secondo Hobbes, può trovare fondamento o giustificazione in relazioni o vincoli prepolitici. Nella sua trattazione, Hobbes si spinge persino a demolire come arbitrario quello che, all'apparenza, potrebbe sembrare il più naturale diritto sulla prole da parte del padre, per il mero fatto di averla generata attraverso una relazione prepolitica (o, nelle parole di Hobbes, «naturale»): in quanto tale, infatti, una relazione sessuale non fonderebbe per Hobbes alcun potere, né alcun diritto o obbligazione. Invece, scrive Hobbes, «gli autori che sinora hanno cercato di sostenere il dominio del padre sui figli»,

non hanno suffragato la loro tesi con altro argomento che quello della generazione, come se risultasse evidente che quel che nasce da me fosse mio; e si sono comportati come un matematico che, dato un triangolo, ritenesse subito chiaro, senza altri ragionamenti, che la somma degli angoli fosse uguale a due retti².

L'argomento addotto da Hobbes a proposito dell'inesistenza di un dominio naturale paterno, e dunque dell'arbitrarietà di qualunque autorità fondata su questo presupposto, doveva apparire decisamente eversivo per il Seicento, se si considera che Robert Filmer, l'autore de *Il Patriarca, o del diritto naturale dei re* (pubblicato postumo nel 1680), accusa Hobbes di eresia e di blasfemia.

* L'articolo è frutto di una riflessione comune. Sono tuttavia da attribuire a Federico Zapino i paragrafi 1, 2 e 4, a Brunella Casalini i paragrafi 3 e 5.

¹ T. Hobbes, *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, ed. a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, p. 205.

² Ivi, p. 213.

Com'è noto, Filmer stabilisce e difende una continuità fra il diritto naturale del padre sulla prole e la titolarità del potere sovrano, al fine di asserire che il potere dei re è un potere naturale e che, proprio in quanto naturale, è legittimo: secondo Filmer, infatti, discenderebbe nientemeno che dalla creazione divina di Adamo. Tutto il genere umano, secondo Filmer, proverrebbe dalla creazione di un Dio che, innanzitutto, crea Adamo e solo successivamente, da una sua costola, genera la donna, alla quale sarà conferito l'onere di partorire le generazioni future. Di conseguenza, è ad Adamo che Dio conferisce la titolarità e la legittimità del dominio sulla donna e sulla prole, così come su ogni altra creatura vivente e non vivente, sugli animali e sulle piante, sulle acque, sulle pietre, le rocce e sulla Terra nella sua globalità. Trovando la propria legittimazione nella creazione divina, l'autorità di Adamo costituirebbe un potere assoluto, ossia un potere di vita e di morte sulla propria discendenza e su ogni altra creatura, ed è da questo potere assoluto che discenderebbe l'autorità di tutti i re. Filmer, dunque, trasforma l'origine del mondo narrata nella *Genesi* biblica in una fonte di legittimità della monarchia assoluta in quanto naturale³ e di illegittimità della democrazia in quanto innaturale⁴.

La critica di Filmer nei riguardi di Hobbes è una critica conservatrice⁵, un frammento di pensiero premoderno destinato a diventare minoritario, ma non a scomparire del tutto, in un'età moderna caratterizzata – almeno in Occidente – dal crollo progressivo delle monarchie assolute e, là dove sopravvivranno, dalla progressiva trasformazione di queste in monarchie costituzionali, se non proprio in repubbliche. Ciò che occorre qui rilevare, tuttavia, è che la critica di Filmer nei riguardi di Hobbes non si limita a contestare l'illegittimità del diritto naturale paterno che si leva dalle pagine del *De cive*, così come in quelle, alcuni anni più tardi, dell'opera sua ancora più influente per il pensiero politico moderno, il *Leviatano* (1651). Curiosamente, la critica di Filmer chiama in causa proprio la metafora hobbesiana degli individui che spunterebbero dalla terra autonomamente, *fungorum more*.

³ R. Filmer, *Il Patriarca, o del potere naturale dei re*, cap. I, in J. Locke, *Due trattati sul governo*, ed. a cura di L. Pareyson, UTET, Torino 2010.

⁴ Ivi, cap. II.

⁵ P. Laslett, *Sir Robert Filmer: The Man versus the Whig Myth*, «The William and Mary Quarterly», 5 (1948), pp. 523-546.

In un testo del 1652, *Observations Concerning the Original of Government upon Mr. Hobbes Leviathan*⁶, Filmer non riesce a comprendere come si possa pensare anche solo per assurdo che gli esseri umani vivano «senza dipendere gli uni dagli altri»⁷. Secondo Filmer, il fatto della dipendenza – o, più precisamente, dell'«interdipendenza» («dependency of one another») – è la naturale condizione umana. Il problema, tuttavia, è che Filmer interpreta questo fatto alla luce della scena biblica descritta per fondare naturalmente il potere assoluto prima del padre sulla famiglia e poi dei re sui sudditi. L'uomo, secondo Filmer, deve la sua esistenza alla creazione divina, dunque è ben lungi dall'essere un individuo libero e autonomo: dipende interamente dal volere di Dio, al quale è originariamente sottomesso. In secondo luogo, dal momento che Dio ha conferito all'uomo il dominio assoluto sulla donna, e che questa, a sua volta, è deputata naturalmente al parto e alla generazione, il primo dipende dalla seconda per avere una prole su cui esercitare, e a cui tramandare, la legittima autorità, e la seconda dipende dal primo perché è naturalmente inferiore, dunque incapace di provvedere da sé alla propria sopravvivenza. In terzo luogo, l'uomo dipende dalla natura per la propria sopravvivenza materiale, ed è per questo motivo che può esercitare il proprio dominio incontrastato sugli animali, le piante e la Terra in quanto tale, in tutte le sue dimensioni viventi e non viventi. Dunque, se Filmer descrive la condizione umana in modi tali da sottolinearne il fatto dell'interdipendenza, al contempo questo fatto è interpretato alla luce di un sistema di valori a cui è sottesa una fitta trama di relazioni di disegualianza, subordinazione, inferiorizzazione e forme di dominio naturalizzate.

Hobbes oblitera la condizione umana di dipendenza al fine di presentare l'individuo come autonomo, *fungorum more*, libero da ogni forma di dominio che non sia il potere a cui si assoggetta volontariamente con il contratto sociale, in condizioni di pari dignità rispetto a chiunque altro. Filmer, invece, adduce proprio l'argomento dell'interdipendenza della condizione umana per giustificare la naturalità della disegualianza e del dominio dell'uomo sulla donna, del padre sulla prole, dei sovrani assoluti sui sudditi; retrospettivamente, potrebbe dunque entrare a far parte del gruppo di quegli autori che, al tempo in cui Hobbes elabora le sue ri-

⁶ Ora in *Leviathan: Contemporary Responses to the Political Theory of Thomas Hobbes*, a cura di G.A.J. Rogers, Thoemmes, Bristol 1995.

⁷ *Ibidem*.

flessioni, sono da questo criticati perché non riescono a trovare altra giustificazione al dominio paterno sulla prole se non quella della presunta evidenza «che quel che nasce da me [è] mio»⁸. Questo, però, non significa che Hobbes non sostenga la necessità di un'autorità paterna, né che non stabilisca – proprio come Filmer – una stretta connessione fra questa e il potere sovrano. Più limitatamente, tenta di conferire a questo argomento una veste più moderna di quella che, ancora, preserva l'autore del *Patriarca*. Nelle sue stesse parole, Hobbes vuol sì trovare «un'altra giustificazione», ma allo stesso problema: che il padre non goda di alcun diritto naturale sulla prole non significa che non occorra «con maggior cura determinare qual sia l'origine del diritto paterno»⁹, e l'argomento attraverso cui il filosofo inglese perviene a fondare politicamente l'autorità paterna merita decisamente attenzione.

2.

Secondo Hobbes, lo stato di natura si fonda su di un principio massimamente arbitrario. «Quivi», scrive Hobbes, «in forza del diritto naturale, il vincitore è padrone del vinto: dunque, alla stessa stregua, il dominio sul bambino appartiene al primo che lo ha in suo potere. Ed è ben chiaro che un bambino appena nato è in potere di sua madre, prima di chiunque altro»¹⁰.

Il fatto di venire al mondo in una relazione di dipendenza da altri corpi è interpretato da Hobbes come una situazione di forza, per la quale ricorre a metafore di guerra. Inoltre, nelle pagine che, in modo pur sorprendente, il filosofo di Malmesbury dedica al potere della madre sulla prole, si evince che questo non è che un potere tirannico. Nello stato di natura, denuncia Hobbes, la madre può addirittura scegliere «legittimamente», «di suo pieno arbitrio», se «allevarlo o abbandonarlo»¹¹, e se sceglie di allevare «il bambino», «lo alleva in modo da non farsene un nemico quando sarà adulto, cioè in modo che le sia obbediente», alla pari di uno schiavo, «poiché lo stato naturale è uno stato di guerra»¹²:

poiché per necessità di natura vogliamo tutto ciò che a noi stessi pare vantaggioso, non si può concepire che si dia vita a una creatura perché possa diventare legittimamente un nemico man mano acquisti forze col crescere dell'età. E s'intende che

⁸ T. Hobbes, *De cive* cit., p. 213.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 214.

uno è nemico di un altro quando non gli obbedisce né gli comanda. Per queste ragioni, nello stato naturale, ogni puerpera diventa insieme madre e padrona¹³.

La forza del dominio della madre-padrona, che sceglie liberamente, senza alcun freno o vincolo, di esporre o tenere la prole e che, se la tiene, la alleva al fine di asservirla a sé, sarebbe tale da rovesciare persino le idee più comuni a proposito della presunta superiorità fisica che, all'uomo, «deriverebbe dal suo sesso»¹⁴. E ciò, secondo Hobbes, per due ordini di motivi: uno di tipo razionale, l'altro di tipo storico. Dal punto di vista razionale, appare già evidente che la differenza di forza fisica fra gli uomini e le donne «non è abbastanza grande da permettere al maschio di acquistare un potere sulla femmina senza lotta»¹⁵. Dal punto di vista storico, invece, Hobbes nota che «sovente furono le donne, per esempio le Amazzoni, a far guerra contro i nemici e a disporre a loro arbitrio della prole»¹⁶. «E anche oggi», mette in guardia il filosofo, «in molti luoghi, vi sono donne con poteri sovrani, dei cui figli non decidono i mariti, ma esse stesse; e lo fanno proprio per diritto di natura, poiché chi ha il potere sovrano non è tenuto all'osservanza delle leggi civili»¹⁷. E prosegue, illustrando la peggiore delle disgrazie:

allo stato naturale non si può conoscere il padre, se non per indicazione data dalla madre. E quindi, padre è colui che la madre vuole; onde il bambino appartiene prima di tutto alla madre. Dunque il dominio originario sui figli appartiene alla madre; e presso gli uomini, non diversamente da quel che accade presso gli altri animali, il parto, come si dice, segue il ventre che l'ha generato¹⁸.

L'idea che l'uomo non sia mai stato creato «a immagine e somiglianza» di una divinità soprannaturale, come continuerà a sostenere Filmer, ma partorito da un «ventre» materno, «non diversamente da quel che accade presso gli altri animali», costituisce un cambio di paradigma importante nel pensiero del Seicento: Hobbes, d'altronde, è spesso accusato di ateismo e difende pubblicamente Galileo nel *De motu, loco et tempore*

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 215. Uno dei «luoghi» a cui potrebbe far riferimento Hobbes è Ndongo e Matamba, nell'odierna Angola, in cui per tutto il Seicento e per larga parte del Settecento si alternarono sovrane di genere femminile. Fra queste, Nzinga Mbande regnò peraltro senza marito, resistendo a lungo al dominio portoghese.

¹⁸ *Ibidem*.

(1642-43) e nel *De corpore* (1655)¹⁹. Tuttavia, il tema del dominio materno in Hobbes richiederà più ampi approfondimenti altrove: oltre a essere decisamente sottostimato nell'ambito degli studi filosofico-politici, là dove pure è stato indagato appare soggetto a interpretazioni talvolta contraddittorie. Se vi sono coloro che reputano effettivamente innovativo e «radicale», per un filosofo del Seicento, affermare che il potere genitoriale fosse innanzitutto materno²⁰, vi sono anche coloro che confondono questo potere con un'autorità politica²¹. Eppure, il potere della madre nello stato di natura hobbesiano non costituisce un potere inteso come «autorità», dunque legale o legittimo, bensì una forma di potere di fatto, un potere inteso come «dominio», arbitrario in quanto naturale, e che, proprio in quanto naturale, deve essere arginato, controllato e, soprattutto, sovvertito.

Al contempo, è dirimente sottolineare che la critica del dominio materno non conduce Hobbes a elaborare una critica della famiglia come fonte di autorità illegittima, come farà Friedrich Engels in uno scenario politico europeo profondamente mutato²². Né la metafora degli individui *fungorum more* sottende l'esplicitazione, da parte di Hobbes, dell'illegittimità di qualunque obbligazione, se questa promana da quella nei riguardi della madre da parte di una prole che, innanzitutto, non ha potuto esprimere il proprio consenso a essere generata. E inoltre, nonostante Hobbes accordi così grande importanza alle varie forme di consenso e accordo sociale – le uniche, nella sua visione, in grado di produrre obbligazioni –, non menziona mai nemmeno l'ipotesi che la scelta della madre di allevare o abbandonare la prole possa ben dipendere dalla presenza o dall'assenza del consenso al momento del rapporto sessuale²³.

Al contrario, presentare il dominio della madre sulla prole come un rapporto di abuso, nello stato naturale, serve a fondare lo stato civile per negazione rispetto al fatto della dipendenza, che deve essere obliterato al fine di costruire ciò che Martha A. Fineman definisce eloquentemente

¹⁹ Sul punto cfr. G. Baldin, *Hobbes e Galileo. Metodo, materia e scienza del moto*, Olschki, Firenze 2017.

²⁰ G. Paganini, *How Far Can a 'Radical' Philosopher Go? Thomas Hobbes's Paradox of Gender Relations, and One Possible Solution*, «Hobbes Studies», 33 (2020), pp. 1-27.

²¹ C. Pateman, *'God Hath Ordained to Man a Helper': Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right*, «British Journal of Political Science», 19 (1989), pp. 445-463.

²² F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, ed. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1971 [1880].

²³ Sul punto si veda comunque S. Sreedhar, *Hobbes on Sexual Morality*, «Hobbes Studies», 33 (2020), pp. 54-83.

«mito dell'autonomia»²⁴. Nel farlo, Hobbes trasfigura una differenza sessuale in una sproporzionata, antistorica, disegualianza di potere fra i generi a detrimento degli uomini, costruendo l'idea di un potere naturale, arbitrario e assoluto della madre, da arginare prima con la stipula del contratto matrimoniale, attraverso il quale il padre ottiene la titolarità del diritto sulla prole, e poi da assoggettare con il contratto sociale, volto a instaurare uno Stato organizzato attorno al principio dell'autorità maschile – e dunque, in modo non dissimile da Filmer, proprio sul patriarcato, cioè il «governo del padre». Dal dettato hobbesiano si può infatti dedurre che così come il matrimonio – il contratto sociale fra l'uomo e la donna – costituisce il modo per asservire la madre, arginando e controllando lo sfrenato dominio di questa derivante dalla naturale potenza generativa²⁵, allo stesso modo il contratto sociale costituisce l'unico modo per porre fine allo stato di natura e dare avvio a uno Stato organizzato attorno al principio di un potere civile, fondato sulla «libertà civile»²⁶, anziché su un dominio naturale e, come tale, arbitrario²⁷.

Nelle note all'edizione italiana del *De cive* del 1948, persino Norberto Bobbio commentava questi passi dell'opera di Hobbes osservando che il filosofo apparisse «condotto e quasi travolto dalla forza del ragionamento, più che guidato dall'osservazione storica»²⁸. Secondo Bobbio, l'ipotesi palesemente avallata da Hobbes, relativa alla preesistenza di un ordine matriarcale rispetto a quello patriarcale, era infatti già controversa nel Seicento. Tuttavia, è possibile che Hobbes non fosse interessato a dimostrare storicamente l'esistenza del matriarcato; ben più importante, qui, sembra essere la strategia argomentativa di far coincidere strettamente fra loro matriarcato e stato di natura, e dunque «la donna» o «il femminile» con «la natura» in sé. Il «*bellum omnium contra om-*

²⁴ M.A. Fineman, *The Authonomy Myth: A Theory of Dependency*, New Press, New York 2005.

²⁵ T. Hobbes, *De cive* cit., p. 216.

²⁶ Ivi, p. 219. Hobbes definisce la libertà civile «nel fatto che nessuno, o suddito o figlio o servo, sia impedito a causa delle pene minacciate dallo Stato o dal padre o dal padrone, per quanto severi, dal fare quanto è necessario per provvedere alla propria vita e alla propria salute, e dall'andare ovunque gli sembri opportuno a tale scopo», *ibidem*.

²⁷ Se si considera che la «miglior forma di Stato», per Hobbes, è notoriamente «la monarchia» (ivi, p. 228), che in quanto ereditaria deve potersi avvalere di un criterio certo di successione, appare più che evidente perché, per Hobbes, sia così importante costruire artificiosamente l'idea di uno stato di natura di matrice matriarcale al quale contrapporre la costituzione dello Stato fondato sul principio di un'autorità paterna che, a differenza di quanto sostenuto da Filmer, non necessita affatto di promanare dalla forza della generazione per ambire comunque alla legittimità (ivi, p. 221).

²⁸ Ivi, p. 214n.

nes» – la guerra perenne di «tutti contro tutti» che caratterizza la concezione pessimistica hobbesiana dello stato di natura – viene così a identificarsi proprio nell'esercizio arbitrario del potere materno derivante dalla generazione, nella libertà sfrenata di tenere o esporre la prole, nel fatto che se la madre alleva il figlio lo fa solo per asservirlo, o nella lotta fra uomini per stabilire la paternità della prole e, dunque, la successione. Nella costruzione retorica di Hobbes, d'altra parte, tutto ciò sembrerebbe giustificare il motivo per cui ogni uomo desidera ciò che ha l'altro e tenti di appropriarsene, al punto da rendere la fuoriuscita dallo stato di natura e quella dal dominio materno, curiosamente, la stessa cosa²⁹.

In alcuni passi del *De cive*, Hobbes fa riferimento a questo stato di natura retto dal dominio materno nei termini di «anarchia»³⁰, inaugurando così il grande malinteso moderno – i cui effetti persistono tuttora³¹ – secondo cui anarchia significherebbe non già «assenza di governo» (come nel greco «anarchos», «non governato, non sottomesso o suddito»), bensì «caos», «disordine» e «violenza». D'altronde, è proprio al *bellum omnium contra omnes* che Hobbes contrappone, come condizione necessaria alla pace sociale, un «governo» e, più precisamente, un governo del padre, rendendo dunque comprensibile – e, a questo punto, necessaria – la metafora degli «uomini come se fossero venuti su tutti all'improvviso, a guisa di funghi, dalla terra, e già adulti, senza alcun obbligo reciproco»³².

3.

Nel *De cive*, l'ordine sociale moderno è costituito di individui che si vincolano reciprocamente nel contratto sociale, lasciandosi alle spalle il fatto di essere venuti al mondo attraverso un periodo di gestazione altrui e di aver fatto la loro emersione in seno a una rete di relazioni, in una condizione di vulnerabilità, di esposizione al tocco e allo sguardo altrui, tutto fuorché già adulti: in altri termini, in quella situazione di dipendenza che nel pensiero moderno resta impensabile al di fuori della di-

²⁹ Per quanto poco esplorata, o suscettibile di interpretazioni fra loro diverse, l'ipotesi che lo stato di natura in Hobbes sia nient'altro che il matriarcato sembra essere condivisa anche da F. Wu, *Parents and Nature: A Genealogy of Western Matriarchal Thought*, «Chinese Journal of Sociology», 34 (2014), pp. 1-36.

³⁰ T. Hobbes, *De cive* cit., p. 222.

³¹ Sulle ambiguità del concetto di «anarchia» favorite dal pensiero politico moderno si sofferma diffusamente C. Bottici, *Nessuna sottomissione. Il femminismo come critica dell'ordine sociale*, ed. italiana, Laterza, Roma-Bari 2023 [2021], in particolare II cap.

³² T. Hobbes, *De cive* cit., p. 205.

seguaglianza, della subordinazione e del dominio che Filmer giustifica e naturalizza e che Hobbes necessita di espungere dalla sua elaborazione teorica dello Stato e dell'individuo moderno.

Hobbes sa che gli umani non vengono al mondo come funghi, bensì dal «parto che segue il ventre che l'ha generato»³³: la forza di questa affermazione è tale da attirargli accuse di ateismo e blasfemia, poiché nega la creazione divina e afferma che la superstizione non può costituire la narrazione fondativa di alcuna modernità. Al contempo, Hobbes non riesce a pensare l'eguaglianza naturale fra tutti gli individui, e la libertà dell'individuo moderno, se non negando il fatto della sua costitutiva dipendenza: nell'incapacità di accordarle un valore compatibile proprio con quella eguaglianza e con quella libertà, la condizione di dipendenza è rimossa da Hobbes quale dimensione aberrante dell'umano, un dominio arbitrario da relegare allo stato di natura, o di cui lo stato di natura in sé non è che aberrante metafora.

Ora, è importante sottolineare che, nell'età moderna, l'obliterazione del fatto della dipendenza assurge, ben più in generale, a preconditione dell'affermazione dell'eguaglianza e della libertà individuali. E, di fatto, questa obliterazione istituisce, per negazione, la «natura», che diventa il «fuori costitutivo» rispetto alla «società». In parte, ciò avviene proprio mediante la trasfigurazione del concetto relazionale di «interdipendenza» in quello unidirezionale di «dipendenza», da esternalizzare e proiettare su determinati gruppi sociali o popolazioni, istituiti così come abietti, inferiori e bisognosi, proprio in ragione di una condizione di «dipendenza» presuntamente esclusiva e, soprattutto, insuperabile; al punto che al contratto sociale della modernità è sotteso non solo un contratto *sessuale*, come rileva notoriamente Carole Pateman nel 1988³⁴, o *eterosessuale*, come precisa l'anno dopo Monique Wittig³⁵, ma anche un

³³ Ivi, p. 215.

³⁴ C. Pateman, *Il contratto sessuale. I fondamenti nascosti della società moderna*, ed. italiana, Moretti&Vitali, Bergamo 2015 [1988].

³⁵ M. Wittig, *Sul contratto sociale*, in *Il pensiero eterosessuale*, ed. italiana a cura di F. Zappino, Ombre corte, Verona 2019 [1989], pp. 54-67. È interessante sottolineare che se, dal punto di vista filosofico-politico, Wittig fa comunque salva l'elaborazione politica moderna del contratto sociale (specialmente nella versione proposta da Jean-Jacques Rousseau), limitandosi a emendarla dai suoi presupposti eterosessisti, dal punto di vista invece letterario impernia la liberazione delle donne attorno alla figura dell'Amazzone che per Hobbes costituisce un esempio spaventoso di forza femminile (*De cive* cit., p. 217). Sul punto, cfr. M. Wittig, *Les guérillères*, Éditions de Minuit, Paris 2019 [1969].

contratto *razziale*³⁶ e *abilista*³⁷. Si consideri, a riprova, la lunga storia di costruzione dei popoli colonizzati come «dipendenti» da quelli colonizzatori³⁸, così come quella di esclusione dallo spazio pubblico delle persone con disabilità, in quanto «dipendenti» dalle cure più o meno continuative di persone a loro volta appartenenti a gruppi sociali esclusi – innanzitutto donne e persone razzializzate –, connotate da forme di «dipendenza derivata» o «secondaria»³⁹, e dunque escluse doppiamente⁴⁰. Accanto a questo, dall'analisi genealogica proposta da Nancy Fraser e Linda Gordon si può evincere che una delle prime «icone» della dipendenza, nella modernità, diventa la figura del «povero», ossia di colui che non deriva la propria sopravvivenza da un salario, per quanto basso, bensì dall'aiuto ricevuto, ossia dalla carità⁴¹. Se nell'età premoderna e feudale la dipendenza era considerata la norma e l'indipendenza era invece intesa come fonte di disordine sociale, in quanto associata alla sradicatezza e al vagabondaggio, in età moderna le preoccupazioni circa la tenuta dell'ordine sociale e politico si spostano proprio sulla dipendenza, mediante una vera e propria modificazione della «geografia seman-

³⁶ C. Mills, *The Racial Contract*, Cornell University Press, Ithaca 1997.

³⁷ L.G. Pinheiro, *The Ableist Contract: Intellectual Disability and the Limits of Justice in Kant's Political Thought*, in *Disability and Political Theory*, a cura di B. Arneil e N.J. Hirschman, Cambridge University Press, Cambridge 2016; C. Simplican, *The Capacity Contract: Intellectual Disability and the Question of Citizenship*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

³⁸ Sul punto si veda almeno A. Memmi, *La dépendance: esquisse pour un portrait du dépendant*, Gallimard, Paris 1979.

³⁹ Sul punto cfr. M.A. Fineman, *The Neutered Mother, the Sexual Family and other Twentieth Century Tragedies*, Routledge, London-New York 1995; E. Feder Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, ed italiana, Vita&Pensiero, Milano 2010 [1999]. La letteratura sulla cura (*care*) è ormai molto ampia. Si veda, almeno, J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura*, ed. italiana a cura di A. Facchi, Reggio Emilia, Diabasis, 2006 [1990], e, della stessa autrice, *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*, New York University Press, New York 2013; *Vulnerabilità. Etica, politica, diritto*, a cura di M.G. Bernardini, B. Casalini, O. Giolo e L. Re, IF Press, Roma 2018; The Care Collective, *Manifesto della cura. Per una politica dell'interdipendenza*, ed. italiana, Alegre, Roma 2021 [2020]; *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, a cura di M. Fragnito e M. Tola, Orthotes, Napoli-Salerno 2021; C. Botti, *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*, Castelvecchi, Roma 2022; J. Nedelsky, T. Malleson, *Part-time For All. A Care Manifesto*, Oxford University Press, Oxford 2023.

⁴⁰ Sul punto si veda N. Fraser, L. Gordon, *Una genealogia della dipendenza: il percorso di una parola-chiave del welfare state americano*, in N. Fraser, *Fortune del femminismo. Dal capitalismo regolato dallo stato alla crisi neoliberista*, ed. italiana a cura di A. Curcio, Ombre corte, Verona 2014 [1995], pp. 107-138.

⁴¹ *Ibidem*. Sul punto si veda inoltre L. Coccoli, *Il governo dei poveri all'inizio dell'età moderna*, Jouvence, Milano 2017.

tica»⁴². L'interpretazione comune del fatto della dipendenza alla luce di un sistema di valori morali e psicologici crea così lo «stigma della dipendenza», che diventa connotata in termini negativi, dal punto di vista morale, e, soprattutto, patologici:

nella nuova cultura emergente del capitalismo, la figura del povero divenne la brutta copia del lavoratore e la sua minacciosa presenza andava scoraggiata. L'immagine del povero era rielaborata secondo il nuovo registro emergente della dipendenza: il registro morale/psicologico. I poveri non erano poveri, ma tendenzialmente devianti, il loro carattere era corruttibile e la loro volontà debole a causa del loro affidarsi alla carità. [...] La dipendenza del povero era considerata diversamente da quella del servo della gleba, essendo essa unilaterale e non reciproca. Per essere considerati poveri non si doveva essere necessariamente subordinati in un sistema di lavoro produttivo, si doveva essere del tutto al di fuori del sistema⁴³.

L'esternalizzazione del fatto della dipendenza solo su alcuni gruppi sociali, femminilizzati e razzializzati, e la sua costruzione come riferita a una condizione inferiore, addirittura patologica e stigmatizzata, consente alla modernità di costituirsi attorno a una razionalità gerarchica, in cui «umano» e «razionale» – limitatamente alla versione maschile, bianca ed europea dell'umanità – coincidono e sono ontologicamente e assiologicamente scissi tanto dalla «natura» quanto dalla «dipendenza». L'ordine sociale immaginato da Hobbes e, più in generale, dal pensiero politico moderno necessita così di poggiare sul presupposto dell'esistenza di un «Altro» (i popoli colonizzati, le persone con disabilità, i poveri, i bambini, le donne) e di un «Altrove» (le periferie dell'impero, lo spazio privato, la casa) della dipendenza. Di più: nelle parole di Val Plumwood, la modernità occidentale «produce» rapporti di dipendenza che essa stessa disconosce attraverso i meccanismi della logica classica, incentrata sulla negazione. Il «binarismo» (p/non-p) non stabilisce infatti solo una differenza, o una dicotomia, ma una vera e propria gerarchia di valore: «p» determina l'esistenza stessa di tutto ciò che lo eccede e che viene designato con «non-p»⁴⁴.

⁴² N. Fraser, L. Gordon, *Una genealogia della dipendenza* cit., p. 110.

⁴³ Ivi, p. 113.

⁴⁴ V. Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London-New York 1993, cap. II. Le caratteristiche di questa procedura sono rintracciate da Plumwood nella negazione o nella marginalizzazione dell'Altro, da cui pure il sé dipende costitutivamente; nell'iperseparazione fra il sé e l'Altro, o nella costruzione di differenze apparentemente incolmabili; nell'incorporazione o definizione relazionale, per cui l'Altro è sempre visto come mancante e carente rispetto a sé; nella strumentalizzazione e oggettivazione dell'Altro; infine, nella sua omogeneizzazione e stereotipizzazione.

Uno dei binarismi che, ancora in età moderna, costituisce l'«umano» come razionale e indipendente, svincolandolo dal peso del cosiddetto «3Ds job» (cioè il lavoro *dirty, dangerous e demeaning*)⁴⁵ ed esternalizzandolo sulle donne e sui popoli colonizzati, è, indubbiamente, la distinzione gerarchica fra il pubblico e il privato⁴⁶. L'esonero da tutto l'insieme di gravose e monotone attività quotidiane che comporta la cura della prole, delle persone anziane e di quelle con disabilità, oltre che la riproduzione della vita in quanto tale e dei suoi bisogni, libera il tempo e le energie del gruppo degli uomini bianchi per altre attività e, al contempo, favorisce il misconoscimento, da parte loro, del lavoro da cui dipende la loro stessa esistenza quotidiana. La tradizione delle sfere separate, in altri termini, consente agli uomini bianchi di non sentire alcuna responsabilità per il peso del lavoro necessario alla cura e il valore stesso della riproduzione sociale⁴⁷: è questa «irresponsabilità dei privilegiati»⁴⁸ a consentir loro di continuare a immaginarsi come individui indipendenti e autosufficienti, alimentando così il «mito dell'autonomia»⁴⁹.

Ma il binarismo pubblico/privato non è l'unico a espungere la dipendenza dall'«umano», esternalizzandola solo sull'«Altro». La separazione moderna fra «natura» e «società» trasforma questi due «spazi» in vere e proprie «astrazioni reali»⁵⁰. Lungi dal «descrivere» il mondo, la distinzione gerarchica fra Natura e Società, piuttosto, lo «produce»: «La Natura», scrivono Raj Patel e Jason W. Moore, «non è una cosa, ma un modo di organizzare e rendere economica la vita», per inserirla «dentro i processi di scambio e profitto»⁵¹, ed è proprio questa operazione a far emergere il modo di produzione capitalistico. A sua volta, il binarismo natura/società opera di concerto con la distinzione gerarchica fra «centro» e «periferia». Il centro, infatti, coincide con lo spazio della società.

⁴⁵ Cfr. M. Duffy, *Doing the Dirty Work: Gender, Race, and Reproductive Labor in Historical Perspective*, «Gender & Society», 21 (2007), pp. 313-336.

⁴⁶ Anche nella democrazia ateniese del V secolo a.C. vigeva chiaramente questa distinzione fra sfera pubblica e sfera privata. Tuttavia, la differenza rispetto all'età moderna è che la prima non si fondava sull'idea dell'eguaglianza naturale fra tutti gli individui.

⁴⁷ Per una prospettiva queer e materialista sulla «riproduzione sociale», si veda F. Zappino, *Il modo di produzione eterosessuale. Elementi per una teoria generale*, in *Sulla soglia delle forme. Genealogia, estetica e politica della materia*, a cura di A. Montebugnoli, Meltemi, Milano 2022, pp. 181-208.

⁴⁸ J.C. Tronto, *Confini morali* cit.

⁴⁹ M.A. Fineman, *The Autonomy Myth* cit.

⁵⁰ R. Patel, J.W. Moore, *Una storia del mondo a buon mercato. Guida radicale agli inganni del capitalismo*, ed. italiana, Feltrinelli, Milano 2018, p. 51.

⁵¹ Ivi, p. 52.

La periferia, invece, coincide con una natura da sottomettere, addomesticare e rendere «scalabile»⁵², cioè infinitamente replicabile⁵³.

Come Hobbes necessita di rimuovere il dominio materno dallo stato di natura per poter edificare una teoria politica che parte dalla finzione di individui che spuntano dal terreno *fungorum more*, e radicando in questa finzione, paradossalmente, la loro eguaglianza e la loro indipendenza, allo stesso modo la ragione strumentale moderna si appropria alla natura facendo una *tabula rasa* dell'interdipendenza per poterla meglio dominare, eliminando il più possibile elementi di imprevedibilità e contingenza. Come spiega Anna Lowenhaupt Tsing, ad esempio, la coltivazione coloniale della canna da zucchero non è stata resa possibile solo dall'assoggettamento delle civiltà precoloniali e, dunque, dal lavoro schiavile o dall'introduzione di una divisione del lavoro che fece della piantagione «la prima fabbrica»⁵⁴: la coltivazione si è data innanzitutto mediante la cancellazione della flora locale, affinché questa lasciasse spazio alla coltivazione di una pianta che aveva «poche relazioni con altre specie»⁵⁵. Questa cancellazione è servita ad allontanare e rimuovere quella che Tsing definisce l'«indeterminazione dell'incontro»⁵⁶ con altre specie e a fare della piantagione di canna da zucchero un esempio di applicazione in ambito produttivo di una logica scalare. Al contempo, la commercializzazione e il consumo dello zucchero, al centro dell'impero, presupponevano un ulteriore elemento, non meno importante: la distanza da quanto accadeva nella periferia⁵⁷. E, come scrive Kate Crawford, «ignorare la catena di approvvigionamento è una parte integrante del capitalismo»: «la mano sinistra non può sapere cosa sta facendo la mano destra, il che richiede forme di distanziamento sempre più elaborate, barocche e complesse»⁵⁸.

4.

A distanza di cinque secoli dalla teorizzazione hobbesiana dello stato di natura, Judith Butler ritorna proprio su quella scena iniziale al fine di

⁵² A. Lowenhaupt Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, ed. italiana, Keller, Bergamo 2021 [2015], p. 71.

⁵³ Ivi, pp. 72-74.

⁵⁴ R. Patel, J.W. Moore, *Una storia del mondo a buon mercato* cit., p. 28.

⁵⁵ A. Lowenhaupt Tsing, *Il fungo alla fine del mondo* cit., p. 73.

⁵⁶ Ivi, p. 71.

⁵⁷ Ivi, p. 73.

⁵⁸ K. Crawford, *Né intelligente né artificiale. Il lato oscuro dell'IA*, Mulino, Bologna 2021, p. 44.

elaborare una teoria dell'interdipendenza all'altezza degli effetti perversi innescati dal pensiero politico moderno⁵⁹.

A rendere interessante la proposta di Butler è che, innanzitutto, non si limita a contrapporre alla visione pessimistica della condizione umana di dipendenza in Hobbes una visione, invece, ottimistica, o addirittura irenica⁶⁰. Tutt'al contrario: Butler concorda con Hobbes nella concezione delle relazioni primarie come «conflittuali» e non trova alcun motivo per escludere «che l'inimicizia e l'ostilità siano ben più fondamentali dell'amore»⁶¹, né per riabilitare la madre come una figura necessariamente amorevole, o animata solo dall'abnegazione. «Persino il piccolo Edipo», scrive Butler,

viene consegnato nelle mani di quel pastore che lo avrebbe lasciato morire di stenti alle pendici della collina; la consegna è in quel caso quasi fatale, dato che è la madre stessa a passarlo nelle mani di qualcuno affinché lo lasci morire. Questo è per dire che essere gestiti da altri non coincide necessariamente con qualcosa di meraviglioso. Si viene affidati da qualcuno a qualcun altro, e la persona che ci prende in carico viene solitamente intesa come affidataria dell'onere della cura – in modi non sempre vissuti come atti deliberati di volontà o di scelta. La cura non sempre è consensuale, e non sempre assume la forma di un contratto: può prendere piuttosto la forma di un logoramento, a causa delle continue richieste di una creatura che si lamenta o che ha fame⁶².

Il punto, tuttavia, è che anche ammettendo che la condizione di dipendenza può certamente dar luogo a relazioni conflittuali, a forme di «logoramento», oppure a relazioni di cura non sempre «consensuali», non si vede in che modo ciò dovrebbe giustificare l'obliterazione della dipendenza stessa – e, di conseguenza, dell'interdipendenza – dalla teorizzazione dell'individuo e dello stato moderno. Nell'analisi di Butler, infatti, la fondazione dello stato civile sul «fantasma» dell'individuo *fungorum more*, anziché dipendente, avrebbe finito per promulgare, a distanza di cinque secoli, tutto ciò che Hobbes intendeva arginare, ossia «la guerra intrapresa da ciascun individuo sovrano contro l'altro», o meglio, «tra

⁵⁹ J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*, ed. italiana, Notte-tempo, Milano 2020.

⁶⁰ Intento che, per Butler, caratterizzerebbe invece le etiche della cura, sebbene molte/i esponenti di questo filone di pensiero non si riconoscerebbero nella descrizione che Butler fa in quelle pagine. Cfr. *ivi*, p. 247 e ss.

⁶¹ *Ivi*, p. 59.

⁶² *Ivi*, pp. 73-74.

individui che si concepiscono come sovrani»⁶³ e che, di conseguenza, dirimono i conflitti che sorgono fra loro solo con la guerra.

Nel *De cive*, Hobbes affermava che al di fuori dello stato civile vi sarebbero state distruzione e «anarchia», e che soltanto lo stato avrebbe potuto realizzare un mondo di «pace, sicurezza, ricchezza, decenza, socievolezza, raffinatezza, scienza e benevolenza»⁶⁴. Nelle riflessioni di Butler⁶⁵, invece, il mondo contemporaneo che dovrebbe costituire la piena realizzazione di quegli ideali sembra coincidere piuttosto con la descrizione che Hobbes offriva proprio dello stato di natura, ossia il dominio «della guerra, della paura, della povertà, della trascuratezza, dell'isolamento, della barbarie, dell'ignoranza»⁶⁶. Com'è possibile che un mondo di individui sovrani, e organizzato in stati sovrani, proprio come auspicato da Hobbes, oggi appaia «immerso nel dolore»⁶⁷ e sia diventato uno scenario di «distruzione»⁶⁸, «collasso»⁶⁹, «violenza necropolitica»⁷⁰, «ingiustizia climatica»⁷¹, oltre che «di grandi atrocità e morti insensate»⁷²? A fronte di un fallimento così eclatante, è possibile ipotizzare che il presupposto fondativo della modernità fosse pericolosamente fuorviato?

Come si è detto, Hobbes oblitera il fatto della dipendenza nell'incapacità di renderlo compatibile con i valori moderni dell'eguaglianza e della libertà individuale, e stabilisce che le uniche forme legittime di obbligazione fra individui sono quelle che sorgono dalle varie forme di contratto sociale. Judith Butler, invece, imbocca un sentiero decisamente più scosceso di quello intrapreso da Hobbes. Per la filosofa, i valori della libertà e dell'eguaglianza dovrebbero essere ripensati, e perseguiti, decostruendo e abbattendo proprio l'individualismo che li anima. Il paradigma individualistico dovrebbe cedere il passo al riconoscimento, alla

⁶³ Ivi, p. 50.

⁶⁴ T. Hobbes, *De cive* cit., p. 226.

⁶⁵ Si vedano, fra le altre opere, *Frames of War: When Life is Grievable?*, Verso, London-New York 2009; *Vite precarie. I poteri del lutto e della violenza*, ed. italiana a cura di O. Guaraldo, Postmedia Books, Milano 2013 [2003]; *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*, ed. italiana, Nottetempo, Milano 2017 [2015]; *Che mondo è mai questo?*, ed. italiana, Laterza, Roma-Bari 2023 [2022].

⁶⁶ T. Hobbes, *De cive* cit., p. 226.

⁶⁷ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 25.

⁶⁸ Ivi, p. 7.

⁶⁹ Ivi, p. 101.

⁷⁰ Ivi, p. 87. Sul punto cfr. A. Mbembe, *Necropolitica*, ed. italiana a cura di R. Beneduce, Ombre corte, Verona 2016 [2011].

⁷¹ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 87.

⁷² J. Butler, *La forza della nonviolenza* cit., p. 247.

valorizzazione e alla codificazione dell'interdipendenza per mezzo di obbligazioni globalmente vincolanti, la cui natura, per giunta, sarebbe «extracontrattuale»⁷³. L'obbligazione che promana dall'interdipendenza, secondo Butler, è infatti globale in quanto eccede e traversa le singole e situate forme di contratto sociale a cui gli individui si vincolano deliberatamente.

Ai fini dell'analisi di questa proposta normativa, è dirimente ricordare che, per Butler, la rappresentazione dello «stato di natura» che si leva dal *De cive* non costituisce soltanto una finzione o una fantasia, quanto piuttosto «una scena fantasmatica strutturata da molteplici e occulti fattori determinanti»⁷⁴, là dove con l'aggettivo «fantasmatico» intende riferirsi a una fantasia socialmente condivisa, non pienamente cosciente, ma che non per questo presuppone un «inconscio collettivo»⁷⁵. D'altronde, ciò che la narrazione dello stato di natura presenta come una condizione originaria, o come una scena iniziale, è in realtà immaginato retrospettivamente da chi, di volta in volta, l'ha narrata, e costituisce dunque «il risultato di una sequenza che ha inizio in un mondo sociale già costituito»⁷⁶. Proprio per questo, Butler considera le formulazioni fantasmatiche dello stato di natura di primaria importanza per la comprensione delle strutture e delle dinamiche della vita associata, oltre che del potere e della violenza, dell'età moderna e contemporanea⁷⁷.

Ad accomunare i diversi fantasmi a proposito dello stato di natura, non solo nel *De cive* di Hobbes, ma anche in teorizzazioni successive, come quelle, diverse fra loro, di Locke o Rousseau, è che «in origine» vi è sempre un individuo di genere maschile, già adulto, che sta per i fatti propri, in condizione di radicale autosufficienza. Nelle elaborazioni moderne dello stato di natura, in altre parole, «la figura primaria e fondativa dell'umano è maschile»⁷⁸: ciò significa che l'uomo è già da sempre un *individuo* e che l'individuo è già da sempre un *uomo*. In ciò, scrive Butler, non vi è «nessuna sorpresa: il maschile si definisce proprio a partire dalla sua assenza di dipendenza»⁷⁹, dunque come pienamente autonomo o sovrano, mentre «la determinazione [...] del femminile accade in relazione

⁷³ Ivi, p. 61.

⁷⁴ Ivi, p. 54.

⁷⁵ *Ibidem*. La nozione di «fantasma» qui espressa da Butler deriva dalle teorie di Susan Isaacs, Melanie Klein e Jean Laplanche. Cfr. ivi, p. 52 e ss.

⁷⁶ Ivi, p. 54.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Ivi, p. 56.

⁷⁹ *Ibidem*.

a una precisa distribuzione della dipendenza»⁸⁰. Di conseguenza, la condizione umana presentata come «originaria» dalle diverse filosofie contrattualiste è parte di una narrazione che «non inizia esattamente dal principio, bensì nel mezzo di una storia che *non* viene affatto raccontata»⁸¹. Se l'individuo originario, perfettamente autonomo, è già un uomo, significa che le narrazioni dello stato di natura mancano di menzionare l'insieme delle relazioni sociali che lo hanno costituito come tale. Innanzitutto, le relazioni volte ad assegnargli socialmente un genere: «Nel momento iniziale della storia», nota Butler, «l'individuo viene presentato come se avesse già da sempre un genere, il quale, tuttavia, non proviene da un'assegnazione sociale: piuttosto, è proprio in quanto *individuo* [...] che è anche un uomo»⁸². E ancora: «Si presume che il suo desiderio si orienti naturalmente verso le donne, ma questa presunta eterosessualità è paradossalmente scevra dalla dipendenza e poggia un'amnesia ben coltivata relativamente al modo in cui è venuta formandosi: quando quest'uomo incontra altre persone, infatti, ciò avviene innanzitutto in modo conflittuale»⁸³. Inoltre, le narrazioni dello stato di natura mancano di render conto dell'insieme delle relazioni di accudimento e cura che sono state necessarie alla costituzione materiale di questo individuo, che invece è presentato come già da sempre adulto. «La dipendenza», in altre parole, «appare del tutto espunta dall'immagine di quest'uomo originario»:

sin dall'inizio, costui appare già da sempre in posizione eretta, abile, mai sostenuto da altri, un uomo che non si è mai dovuto aggrappare a un altro corpo per acquisire una propria stabilità, che non è mai stato nutrito quando non era in grado di farlo da solo e che non è mai stato avvolto in una coperta quando aveva freddo. Questo tizio così fortunato è stato partorito dall'immaginazione dei filosofi liberali già pienamente adulto, senza relazioni, eppure già ben equipaggiato di rabbia e di appetiti, in grado a volte di esperire una felicità o un'autosufficienza che dipendono da un mondo naturale preventivamente svuotato di altre persone⁸⁴.

Per tentare di comprendere quale versione dell'umano e delle relazioni sociali, e fra i generi, miri a rappresentare questa scena fantasmatica, oltre che le forme di occultamento necessarie al suo funzionamento, Butler evoca la possibilità che l'indipendenza di quest'uomo già adulto possa

⁸⁰ *Ibidem.*

⁸¹ *Ibidem.*

⁸² *Ibidem.*

⁸³ *Ivi*, p. 58.

⁸⁴ *Ivi*, p. 57.

darsi solo a partire da una antecedente «*tabula rasa*», o addirittura da uno «sterminio», che costituisce dunque «la preistoria del cosiddetto stato di natura»:

Se lo stato di natura, in una delle sue varianti più influenti, viene inteso come una preistoria della vita sociale ed economica, lo sterminio dell'alterità costituisce la preistoria di questa preistoria – e nel dire questo non stiamo fantasticando, ma stiamo solo storicizzando una fantasia già operativa –, probabilmente un'uccisione che non ha lasciato alcuna traccia⁸⁵.

Una tale uccisione sembra riguardare innanzitutto la madre⁸⁶: proprio come nel *De cive* di Hobbes, in quei passi in cui la descrizione del potere materno come un dominio arbitrario da arginare e sovvertire cede il passo alla costituzione dello stato civile fondato sulla legge del padre. Al punto che Butler interpreta le varie narrazioni dello stato di natura come lo «stadio dello specchio» del pensiero moderno e liberale: «Un bimbo davanti allo specchio è felice perché pensa di reggersi in piedi da solo, ma noi, guardandolo, vediamo che mentre esulta per la sua piena autosufficienza, in realtà è sorretto dalla madre o da qualche altro supporto nascosto»⁸⁷. «Quale tipo di supporto, quale dipendenza deve essere rinnegata perché la fantasia dell'autosufficienza si affermi e la storia inizi con una figura maschile ed eterna»⁸⁸? L'immaginario dell'individuo *fungo-rum more* si alimenta della fantasia che le vite e i corpi individuali si reggano in piedi autonomamente, misconoscendo dunque il ruolo svolto in questa direzione sia dalle infrastrutture di supporto – fra cui, innanzitutto, quello che proviene dall'ambiente naturale – sia da altre vite e altri corpi. Ed è proprio questa fantasia o, appunto, questo fantasma a produrre forme di esclusione, di cancellazione e di gerarchia fra i mondi e le vite. Specialmente, si può aggiungere, se lo «stadio dello specchio» non perviene mai alla sua terza fase, in cui il bimbo, dopo aver confuso la propria immagine con quella di uno sconosciuto, e dopo aver pensato che il

⁸⁵ Ivi, p. 57 e ss.

⁸⁶ Ivi, p. 58. Cfr. J. Wearing, *Ontology as a Guide to Politics. Judith Butler, Interdependence, Vulnerability, and Nonviolence*, «Ergo. An Open Access Journal of Philosophy», 9 (2022), pp. 911-942; in particolare, p. 935. In questo articolo, Wearing ricorda tra l'altro che, per la teorica femminista Adrienne Rich, la misoginia della società patriarcale sia da ricondurre proprio all'orrore maschile per la dipendenza. Sul punto, cfr. A. Rich, *Nato di donna*, ed. italiana, Garzanti, Milano 1996 [1976].

⁸⁷ J. Butler, *La forza della nonviolenza* cit., p. 63

⁸⁸ *Ibidem*.

proprio riflesso fosse un'immagine distorta, finalmente si autoriconosce nello specchio⁸⁹.

Detto questo, occorre sottolineare che la sfida che Butler muove all'immaginario fantasmatico dello stato di natura non si esaurisce col denunciare la scarsa attenzione, da parte del pensiero politico moderno, nei riguardi delle relazioni di cura o delle infrastrutture di sostegno alle vite e alla vita in quanto tale. Una tale obliterazione, piuttosto, è interpretata quale *sintomo* di un problema che, pur includendo la svalutazione della cura, si estende decisamente oltre. L'obliterazione della dipendenza dalle narrazioni fondative dell'età moderna serve infatti a gettare le basi per il più sfrenato individualismo – e, dunque, è proprio contro il paradigma individualistico che Butler scaglia la sua teoria dell'interdipendenza. La questione, infatti, non si riduce nell'immettere un po' più di «cura», «attenzione» o «responsabilità» all'interno di un sistema individualistico di valori volto a restare tale e quale. Il fatto dell'interdipendenza, al contrario, dovrebbe sovvertire i valori individualistici, perché sono proprio quei valori ad aver ingenerato non solo incuria, disattenzione o irresponsabilità ma, più in generale, la distinzione gerarchica fra «vite indispensabili» e «vite dispensabili», fra «vite degne di lutto» e «vite non degne di lutto». Tanto più ci si allontana dai parametri di conformità all'individualismo e ai suoi valori e tanto più la propria vita diventa dispensabile, ossia tutt'altro che indispensabile. «Raramente», osserva Butler in *What World is This?*, «si leggono necrologi volti a esaltare il *valore* di chi aveva perso il lavoro o che, per vari motivi, non aveva ottenuto nulla nella sua vita»⁹⁰. E se a morire è una donna, prosegue, «il necrologio la ricolloca immediatamente nella sfera che le pertiene, quella domestica, così da specificare che il *valore* della sua vita consiste nell'aver cresciuto la prole o nell'essere stata di aiuto al vicinato»⁹¹. Ecco perché alla narrazione fantasmatica di individui maschi *fungorum more*, già adulti e autosufficienti, Butler contrappone una storia diversa, che inizia così: «Non si nasce individui; e se pure nel tempo lo si diventa, nessuno o nessuna può sottrarsi all'essenziale condizione di dipendenza»⁹².

Chiunque, a prescindere dalle posizioni politiche che ha nel presente, viene al mondo in una condizione di radicale dipendenza. Quando ripensiamo a quella

⁸⁹ J. Lacan, *Lo stadio dello specchio come formatore della funzione dell'io*, in *Scritti*, ed. italiana a cura di G. Contri, Einaudi, Torino 1974 [1949].

⁹⁰ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 86.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² J. Butler, *La forza della nonviolenza* cit., p. 61.

condizione, nella vita adulta, possiamo sentire come un senso di degradazione, il pensiero può spaventarci e preferiamo accantonarlo rapidamente. Chi ha un forte senso dell'autosufficienza individuale può in effetti prendere come un oltraggio l'esistenza di un tempo in cui non poteva nutrirsi né reggersi in piedi autonomamente. La mia idea, in ogni caso, è che nessuno si regge mai in piedi da solo; e parlando in senso stretto, nessuno mai nemmeno si nutre da solo. [...] Ciascuna di queste capacità umane di base è resa possibile, in un modo o nell'altro, da qualche mezzo. Nessuno potrebbe muoversi, respirare o nutrirsi se non fosse supportato da un mondo che forgia un ambiente adatto al passaggio, che prepara e distribuisce il cibo facendolo poi arrivare nelle nostre bocche, un mondo che tutela l'ambiente naturale che rende l'aria di una qualità respirabile⁹³.

Ben distante da ogni riduzionismo essenzialista, o eteronormativo, Butler definisce la dipendenza nei termini di un'«ontologia»⁹⁴. E ciò significa che a caratterizzare essenzialmente la vita – non solo umana – è proprio la dipendenza⁹⁵. La quale, nella proposta butleriana, non si riduce alla dipendenza da relazioni di cura, ma è definita in senso decisamente più esteso: la dipendenza è una relazione con altri corpi, con le infra-strutture sociali e con l'ambiente, e se questa relazione è «ontologica» è perché, in sua assenza, non vi sarebbe alcuna possibilità di vita⁹⁶. In quanto tale, inoltre, la relazione ontologica di dipendenza è caratterizzata dall'insuperabilità: ciò significa che col passare del tempo non si trasforma in indipendenza⁹⁷. Nell'ontologia butleriana, infatti, l'idea di una vita che non dipende da altri corpi, da strutture, da istituzioni o da forme di organizzazione sociale è una vita che non può esistere realmente – è letteralmente un fantasma⁹⁸. La condizione ontologica di dipendenza può estremizzarsi – ad esempio nel caso dell'infanzia, della malattia, delle disabilità o della vecchiaia – o affievolirsi («le persone adulte non sono dipendenti allo stesso identico modo dei bambini»⁹⁹), ma resta in ogni caso un fatto «pan-demico»¹⁰⁰, volto cioè a caratterizzare la vita di

⁹³ Ivi, p. 62.

⁹⁴ Si è già scritto a riguardo in F. Zappino, *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*, Meltemi, Milano 2019, p. 120. Sul punto cfr. inoltre J. Wearing, *Ontology as a Guide to Politics* cit.

⁹⁵ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit. p. 13.

⁹⁶ J. Butler, *La forza della nonviolenza* cit., p. 62.

⁹⁷ Ivi, p. 74.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Ivi, p. 63.

¹⁰⁰ In *Che mondo è mai questo?* cit., Butler spiega infatti che la parola «pandemia» deriva dal greco «*pan-demos*», che «significa “chiunque” o, più precisamente, “chiunque, ovunque si trovi”, e denota qualcosa in grado di attraversare potenzialmente ogni corpo, o di dispiegarsi per suo tramite. [...] Di conseguenza, *demos* non significa solo “popolo”, se con

chiunque, e la vita in quanto tale, ovunque si trovi. Nel trascurare il fatto dell'interdipendenza, «i governi sanno perfettamente di condurre un'attività distruttiva di portata globale, e questo sembra loro un diritto, un potere, una prerogativa che niente e nessuno possono compromettere»¹⁰¹.

Intesa come fatto pan-demico, l'interdipendenza conduce Butler a elaborare una teoria dall'afflato universalista, volta a trasformare l'ontologia in una politica. Pur implicando differenziali di indipendenza e dipendenza – oltre che una distribuzione differenziale della dipendenza stessa –, l'interdipendenza costituisce una condizione *comune* e presuppone dunque «obbligazioni globali al servizio di chiunque popoli la Terra, umani e animali»¹⁰². L'idea delle obbligazioni globali, spiega Butler, è infatti «radicalmente antitetica alla consacrazione neoliberista dell'individuo», ed «è proprio per questo che viene screditata come ingenua»¹⁰³. Ma «solo la presa in carico dell'interdipendenza», scrive Butler,

può rendere possibile la formulazione di obbligazioni di portata globale, tra cui per esempio quelle nei riguardi dei migranti, dei rom, di chi vive in situazioni di precarietà o in zone occupate o di guerra, di chi è soggetto a forme di razzismo istituzionale e sistemico, delle popolazioni indigene (la cui uccisione e la cui estinzione non balzano mai agli onori delle cronache), delle donne soggette a violenza (domestica e pubblica) e a molestie sul lavoro, nonché di tutte le persone la cui non conformità al genere le espone alla possibilità di subire danni fisici, incluse l'incarcerazione o l'uccisione¹⁰⁴.

Le obbligazioni di carattere globale, ossia condivise e vincolanti in tutto il mondo, dovrebbero eccedere gli obblighi che gli Stati-nazione già hanno l'uno nei riguardi degli altri. Tali obbligazioni avrebbero un carattere post-nazionale, e ciò significa che supererebbero ogni confine o frontiera, gettando le basi per una «concezione post-sovrana della coabitazione globale»¹⁰⁵.

La possibilità di pensare – ben prima di implementare – obbligazioni di carattere globale, volte cioè a prendere in carico il fatto dell'interdipendenza, presuppone un ripensamento del valore dell'eguaglianza su basi antitetiche rispetto a quelle supposte da Hobbes. Hobbes reputa

ciò s'intende la popolazione di un determinato Stato, bensì ogni singolo corpo, al di là dello status sociale e di ogni barriera di tipo legale volta a separarlo da quello altrui» (p. 7).

¹⁰¹ J. Butler, *La forza della nonviolenza*, cit. p. 65.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 66.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 71.

infatti che tutti gli «individui» sono uguali per natura; una simile concezione dell'eguaglianza, tuttavia, oblitera in virtù di quale insieme di relazioni diventa pensabile l'eguaglianza stessa, dal momento che si limita ad assumere l'«individuo» come unità di analisi a partire dalla quale stabilire una universalizzazione. E paradossalmente, se l'eguaglianza naturale è intesa strettamente come un diritto in capo a un individuo costruito però artificialmente, viene scissa dal fatto dell'interdipendenza. Al contrario, riformulare l'eguaglianza a partire dall'interdipendenza significa che può emergere solo in seno alle relazioni *fra* le vite (umane e non umane), in nome di quelle relazioni e di quei legami, e non già come peculiarità di un soggetto individuale. L'eguaglianza, d'altra parte, è un valore per sua stessa natura relazionale: ciò significa che deve informare innanzitutto le relazioni, perché sono le uniche situazioni in seno alle quali ha senso parlare di eguaglianza, nonché le uniche in grado di garantirla e renderla cogente¹⁰⁶.

Così riformulata, l'eguaglianza diventa il valore in base al quale stabilire una distinzione fra le varie forme che può assumere lo stesso fatto ontologico della dipendenza, ancor prima dell'interdipendenza. L'interdipendenza, d'altronde, non è di per sé un valore, né un valore necessariamente positivo, «una buona cosa, un segno di necessaria connessione o un imperativo etico da far valere sopra e contro la distruttività»¹⁰⁷. E ciò perché, innanzitutto, la dipendenza stessa è un fatto «controverso e ambivalente»¹⁰⁸, che può sia legittimare forme di paternalismo, sia «costituire una scena di dominio o di perdita di sé non consensuale»¹⁰⁹. Ad esempio, quando la propria sopravvivenza *dipende* da un impiego mortificante; quando l'aria, da cui si *dipende* per vivere, è inquinata dalle emissioni di uno stabilimento industriale da cui *dipende* la sopravvivenza economica di un gran numero di persone; quando la *dipendenza* sentimentale nei riguardi di una data persona può diventare una minaccia per la propria vita¹¹⁰; oppure, quando la *dipendenza* da un dato medicinale è sfruttata, o indotta, dalle industrie farmaceutiche¹¹¹. In tutte

¹⁰⁶ Ivi, p. 66 e ss.

¹⁰⁷ Ivi, p. 23.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 84.

¹¹⁰ Nan Goldin ne ha offerto un incisivo resoconto visuale in *The Ballad of Sexual Dependency*, Aperture, New York 1986, ora in esposizione permanente alla Tate di Londra.

¹¹¹ Sul punto, si vedano le azioni nonviolente di protesta nei principali musei del mondo di P.A.I.N. – Prescription Addiction Intervention Now, un'organizzazione artistica e politica fondata dalla fotografa Nan Goldin, volta a contrastare gli elevati tassi di dipendenza da op-

queste forme, ad andare perduta è proprio l'eguaglianza. Ecco perché l'obiettivo non può esaurirsi nella semplice «affermazione» del fatto dell'interdipendenza, ma deve volgere all'edificazione della forma migliore di interdipendenza, quella cioè in grado di incarnare il valore dell'eguaglianza radicale¹¹². È proprio perché chiunque dipende egualmente da qualcun altro o da qualcos'altro, e chiaramente viceversa, che l'interpretazione di questo fatto deve essere presieduta dal valore dell'eguaglianza e che questo valore, a sua volta, deve ispirare le obbligazioni globali volte a conseguire un approccio egualitario al valore delle vite.

Per farlo, scrive Butler, «non abbiamo bisogno di una nuova formulazione dello stato di natura, ma abbiamo bisogno di modificare le modalità percettive, di un altro immaginario che sia in grado di disorientarci dalle condizioni date del presente politico»¹¹³:

non è necessario amarsi a vicenda per sentire in ogni caso l'obbligo di costruire un mondo in cui tutte le vite siano sostenibili. Il diritto di continuare a esistere può essere inteso solo come un diritto sociale, ossia come l'istanza soggettiva di un'obbligazione sociale e globale da sostenere l'uno nei confronti dell'altro¹¹⁴.

Il punto è che la globalità delle obbligazioni volte a rendere un valore e, soprattutto, un sistema normativo, il fatto dell'interdipendenza non possono essere delimitate dal consenso: «Non sempre – infatti – i vincoli relazionali promanano dall'amore o dalla scelta: le relazioni fra noi costituiscono una socialità che eccede la parentela, la comunità, la nazione o il territorio» e «ci spingono verso il mondo»¹¹⁵.

5.

Nella proposta di Butler, l'interdipendenza sottende una destituzione del soggetto sovrano dal trono del progetto antropocentrico (e androcentrico) della modernità. È proprio una tale destituzione che le consente di tornare potentemente sulla scena rimossa da Hobbes: l'interdipendenza, in tutta la sua ambiguità, necessità e contingenza, quel «potere di fatto» che impone vincoli extracontrattuali, non è che il dominio materno

piacei, e i loro effetti, negli Stati Uniti, indotta e sfruttata dalla famiglia Sackler, proprietaria di Purdue Pharma e Mundipharma. Si veda il documentario *All the Beauty and the Bloodshed* (L. Poitras, USA 2022).

¹¹² J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 84.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Ivi, p. 93.

¹¹⁵ Ivi, p. 99 e ss.

rappresentato metaforicamente nel *De cive* e poi rimosso, per fare spazio all'erezione dell'individuo *fungorum more*. Al contempo, un simile proposito sarebbe incompleto in assenza di una riconcettualizzazione del sé e del corpo, ossia di ciò che, effettivamente, costituisce o delimita l'individuo. Ed è chiaro, a questo punto, che una simile riconcettualizzazione sottende l'idea di un sé come «densamente strutturato dalla relazionalità sociale»¹¹⁶ – una relazionalità che non è definita solo dall'amore, ma anche dalla sofferenza e dal conflitto –, e di un corpo che non è, né è mai stato, «un'entità autosufficiente»¹¹⁷, ma che è ontologicamente relazionale.

In un passo di *The Force of Nonviolence* in cui descrive la sua peculiare teoria dell'eguaglianza, Butler prende le mosse da una concezione del corpo inteso come una «soglia»:

Nel fare riferimento all'eguaglianza non parlo solo di eguaglianza fra tutte le persone, se con «persone» intendiamo individui singolari e distinti, la cui definizione è stabilita dai rispettivi confini. La singolarità e la distinzione esistono, così come i confini, ma sono solo caratteristiche di differenziazione di esseri viventi definiti e supportati proprio dalla loro interrelazionalità. In assenza di un'accezione onnicomprensiva dell'interrelazione, rischiamo di intendere il confine del corpo come un limite anziché come una soglia della persona, un luogo di passaggio e di permeabilità, l'evidenza di un'apertura all'alterità che definisce il corpo stesso. La soglia del corpo, o il corpo inteso come soglia, mina l'idea del corpo inteso come unità¹¹⁸.

In modo evidente, l'ontologia del corpo inteso come una «soglia» definisce l'interdipendenza, o l'interrelazione, non limitandosi alla sola relazione umana o sociale, ma spingendosi in direzione di un rapporto di vera e propria «simbiosi»¹¹⁹ fra il corpo e il mondo. «I limiti spaziali del corpo così com'è percepito comunemente ingannano sulla sua reale portata, perché il corpo è sempre sia qui sia altrove, radicato in un luogo e, al contempo, trasportato al di là di se stesso. E il mondo che, di solito, si presume fuori o attorno a me, in realtà è già dentro e sopra di me, e non c'è modo di aggirare questa simbiosi fra me e il mondo»¹²⁰. Inteso in

¹¹⁶ Ivi, p. 22.

¹¹⁷ Ivi, p. 72. Sul punto si veda inoltre *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*, a cura di C. Mackenzie e N. Stoljar, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.

¹¹⁸ J. Butler, *La forza della nonviolenza* cit., p. 31.

¹¹⁹ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 36.

¹²⁰ *Ibidem*.

questi termini, il corpo mette in crisi l'idea di un organismo individuale definito da confini certi¹²¹.

A riguardo, è dirimente rilevare che già in uno studio del 2012, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, Scott Gilbert, Jan Sapp e Alfred Tauber demolivano l'idea di «individuo», proprio a partire da una prospettiva biologica. Anche nelle scienze naturali, l'egemonia della nozione di «individuo» per riferirsi ai singoli organismi viventi derivava proprio da quella dell'individuo *fungorum more* del pensiero politico moderno, ossia del soggetto-cittadino, titolare di diritti e doveri individuali¹²². Oggi, però, si può affermare che anche dal punto di vista della genetica, dell'evoluzione, dell'anatomia, della fisiologia e, soprattutto, dell'immunologia¹²³, l'umano, alla pari di ogni altro organismo vivente, non è – e non è mai stato – un individuo. Alla luce degli studi compiuti da Gilbert, Sapp e Tauber, l'umano sarebbe più simile a un lichene, cioè, letteralmente, a un fungo, che, peraltro, vive in simbiosi con un'alga. Anche l'umano, proprio come il lichene, è un organismo la cui vita dipende direttamente dall'ambiente circostante e da altri corpi, fra cui, innanzitutto, quelli che dimorano all'interno del proprio, o che intrattengono una relazione simbiotica con esso¹²⁴. Come illustra Thomas Pradeu, da una prospettiva immunologica, l'esogeneità è parte integrante di ogni organismo: la vita degli animali, inclusi quelli umani, dipende dall'ingestione, dall'assorbimento e dalla respirazione di elementi del mondo circostante¹²⁵. Anche il corpo umano, di conseguenza, non può essere scisso dalle condizioni esterne ad esso che sono funzionali alla sua stessa vita: l'obiettivo della tesi co-costruzionista, spiega Butler, «non consiste tanto nel distinguere fra ciò che pertiene al sé e ciò che pertiene invece all'esterno, quanto piuttosto nel comprendere quanto il mondo circostante sia esso stesso parte del corpo, e debba esserlo necessariamente»¹²⁶. «Il mondo» è ciò che «il corpo *incorpora* quotidianamente in

¹²¹ Dalla prospettiva della filosofia transindividuale si sofferma diffusamente su tale questione anche C. Bottici in *Nessuna sottomissione* cit., II parte.

¹²² S.F. Gilbert, J. Sapp, A.J. Tauber, *A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals*, «The Quarterly Review of Biology», 87 (2012), pp. 325-341.

¹²³ T. Pradeu, *The Limits of the Self: Immunology and Biological Identity*, Oxford University Press, Oxford 2012, e, dello stesso autore, *Philosophy of Immunology*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.

¹²⁴ S.F. Gilbert, J. Sapp, A.J. Tauber, *A Symbiotic View of Life* cit., p. 326.

¹²⁵ T. Pradeu, *Philosophy of Immunology* cit.

¹²⁶ J. Butler, *Che mondo è mai questo?* cit., p. 12.

sé, suggerendo dunque una connessione vitale con il mondo stesso»¹²⁷. Connessione che, in modo evidente, può avere effetti devastanti se ciò che il corpo incorpora in sé – come mostra la contemporanea «esposomica» – è inquinamento o tossicità¹²⁸; eppure, la soluzione non consiste nella negazione del fatto dell'interdipendenza costitutiva del corpo nei riguardi del mondo, bensì in un'azione volta a rendere vivibile – e in modo eguale – proprio quell'interdipendenza.

A distanza di cinque secoli dalla pubblicazione del *De cive*, gli studi biologici, immunologici e micologici sull'interdipendenza – che da queste prospettive disciplinari diventa un fatto in un senso molto stretto – ci consentono dunque di tornare a riflettere in modi inediti, e imprevisi, proprio sulla metafora elaborata, per fini di tutt'altro tipo, dal capostipite del pensiero politico moderno¹²⁹. La condizione umana e quella fungina, infatti, sarebbero assai più prossime fra loro di quanto la critica della metafora elaborata da Hobbes abbia tentato finora di scongiurare. E non solo la critica conservatrice, à la Filmer: nel 1987, ad esempio, Seyla Benhabib corroborava le note argomentazioni di Carol Gilligan proprio contro quella metafora, accusandola di aver alimentato il più sfrenato individualismo atomista¹³⁰. E in un saggio del 2005, Eva Feder Kittay, Bruce Jennings e Angela Wasunna la assumevano come punto di partenza per una riflessione volta a stabilire una distanza irriducibile fra la condizione di indipendenza dei funghi e quella, invece, di interdipendenza della condizione umana¹³¹.

Il punto, tuttavia, è che il motivo della prossimità fra la condizione umana e quella fungina è radicalmente antitetico a quello presunto da Hobbes. Se il filosofo pensava di usare il fatto dell'indipendenza dei

¹²⁷ Ivi, p. 13.

¹²⁸ Sul punto, cfr. O. Cielemecka, C. Åsberg, *Toxic Embodiment and Feminist Environmental Humanities*, «Environmental Humanities», 11 (2019), pp. 101-107. Sul punto si sofferma anche M. Murphy, *Contro la popolazione, verso l'altrevita*, in *Making Kin. Fare parentele, non popolazioni*, a cura di A. Clark e D. Haraway, ed. italiana a cura di A. Balzano, A.A. Ferrante e F. Timeto, DeriveApprodi, Roma 2022, pp. 119-142.

¹²⁹ Cfr. M. Sheldrake, *L'ordine nascosto. La vita segreta dei funghi*, ed. italiana, Marsilio, Venezia 2022 [2020]; P. Stamets, *Funghi fantastici: come i funghi possono curarci, espandere la nostra coscienza e salvare il pianeta*, ed. italiana a cura di M. Pollan, Piano B, Prato 2021 [2019]; A. Lowenhaupt Tsing, *Il fungo alla fine del mondo* cit.; A. De Falco, *Curious Kin in Fiction of Posthuman Care*, Oxford University Press, Oxford 2023, p. 14 e ss.

¹³⁰ S. Benhabib, *The Generalized and the Concrete Other*, in *Women and Moral Theory*, a cura di E. Feder Kittay e T. Meyers, Rowman & Littlefield, Savage 1987, pp. 154-177.

¹³¹ E. Feder Kittay, B. Jennings, A. Wasunna, *Dependency, Difference and the Global Ethic of Longterm Care*, «Journal of Political Philosophy», 13 (2005), pp. 443-469.

funghi come metafora volta a obliterare il fatto dell'interdipendenza umana, dal mondo fungino proviene una delle più incredibili conferme a proposito dell'interdipendenza, e non solo intraspecie, ma anche interspecie. Ciò che comunemente si definisce «fungo», infatti, non è che la parte più visibile (detta anche carpoforo o sporogo) di un organismo il cui apparato vegetativo è costituito dal micelio, formato a sua volta da un intreccio di filamenti, le ife, che nel sottobosco costruiscono una vera e propria rete simbiotica, e che Merlin Sheldrake definisce eloquentemente «wood-wide web»¹³²: una rete del sottobosco, cioè, costituita dall'interdipendenza fra funghi, piante e altri organismi viventi. Similmente, ciò che Hobbes definisce «individuo» è solo la parte più visibile di una rete di dipendenze reciproche con altri corpi e gruppi umani e non umani e con le dimensioni viventi e non viventi della Terra.

Ricorrendo alla nota espressione di Donna Haraway, Anna Lowenhaupt Tsing spiega che «i funghi sono nostri compagni di specie»:

the concept of «symbiosis» – mutually beneficial interspecies living – was invented for the lichen, an association of a fungus and an alga or cyanobacteria. The non-fungal partner fuels lichen metabolism through photosynthesis; the fungus makes it possible for the lichen to live in extreme conditions. Repeated cycles of wetting and drying do not faze the lichen, because the fungal partner can re-organise its membranes as soon as water appears, allowing photosynthesis to resume. Lichen may be found in frozen tundra and on parched desert rocks. For mushroom lovers, the most intriguing interspecies companionship is that between fungi and plant roots. In mycorrhiza, the threads of the fungal body sheathe or enter the roots of plants. Indian pipes and other plants without chlorophyll are supported entirely from the nutrients they gain from fungi in their roots; many orchids cannot even germinate without fungal assistance. Here plants gain sustenance from fungi; in more cases, however, the fungus obtains sustenance from the plant. But a mycorrhizal fungus is not just selfish in its eating. It brings the plant water and makes minerals from the surrounding soil available for its host. Fungi can even bore into rocks, making their mineral elements available for plant growth. In the long history of the earth, fungi are responsible for enriching soil thus allowing plants to evolve; fungi channel minerals from rocks to plants¹³³.

¹³² Cit. in A. De Falco, *Curious Kin in Fiction of Posthuman Care* cit., p. 15.

¹³³ A. Lowenhaupt Tsing, *Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species for Donna Haraway*, «Environmental Humanities», 1 (2012), pp. 141-154, in particolare, pp. 142-143. Sul punto si veda anche il lavoro di Xalli Zuniga, *Drawing Out Fungal Care: An Anti-colonial Latina/x Feminist Approach Toward Remediating Gaia's Symbiopoietic Homeokinesis in Response to the Metabolic Rift*, PhD thesis, Pennsylvania State University, State College 2022. Si veda inoltre il collettivo artistico internazionale Bruxas Bruxas, *Get Bodied. Inverting the Witch to Summon New Commons in Curating With Care*, a cura di E. Krasny e L. Perry, Routledge, London-New York 2023.

Paradossalmente, possiamo confermare l'intuizione di Hobbes a proposito del fatto che si venga al mondo *fungorum more*. Questo, però, può darsi solo perché l'esistenza umana individuale, esattamente come quella del carpofo, sarebbe impossibile senza l'infrastruttura intra- e inter-specie che la sorregge, destabilizzando o, addirittura, disfacendo le gerarchie fra natura e società e, a seguire, quelle fra pubblico e privato, centro e periferia, ma anche quelle fra umano e non umano e fra vivente e non vivente. La lezione che apprendiamo dalla vita dei funghi, dalle loro relazioni multispecie e dal ruolo di primo piano che queste hanno avuto nell'evoluzione della vita sulla Terra, dovrebbe essere sufficiente a porre fine all'idea dell'eccezionalismo umano rispetto alla natura e alle altre specie. E in questo senso, il contributo che proviene dalla biologia, dalla micologia o dall'immunologia può sicuramente aiutarci a mutare il nostro sguardo sul mondo e a trasformare le narrazioni e rappresentazioni condivise, consentendoci così di indebolire i limiti del mondo costruito dal pensiero politico moderno.

Al contempo, una simile impresa non può fare a meno del contributo proveniente dalla filosofia politica, e più in generale dalle scienze sociali, che sia in grado di tener ferma la *specificità* dell'interdipendenza politica ed economica, perché è solo questa a chiamare potentemente in causa la responsabilità umana, i rapporti di potere e la produzione delle diseguaglianze sociali. L'interdipendenza, infatti, costituisce già un fatto anche dell'organizzazione politica ed economica globale della vita. Lo è nella forma più deteriore. E questo, non nonostante la concezione che Hobbes aveva dell'interdipendenza, ma proprio grazie ad essa. Aver obliterato per cinque secoli il fatto dell'interdipendenza ha favorito un'organizzazione delle relazioni sociali ed economiche fondata su fitte, quanto occulte, trame di interdipendenza fra generi, fra razze, fra classi, fra specie, fra Nord e Sud del mondo, fra mondi – trame di interdipendenza improntate alla più brutale, naturalizzata e misconosciuta diseguaglianza, che a loro volta hanno prodotto infrastrutture materiali basate sullo sfruttamento, sull'espropriazione e sulla violenza intra- e inter-specie. Il «capitalocene», d'altronde, non è che questo. Ma con una differenza fondamentale rispetto all'interdipendenza biologica, e anche ai rapporti parassitari che possono emergere nel mondo fungino: che le ragioni che stanno dietro alla loro creazione sono tutt'altro che biologiche. Comprenderlo è dunque necessario per aggirare l'illusione che l'interdipendenza sia un fatto da cui promana automaticamente un valore e, nella fattispe-

cie, un valore «positivo» – cosa che si rivela infondata anche dal punto di vista strettamente biologico e co-costruzionista, come abbiamo visto, e ciò per il semplice motivo che un fatto, di per sé, non è un valore.

Come si è scritto, il fatto dell'interdipendenza potrebbe diventare il fondamento di una visione normativa se informasse le infrastrutture a supporto della vita e se, soprattutto, lo facesse in modo cogente a livello globale. L'obbligo inderogabile che promanerebbe dall'interdipendenza troverebbe in sé il suo fondamento se si contrastasse innanzitutto il misconoscimento moderno nei suoi riguardi, se il danno sociale e ambientale che questo misconoscimento ha prodotto fosse riparabile e se, al contempo, si rivendicasse il valore dell'eguaglianza radicale delle vite – radicalmente eguali nella dipendenza, e dunque, interdipendenti. Pena l'impossibilità di ripensare oggi il valore che l'interdipendenza potrebbe dischiudere per una rifondazione del mondo su basi più egualitarie al di fuori dei condizionamenti che ad essa ha imposto la modernità. Condizionamenti che se, in età moderna, hanno creato infrastrutture volte a supportare le vite in modi diseguali, oggi sembrano semplicemente fallire nel compito di supportare la vita in quanto tale.