

Ambivalenza della vita umana.

**Tra la materialità corporea e l'ontologia del «vulnerabile» nel
pensiero di Judith Butler¹ / The ambivalence of human life.**

**The corporeal materialization and the ontology
of vulnerability in Judith Butler's thought**

Esteban Miguel Rosenzweig

Universidad Nacional de La Plata (Conicet), Argentina

Abstract

The present work is aimed at establishing a conceptual correspondence between the notions of body and corporal materialization proposed by Judith Butler, until they converge on the theoretical core of that concept the philosopher designates as «common human vulnerability». In what way do we think of human life? What value do we have

¹Traduzione dallo spagnolo di Andrea Fagioli.

to give life, without turning and ontologically transforming it into something essential? These questions will trigger the following reflexions.

Keywords: Judith Butler; Body; Matter; Ontology; Vulnerability.

1. Introduzione

Con la pubblicazione di *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*², nel 1993, Judith Butler ha consolidato uno spazio di discussione che ha permesso la problematizzazione di un insieme di categorie filosofiche nel cui seno si trovano le nozioni di «sesso» e «identità». Come sappiamo, queste nozioni sono state ampiamente dibattute nell'ambito della filosofia, non solo in virtù del fatto che vengono discusse dai tempi di Aristotele, ma anche perché hanno costituito, durante la storia della filosofia, le basi per una metafisica della sostanza. Nello stesso modo in cui Hume, Nietzsche e Foucault hanno demolito le fondamenta di quella metafisica, Judith Butler ha riflettuto in maniera provocatoria, collocandosi nello spazio critico di una teoria che si getta contro ogni concezione che essenzializzi, in un modo o in un altro, l'identità umana.

Questo lavoro si propone di stabilire una corrispondenza concettuale tra le nozioni di «corpo» e «materialità corporale» proposte da Butler fino a farle convergere nel nucleo teorico di ciò che la filosofia designa con il concetto di «vulnerabilità umana comune». In primo luogo, saranno analizzate due delle opere capitali di Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) e *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex* (1993), nelle cui pagine le tradizionali nozioni filosofiche di «corpo» e «identità» sembrano esplodere. In secondo luogo, situandoci quasi venti anni dopo le opere menzionate, analizzeremo la nozione di *vulnerabilità umana*, a partire dal trattamento che Butler riserva al termine in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2004). Opera che è tra le prime a prefigurare e dare rilevanza a uno dei problemi filosofici che il tempo presente deve risolvere con estrema urgenza: qual è, in ul-

² Anche se le citazioni appaiono in italiano, per facilitare la lettura, si rimanda alle edizioni originali. Eccezione quando è indicato il contrario, le traduzioni sono dell'autore.

tima istanza, lo statuto della vita umana. Butler non solo avverte la dimensione del problema, ma segnala in maniera audace la complessità filosofica che implica qualsiasi soluzione.

È possibile concepire una vita umana senza rimandare, in qualche modo, a un certo registro di «vulnerabilità» comune? Come pensare la vita umana? Che statuto conferirle senza farne una sostanza, senza trasformarla ontologicamente in qualcosa di essenziale? La vita umana si mostra costitutivamente vulnerabile. E costitutivamente esige le cure di un'altra vita per formarsi, svilupparsi, per crescere e potersi così esprimere³.

Sembrerebbe che l'«essere» della vita umana, dipende irrimediabilmente da un'altra vita. Ha bisogno di un mondo in cui svilupparsi ed esige uno spazio di vita in comune. La forma di vita umana come esistenza si dispiega, si esprime e si sviluppa solo in una dimensione relazionale⁴.

Se, a un certo punto, si arrivasse a concepire un'ontologia della vita precaria, un'ontologia che rendesse visibile la vulnerabilità di ogni vita umana senza cadere in un registro essenziale, forse sarebbe possibile pensare l'impegno politico degli esseri umani per un mondo differente⁵. Judith Butler non elude il problema. In dialogo con e ac-

³ Anche se è vero che con il passare degli anni Butler e altre teoriche femministe hanno determinato, da differenti prospettive, la nozione di vulnerabilità, ci sembra che le prime formulazioni debbano essere situate nella cornice della stretta relazione tra gli sviluppi dei concetti di “materialità corporale” e “lutto” proposti da Butler e già presenti nelle sue prime opere. A ogni modo, per approfondire il tema in chiave femminista è importante sottolineare due grandi registri che comprendono la nozione di *vulnerabilità*: uno che oppone il concetto alle diverse forme di resistenza; un altro, che lo mette in relazione con una certa necessità di protezione, il cui presupposto centrale lo rimanda a una concezione paternalista del potere. Questo ultimo senso è stato ampiamente considerato dalla teoria femminista e politica, sia che si tratti di un supposto statuto ontologico di vulnerabilità nelle donne, sia che la vulnerabilità sia considerata, al contrario, come un effetto di relazioni sociali di potere, determinate dentro uno specifico contesto. Il corpo vulnerabile, da quest'ultima prospettiva, è costituito da relazioni sociali e materiali di reciproca dipendenza. Su questo argomento si veda: (Butler, *et al.* 2016); cap. 4 «Bodily Vulnerability, Coalitional Politics» in (Butler 2015). E la significativa prefazione che Butler scrive per *State of Insecurity. Government of the Precarious*, (Lorey e Derieg 2015)

⁴ Su questo punto, il riferimento alla filosofia di Hannah Arendt è ineludibile. Già in *The Human Condition* la filosofa segnalava la necessaria compresenza dell'alterità, proprio perché solo attraverso la reciproca esposizione alla presenza degli altri è possibile la costituzione di un mondo in comune. (Arendt 1958, 199). Si veda anche *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, in particolare il capitolo 6: «Quandaries of the Plural: Cohabitation and Sovereignty in Arendt », (Butler 2012). Dall'altra parte, per osservare il funzionamento della filosofia di Arendt in relazione con la nozione di “esposizione” nelle proteste popolari di Occupy Gezi, è altamente raccomandabile il lavoro di Zeynep Gambetti «Risking Oneself and One's Identity: Agonism revisited» in Butler *et al.*, 2016.

⁵ Bonnie Honig, al rispetto, ha segnalato il problema di una svolta etica, umanista, nel pensiero di Butler, basandosi sulla nozione di *vulnerabilità*, che rappresenterebbe una rottura o, meglio ancora, un chiaro

compagnata dalla sua collega filosofa Adriana Cavarero affronta la sfida. *Vita precaria, vulnerabilità ed etica della convivenza* (Saez Tajafuerce 2014) è la testimonianza di questo dialogo in cui entrambe le filosofe cristallizzano le loro riflessioni. Lì, così come lo aveva fatto dieci anni prima, il pensiero di Butler si dirige nuovamente verso la «precarietà» e la «vulnerabilità» della vita umana, verso le condizioni che la rendono possibile e verso l'impegno sociale che la «comunità planetaria» dovrebbe adottare se veramente volesse cambiare lo statuto ontologico con il quale si designa quale vita conta come umana e quale vita non merita ancora tale distinzione⁶.

2. Sovvertire ogni identità sostanziale: «corpo», «materia» e «significato»

Sono trascorsi più di venti anni dalla pubblicazione dei testi che hanno consacrato Judith Butler come una teorica imprescindibile del femminismo e come una delle pensatrici più influenti della filosofia contemporanea. Tutto questo ha certamente favorito una gran quantità di dibattiti, letture e riletture. Di interpretazioni e commenti che hanno addirittura superato i confini della filosofia e, di conseguenza, le aspettative dell'autrice.⁷

contrasto con lavori anteriori, specialmente in relazione al già classico anti-fondazionalismo adottato dalla teoria *queer*. Il problema segnalato da Honig si presenta nella configurazione di un universalismo che si sostiene a partire dalle nozioni di «lutto» e «vulnerabilità». (Honig 2013, 17-66). Si veda anche (Kramer 2015).

⁶ Si è deciso di analizzare le prime opere in cui Butler inizia le sue ricerche sulla vulnerabilità, e non le ultime, come *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), perché, a nostro modo di vedere, il pensiero di Butler nei suoi primi lavori contiene già gli elementi necessari per affermare la reciproca dipendenza delle nozioni di “materialità corporea”, “dolore” e “lutto”. Il presente lavoro cerca di mettere in evidenza il legame che c'è tra questi concetti a partire dalla nozione di “vulnerabilità”. Per questo motivo, non si considerano gli ultimi lavori, dove l'autrice affronta esplicitamente la interrelazione tra i concetti menzionati, proprio perché Butler si incarica di far vedere la relazione concettuale che nelle prime opere rimane in ombra.

⁷ Come si è indicato, il proposito del presente articolo non è quello di esplorare i limiti del concetto di vulnerabilità, in relazione all'ampio spettro della ricezione proporzionato dalla teoria femminista, proprio perché è una problematica ampiamente dibattuta. Restringiamo la nostra analisi a certe opere giovanili di Judith Butler a partire dalle quali la filosofa già cominciava a configurare la nozione di vulnerabilità. Il nostro proposito è quello di esaminare le possibili determinazioni ontologiche di un registro universale, come quello presupposto dalla nozione di *vulnerabilità*, dentro una filosofia che, al contrario, si è incaricata di mostrare che i fondamenti di ogni universalità sono, in ultima istanza, contingenti. Al rispetto, si veda: (Butler *et al.* 2016). Ma anche (Lorey e Derieg 2015).

Come è noto, in gran parte della sua opera Judith Butler⁸ ha criticato fortemente tutte le posizioni filosofiche che suppongono una metafisica della sostanza. In questo modo, la nozione di «identità» personale, la cui storia, nella tradizione filosofica, si presenta decisamente densa, deve essere concepita in modo tale da non rendere necessario nessun tipo di registro essenziale (Femenías 2008, 20)⁹. Il problema di concepire un'identità essenzializzata consiste, basicamente, nel fatto che la stessa prescrive univocamente i diversi modi dell'essere umano, restringendoli e riducendoli semplicemente a uno, a un'unica maniera di essere-nel-mondo. L'identità sostantivata non è altro che una formula estremamente sottile di violenza, occultata da molteplici strategie discorsive, da molteplici e sottili giochi di potere che esprimono in ogni momento, e in modo diverso, forme di imposizione e determinazione. Di conseguenza, affrontare la nozione di identità personale nel pensiero di Butler implica indagare non tanto il «che cosa» di questo o quello, vale a dire l'essenza o la sostanza di una qualsiasi «(id)entità», ma, al contrario, suppone un'analisi profonda sul «come» è stato possibile che qualcosa designato con la categoria «identico» possa essersi conformato. In altre parole, e nel solco aperto da Nietzsche e Foucault, Butler propone di concepire l'«identità» personale in maniera tale da non implicare una metafisica della sostanza, indagando e sottolineando, di conseguenza, quali sono state le condizioni di possibilità o, piuttosto, le regole di formazione discorsiva attraverso cui è stato possibile che la nozione di «identità» si sia potuta costituire.¹⁰ Butler segnala che ogni posizione essenzialista implica due presupposti ontologici centrali, visto che ogni essenza dipende, in ultima istanza, dalle nozioni di «coerenza» e «continuità»¹¹. Tanto la prima quanto la seconda nozione funzionano sempre alla base,

⁸ Tra le opere più importanti vanno menzionate *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York, 1990 e *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York, 1993.

⁹ L'autrice riconosce che i precedenti filosofici riferiti al problema dell'unificazione essenzializzante si possono trovare in Young 1983; Benhabib 1990; (Sen 1993 solo per nominare alcune delle ricercatrici più importanti).

¹⁰ Anche se non è il tema centrale del presente lavoro, conviene ricordare che la proposta costruttivista di Butler, a quanto sembra, si sposta dall'identità all'«identificazione». Questa ultima nozione, come segnala giustamente Femenías, dovrebbe essere piuttosto compresa: «...come motore dell'identità, è sempre plurale ed espressione di necessità e desideri. In questo modo, ogni soggetto costruisce la sua identità e contribuisce a un'identità politica congiunta.» (Femenías 2008, 28).

¹¹ Butler è strettamente vincolata alle analisi e critiche che Hume realizza sul concetto di sostanza e identità personale: «Book of the Passions», part I, section VI, (Hume 2009, 407-408) .

conferendo fondamento a ogni metafisica della sostanza. Mentre la «coerenza» apporta il supporto «logico» per ogni «identità» personale della quale si dice che qualcosa «è», la «continuità» apporta la necessaria persistenza ontologica dell'«identità» nell'universo dell'essere. O, detto in altri termini, nell'universo che socialmente determina le regole con cui si identifica una persona. «In altre parole, la “coerenza” e la “continuità” della “persona” non sono tratti logici o analitici della qualità della persona ma, piuttosto, norme di intelligibilità socialmente instaurate e mantenute» (Butler 1990, 23).

Queste considerazioni invertono la prospettiva d'analisi, nella misura in cui mettono in luce che l'«identità» personale, prima di tutto, non è altro che un effetto di diverse «pratiche discorsive» in virtù delle quali «la persona» è un effetto di interiorizzazione delle norme, costituito in qualche modo da diverse dinamiche di potere. Il vincolo e l'influenza della *Genealogia della morale* nietzcheana diventano sempre più evidenti. Butler non lo nega, nonostante questo azzarda e avanza un altro passo: «Non c'è nessun “essere” dietro al fare, all'agire, al divenire; l'“agente” è stato aggiunto in maniera fittizia al fare – il fare è tutto» (Butler 1990, 34).

Il soggetto d'azione si sposta, si disloca, diventa opaco e, nel limite più estremo, sparisce completamente (Femenías 2013). Se il procedimento teorico della metafisica della sostanza consisteva nel derivare l'identità personale dall'ontologia di un soggetto «solidificato», la strategia di Butler non solo visibilizza ed esibisce i presupposti ontologici di «coerenza» e «continuità» che stanno alla base di ogni metafisica sostanzialista, ma avanza in un registro differente e propone la nozione filosofico-politica di «performatività».

3. «Corpo»: tra performatività e normazione

La nozione di performatività, modulare nel pensiero di Butler, deve essere compresa non come:

[...] un «atto» singolare e deliberato, ma, piuttosto, come la pratica reiterativa e referenziale mediante la quale, il discorso produce gli effetti che nomina [...] le norme regolatrici del «sesso» operano in una maniera performativa per costruire la materialità dei corpi [...] più specificamente, per materializzare il sesso del corpo. (Butler 1993, 2).

Queste considerazioni rivelano un'importanza capitale, capovolgendo la prospettiva nel modo di pensare l'ontologia degli esseri umani. Materializzare i corpi, dalla prospettiva di Butler, non è altro che l'effetto di una particolare dinamica di potere. Le norme che regolano i discorsi sul corpo sono regole che conducono il modo in cui si configurano i corpi degli esseri umani. Dentro questa cornice deve essere tenuto in considerazione che le ricerche di Butler sono state influenzate in maniera decisiva dal pensiero di Foucault. Va segnalato, nonostante questo, che nei suoi corsi Foucault aveva già effettuato una distinzione tra la nozione di «normalizzazione» e quella di «normazione». Con la prima, l'autore francese faceva riferimento ai dispositivi di sicurezza in cui le norme di funzionamento e di esercizio del potere esprimevano la loro caratteristica eminentemente interna; al contrario, usava la nozione di «normazione» per designare le discipline in cui la norma si manifestava in forma anteriore o esterna. In modo tale che la norma funzionasse, in questo caso, come condizione di possibilità delle discipline, conformandole come tali (Foucault 2004). Nonostante questo, è necessario ricordare che questa distinzione si è diffusa in maniera massiva a partire dalla pubblicazione, nel 2004, del corso *Sécurité, territoire, population*, che Foucault ha tenuto tra il gennaio e l'aprile del 1978. Come abbiamo già segnalato, Butler pubblica *Bodies That Matter* nel 1993 è quindi improbabile che abbia avuto accesso al corso di Foucault, cosa che le avrebbe permesso, ovviamente, di disporre di quegli strumenti teorici. In ogni modo, quando l'autrice utilizza la parola «normalizzazione» sembra farlo alludendo al senso in cui Foucault usava il termine «normazione».

Una volta che si è precisata la distinzione terminologica tra le nozioni di «normazione» e «normalizzazione», si può riprendere la prospettiva teorica della «performatività». Questo concetto, così come Butler lo ha definito, non è altro che l'espressione del potere reiterativo del discorso che si esercita sulla superficie dei corpi; producendo a sua volta fenomeni che regola e che, allo stesso tempo, impone. Nonostante questo, non deve essere confusa la posizione dell'autrice con un nominalismo estremo, ma, al contrario, con

una posizione post-fondazionale in cui l'ontologia dell'esistente si esprime come un effetto della parola, cioè, come l'azione di nominare (Butler 1993)¹².

La «performatività» configura l'idea di un soggetto situato nel limite di ogni ontologia, di ogni azione e di ogni atto performativo. Il soggetto, o meglio il corpo che conforma il soggetto, esibisce in tutta la sua estensione i segni e le tracce delle «dispute discorsive» che lo hanno configurato e significato. Butler sottolinea ed enfatizza che nel registro corporale, contrariamente a quanto affermava de Beauvoir, «il “sesso” non è un dato naturale sul quale si costruisce il significato di “genere”, ma, piuttosto, è considerato come una norma culturale che governa la materializzazione dei corpi» (Butler 1993, 2-3). La «norma» è la regola che stabilisce le condizioni di possibilità di tutto ciò che si possa dire e, pertanto, di tutto ciò che può essere designato con il concetto di «corpo», «sesso», e «genere»¹³.

Quindi, se da una parte la materializzazione dei corpi altro non è altro che il prodotto o l'effetto di certe dinamiche di potere, potrebbe affermarsi l'esistenza di un soggetto agente la cui azione decide sulle forze costitutive dei corpi? Se è così, che tipo di azione costruttiva porterebbero avanti gli esseri umani?

La filosofa statunitense lascia intravedere alcuni indizi per una risposta plausibile:

[...] la costruzione non è un atto unico in un processo causale iniziato da un soggetto, che culmina con una serie di effetti fissi [...] ma è, in se stessa, un processo temporale che opera attraverso la reiterazione di norme [...] (Butler 1993, 9).

Una lettura attenta rivela, nonostante questo, la specificità della conformazione progressiva del sesso, visto che si dà nello stesso modo in cui si danno i processi di soggettivazione. Tutto rientra, come già lo insinuava Foucault, sotto gli effetti del potere (Foucault 1976). Il soggetto, non solo si mostra come un effetto di complesse e diverse relazioni di potere, ma si rivela anche, e soprattutto, come corpo normalizzato. Corpo

¹² Per uno sviluppo in profondità su questo punto, si veda: Abellón e De Santo, (2015, 63-64).

¹³ Come ha segnalato giustamente Femenías (2013, 350), l'idea di «performatività» si è diluita poco a poco nel pensiero di Butler, probabilmente a causa della critica, o per via di un lento cambiamento nel suo pensiero.

assoggettato alla materialità di se stesso, nella cui ontologia la normalizzazione acquisisce densità.

Il rischio, almeno il primo che si avverte, consiste nel confondere il pensiero di Butler con alcune posizioni strutturaliste, in particolare la francese. Non meno interessanti e profuse sono state le critiche che sono state rivolte a questa linea di pensiero; nonostante questo, Butler insiste, a differenza dello strutturalismo francese (Balibar 2007, 155 ss.), sul fatto che non c'è uno spiazzamento di un soggetto reale che agisce verso un soggetto grammaticale. Infatti, se si assume che il soggetto è semplicemente un effetto di certe relazioni di potere, di una cultura o di diversi discorsi, non si fa altro che cambiare l'agente dell'azione, passando da un soggetto singolare a uno impersonale e collettivo. Il problema di questa posizione, come lo segnala giustamente l'autrice, risiede nel fatto che se si sostiene la permanenza di un soggetto grammaticale occulto sotto la denominazione di forze impersonali contro e a sfavore dell'azione di un soggetto singolare, non si fa altro che conservare, certamente in un altro modo, una metafisica della sostanza (Butler 1993). Perché, qualunque sia il soggetto, si afferma necessariamente e in modo indiscutibile l'esistenza di un soggetto che agisce e che pertanto produce effetti: non sarebbe più l'Uomo un soggetto libero, che decide sul proprio destino. Il soggetto d'azione sarebbe, al contrario, un insieme di forze impersonali che determinerebbero l'Uomo fino ai dettagli più specifici¹⁴.

4. «Materialità» e «significato»

La posizione di Butler può perfettamente essere espressa, in maniera sintetica, nel seguente schema. In primo luogo, la filosofa mette in discussione ogni metafisica della sostanza i cui presupposti sostengono, da una parte, la nozione di identità personale, fondata sui concetti di coerenza e continuità; dall'altra, tali concetti offrono un supporto teorico alla nozione di soggetto, la cui presenza impedisce di concepire qualsiasi azione senza un soggetto che agisca. La seconda distinzione, ancora più profonda, risponde alla

¹⁴ «La relazione tra linguaggio e soggetto è di perpetua circolarità [...] In questo senso, la “costruzione” linguistica della materialità corporale risiede nel movimento circolar-produttivo del linguaggio». (Abellón e De Santo 2015, 83).

critica formulata dall'autrice per mettere in discussione la superficie materiale in cui si imprime ogni azione di normalizzazione. Giacché questa superficie, il cui segno distintivo è la materialità dei corpi, presuppone una dimensione immutabile e sostanziale, conformata in tutta la sua estensione da una densità naturale. Di conseguenza, l'obiettivo contro cui Butler si dirige non è solo la nozione tradizionale di sostanza, ma anche i discorsi che le offrono supporto e, in questo modo, la configurano. Queste ultime considerazioni sono magistralmente espresse con le seguenti parole:

Io proporrei, invece di queste concezioni di costruzione, un ritorno alla nozione di materia, non come sito o superficie, ma come un processo di materializzazione che si stabilizza attraverso il tempo per produrre l'effetto di frontiera, di permanenza e di superficie che chiamiamo materia (Butler 1993, 9).

Prima dei soggetti o le strutture, prima delle sostanze e, addirittura, prima dei corpi, quello che c'è è materia stabilizzata, sedimentata discorsivamente. Il «processo» di materializzazione non è altro che un processo di sedimentazione, in virtù del quale si produce l'«acquisizione» di essere o di ciò che potrebbe designarsi con la categoria ontologica di «sostanza». Di fatto, ogni «norma» e ogni «legge» non sono altro che una sorta di cristallizzazione di diverse dinamiche di potere. Di giochi, di spostamenti, ma anche di dispute. Questo punto si può comprendere a partire da quello che Butler designa come svolta tropica¹⁵. Il soggetto, frutto di diverse dinamiche di forza, non è conformato esclusivamente da effetti di una «normazione». «[...] l'«io» che sono si trova costituito da norme e dipende da queste, ma aspira anche a vivere in maniere che mantengano con queste norme una relazione critica e trasformatrice» (Butler 2004b, 3).

Al di là del fatto che non è il momento opportuno né il luogo adeguato per addentrarci nella discussione che Butler intraprende con certe teorie volontaristiche, visto che questo aspetto si allontana dagli obiettivi del presente lavoro, sarà sufficiente effettuare

¹⁵ Detto in poche parole, il potere che conforma il soggetto, che lo costituisce come tale, lo fa girando su di se tropologicamente. Costituisce, in uno stesso movimento, un soggetto agente, la cui possibilità di resistenza a quel potere che lo ha conformato permette il paradosso della soggezione. Una volta che il soggetto (assoggettato) esercita la capacità produttiva del potere che lo ha costituito, facendosi carico di quella, consuma il giro tropico, trasformandosi in questo modo in *agente*. (Butler 1997, 31-62).

la seguente segnalazione: quando Butler critica una certa nozione classica di soggetto volontaristico, sostiene che il problema del volontarismo consiste nel supporre che il soggetto «esista indipendentemente dalle norme regolatrici». Il volontarismo dà per scontato che ogni soggetto è, essenzialmente, libero; cioè, per natura. Non potremmo essere più lontani dal pensiero di Butler, che considera che le espressioni della volontà dipendono dalle condizioni di possibilità abilitate previamente dalle relazioni di potere.

Nonostante questo, se il potere non si limita alla volontà, e se si nega il modello classico liberale ed esistenziale della libertà, allora può considerarsi, come credo che debba essere, che le relazioni di potere limitano e formano le opzioni stesse della volontà. Di conseguenza, il potere non può essere né ritirato né rifiutato, ma solo riformulato (Butler 1990, 168-169).

In maniera coerente rispetto a quanto è stato espresso, in particolare per quanto riguarda la sessualità, ma anche i processi identificatori in generale, ci si deve chiedere: Butler sostiene un determinismo assoluto? In nessun modo il pensiero della filosofa nega ogni atto di volontà, sommergendosi in questo modo nell'assoluta determinazione. Concepire soggetti assoggettati senza alcun residuo di volontà implicherebbe, necessariamente, modi inamovibili di soggettività umana. Nulla di più lontano dal pensiero di una filosofa che promuove la riformulazione, il performativo e la ribellione di fronte a modi eteronormalizzati di soggettivazione (Abellón e De Santo 2015). La conseguenza immediata di questa formulazione si conosce come designazione del paradosso della assoggettamento, che può essere enunciato nei seguenti termini «il soggetto che dovrebbe opporsi a tali norme [le norme che lo assoggettano] è stato abilitato, se non già prodotto, dalle stesse norme» (Butler 1993, 15). Questa prospettiva rende visibile la funzione delle norme, visto che queste configurano, in un modo o in un altro, non solo i soggetti ma anche i corpi di questi, fissando il luogo, i limiti e anche i contorni di ogni corpo (sessuato). La novità nell'approccio proposto da Butler consiste nel sostenere che non è solamente l'«io» storico o psicologico ad essere costituito dalle norme regolatrici, ma la materialità stessa del corpo assoggettato. Del corpo che successivamente, già come soggetto, con quelle norme si identificherà (Butler 1990, 96).

Di conseguenza, una volta che questa costituzione del corpo si dà, vale a dire una volta che il corpo materializza la norma, questo corpo raggiunge, alla fine, la categoria di «corpo che importa». È quindi possibile che le vite e i corpi si materializzino in un altro modo?

Per rispondere a questa domanda, la filosofa indaga prima il modo in cui la materialità dei corpi si costituisce, come uno spazio irriducibile. Mette in discussione, in maniera incisiva, i processi discorsivi che hanno naturalizzato la materia come un oggetto ontologico fisso, permanente e stabile¹⁶. Espone e smonta la serie di presupposti discorsivi che funzionano costitutivamente nella conformazione ontologica della materia e, di conseguenza, nella materialità dei corpi¹⁷. Con il proposito di dare visibilità ed esplicitare questi elementi discorsivi, Butler analizza e avanza una tesi il cui asse fondamentale è il funzionamento del «significato». In questa direzione scrive:

Il corpo [materia] pensato come anteriore al segno è sempre “postulato” o “significato” come previo. Questo significato produce, come un effetto del suo stesso procedimento, il corpo stesso che, nonostante questo e simultaneamente, il significato afferma di scoprire come ciò che “precede” la sua stessa azione. (Butler 1993, 30).

Le presenti considerazioni si riferiscono, in qualche modo, agli usi del linguaggio però non come se lo stesso fosse uno specchio referenziale che designa un'ontologia realista ma, al contrario, come se detto linguaggio funzionasse «performativamente», stabilendo ontologie. Il segno del plurale, a questo punto, esprime un'importanza capitale. Solo il linguaggio sembra rivelarsi come lo strumento che permette, e al tempo stesso, abilita (Butler 1993, 30-32). «La materialità designa un certo effetto del potere o, più

¹⁶ «Il dominio dell'ontologia è un dominio regolato: quello che vi si produce dentro è ciò che da quello è escluso perché il dominio si costituisca come tale, è un effetto del potere» in (Butler 1996).

¹⁷ Femenías condensa in maniera efficace il problema dell'identità in Butler attraverso le seguenti parole: «... accettato il rifiuto di Butler a una nozione chiusa di identità in senso ontologico, si potrebbe ipotizzare che per identità intende, sia nelle sue prime opere sia nelle ultime, in maniera più accentuata dopo l'11 settembre, un processo individuale e collettivo continuo, aperto fino ad arrivare a essere che non si raggiunge mai. Si tratta di un processo che si costruisce nel discorso stesso e che è inseparabile dalle condizioni di emergenza di quella identità, mai chiusa» (Femenías 2013, 367-368).

esattamente, è il potere nei suoi effetti formativi o costitutivi» (Butler 1993, 34-35).
L'autrice enfatizza, con Foucault, che il problema emerge precisamente:

[...] quando questo effetto [l'effetto del potere] si giudica come punto di partenza epistemologico, [come] un «sine qua non» di una certa argomentazione politica, [posto che] ciò che si dà è un movimento del fondazionalismo epistemologico che, accettando questo effetto costitutivo come un dato primario, seppellisce e maschera effettivamente le relazioni di potere che lo costituiscono. (Butler 1993, 35).

È necessario ricordare che «potere» non deve essere inteso come sostantivo e nemmeno come se fosse un soggetto grammaticale costituente che agisce, ma deve piuttosto essere concepito come uno spiazzamento dell'azione causale. Infatti, l'azione suppone un soggetto che agisce ed è, precisamente, la stessa azione quella che conferisce ontologie.

Arrivati a questo punto, è necessario rispondere alla seguente domanda: perché Butler si sforza per costruire una metafisica della materialità dei corpi a partire da una «normazione» politica? Sembrerebbe, se si seguono le sue indicazioni, che debba considerarsi sempre e, prima di tutto, la domanda:

[...] come produce [la] materializzazione della norma nella formazione corporale una sfera di corpi abietti, un campo di deformazione che, se non raggiunge la condizione di pienamente umano, rafforza quelle norme regolatrici? [...] Che opposizione potrebbe offrire l'ambito degli esclusi e abietti all'egemonia simbolica che potrebbe obbligare a riarticolare radicalmente quello che determina quali corpi importano e quali stili di vita si considerano «vita», quali vite vale la pena proteggere, quali vite vale la pena salvare, quali vite meritano che si pianga la loro perdita? (Butler 1993, 16).

5. «Vita» e apertura del «vulnerabile»

Come si è mostrato nella prima parte del presente lavoro, Judith Butler ha dedicato gran parte della sua opera a criticare e smontare i presupposti che fondano le diverse modalità che acquisisce la «metafisica della sostanza». Nonostante questo, in certe opere, la filosofa lascia intravedere che il suo pensiero oscilla, per momenti, tra una critica sostanzialista e una necessità politica che esige ampiamente un'ontologia del presente, vale a dire dell'atto, non delle sostanze. Questo renderebbe possibile, in ultima istanza, una diversa maniera degli esseri umani di relazionarsi tra di loro. Ovvero, in un modo non violento o, detto con maggiore precisione, in modo tale che il pianeta sia uno spazio pacifico di convivenza reciproca. Come pensare, quindi, la vita umana senza alcuna essenza che le conferisca identità? Come concepire in maniera non violenta la vita degli esseri umani dentro uno spazio comune? Butler risponderà a queste formulazioni a partire dalla sua nozione di «vulnerabilità»:

La vulnerabilità... essendo una condizione che coesiste con la vita umana è il nome attribuito a un certo tipo di apertura al mondo. In questo senso, la parola non solo designa una relazione con detto mondo, ma afferma il carattere relazionale della nostra esistenza. Dire che chiunque di noi è un essere vulnerabile è, pertanto, stabilire la nostra dipendenza radicale non solamente rispetto agli altri, ma rispetto a un mondo continuo (Butler 2014, 48).

Il problema affonda le radici nella maniera di fondare una metafisica della «vulnerabilità» senza che questa rimandi, necessariamente, e in fondo, alla tradizionale nozione di «sostanza». Con questo obiettivo e come conseguenza degli interventi militari statunitensi posteriori all'11 settembre, Butler ha pubblicato, nel 2004, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. In questa opera l'autrice ha elaborato e sistematizzato alcune analisi realizzate sui concetti di «vulnerabilità», «vita precaria» e «lutto». Inoltre, offre alcuni lineamenti per la costruzione di una politica globale che sia sostenuta da una premessa in virtù della quale sarebbe possibile portare avanti una vita in comunità senza ricorrere a nessuna forma di violenza. In questa direzione, e al di là del fatto che il testo in generale sia diretto al pubblico nordamericano, Butler propone di analizzare le

conseguenze della violenza a livello globale. Per questo esamina il modo in cui si è sviluppato il processo di lutto negli Stati Uniti dopo l'attentato dell'11 settembre. Nella sua analisi, la filosofa si domanda che cosa ha fatto il paese del proprio lutto. E avanza la tesi che gli Stati Uniti abbiano trasformato il lutto in odio, facendolo diventare, successivamente, violenza verso gli altri. Violenza che non ha fatto altro che accrescere anche l'odio verso gli Stati Uniti (Butler 2004a, 149). A proposito di questa questione, Butler ha segnalato che, dopo che una comunità umana soffre una violenza, prima di agire di conseguenza deve necessariamente domandarsi se con la sua azione estende o impedisce «la violenza per mezzo della risposta che [offre]» (Butler 2004a, 16). Che cosa fare di fronte a questa situazione? – si domanda la filosofa –: elaborare il lutto in modo tale che «si produca un'identificazione con la sofferenza stessa» (Butler 2004a, 30). La scommessa di Butler consiste nel pensare una comunità in cui ci sia un principio che impegni tutti gli esseri Umani nella protezione contro la violenza, fondata sul presupposto di una «vulnerabilità umana comune» (Butler 2004a, 44). La filosofa propone di pensare la «vulnerabilità» da quegli spazi della soggettività che l'individuo non controlla¹⁸, come l'infanzia, tra le cui caratteristiche distintive si trova la dipendenza necessaria del bambino¹⁹. Dipendenza che si sviluppa dalle necessità basiche corporali fino alle affettive e alle sociali. Butler lo esprime in questo modo:

Parlo di violenza, di vulnerabilità e di lutto, però sto cercando di lavorare con una concezione più generale dell'umano per la quale siamo, fin dall'inizio, consegnati all'altro – consegnati a un insieme primario di altri, previo a qualsiasi individuazione e a causa di necessità corporali: questa concezione significa che siamo vulnerabili di fronte a tutto ciò che non pos-

¹⁸ Come ha segnalato giustamente Magdalena Nápoli, mentre Butler utilizza il concetto di «precarietà» (*precariousness*) per designare una condizione esistenziale della vita umana, la nozione di «precarità» (*precarity*) si riferisce a una condizione eminentemente politica. Dall'altra parte, il termine «vulnerabilità», certamente sospeso tra gli anteriori, costituisce il legame che articola la necessaria esposizione agli altri. (Napoli 2016, 6-7). Per le relazioni tra precarietà e vulnerabilità, si veda, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. (Butler 2015, 109-119)

¹⁹ «Anche Laplanche parla del bambino, la bambine che sviluppa un senso di se stesso solo attraverso il fatto di doversi difendere contro certe situazioni, sorprendenti incursioni da parte dell'altro, dell'altra. Che significherebbe quindi ripensare il soggetto come un tipo di essere che è stato legato agli altri semplicemente dall'inizio, che è sociale nel senso fondamentale? /.../ il sociale non si definisce semplicemente per convenzioni o norme, ma anche per un tipo di interdipendenza che implica l'essere costituito dall'altro, dall'altra, nella stessa struttura del soggetto» (Burgos Díaz 2008, 410).

siamo conoscere né giudicare perché siamo troppo giovani e, alla fine, più esposti alla violenza.(Butler 2004a, 31).

Una lettura attenta di questo frammento rivela che la filosofa lega strettamente una certa maniera di intendere la nozione «umano» con il concetto di «vulnerabilità». A quanto pare, la nozione di «vulnerabilità» diventa, nel campo teorico, una sorta di concetto unificatore. Da una parte fonde ogni vita umana con la condizione della sua stessa esistenza. Questo vuol dire che prima che una vita diventi umana deve necessariamente esistere come vita vulnerabile, ma allo stesso tempo, nello stesso modo, questa condizione «vulnerabile», eludendo ogni tipo di essenzialismo filosofico, è ciò che conferisce significato a ogni vita. Si danno, in questo modo, entità e valore a ogni vita in quanto quella vita diventa, poco a poco, una vita con «volto». Diventerà una vita capace di individualizzarsi, di identificarsi, ma anche di perdersi, piangere e lamentarsi. La nozione di «volto» introdotta da Butler, che rimanda, ovviamente, alla filosofia di Emmanuel Lévinas, funziona come una sorta di registro in cui si iscrive il valore di ogni vita. Solo una vita con *volto* può perdersi, essere pianta o lamentata. L'assenza del volto impedisce che la perdita di una vita si possa patire. Il dolore, incluso il lutto di una vita senza volto, nel suo punto più estremo diventa impossibile. Come dolersi per i morti senza nome i cui volti anonimi non possono evocare nemmeno il ricordo?²⁰

²⁰ In questo senso, afferma McIvor «Judith Butler ha mostrato come certe morti sembrano prestarsi più facilmente al lutto di altre, e questo dipende dalla struttura sociale dominante.» (McIvor 2016, 4). D'altra parte, deve essere sottolineato il notevole gesto di Butler che, durante una conferenza all'Unam di Città del Messico, il 25 marzo 2015, ha manifestato la sua intenzione di partecipare al lutto collettivo per i 43 giovani studenti di Ayotzinapa. Il proposito del lutto collettivo cercava la conferma di una comunità unita dalla lutto e dalla perdita di vite che lo Stato ha cercato di far passare per «minacce», per far sì che la violenza non continuasse a essere considerata «normale». In questa direzione, Butler ha segnalato che la vulnerabilità non è passiva, ma deve essere pensata come una sorta di «agenzia» capace di opporre resistenza. Contro la critica che la considera un nuovo umanismo, la vulnerabilità è, più che una teoria, un atto di resistenza. Disponibile online: <https://www.youtube.com/watch?v=UE52SC1R-vU> [Consultato l'11 ottobre 2018]. Si veda anche (Butler 2016). Nello stesso senso: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, (Butler 2015, 123-150).

Il «dolore» esibisce prima di tutto un riconoscimento del valore. Se una perdita non provoca dolore, alla fine, quello che si è perso manca di valore. È una perdita il cui lamento diventa impossibile e il cui lutto può essere infinitamente rimandato²¹.

Si osserva con facilità che il «dolore», come registro di valore conforma il nucleo teorico di ogni «vulnerabilità umana comune». Questo «dolore» è allo stesso tempo registro di valore e nucleo teorico, nonostante questo, non deve essere situato né confuso con alcuna essenza della vita umana. Al contrario, deve essere compreso come ciò che spinge e fa diventare una vita «qualunque» una vita altra, cioè, una vita a cui si dà valore. Butler lo esprime con lucidità insuperabile: «Se la fine di una vita non produce dolore non si tratta di una vita, non conta come una vita e non ha nessun valore. Costituisce ciò che non merita sepoltura, ma è la seppellibilità stessa» (Butler 2004a, 34). In questa formulazione si osserva la radicale novità concettuale dell'autrice, visto che fonde e stabilisce una corrispondenza tra la definizione di vita umana e il significato di «dolore». Senza dolore non ci sarebbe alcuna traccia del fatto che ciò che si è «perso» era una vita; perché, precisamente, ormai non ci sarebbe qualcosa di perso. Da qui sorge la tesi in virtù della quale senza dolore non c'è alcun segno della vita umana. Il dolore si colloca alla base o, detto con maggior precisione, funziona in una dimensione nel cui seno si iscrivono le vite ontologicamente significative. Nonostante questo, la vulnerabilità umana comune, la cui dipendenza diretta rimanda necessariamente alla nozione di «dolore» e «lutto», non ha altro spazio, altra superficie su cui afferrarsi se non la dimensione corporea, sviluppata precedentemente. A sua volta, il corpo, del quale Butler si occupa in maniera estesa nelle sue ricerche, assume senso e diventa necessario, visto che permette di comprendere la proposta politica della filosofa. Ogni vita umana è fondamentalmente corpo e come conseguenza di ciò la sua condizione non è altra che la condizione di un essere vulnerabile (Butler 2004a).

Quindi, se è possibile concepire una vulnerabilità corporea comune in ogni individuo, si deve forse pensare che questa affermazione implica necessariamente una postura

²¹ Al di là del fatto che nel 2005 Butler pubblicherà *Giving an Account of Oneself*, nei cui sviluppi si discutono questioni di etica, responsabilità e convivenza pacifica, consideriamo che le idee centrali riferite a questi temi erano già presenti ed erano state espresse con un anno di anticipo in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*.

solipsista? Se è possibile eludere il solipsismo: come farlo? Judith Butler, in dialogo con Adriana Cavarero, analizza e valuta se la questione della vulnerabilità possa essere considerata come un'ontologia universale. Da questo punto di vista, non avrebbe senso la domanda solipsista che indaga su chi è ogni individuo, mala domanda dovrebbe anzi aprire uno spazio per un altro. La domanda centrale per comprendere la proposta di Butler deve essere diretta a un altro. Deve essere una domanda che si inclina verso un altro, che abiliti uno spazio per il legame con l'alterità, con quello che è vicino, con il prossimo. La domanda deve interrogare: «chi sei»? Questa svolta elude il solipsismo e produce un'ontologia relazionale (Portolés, 2015). Il soggetto – così lo spiega Butler – si costruisce con un altro, perché «non esiste previamente, ma si costituisce come soggetto “in virtù” di questa [relazione]» visto che questa relazione è la condizione necessaria dell'esistenza del soggetto. Ogni soggetto ha bisogno di un altro (Butler 2014). Il soggetto, in questo senso, sia per Butler sia per Cavarero è prima di tutto «corpo», cioè: esperienza corporale (Butler 2014). Dunque, in che modo si relaziona la nozione di «vulnerabilità» con la nozione di soggetto inclinato *verso* un altro? Butler sostiene che la vulnerabilità di un soggetto si evidenzia nella relazione con l'altro, come condizione ontologica universale che rimanda irrimediabilmente al corpo. «Siamo vulnerabili – afferma – perché siamo esposti, perché siamo un corpo... vulnerabilità, esposizione e corpo alludono alle condizioni ontologiche universali del soggetto contemporaneo in quanto condizioni di possibilità della sua singolarizzazione» (Saez Tajafuerce 2014, 12). La singolarità riveste la caratteristica di esclusività e, in alcuni punti, di univocità, nella misura in cui non si può afferrare in nessun modo. Non è possibile designarla, nominarla, catalogarla o rappresentarla, perché così smetterebbe di essere una singolarità: la vita è quello che non coincide mai con se stessa²². Quando si parte da un'ontologia dinamica, vale a dire da un'ontologia della relazione, è impossibile fissare e determinare l'altro perché c'è qualcosa di quest'altro che, in qualche modo, scappa sempre senza lasciarsi

²² Questo trova senza dubbio la sua formulazione più conosciuta nella ultima e celebre intervista rilasciata da Foucault, destinata alle stampe nell'aprile del 1984. Lì il filosofo francese affermava: «La vita è quanto capace di errore, da lì il suo carattere radicale /.../ fa che l'uomo finisca per essere un essere vivo che non trova mai il suo posto, un essere vivo condannato a “errare” e a “ingannarsi”». (Foucault 1994, 774). Ovviamente l'ispirazione può essere rintracciata nel testo di J. Hypollite consacrato a Hegel: « [...] la vita non arriva mai a coincidere con se stessa, giacché è sempre qualcos'altro per essere essa stessa: si situa sempre in una determinazione e si nega sempre per essere essa stessa» (Hypollite 1946, 145).

prendere. Quello che scappa, quello che non coincide con se stesso è precisamente la singolarità. Questa singolarità richiede che sia riconosciuta come tale, che sia accettata, senza che questo implichi necessariamente alcun tipo di determinazione. Almeno in questo senso, la tesi di Butler e Cavarero afferma che «il riconoscimento pieno dell'altro, la sua definizione, la sua fissazione, la sua stereotipizzazione, conduce necessariamente alla negazione della sua singolarità, per cui l'altro diviene superfluo e, quindi, prescindibile» (Saez Tajafuerce 2014, 12).

6. A modo di conclusione

Dopo aver analizzato alcuni concetti centrali del pensiero di Butler, appare evidente che il lavoro teorico della filosofa mostra una complessità certamente importante ed esprime, allo stesso tempo, l'impossibilità di arrivare a una conclusione definitiva. Come abbiamo indicato, le nozioni di «corpo», «dolore» e «lutto», si relazionano reciprocamente in un modo quasi necessario, visto che una rimanda all'altra e, alcune, suppongono le altre. Funzionano come una rete concettuale che si sostiene proprio nel legame reciproco. Questo tessuto concettuale, nonostante questo, confluisce solo verso un punto di fuga nel cui centro si trova la nozione di «vulnerabilità». Questa nozione è certamente centrale, visto che articola un'ontologia politica con una possibile proposta etica, ancorché aperta, e che attende elaborazioni teoriche successive. In ogni modo, anche rischiando l'equivoco, si potrebbe forse sostenere che la nozione di «vulnerabilità» sembra funzionare nel campo teorico come una sorte di principio ordinatore che unifica l'universo di tutte le esperienze possibili della vita umana, in quanto rimanda a una condizione generale o, detto con maggior precisione, a un registro corporale di vita comune. In ogni modo, a partire dal pensiero di Butler è possibile concepire, anche se forse in maniera provvisoria, una comunità che, unita da legami di reciproca necessità, si impegni nella protezione della vita di tutti gli esseri umani. Secondo quanto lascia intravedere la filosofa, ci sarebbero vari indizi che esigono la ricerca di un'ontologia umana della vulnerabilità. Infatti, in linea con quest'ultima questione, Butler avverte che «non è possibile concepire la vulnerabilità come una circostanza contingente» dato che in un modo o nell'altro gli esseri umani sono sempre vulnerabili (Butler 2014, 44), di conse-

guenza, la vulnerabilità non sarebbe altro che quella condizione necessaria che stabilisce, in qualche modo, la possibilità di ogni esistenza umana e di ogni vita umana in comune. Probabilmente, solo una riflessione che raccolga e affermi che ogni vita è vulnerabile permetterebbe di stabilire anche una dipendenza radicale rispetto agli altri individui, vale a dire, alle vite-altre, in un mondo continuo che non cessa di modificarsi e di cambiare. Tanto il «corpo» quanto la «materia» che lo conforma, incluso il limite, la «vulnerabilità», diventa necessariamente «coestensivo al carattere di esseri dati», giacché questa ultima è (già) coestensiva all'essere-nel-mondo di ogni vivente. Costituisce il vivente come essere, visto che in principio, come corpo, ogni individuo, o meglio ancora, ogni singolarità, emerge solo nel mondo in condizioni di un'inevitabile esposizione. Gli esseri umani, sia come corpi, sia come individui, sia come il segno di una vita che si rivela e si esprime in ogni singolarità, sono gettati nel mondo e in questo modo, in uno stesso movimento, uniti, anche se separati, sono conformati e riconosciuti in reciproca esposizione con gli altri.

Ogni vita «umana», afferma Butler, è «costitutivamente vulnerabile», e di conseguenza, è un obbligo etico agire in favore della sua protezione. La proposta etica, la sfida, forse il lascito, consiste in un impegno reciproco con un mondo differente. Probabilmente, la proposta dell'autrice rivela un senso rinnovato attraverso le sue contundenti riflessioni condensate nelle seguenti parole:

[...] le domande etiche sorgono dalla vita corporale “per sé”, una vita corporale che non è sempre inequivocabilmente umana. Dopotutto, la vita che vale la pena conservare e salvaguardare, di coloro che devono essere protetti dall'assassinio (Levinas) e dal genocidio (Arendt) è dipendente da aspetti essenziali ed è connessa alla vita non umana... Se cerchiamo di intendere in termini concreti che cosa significhi l'impegno a preservare la vita dell'altro, siamo invariabilmente di fronte alle condizioni corporali dell'esistenza e, pertanto, impegnati non solamente con la persistenza corporale dell'altro, ma con tutte quelle condizioni ambientali che fanno sì che la vita sia vivibile /.../ un'ontologia sociale differente comincerebbe a partire dalla nostra condizione di precarietà condivisa per rifiutare quelle operazioni normative, eccessivamente razziste, che decidono prima chi conta come un umano e chi no (Butler 2014, 72).

Potremmo altresì aggiungere, senza timore di sbagliare, che a oltre venticinque anni di distanza, le riflessioni di Judith Butler non hanno perso niente della loro attualità: mentre oggi, in Europa cresce il numero di rifugiati, le cui vite sempre esposte, oscillano tra l'inclusione e l'espulsione, gli Stati Uniti d'America, giorno dopo giorno, promuovono politiche estremamente razziste, giudicando prima quali vite hanno valore, quali contano come «vite» e quali altre «vite» si escludono senza compassione.

Riferimenti bibliografici

- Abellón, P. e De Santo, M. (2015), *Dos lecturas sobre el pensamiento de Judith Butler*, Villa María, Córdoba, Eduvim.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Illinois, University Chicago Press, (2da. 1998)
- Balibar, E. (2007), *El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto?* en «Instantes y Azar: Escrituras Nietzscheanas, n. 4-5, pp. 155- 172.
- Burgos Díaz, E. (2008), *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, Madrid, A. Machado Libros.
- Butler, J. (2016), “Rethinking Vulnerability and Resistance”, in Gambetti, Z. e Sabsay, L. (eds.), *Vulnerability in Resistance*, Durham and London, Duke University Press.
- Butler, J. (2015), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Usa, Harvard University Press.
- Butler, J. (2014), “Vida precaria, vulnerabilidad y ética de cohabitación”, en Saez Tajarque, B. (ed.), *Cuerpo, memoria y representación*, Barcelona, Icaria.
- Butler, J. (2012), *Parting ways. Jewishness and the Critique of Zionism*, New York, Columbia University Press.
- Butler, J. (2004a), *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, Verso.
- Butler, J. (2004b), *Undoing Gender*, New York, Routledge.

- Butler, J. (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, California, Stanford University Press.
- Butler, J. (1996), *Cómo los cuerpos llegan a ser materia. Una entrevista con Judith Butler*, in «antroposmoderno.com» - http://antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=1272 (consultato il 11 Novembre 2017).
- Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, London, Routledge.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, London, Routledge.
- Butler, J., Gambetti, Z. e Sabsay, L. (eds.) (2016), *Vulnerability in Resistance*, Durham and London, Duke University Press.
- Saez Tajafuerce, B. (2014), "El cuerpo en diálogo o de la inclinación", in Saez Tajafuerce, B. (ed.), *El cuerpo en diálogo o de la inclinación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Barcelona, Icaria.
- Femenías, M. L. (2008), *Identidades esencializadas/violencias activadas*, in «Isegoría», n. 38, pp.15- 38.
- Femenías, M.L. (2013), *Butler, la muerte del hombre y el sujeto opaco*, in «Asociación Psicoanalítica Argentina», LXX(2/3), pp. 349- 370.
- Foucault, M. (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)* Paris, Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (1994), *Dits et écrits III (vols. I-IV)*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1976), *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Honig, B. (2013), *Antigone, Interrupted*. Cambridge, Cambridge, University Press.
- Hume, D. (2009), *A Treatise on Human Nature. Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, United State of America, The Floating Press.
- Hypollite, J. (1946), *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*, Paris, Aubier Éditions Montaigne.
- Kramer, S. (2015), *Judith Butler's "New Humanism": A Thing or Not a Thing, and So What?*, in «philoSOPHIA, A Journal of Continental Feminism», vol. 5, n. 1.

- Lorey, I. e Derieg, A. (2015), *State of Insecurity. Government of the Precarious*, London, Verso.
- McIvor, D. (2016), *Mourning in America. Race and the Politics of Loss*, United State of America, Cornell University Press.
- Napoli, M. (2016), *Las mujeres y lo público: algunas reflexiones sobre el concepto de vulnerabilidad en Judith Butler*, in «Actas de las IX Jornadas de Sociología de la Unlp», <http://jornadassociologia.fahce.unlp.edu.ar/ix-jornadas/actas-2016/PONmesa35Napoli.pdf> (consultato il 5 Mai 2017).
- Portolés, A. (2015), *Hacia una ontología social del cuerpo en Butler: análisis y límites*. «Investigaciones Feministas», vol. 6, pp. 85-107.