

INDICE

<u>Introduzione</u>	7
----------------------------------	---

Capitolo Primo

Cos'è la disabilità? Idee, modelli e definizioni

1. DISABILITÀ: SI PUÒ DEFINIRE?	13
2. MODELLI DI DISABILITÀ.....	19
2.1. Il <i>modello biomedico</i>	19
2.1.1. Il <i>modello biomedico</i> in pratica	22
2.2. Il <i>modello sociale</i>	24
2.2.1. Il <i>modello sociale</i> tra implementazione e critiche	32
2.3. Il <i>modello biopsicosociale, o intermedio</i>	36
2.3.1. L'operatività del <i>modello biopsicosociale</i> e le sue relazioni con la CRPD	40
3. CONCLUSIONI	46

Capitolo Secondo

Il corpo disabile tra costruzione e realtà

1. METAFORE DEL CORPO E RAPPRESENTAZIONI RICORRENTI	49
2. IL CORPO TRA DUALISMI E FENOMENOLOGIA	60
2.1. Platone e Cartesio: il dualismo anima-corpo.....	60
2.2. Il corpo vissuto tra essere e avere: Merleau-Ponty e la svolta fenomenologica.....	66

2.3. Il dualismo natura-cultura: postmoderno, spazio e conoscenza	73
2.3.1. Alcune note sull'impossibilità di un corpo <i>puramente</i> naturale o culturale.....	78
2.4. Corpo-soggetto e Corpo-oggetto: per una lettura integrata di Merleau-Ponty e Foucault	83
3. IL CORPO DISABILE TRA ESPERIENZA E COSTRUZIONE.....	88
3.1. Fenomenologia, malattie croniche e disabilità	89
3.1.1. Letture fenomenologiche della disabilità	92
4. PARTIRE DA FOUCAULT. SUGGERZIONI POSTMODERNE.....	100
4.1. Abiezione ed alterità	105
5. CONCLUSIONE: CORPI E «MISFIT».....	111

Capitolo Terzo

Autonomia individuale e disabilità: un binomio possibile?

1. BREVI CONSIDERAZIONI PRELIMINARI	115
2. ALCUNE LINEE-GUIDA PER UN PRIMO ORIENTAMENTO TRA AUTONOMIE ED INDIPENDENZE.....	121
3. UNA GENEALOGIA DELLA DIPENDENZA. CON UN'AGGIUNTA FONDAMENTALE	135
4. METTERE LA DIPENDENZA AL CENTRO. RIPARTIRE DAL SÉ RELAZIONALE	140
4.1. Verso l'autonomia relazionale.....	144
4.2. Oltre l'autonomia relazionale?	148
5. COME COMPLICARE IL QUADRO: AUTONOMIA, ORGOGLIO E INDIPENDENZA SECONDO LE PERSONE CON DISABILITÀ.....	153
6. SPUNTI SU <i>CARE</i> , INDIPENDENZA E DISABILITÀ NEL PENSIERO FEMMINISTA	160
7. QUALE AUTONOMIA? LA CONVENZIONE ONU SUI DIRITTI DELLE PERSONE CON DISABILITÀ.....	168
7.1. Brevi note sulle implicazioni pratiche dell'art. 23 della CRPD	170

7.2. Una parziale replica a Nussbaum: il diritto di voto per le persone con disabilità mentale.....	173
8. CONCLUSIONI.....	178

Capitolo Quarto

Eguaglianza, differenza e disabilità

1. CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE: EGUAGLIANZA O EGUAGLIANZE?	181
2. EGUALITARISMO LIBERALE, DIFFERENZA, DISABILITÀ.....	188
3. EGUAGLIANZA, DIFFERENZA ED OPPRESSIONE	195
3.1. Descrizione, prescrizione, valutazione.....	200
3.1.1. Quali vantaggi nell'adozione del punto di vista della persona con disabilità? Cenni	205
4. QUALE EGUAGLIANZA NELLA CRPD?.....	208
5. CONCLUSIONI.....	214
<u>Bibliografia</u>	219

Ringraziamenti

Lungo il mio percorso ho avuto la fortuna di incontrare molte persone che, a vario titolo, sono state di importanza fondamentale per il mio lavoro; pertanto, non posso esimermi dal ringraziare coloro che hanno condiviso con me questi anni di ricerca.

Al Professore Baldassare Pastore, che ha seguito dall'inizio il mio progetto, va un ringraziamento particolare, sia per le opportunità di crescita scientifica, sia per essere stato un punto di riferimento costante e per la sua vicinanza nei momenti più difficili della stesura: di certo, senza i suoi incoraggiamenti, sostegno e consigli, tutto sarebbe stato molto più complicato.

Desidero poi ringraziare il Professore Bruno Celano per avere dedicato una parte cospicua del suo tempo a seguire il mio progetto ed a discutere le mie tesi, fornendomi importanti occasioni di riflessione ed opportunità di crescita.

Non posso mancare di essere riconoscente alla Prof.ssa Eva Kittay, per avermi permesso, durante il mio soggiorno a New York, di arricchirmi non solo professionalmente, ma soprattutto umanamente: l'incontro con sua figlia Sessa, ad esempio, mi ha fatto comprendere l'importanza delle relazioni e della dipendenza molto più di quanto avessero fatto fino a quel momento svariate ore di studio.

Uno speciale ringraziamento va anche alla Prof.ssa Orsetta Giolo, per la sua capacità di mettere in crisi ogni mia (pretesa) conquista scientifica, e per l'entusiasmo ed il sorriso con i quali, di converso, mi ha stimolata a trovare le risposte e mi ha sempre sostenuta e spronata nei momenti più difficili.

Ringrazio sentitamente anche i Proff. Brunella Casalini, Thomas Casadei e Susanna Pozzolo per i consigli, le belle occasioni di confronto, la loro costante disponibilità.

Il Professore Aldo Schiavello, coordinatore scientifico del Dottorato in *Diritti Umani: Evoluzione, Tutela, e Limiti*, ed i docenti con i quali sono venuta a contatto, hanno creato un ambiente accogliente e vivace, sostenendo la ricerca con valide iniziative didattiche.

Grazie ai miei colleghi ed amici Luisa Campanile, Livia Cosenza, Simona Fell, Maria Ferrara, Andrea Merlo, Maurilia Scamardo per avere condiviso con me questa avventura. Grazie anche a Giovanni Messina, Manfredi Pumo e Claudio Sparacio.

Non avrei potuto concludere questo lavoro se non avessi avuto l'indispensabile sostegno dei miei genitori e di Alessandro, che mi hanno supportato (e sopportato) con affetto e pazienza in ogni istante.

INTRODUZIONE

Fino a tempi recenti, la riflessione in tema di disabilità è stata circoscritta ad ambiti specifici, come quello sanitario, socio-assistenziale, o educativo. Il presupposto alla base di questo “confinamento” è stato la diffusa e radicata convinzione che la disabilità sia necessariamente un problema individuale da eliminare, o almeno da mitigare: una condizione deficitaria che, deprivando della possibilità di vivere esperienze significative, non possa in alcun modo essere scelta né preferita alla vita normodotata, in quanto incide in maniera determinante sulla possibilità di vivere in modo dignitoso¹.

A partire dagli anni Sessanta, tuttavia, questo dogma ha iniziato progressivamente a sgretolarsi, soprattutto in seguito alla vivace e sferzante critica condotta – a livello politico, dal *disability rights movement*, ed a quello accademico dai cd. *disability studies* – nei confronti del “paradigma abilista”, che per lungo tempo ha regnato pressoché incontrastato all’interno delle società occidentali.

Questo paradigma culturale (composto da una molteplicità di credenze, processi e pratiche che si sostengono vicendevolmente) ha prodotto e legittimato l’affermazione di un tipo particolare di soggetto e di corpo, considerati “tipicamente umani” e ha fatto dell’individuo normodotato, indipendente, autosufficiente e produttivo il punto di riferimento al quale ispirare *policies* e normative. Per contro, la persona disabile ed il suo corpo “fallato”, tradizionali emblemi della dipendenza e della non-produttività, sono stati relegati nella sfera della *radicale alterità* e dell’*abiezione* e, per tale via, consegnati ad una storia di emarginazione sociale e di discriminazione.

Così, il movimento delle persone con disabilità ed i *disability studies* hanno dato vita ad una battaglia politica e teorica volta proprio a denunciare la falsità dei presupposti del “paradigma abilista” ed a promuovere un profondo ripensamento socio-culturale ed istituzionale.

I loro testi presentano, talvolta, alcuni dei limiti che spesso si riscontrano all’interno delle proposte teoriche militanti, come l’eccessiva sinteticità degli elaborati, un ancoraggio teorico non particolarmente approfondito, o la troppo marcata connotazione ideologica. Ciononostante, essi si sono rivelati un importante strumento di denuncia delle pervasive e strutturali discriminazioni che vengono sopportate dalle persone

¹ Harris, ad esempio, ha definito la disabilità come una «*harmed condition [...] we have a strong rational preference not to be in*». Cfr. J. Harris, *Is there a coherent social conception of disability?*, in “*Journal of Medical Ethics*”, 26 (2000), pp. 95-100, riferimenti a pp. 97-98.

disabili, e hanno contribuito ad un profondo mutamento della percezione corrente della disabilità.

Grazie a questo attivismo, nel giro di pochi decenni si è passati da una concezione individualistica ad una “sociale”², al cui interno la disabilità diviene un fenomeno articolato e multidimensionale. In base a tale approccio, infatti, la disabilità non è più considerata un *deficit*, ma si configura come il prodotto di una complicata interazione tra il soggetto e l’ambiente circostante. Anche quest’ultimo, del resto, viene ad assumere un significato complesso, in quanto può essere inteso sia come spazio fisico, sia nella sua accezione simbolica e culturale sia, infine, quale sinonimo del modo in cui la società è organizzata. E’ in ognuno di tali ambiti che si verifica una sistematica esclusione delle persone disabili, le quali vengono a sperimentare quella che, con linguaggio militante ormai accreditato, loro considerano una pervasiva e strutturale “oppressione”.

In tal modo, con la diffusione della concezione sociale, la disabilità è diventata un tema che trascende l’ambito medico-assistenzialistico e finisce per interessare l’ordinamento nel suo complesso: di conseguenza, per tale via, essa ha assunto rilievo anche nel settore socio-politico, nonché in quello normativo. L’adozione della *Convenzione Onu sui diritti delle persone con disabilità* (CRPD), ad esempio, è proprio espressione di questo mutamento di paradigma³. Al suo interno, la disabilità non è più considerata in termini di *deficit* individuale; piuttosto, l’attenzione viene posta sui diversi tipi di “barriere disabilitanti” che gli Stati Parti sono tenuti a rimuovere, al fine di garantire alle persone disabili una piena inclusione sociale e l’accesso ai diritti.

Tuttavia, a ben vedere, non sembra che l’acquisita consapevolezza della centralità del tema sia di rilievo unicamente ai fini della lotta alle discriminazioni di cui sono vittime le persone disabili, né che gli altri attori sociali e le istituzioni possano essere coinvolti in quest’ambito solo nei termini – sia pure rilevanti – delle richieste di giustizia che promanano dagli individui con disabilità.

In un senso più generale (e radicale), la disabilità impone infatti un profondo ripensamento della nozione e dell’immagine di soggettività umana che in gran parte

² Per alcuni – essenziali – chiarimenti sulla dimensione sociale della disabilità rimando al primo capitolo, dove approfondisco il cd. *modello sociale*, teorizzato all’interno dei *disability studies*.

³ Analoghi rilievi possono essere svolti con riferimento alla *Strategia europea sulla disabilità (2010-2020)*. Giova sottolineare come la stessa CRPD sia vincolante per l’Unione europea: oltre ad essere il primo trattato sui diritti umani del XXI secolo, la *Convenzione* è anche il primo trattato del quale l’UE diviene parte contraente.

ancora caratterizzano le società occidentali. Innanzitutto, intesa come rapporto dinamico tra l'uomo e l'ambiente (fisico, culturale, simbolico) circostante, la disabilità riporta al centro le relazioni interpersonali. Inoltre, assunta come emblema della dipendenza umana (considerata in termini di "finitezza" e fragilità), essa può essere considerata un'esperienza universale.

Se così è, la disabilità viene allora a costituire l'angolo prospettico privilegiato a partire dal quale dare avvio ad un profondo ripensamento della soggettività ed è la base per inaugurare una nuova «etica della condizione umana»⁴, al cui interno vengano riscoperte sia la dimensione carenziale dell'individuo, sia quella relazionale.

Invero, queste ultime risultano strettamente connesse, in quanto la fragilità che caratterizza l'essere umano porta ciascuno ad intessere, nell'arco della propria vita, varie tipologie di relazioni – con l'ambiente o con altri individui, ad esempio – che a loro volta si configurano, per lo più, come dipendenze ed interdipendenze.

Per tale motivo, verificare se le prospettive filosofiche tradizionali hanno fatto riferimento o meno alla disabilità (e in quali termini) risulta doppiamente opportuno. Innanzitutto, perchè permette alla soggettività disabile di emergere dalla sfera dell'impensato e della *radicale alterità* nelle quali, fino a tempi recentissimi, è stata confinata. In secondo luogo, se si considera la disabilità come una delle possibili forme che le relazioni di dipendenza possono assumere, nonché quale simbolo della dimensione carenziale, si è indotti ad una più attenta riflessione sull'adeguatezza dell'immagine di umanità tradizionalmente presupposta nell'ambito della filosofia morale, politica e giuridica.

Così, il fatto di rivolgere attenzione alla disabilità sembra comportare un ripensamento critico di almeno tre temi, quali la corporeità, l'autonomia e l'eguaglianza, che ritengo siano nozioni centrali in quanto, tra l'altro, operano anche come presupposti in relazione al riconoscimento dei diritti delle stesse persone disabili.

Per questo motivo, ciascuno di questi temi verrà affrontato in un capitolo della tesi.

Nel primo capitolo, preliminare, tratto la questione definitoria, attraverso la presentazione dei cd. "modelli" di disabilità che sono stati proposti e che costituiscono i presupposti teorici delle varie definizioni che vengono elaborate. Ad esito del capitolo, emergeranno alcuni dati che risultano essenziali per un'adeguata comprensione della questione: (1) la disabilità non è un *deficit*, ma un concetto dinamico e

⁴ A. Pessina, *Paradoxa. Una premessa*, in Id. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 7-10, p. 9.

multidimensionale, che riguarda la relazione tra l'individuo e l'ambiente, e come tale è un'esperienza universale, o almeno universalizzabile; perciò (2) dati il suo carattere relazionale e la sua complessità, non è possibile individuare un'unica definizione di disabilità, ma ne coesistono di plurime. Tuttavia, (3) la pluralità di definizioni non è espressione di una confusione concettuale, ma della varietà dei settori al cui interno esse devono essere utilizzate; le definizioni, del resto, presuppongono un modello teorico che conferisca loro unitarietà. Pertanto, (4) risulta assai arduo – quando non concettualmente errato – individuare chi sia disabile, in quanto ciò che rileva è la “situazione disabilitante” vissuta dal soggetto.

Nell'ambito del primo capitolo dovrebbe progressivamente emergere come la questione della corporeità sia di primaria importanza per un'adeguata comprensione della disabilità. Per questo motivo, nel secondo capitolo mi propongo di approfondire tale argomento con riferimento, appunto, al corpo disabile. Muovo dalla convinzione che, attraverso la tematizzazione di quest'ultimo, sia possibile dimostrare come gli indirizzi filosofici che si sono occupati di corporeità si rivelino ora inadeguati, ora parziali.

Così, propongo di adottare una prospettiva che integri l'analisi foucaultiana e quella pontiana, le quali, nonostante non abbiano preso direttamente in considerazione il corpo disabile, possono essere impiegate per la trattazione del tema in oggetto, in quanto propongono di decostruire i dualismi che hanno tradizionalmente caratterizzato il dibattito sul corpo. Ognuna, infatti, è focalizzata su un aspetto che si rivela essenziale per un'adeguata comprensione della disabilità, ossia la dimensione esperienziale e quella dell'oppressione sociale.

Nei miei intenti, un'analisi integrata è funzionale alla riscoperta della “carnalità” e “materialità” del corpo (disabile). Con questi termini, all'interno dei *disability studies*, ci si propone il recupero del corpo vissuto, dell'universalità della vulnerabilità e dipendenza umane, e dell'aspetto relazionale che lega l'uomo agli altri individui ed all'ambiente fisico, culturale e simbolico⁵.

La rivalutazione del corpo concreto, per il quale il rapporto relazionale con gli altri e con l'ambiente fisico e simbolico riveste un'importanza cruciale, porta poi ad interrogarsi sulle possibili ripercussioni nei confronti di almeno due dei concetti cardine del pensiero filosofico (ma anche morale, giuridico, politico): l'autonomia e l'eguaglianza.

⁵ E che, vale la pena di precisare fin da ora, può configurarsi anche nei termini di una relazione oppressiva.

Nel terzo capitolo, appunto, mi propongo di verificare se il “sé relazionale” possa dare conto delle questioni riguardanti la disabilità in modo più adeguato di quanto sia in grado di fare una prospettiva individualistica. In particolare, il mio tentativo è quello di rendere conciliabili l’autonomia e la dipendenza umane, tradizionalmente assunte come antitetiche.

Infine, nel quarto capitolo, parto dalla disabilità per affrontare la questione del rapporto tra eguaglianza e differenza e, prendendo in considerazione le relazioni di potere esistenti all’interno della società, provo ad individuare alcuni argomenti che consentano di superare il tradizionale “dilemma della differenza”.

CAPITOLO PRIMO

COS'E' LA DISABILITA'?

IDEE, MODELLI E DEFINIZIONI

1. DISABILITÀ: SI PUÒ DEFINIRE?

Quando si cerca di stabilire chi sia disabile e cosa sia la disabilità, si rischia di rimanere disorientati, a causa della presenza di dati contrastanti.

Infatti, da un lato le varie fonti – ad esempio, quelle afferenti all'ambito medico o a quello giuridico – sembrano presupporre che sia possibile individuare chi sia disabile, e forniscono una definizione (più o meno dettagliata) di cosa esse intendano con “disabilità”⁶.

D'altro canto, tuttavia, vi sono numerosi elementi che depongono in senso contrario, sia per quanto concerne l'elaborazione di una singola definizione di disabilità, sia con riferimento ad un'individuazione tendenzialmente certa di chi sia disabile, e che sottolineano, piuttosto, ora la relatività ed artificiosità del concetto, ora la fluidità dei confini della categoria in oggetto.

In primo luogo, proprio l'esistenza di varie di tipologie della stessa (tra le quali, invero, è spesso più facile indicare le differenze che non gli elementi di contatto) sembrerebbe impedire l'enucleazione di una nozione unitaria, se non in termini generalissimi e, per questo, forse poco utili ai fini pratici. A ciò va senz'altro aggiunto che numerosi studi hanno dimostrato come la disabilità, nel suo senso onnicomprensivo, sia una creazione relativamente recente, che compare per la prima volta come categoria amministrativa nell'Ottocento⁷.

⁶ Per una rassegna di alcune tra le principali definizioni di disabilità contenute in importanti documenti normativi sul tema (quali, ad esempio, il *Disability Discrimination Act* inglese e l'*American Disabilities Act* americano), cfr. N. Bamforth et al. (eds.), *Discrimination Law: Theory and Context*, Sweet & Maxwell, London 2008, pp. 1009- 1042.

⁷ Si veda, in questo senso, il *Poor Law Amendment Act* del 1834, dove la categoria viene utilizzata per distinguere coloro che non vogliono lavorare da coloro i quali non sono in grado di farlo.

In seguito, nel Novecento, la nozione viene utilizzata per designare l'incapacità giuridica o la mancanza di una qualificazione legale per compiere determinati atti; migra poi nel settore medico, dove viene riferita alle limitazioni naturali imposte dalle malattie o da incidenti e, quindi, alla condizione biologica degli individui. Da qui, essa viene nuovamente reintrodotta all'interno della sfera giuridica, dove assume i caratteri di un “termine-ombrello” idoneo ad indicare una pluralità di tipi e di gradi di limitazioni corporee e cognitive. Ciò, chiaramente, non significa che la disabilità non esistesse prima dell'Ottocento, ma che, anteriormente alla creazione della stessa quale categoria amministrativa, l'idoneità per i vari programmi di supporto era conferita in relazione a certi specifici *deficit*.

In secondo luogo, viene evidenziato come ne esistano molteplici definizioni, che variano in relazione alle epoche storiche, agli ambiti geografici, ed anche ai settori dell'ordinamento all'interno dei quali la nozione rileva⁸. Conseguentemente, può accadere non solo che quanto è disabilità in un determinato periodo storico non lo sia in un altro, ma anche che la stessa caratteristica sia considerata disabilità in una realtà sociale, ma non in un'altra, o all'interno di un ramo dell'ordinamento, ma non in uno diverso (in base alla propria disabilità, ad esempio, taluno potrà beneficiare di determinate esenzioni, ma non di altre).

Questo dato ha portato ad elaborare la tesi secondo la quale la disabilità, intesa come categoria atemporale e non problematica, non esiste: essa, piuttosto, si configura come un insieme di rappresentazioni sociali, storicamente determinate, all'interno del quale uno spettro di divergenze fisiche, sensoriali, comportamentali e relazionali viene individuato come problematico, ed al quale – conseguentemente – ogni società fornisce le proprie soluzioni sociali, mediche ed istituzionali⁹.

È su tale base che i *disability studies* hanno criticato le definizioni che sono state elaborate fino a tempi recenti, ritenendole incapaci di individuare come la reale fonte della disabilità siano varie cause sociali, anziché il *deficit* individuale: secondo questa visione, è l'ambiente (fisico, culturale, sociale, simbolico) ad essere “disabilitante” nei confronti di taluni individui. Adottando la posizione più radicale proposta all'interno dei *disability studies* (rappresentata dal *modello sociale* inglese), la disabilità viene così a

Ad esempio, i veterani statunitensi erano ammessi a godere dei benefici economici qualora avessero perso un arto o la vista prestando servizio alla Nazione, ma non nel caso in cui, a seguito della battaglia, avessero riportato altre tipologie di disabilità. Si parlava pertanto di “zoppi”, “ciechi”, “matti”, “sordi”, ma non di “disabili”.

Cfr. A. Silvers, *On the possibility and desirability of constructing a neutral conception of disability*, in “Theoretical Medicine”, 24 (2003), pp. 471-487; Ead., *An Essay on Modeling: The Social Model of Disability*, in D. C. Ralston, J. Ho (eds.), *Philosophical Reflections on Disability*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 19-34. Per un'analisi weberiana della creazione della disabilità, cfr. D. Stone, *The Disabled State*, Temple University Press, Philadelphia 1984; per una lettura in termini marxisti, si veda M. Oliver, *The Politics of Disablement*, The MacMillan Press, London 1990; per una foucaultiana, cfr. I. Hacking, *Biopower and the Avalanche of Printed Numbers*, in “Humanities in Social Science”, 5 (1982), pp. 79-95.

⁸ Il tema della relatività storico-geografica delle risposte sociali nei confronti delle persone con *deficit* è molto diffuso, soprattutto nella letteratura antropologica e sociologica. Si vedano, tra gli altri, i pionieristici testi di J. Hanks e L. Hanks, *The Physically Handicapped in certain Non-Occidental Societies*, in “Journal of Social Issues”, 4 (1948), pp. 11-20; E. Lemert, *Social Pathology*, McGraw Hill, New York 1951, ed i più recenti C. Gooding, *Disabling Laws, Enabling Acts*, Pluto, London 1996; B. Ingstadt, *Disability in the Developing World*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, Sage, London 2001, pp. 772-792.

⁹ R. Medeghini, E. Valtellina, *Quale disabilità? Culture, modelli e processi di inclusione*, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 11. In quest'ottica, le definizioni di disabilità devono essere necessariamente contestuali ed idonee ad essere applicate in modo flessibile, in quanto devono essere in grado, ad esempio, di riflettere i mutamenti tecnologici, così come gli schemi di interazione sociale.

configurarsi *esclusivamente* come una sovrastruttura, espressione dell'esercizio di un potere oppressivo nei confronti di un gruppo sociale e quindi, in ultima analisi, ad essere una questione politica.

Concorrono a complicare il quadro anche l'importanza attribuita alla questione dell'"auto-qualificazione", nonché l'eventuale rifiuto di essere "etichettati" come disabili.

Infatti, se è vero che esiste il *disability pride*¹⁰, è altrettanto possibile che taluni non vogliano essere considerati persone con disabilità, in ragione del fatto che, generalmente, a chi viene identificato come tale si riconosce uno statuto morale inferiore rispetto a quello accordato a chi è normodotato. In questi casi, gli individui minimizzano l'importanza ed il significato del proprio *deficit*, e cercano piuttosto di accedere all'identità *mainstream*.

Così, in base a tale rilievo, alcuni sostengono che una definizione, per essere adeguata, non possa prescindere dal giudizio soggettivo della persona interessata, riguardo al fatto di avere o meno una disabilità¹¹, mentre altri si limitano a prendere atto di come l'importanza giocata – in quest'ambito più che in altri – dall'"auto-qualificazione" (ossia al fatto di definirsi come persone con disabilità) contribuisca a rendere ancora più fluidi i confini della categoria, e comporti inevitabilmente ulteriori problemi in ambito definitorio¹².

Infine, si sollevano perplessità in relazione alla possibilità di distinguere davvero un gruppo di persone con disabilità da quello di individui normodotati, in base a due argomenti strettamente connessi, e che potremmo definire "universalisti".

¹⁰ Cfr. J. Morris, *Pride Against Prejudice*, New Society Publishers, Philadelphia 1991; V. Finkelstein, *Attitudes and Disabled People: Issues for Discussion*, World Rehabilitation Fund, New York 1980.

¹¹ Cfr. M. Oliver, *The Politics of Disablement*, cit.; J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers, Enabling Environments*, Sage, London 1993; S.D. Edwards, *Disability. Definitions, value and identity*, Radcliffe, Oxford 2005; L. Nordenfelt, *On the notions of disability and handicap*, in "Social Welfare", 2 (1993), pp. 17-24; Id., *On Disabilities and their Classification*, University of Linköping Press, Linköping 1997; J. Gardner, T. Macklem, *Disabilità umane: su cosa significhi l'aver accesso a un valore*, in "Ragion Pratica", 6 (2011), pp. 9-29.

Osservo brevemente che questa strategia non mi convince appieno. Sicuramente uno dei problemi maggiori delle persone con disabilità è quello di acquisire visibilità e riconoscimento, non solo nello spazio pubblico, ma anche nella relazione medico-paziente. Tuttavia, ai fini operativi, una definizione (per quanto rivedibile ed inevitabilmente imprecisa) è necessaria, ed il requisito del *self-judgement* – se ho correttamente inteso la sua portata – appare eccessivamente indeterminato. Per Nordenfelt, ad esempio, la disabilità è una non-abilità di realizzare gli obiettivi che taluno ritiene vitali nella propria vita (cfr. L. Nordenfelt, *On the notions of disability and handicap*, cit., p. 22). Io non nego che sia importante tenere conto del punto di vista della persona con disabilità, ma non mi sembra che, in pratica, una simile definizione possa consentire di individuare chi è disabile e cosa sia la disabilità.

¹² N. Bamforth et al. (eds.), *Discrimination Law: Theory and Context*, cit., p. 1010.

Il primo parte dalla constatazione che la disabilità può interessare la vita di ciascuno, sia perché possono verificarsi accadimenti la cui conseguenza è, appunto, un'invalidità (più o meno temporanea), sia perché, in genere, si tratta di una condizione sperimentata quantomeno durante la vecchiaia. In questo senso, tutti siamo *potenzialmente* disabili.

Con il secondo si mette in luce come, per essere inclusi all'interno della categoria dei disabili, non sia necessaria la mancanza di *ogni* abilità: ad esempio, si può avere una disabilità motoria, ma essere comunque in grado di svolgere un'attività intellettuale (come compiere calcoli complessi). Specularmente, le persone normodotate possono non possedere talune abilità (ad esempio, possono non riuscire a svolgere calcoli complessi, o avere difetti visivi che comportano il necessario utilizzo di occhiali), senza per questo essere considerate disabili.

La disabilità, allora, più che rispondere alla logica tutto-o-niente, è una questione di grado, che come tale impedisce di tracciare rigidi confini di demarcazione tra gli individui, cosicché tutti possono dirsi *attualmente* disabili, almeno in relazione a taluni ambiti della propria vita.

In base agli argomenti universalisti, la disabilità, lungi dall'essere esperienza di una minoranza, viene ad essere parte della vita di ciascuno, in quanto ogni corpo è fragile, finito e vulnerabile: accettando l'ubiquità del *deficit* e delle limitazioni fisiche (intesi, appunto, come aspetti propri dell'ineliminabile dimensione carenziale dell'individuo), siamo pertanto chiamati a riconoscere che non esiste una differenza qualitativa tra le persone con disabilità e quelle senza¹³.

Allora, se gli elementi di criticità della nozione sono così tanti, sembra inevitabile chiedersi se sia opportuno definire la disabilità – e, correlativamente, gli individui disabili – e, prima ancora, se ciò sia possibile.

La risposta al primo quesito è senz'altro positiva: infatti, almeno nell'ambito medico ed in quello giuridico, il fatto che venga riconosciuta la presenza di una disabilità è titolo per l'accesso a cure, riabilitazione e sussidi. Certo, l'essere considerati “disabili” può

¹³ Cfr. M. Leonardi, *Definire la disabilità e ridefinire le politiche alla luce della Classificazione ICF*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, Erickson, Trento 2009, pp. 45-54; M. Schianchi, *La terza nazione del mondo. I disabili tra pregiudizio e realtà*, Feltrinelli, Milano 2009; T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, New York 2006; T. Shakespeare, N. Watson, *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, in “Exploring Theories and Expanding Methodologies”, 2 (2001), pp. 9-28; I.K. Zola, *Toward the necessary universalizing of a disability policy*, in “The Milbank Quarterly”, 67 (1989), pp. 401-428; A. Sutherland, *Disabled we stand*, Souvenir Press, London 1981. Report of the Secretary General, *Issues and Emerging Trends Related to Advancement of Persons with Disabilities* (A/AC.265/2003/1), parr. 9-10.

talvolta comportare ancora oggi discredito sul piano sociale o forme di discriminazione, ma è allo stesso tempo la via per l'accesso a determinati benefici, e per il godimento dei propri diritti.

In altri termini, la condizione disabile richiede il riconoscimento della specificità, affinché le risposte mediche, politiche ed istituzionali siano il più possibile adeguate, e l'universalità della disabilità, sia essa attuale o potenziale, non sembra essere in contrasto con la necessità di valorizzare tale dato. Al contrario, essa sarà un argomento ulteriore in base al quale premere affinché la disabilità sia considerata in modo sistematico all'interno dei vari settori dell'ordinamento, dal momento che attualmente ne fanno esperienza circa seicentocinquanta milioni di persone, ma un domani potrà essere parte della vita di ognuno¹⁴.

Giova sottolineare come, in base a queste tesi, non si neghi che le limitazioni delle menti e dei corpi abbiano varie intensità (o gradi): la cecità, ad esempio, non è equivalente ad una miopia, né le difficoltà motorie sono paragonabili ad una paralisi. Tuttavia, si contesta come, nonostante tutti siamo variamente menomati (dove la menomazione è intesa in termini di fragilità, limitatezza, vulnerabilità e mortalità), solo una minoranza sperimenti l'oppressione sociale, in ragione del proprio *deficit*¹⁵.

Quanto al secondo profilo, ossia alla concreta possibilità di definire cosa sia la disabilità, sembra si debba riconoscere che, se una tale operazione è necessaria per le ragioni sopraesposte, è tuttavia vero che la pluralità delle definizioni sembra inevitabile. Esse, infatti, sono funzionali al raggiungimento di precisi obiettivi, diversi l'uno dall'altro: nel solo campo giuridico, ad esempio, la definizione presente in ambito internazionale potrà (e, verosimilmente, dovrà) essere più generica di quella utilizzata all'interno del diritto antidiscriminatorio, che a sua volta, per raggiungere il proprio scopo, non necessiterà di essere basata su rigorosi dati medico-scientifici, a differenza di quanto accade per quelle normative in base alle quali si determinano i criteri per accedere a determinate esenzioni.

Come anticipato, in base alla tesi universalista, il fatto che coesistano più definizioni di disabilità non deve necessariamente portare alla dissoluzione dell'oggetto; piuttosto,

¹⁴ Cfr. i dati del primo *report* sulla condizione delle persone con disabilità, il *World Report on Disability* del 2011, redatto dalla *World Health Organization* (WHO) e dalla *World Bank*.

Per il testo, cfr. http://whqlibdoc.who.int/publications/2011/9789240685215_eng.pdf

¹⁵ T. Shakespeare, N. Watson, *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, cit., p. 25.

esso è un dato essenziale dal quale muovere per argomentare *contro* la possibilità di qualsiasi definizione *globale* della stessa¹⁶.

Così, a ben vedere, il nodo problematico della questione non è dato dal fatto che esistano molteplici definizioni ma, piuttosto, dalla pretesa che esse siano universali: nel tentativo di determinare cosa sia la disabilità, in genere utilizziamo le definizioni come se fossero costruzioni teoriche aventi una funzione onnicomprensiva, ma confondiamo in tal modo il piano definitorio con quello concettuale.

In realtà, infatti, cercando di rispondere alla domanda “cos’è la disabilità?”, ci riferiamo ai modelli teorici che sono presupposti dalle varie definizioni, e che costituiscono le modalità attraverso le quali descriviamo e spieghiamo un fenomeno complesso e multidimensionale come quello in oggetto. Intesi come “mappe” attraverso la quali individuare le relazioni tra i concetti¹⁷, i modelli risultano idonei ad essere una base non per una singola definizione di disabilità, ma per una pluralità di esse, ciascuna finalizzata a specifici scopi.

Per questo motivo, nel corso del capitolo individuerò i tratti essenziali dei principali modelli presentati, in quanto essi sono i presupposti teorico-concettuali posti alla base tanto delle definizioni di disabilità elaborate a livello internazionale, quanto delle critiche che hanno portato a modificazioni sostanziali delle stesse, fino a giungere alla definizione contenuta all’interno della *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità* (CRPD).

¹⁶ Cfr. anche T. Shakespeare et al., *Models*, in G. Albrecht (ed.), *Encyclopedia of Disability*, Sage, Thousand Oaks, CA 2006, pp. 1101-1108, p. 1101.

¹⁷ *Ibid.*

Sull’impiego dei modelli all’interno dei *disability studies*, cfr. anche B. Altman, *Disability Definitions, Models, Classification Schemes, and Applications*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of Disability Studies*, Sage, Thousand Oaks 2001, pp. 97-122; J.E. Bickenbach, *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, in N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, New York 2012, pp. 51-66, p. 52; A. Silvers, *An Essay on Modeling*, cit., p. 22; C. Barnes, G. Mercer, *Exploring Disability. A Sociological Introduction* (2nd ed.), Polity Press, Cambridge 2010, pp. 14-42; D. Wasserman et al., *Disability: Definitions, Models, Experience*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/disability/>>.

Cfr. anche C. Masala, D.R. Petretto, *Models of Disability*, in J.H. Stone, M. Blouin (eds.), *International Encyclopedia of Rehabilitation*, 2010, <http://cirrie.buffalo.edu/encyclopedia/en/article/135/> (ultimo accesso 15.11.2013).

2. MODELLI DI DISABILITÀ

Come ho anticipato, i modelli sono teorizzazioni descrittive ed esplicative della disabilità.

Per avere una qualche utilità pratica, essi devono essere chiari e semplici, anche se una simile caratterizzazione li espone necessariamente a numerose critiche, in quanto, nella rappresentazione di un fenomeno così complesso, essi possono correre facilmente il rischio di offrirne una lettura solo parziale.

Ciò premesso, è possibile individuare almeno tre modelli: i due estremi sono costituiti dal cd. *modello biomedico* – che si ritiene abbia ispirato le prime definizioni di disabilità elaborate dalla *World Health Organisation* (WHO) – e dal cd. *modello sociale*, teorizzato all'interno dell'attivismo disabile, e punto di riferimento imprescindibile dei *disability studies*.

La “via mediana” è rappresentata, invece, dal *modello biopsicosociale*, che ha trovato un referente normativo nella classificazione più recente proposta dalla WHO.

All'interno di questa partizione, esiste poi una miriade di varianti concettuali che, se da un lato arricchisce il dibattito, dall'altro rischia di complicare inutilmente il quadro di riferimento e, conseguentemente, di limitare la comprensione delle modellizzazioni stesse. Ad ogni modo, mi limiterò ad individuare i tratti principali dei tre modelli¹⁸.

2.1. Il *modello biomedico*

Non esiste una formulazione sistematica del *modello biomedico*¹⁹, che si configura piuttosto come una serie di assunti teorici sulla disabilità diffusi fino a tempi recenti, e nei confronti dei quali il *modello sociale* costituisce una sferzante critica.

¹⁸ Pressoché ogni Autore fa riferimento ai diversi modelli di disabilità, riportando quantomeno il *modello medico* e quello *sociale*. Tra le classificazioni più articolate, rimando a D. Pfeiffer, *The Philosophical Foundations of Disability Studies*, in “Disability Studies Quarterly”, 22, 2 (2002), pp. 3-23; C. Thomas, *Sociologies of Disability and Illness. Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*, MacMillan Palgrave Basingstoke, Hampshire 2007; T. Shakespeare et al., *Models*, cit.

¹⁹ P. Handley, *Theorizing Disability: Beyond ‘Common Sense’*, in “Politics”, 23 (2003), pp. 109-118.

Spesso in letteratura si parla, indifferentemente, di *individual model*, *deficit model*, *medical model*, etc., per indicare lo stesso presupposto teorico. Pfeiffer ritiene, ad esempio, che il modello paradigmatico sia il *deficit model*, che si articola ulteriormente in *medical*, *rehabilitation* e *special education model*, ognuno dei quali specifica un *deficit* – rispettivamente, in termini di salute, condizioni di impiego, e capacità di studio – al quale si ritiene l'individuo debba porre rimedio, così da consentirgli di raggiungere la “normalità” (cfr. D. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 4).

In genere, tuttavia, è più frequente il riferimento al *medical model*.

Più che ad un modello unitario, con tale locuzione i teorici interni ai *disability studies* si riferiscono ad una serie di prassi, definizioni, classificazioni, atteggiamenti, normative e politiche che concettualizzano la disabilità in modo errato, considerandola una tragedia personale, un problema che riguarda esclusivamente il singolo individuo, e nei confronti del quale l'unica soluzione possibile è quella della correzione.

Nonostante non sia interamente riconducibile al solo ambito medico²⁰, è tuttavia vero che il fondamento concettuale di questo modello va rinvenuto primariamente nel dogma, operante a partire dalla metà del diciannovesimo secolo all'interno della moderna medicina, in base al quale le malattie vanno concettualizzate in termini di disequilibrio di sottostanti meccanismi fisici.

Secondo il *modello biomedico*, saldamente radicato nel pensiero cartesiano, il corpo è una macchina complessa, e l'individuo sano è paragonabile ad un orologio ben funzionante. Seguendo questo approccio, la scienza medica ha distinto il "normale" dal "patologico", e ha iniziato a formulare congetture sul funzionamento del corpo, procedendo allo studio delle singole parti dello stesso, nonché escludendo ogni influenza delle circostanze non biologiche sui processi biologici.

Si tratta, come è stato diffusamente denunciato ed ormai è ampiamente riconosciuto²¹, di un approccio riduzionista, focalizzato sulla patologia anziché sull'individuo, incentrato sul dualismo mente-corpo, e basato su uno schema eziologico localistico e monocausale, dove la relazione tra morbo, malattia e cura è di tipo lineare, e si incentra esclusivamente sui fattori biologici interni all'organismo. Per tale via, la malattia diviene un semplice malfunzionamento del corpo-macchina.

Analogo discorso vale per la disabilità, che in base a questo modello viene considerata una deviazione dalla normalità e che, in quanto diretta conseguenza di un *deficit* corporeo, intellettuale o sensoriale, colpisce necessariamente una persona menomata, limitandone il *range* di azioni esperibili nel quotidiano, ivi compresa la capacità di ricoprire ruoli sociali.

Va notato, però, che taluni tra i maggiori esponenti dei *disability studies* hanno ammesso come non esista un *medical model* della disabilità, ma piuttosto un *individual model* del quale la medicalizzazione è una componente essenziale (cfr. M. Oliver, *Understanding disability: from theory to practice*, MacMillan, Basingstoke 1996, p. 31).

In termini analoghi, si è parlato anche di *personal tragedy theory*, contrapposta alla *social oppression theory* (cfr. ancora M. Oliver, *The Politics of Disablement*, cit., p. 1).

²⁰ Cfr. S. Snyder, *Disability Studies and Disability Rights*, in G.L. Albrecht (ed.), *Encyclopedia of Disability*, SAGE, London 2006, pp. 479-490.

²¹ Si tratta delle critiche mosse dal *modello sociale*, per il quale rimando al paragrafo seguente.

La disabilità, insomma, è considerata un'anormalità intrinseca, che condiziona inevitabilmente la vita dell'individuo, configurandosi come una tragedia personale, la cui origine viene individuata unicamente nel corpo o nella mente dell'individuo, senza alcun rilievo di altri fattori, come ad esempio quello ambientale.

Così, dall'ambito medico promana una sorta di "imperativo culturale" in base al quale la disabilità deve essere considerata un problema individuale. Ad esso si connettono tutte quelle "ideologie"²² che assumono che la disabilità sia una conseguenza *diretta e necessaria* delle limitazioni funzionali che derivano all'individuo dal proprio *deficit*, e che adottano quindi una visione monodimensionale della stessa.

Secondo i suoi critici, quasi inevitabilmente, una simile impostazione porta a vedere nella disabilità la ragione giustificatrice di un trattamento di tipo specialistico, segregante, meramente assistenzialistico, che viene riservato all'individuo disabile in pressoché ogni ambito della società, come ad esempio quello sanitario e quello scolastico. In base ad una prospettiva biomedica, infatti, dal momento che ha una causa esclusivamente biologica, la disabilità diviene una questione strettamente privata, di pertinenza dell'individuo e della propria famiglia²³.

In tal modo, anche le diseguaglianze sociali vengono ricondotte ad una causa biologica e, come tali, privatizzate. Così, patologizzando e privatizzando la disabilità, il *modello biomedico* finisce con il deresponsabilizzare la società in merito a questa condizione problematica, che è considerata una devianza, piuttosto che una differenza meritevole di inclusione.

²² Il termine "ideologia" è utilizzato da Oliver, Finkelstein e Barnes, alcuni tra gli esponenti più importanti del *modello sociale* inglese, che si rifanno al materialismo storico, ed in particolare a Gramsci, autore divenuto centrale all'interno del dibattito marxista inglese a partire dai primi anni Settanta.

²³ A dire il vero, sarebbe più preciso affermare che, in base a tale modello, la disabilità viene a riguardare *primariamente* l'individuo e la propria famiglia. In realtà, infatti, la "medicalizzazione della disabilità" comporta anche l'intervento dello Stato e della scienza medica. Tuttavia, dalla prospettiva delle persone con disabilità, entrambi sono inadeguati.

Il primo, infatti, si limita ad un intervento di tipo assistenzialistico che, in ultima analisi, non mette in discussione l'assetto sociale e le diseguaglianze che in esso sono strutturalmente presenti. Il secondo contribuisce all'instaurazione di una relazione asimmetrica nel rapporto tra medico e paziente, con la svalutazione del ruolo di quest'ultimo, a vantaggio di quello del primo. Come "esperti", infatti, i medici vengono ad avere il controllo sugli aspetti fondamentali della vita degli individui disabili, selezionando ad esempio le condizioni educative per i bambini con disabilità, effettuando valutazioni per l'assegnazione dei posti di lavoro agli individui disabili adulti, determinando l'idoneità per l'ottenimento dei sussidi pubblici.

2.1.1. Il modello biomedico in pratica

A dire il vero, è molto difficile trovare una traduzione pratica del *modello biomedico*: probabilmente nessun professionista adotterebbe esplicitamente un simile impianto teorico, e per tale motivo, anche all'interno dei *disability studies*, si è sostenuto che quest'ultimo, soprattutto nella sua variante cd. *medica*, sia di certo un simbolo potente ma, in ultima analisi, finisca per rivelarsi una sorta di “uomo di paglia”²⁴.

Tuttavia, molti attivisti e teorici interni, rispettivamente, ai *disability movements* ed ai *disability studies*, hanno ritenuto che questo – ed in particolar modo la variante *medica* – sia l'impianto presupposto dalla WHO nell'elaborazione dell'*International Classification of Impairment, Disabilities and Handicaps* (ICIDH), nata al fine di completare l'*International Classification of Disease* (ICD), emanata dalla stessa WHO nel 1973²⁵.

L'ICIDH viene concepita come nuovo sistema di classificazione che consenta di raggiungere un duplice obiettivo. In primo luogo, l'acquisizione di informazioni sulle persone che devono accedere ai servizi sociali e sanitari ulteriori rispetto a quelle fornite dall'ICD, ai fini di una migliore allocazione delle risorse.

Inoltre, sotto un profilo epidemiologico-classificatorio, essa viene pensata per raccogliere dati anche sulle patologie ad evoluzione cronica, che un modello strettamente medico come quello dell'ICD, riferendosi ad un sistema di informazione basato sugli indici di mortalità ed esclusivamente sulla sequenza eziologia-patologia-manifestazione clinica, non era in grado di rilevare.

Così, nel 1980, Philip Wood, Michael Bury ed Elizabeth Badley elaborano la classificazione ICIDH, presentata come uno strumento attraverso il quale procedere ad un recupero mirato delle potenzialità individuali, tramite un'analisi delle conseguenze delle malattie che consenta di mettere in relazione il danneggiamento e l'impatto di quest'ultimo sulle possibilità di portare a termine le diverse attività legate al lavoro ed alla quotidianità.

La struttura concettuale dell'ICIDH si basa sulla relazione causale tra *deficit*, disabilità ed *handicap*: il danneggiamento delle funzioni di un organo rende la persona incapace

²⁴ T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, cit., p. 18.

²⁵ *Contra*, T. Shakespeare, *ivi*, p. 17.

di eseguire attività normali, causando così uno svantaggio (*handicap*) nel ruolo sociale o nelle attività lavorative²⁶.

Se il pregio di questo modello sta nel fatto che, per la prima volta, vi si trova un riferimento alle conseguenze sociali legate ad una malattia, a un trauma o ad un *deficit*, sono state tuttavia elaborate numerose critiche. In particolare, in molti vi hanno visto un'impostazione biomedica accentuata, soprattutto per due ragioni.

In primo luogo, i tre livelli al quale il modello fa riferimento prevedono un richiamo alla "norma", dalla quale la menomazione, la disabilità e l'*handicap* rappresentano una deviazione. Ma, si è sostenuto, la normalità è un concetto altamente controverso, in relazione al quale è presente un notevole grado di arbitrarietà, che si riflette su una scarsa imparzialità del modello stesso.

Inoltre, all'interno dell'ICIDH, i tre livelli sono presentati in termini di linearità causale, il che non consente l'emersione del ruolo dell'ambiente (fisico, ma anche sociale) nella creazione dell'*handicap*²⁷.

²⁶ Nella classificazione ICIDH, il *deficit* (o menomazione, o *impairment* nella terminologia inglese) viene definito come una qualsiasi perdita o anomalità a carico di una struttura o una funzione psicologica, fisiologica o anatomica. Rappresenta pertanto l'esteriorizzazione di uno stato patologico, ed in linea di principio riflette i disturbi a livello di organo.

La *disabilità* è una limitazione o perdita della capacità di compiere un'attività nel modo o nell'ampiezza considerati normali per un essere umano. Intesa come conseguenza di una menomazione, rappresenta l'oggettivazione di quest'ultima, e come tale riflette i disturbi a livello della persona. Si riferisce alle capacità funzionali estrinsecate attraverso atti e comportamenti che, per generale consenso, costituiscono gli aspetti essenziali della vita di ogni giorno.

L'*handicap* è una condizione di svantaggio (inteso come incapacità di conformarsi alle aspettative sociali) vissuta da un individuo come conseguenza di una menomazione o di una disabilità, che limita o impedisce l'adempimento di un ruolo normale per il soggetto, in relazione all'età, al sesso, ed ai fattori sociali e culturali. Rappresenta, pertanto, la socializzazione di una menomazione o di una disabilità.

²⁷ Cfr., ad esempio, C. Barnes, *Capire il "Modello Sociale della Disabilità"*, trad. it. di A. Marra, in "Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico", 2, 1 (2008), pp. 87-96; R. Medeghini, E. Valtellina, *op. cit.*, pp. 45-48.

Tale critica è anche alla base di due ulteriori modelli, presentati l'uno da Nagi, l'altro da Verbrugge e Jette.

Negli anni Sessanta, il primo elabora un modello basato sulla quadripartizione patologia, menomazione, limitazione funzionale e disabilità: cfr. S.Z. Nagi, *A Study in the evaluation of disability and rehabilitation potential*, in "American Journal of Public Health", 54, 9 (1964), pp. 1568-1579.

Negli anni Novanta, egli aggiorna il suo modello, contestando l'andamento causale lineare del modello ICIDH e mettendo in risalto l'importanza dei fattori ambientali nel processo di *disablement*: cfr. S.Z. Nagi, *Disability concepts revised: implications for prevention*, in A.M. Pope, A.R. Tarlov (eds.), *Disability in America: Toward a national agenda for prevention*, National Academy Press, Washington 1991, pp. 309-327.

I secondi effettuano una revisione del modello di Nagi nel 1994, integrandolo con l'ICIDH, e cercando di elaborare un concetto dinamico di *disablement*, identificando i fattori che influenzano il "processo di disabilità" (cfr. L.M. Verbrugge, A.M. Jette, *The Disablement process*, in "Social Science Medicine", 38 (1994), pp. 1-14.

Al contrario, per il *disability rights movement*, il concetto di disabilità promana proprio dalla perdita o limitazione delle opportunità di prendere parte alla vita della comunità sulla base di eguaglianza con altri, a causa della presenza di barriere fisiche e sociali. Per tale ragione, esso ha effettuato una massiccia opera di pressione affinché si procedesse ad una revisione dell'ICIDH, che portasse alla rottura della relazione tra *deficit* e disabilità, e consentisse di evidenziare come la causa dell'ultima sia da ricercarsi, piuttosto, nell'inadeguatezza del sistema sociale.

Le istanze delle persone con disabilità sono state parzialmente accolte dalla WHO nel 1997, con una revisione dell'ICIDH (l'ICIDH-2), che tuttavia è rimasta ancorata all'idea secondo la quale sussiste una relazione causale tra menomazione, disabilità ed *handicap*. In base all'ICIDH-2, lo svantaggio vissuto dalla persona all'interno della società viene considerato una conseguenza diretta della ridotta capacità dell'individuo, dovuta alla presenza della menomazione.

La svolta si è avuta nel 2001, con l'introduzione dell'*International Classification of Functioning and Disability*(ICF), fondata su tre principi, quali: universalismo, approccio integrato, modello interattivo e multidimensionale del funzionamento e della disabilità.

Prima di individuare i tratti principali di questo modello, di cui attualmente si parla anche nei termini di un possibile utilizzo come strumento di monitoraggio della CRPD, è però opportuno dare conto, in termini più sistematici rispetto a quanto fatto fino ad ora, della concezione di disabilità fatta propria dagli attivisti e dai teorici dei *disability studies*, rappresentata principalmente dal cd. *modello sociale*, che ha costituito un «terremoto culturale»²⁸ nel modo di percepire la disabilità stessa.

2.2. Il modello sociale

Il modello sociale è un “termine ombrello” che costituisce un punto di riferimento imprescindibile all'interno dei *disability studies*²⁹. Il punto che accomuna le diverse

²⁸ G. Griffo, *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità e l'ICF*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, pp. 13-23, p. 13.

²⁹ Pfeiffer, ad esempio, individua almeno nove versioni del *modello sociale*: (1) *social constructionist*, (2) *social model* inglese, (3) *impairment version*, (4) *oppressed minority (political) version*, (5) *independent living version*, (6) *continuum version*, (7) *human variation version*, (9) *discrimination version* (D. Pfeiffer, *op. cit.*, pp. 4-5).

versioni, e che pertanto conferisce un senso unitario al paradigma, è rappresentato dal sovvertimento del *modello biomedico*, e dalla “politicizzazione” della disabilità. Lungi dall’essere un problema medico, infatti, quest’ultima è considerata piuttosto una forma di discriminazione – variamente connessa al concetto di oppressione – alla quale vengono sottoposte le persone che presentano un *deficit*.

La sua formulazione può essere intesa come il prodotto dell’attivismo del *disability rights movement*, sviluppatosi a partire dagli anni Sessanta quale sfida alle concezioni mediche e individualiste della disabilità, oltre che un tentativo di emancipazione della soggettività disabile da una logica paternalistica³⁰.

La matrice di quella che è stata chiamata la «grande idea»³¹ è anglofona: le due versioni storicamente più influenti del modello sociale sono, infatti, quella inglese e quella

A dire il vero, si potrebbe affermare che, piuttosto che costituire autonome versioni del *modello sociale*, alcune di quelle enucleate dall’Autore sono, in realtà, diverse strategie argomentative utilizzate all’interno del modello stesso. In questo senso, è forse più opportuna l’interpretazione che ne danno Medeghini e Valtellina, laddove attribuiscono a Pfeiffer il merito di aver individuato, all’interno dei DS, nove ambiti di ricerca (R. Medeghini, E. Valtellina, *op. cit.*, p. 42).

³⁰ Secondo Ralston e Ho, si possono individuare tre “ere” del *disability rights movement* (cfr. D.C. Ralston, J. Ho, *Introduction: Philosophical Reflections on Disability*, in *Philosophical Reflections on Disability*, cit., pp. 1-16, pp. 1-2).

La nascita viene fatta risalire agli anni Sessanta, come reazione all’ideologia biomedica – della quale ho tracciato le linee generali in precedenza – che faceva della cura e della riabilitazione i suoi assi portanti. A questa erano associati atteggiamenti paternalistici e caritativi nei confronti degli individui disabili, che erano visti come vittime di una tragedia personale ed ai quali, conseguentemente, non veniva riconosciuta alcuna “voce”.

In risposta a questo ruolo subalterno, rivestito in pressoché ogni ambito della vita sociale, gli attivisti rivendicano maggiore spazio per la soggettività delle persone con disabilità: «Nothing about us without us» diviene il motto tramite il quale reclamare la propria presenza in ogni settore nel quale si prendano decisioni che riguardano anche chi è portatore di una disabilità (cfr. J.I. Charlton, *Nothing about us without us: disability oppression and empowerment*, University of California Press, Berkeley 1998).

In questo modo, sarà possibile anche passare da un modello caritativo al riconoscimento dei diritti civili delle persone con disabilità, in piena continuità, del resto, con le varie rivendicazioni sociali presenti negli anni Sessanta. Proprio per rendere più probabile il raggiungimento di quest’obiettivo, il movimento sollecita l’istituzione di un nuovo settore scientifico in cui le persone con disabilità siano protagoniste, e che si chiamerà, appunto, *disability studies* (DS). È in questa prima fase che l’*Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS) elabora la distinzione tra *impairment* e *disability* che sarà alla base del modello sociale.

A partire dagli anni Ottanta si sviluppa così la seconda era dei DS, all’interno della quale viene teorizzato il *modello sociale*, sia nella sua versione *forte* (la matrice inglese), sia nelle sue varianti concettuali più moderate.

Infine, a partire dagli anni Novanta vengono inaugurati numerosi approcci teorici alla disabilità che, pur avendo come punto di riferimento il *modello sociale* e non disconoscendone la profonda importanza, individuano anche molti suoi limiti, ed avvertono come necessaria una sua riformulazione, più o meno radicale.

Per alcune tassonomie delle modellizzazioni proposte, cfr. T. Shakespeare et al., *Models*, cit.; D. Goodley, *Disability Studies. An Interdisciplinary Introduction*, SAGE, London 2011, pp. 10-21.

³¹ F. Hasler, *Developments in the Disabled People’s Movement*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers Enabling Environments*, Sage, London 1993, pp. 278-283.

americana, accomunate dall'assunto secondo il quale le persone con disabilità costituiscono un gruppo oppresso³².

La prima trova le proprie radici nell'*Union of the Physically Impaired Against Segregation* (UPIAS), costituito da attivisti che, adottando un'impostazione marxista, si pongono come obiettivo quello di sovvertire l'ideologia segregazionista nei confronti delle persone con disabilità³³, e promuovere un cambiamento sociale ed istituzionale che offra alle stesse l'opportunità di una piena ed attiva partecipazione sociale, una vita indipendente, e la possibilità di svolgere un'attività lavorativa³⁴.

Nel 1975, l'UPIAS diffonde i *Fundamental Principles of Disability*, un testo cardine per l'interpretazione della disabilità, dove vengono esplicitati in modo organico i presupposti della propria azione, e nei quali si afferma:

«In our view, it is society which disables physically impaired people. Disability is something that is imposed on top of our impairments, by the way we are unnecessarily isolated and excluded from full participation in society. Disabled people are therefore an oppressed group in society. It follows from this analysis that having low incomes, for example, is only one aspect of our oppression. It is a consequence of our isolation and segregation in every area of social life, such as education, work [...]»³⁵.

I *Principles* costituiscono il primo documento ufficiale in cui viene data una definizione socio-politica di disabilità, e nel quale è enucleato l'elemento-chiave di quello che sarà il *modello sociale*, ossia la distinzione tra *impairment (deficit)* e disabilità.

Il primo, inteso come limitazione fisica, è considerato una condizione contingente in cui si trova la persona³⁶. La seconda, a differenza di quanto accade all'interno di un'impostazione biomedica, non viene ritenuta una limitazione funzionale conseguente al *deficit*, ma un vincolo imposto da una società abilista. Si tratta, in pratica, di uno

³² Per una breve analisi della versione americana, rimando al paragrafo 2.3.1.

³³ In base a questa impostazione, si ritiene che il problema della disabilità risieda non tanto nella presenza di un *deficit* e nelle sue conseguenze pratiche, ma nelle relazioni che vengono instaurate con i normodotati. Le persone con disabilità, infatti, vengono ghettizzate all'interno dei vari contesti sociali, in quanto rappresentano una sfida ai valori sociali dominanti, dal momento che appaiono «unfortunate, useless, different, oppressed and sick»: cfr. P. Hunt, *A critical condition*, in Id. (ed.), *Stigma: The Experience of Disability*, Geoffrey Chapman, London, pp. 145-159, p. 146.

³⁴ «We find ourselves isolated and excluded by such things as flights of steps, inadequate public and personal transport, unsuitable housing, rigid work routines in factories and offices, and a lack of up-to-date aids and equipment» (UPIAS *Aims*, par. 1).

³⁵ UPIAS, *Fundamental Principles of Disability*, Union of the Physically Impaired Against Segregation, London 1976, p. 4.

³⁶ Con una serie di riformulazioni successive, si è riferito il termine *impairment* a tutti i *deficit*: fisici, sensoriali e cognitivi.

svantaggio, o di una restrizione di attività, causati dal modo in cui è organizzata la società contemporanea, la quale, non tenendo in considerazione le persone con impedimenti fisici o mentali, le esclude dalla partecipazione alle normali attività sociali e le relega in una posizione di marginalità e dipendenza, rivelandosi così la fonte stessa della loro oppressione³⁷.

Questa definizione di disabilità può essere qualificata come «socio-relazionale»³⁸: in essa, infatti, la disabilità è vista come un fenomeno creato attraverso relazioni, sia interpersonali, sia strutturali, e si configura soprattutto come una relazione sociale iniqua tra coloro che hanno un *deficit* e coloro i quali, invece, appartengono al novero di chi è considerato normodotato all'interno di una data società.

In base a tale lettura, la disabilità (da intendersi, più correttamente, come *disabilismo*) diviene allora una particolare forma di relazioni ineguali, dove le persone con disabilità rivestono un ruolo subalterno, e che si manifesta attraverso pratiche oppressive, le quali vengono ad investire l'ambito interpersonale, quello culturale, ed anche l'organizzazione sociale.

Le persone con disabilità, pertanto, vengono “disabilitate” (da qui l'espressione inglese *disabled people* in luogo di *people with disabilities*) proprio a causa della loro menomazione, che costituisce una ragione per l'esclusione, e non – come accade nelle concezioni biomediche tradizionali – l'antecedente causale necessario della disabilità.

Come accennato, i *Principles* costituiscono il primo documento nel quale gli elementi-chiave dell'attivismo disabile vengono sistematizzati. Ciò non toglie che, sempre negli anni Settanta e prima dell'elaborazione dei *Principles*, il diffondersi di idee ed iniziative variamente riconducibili a questa concezione socio-politica di disabilità avesse favorito la maturazione di una sensibilità sul tema, e la conseguente introduzione di varie misure legislative e di *policies* volte a garantire le pari opportunità per le persone disabili, nonché a tutelarle contro le discriminazioni.

In quel periodo, ad esempio, in Gran Bretagna viene elaborato il *Chronically Sick and Disabled Person's Act* (considerato il primo documento normativo al mondo ad introdurre *policies* che garantissero le pari opportunità alle persone con disabilità), mentre nel 1973 il Congresso americano approva il *Rehabilitation Act*, che alla sezione

³⁷ Cfr. M. Oliver, *Understanding disability: from theory to practice*, cit., p. 22.

³⁸ Cfr. C. Thomas, *Female Forms. Disability, Human Rights and Society*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia 1999, p. 40; Ead., *Sociologies of Disability and Illness*, cit., p. 52.

Negli anni successivi, molte organizzazioni di persone con disabilità hanno adottato la definizione proposta dall'UPIAS: fra loro, anche *Disabled People International* (DPI).

504 proibisce le discriminazioni nei confronti delle persone con disabilità in ogni programma sovvenzionato a livello federale.

Nel 1971, le Nazioni Unite adottano la *Declaration on the Rights of Mentally Retarded Persons*, e nel 1975 la *Declaration on the Rights of Disabled Persons*, dove si legge, all'art. 3:

«Disabled persons, whatever the origin, nature and seriousness of their handicaps and disabilities, have the same fundamental rights as their fellow-citizens of the same age, which implies first and foremost the right to enjoy a decent life, as normal and full as possible»³⁹.

In tale fase, se l'attivismo contribuisce all'emersione della soggettività disabile, è tuttavia vero che, a livello normativo e definitorio, sembra ancora prevalere il *modello biomedico* della disabilità: i documenti appena menzionati, infatti, risultano ancora ispirati dalla concezione tradizionale di disabilità che è emersa in precedenza⁴⁰.

Una prova del permanere di tale impostazione è data dal fatto che Wood ed i suoi collaboratori sviluppano l'ICIDH proprio in questo periodo. Se il loro intento è quello di fornire una definizione che tenga maggiormente conto del ruolo dell'ambiente nel processo di "disabilitazione", secondo i teorici dei DS, tuttavia, l'esito, è quello della perpetrazione del paradigma biomedico, in quanto nell'ICIDH la causa della disabilità viene comunque allocata nel *deficit* individuale.

Pertanto, nonostante la sua diffusione, l'elaborazione teorica dell'UPIAS non sembra ancora in grado di costituire una valida alternativa al *modello biomedico*: uno dei problemi della definizione socio-politica proposta, infatti, è dato dal fatto che in essa non si spiega in quale modo le forze oppressive agiscano all'interno della società, ossia quali meccanismi siano utilizzati per creare l'isolamento sociale e l'esclusione delle

³⁹ UN *Declaration on the Rights of Disabled Persons*, 1975.

⁴⁰ Cfr. E. Pariotti, *Disabilità, diritti umani e azioni positive*, in Th. Casadei (ed.), *Lessico delle discriminazioni tra società, diritto e istituzioni*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 159-175, pp. 163-164; R. Kayess, P. French, *Out of Darkness into Light? Introducing the Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, in "Human Rights Law Review", 8 (2008), pp. 1-34.

persone disabili. Così, proseguendo l'analisi materialista di Vic Finkelstein⁴¹, il sociologo inglese Mike Oliver elabora il *modello sociale*, a partire dal 1981⁴².

Quest'ultimo, inteso invero più come strumento euristico di comprensione del fenomeno-disabilità che non come modello compiutamente esplicativo della stessa, si presenta come un tentativo di affermazione di un nuovo paradigma che, contrariamente a quello biomedico, incentri la propria analisi sulle limitazioni imposte da un determinato ambiente fisico e sociale a certe categorie di individui⁴³.

Nell'analisi di Oliver, infatti, la disabilità è una forma di oppressione sociale, ossia una restrizione di attività causata da barriere che, all'interno delle società capitalistiche, vengono variamente imposte alle persone che presentano delle menomazioni. Essa interessa molteplici ambiti, spaziando dal pregiudizio individuale alla discriminazione istituzionale, dalla presenza di edifici pubblici inaccessibili, a quella di sistemi di trasporto non utilizzabili, dall'educazione speciale all'esclusione dai meccanismi produttivi⁴⁴.

Secondo il sociologo inglese, tale restrizione è dovuta alla mutua interazione tra l'individualizzazione e la medicalizzazione, intese come meccanismi di controllo sociale funzionali alla "costruzione" ed al rafforzamento del modello antropologico di riferimento delle società capitalistiche, costituito, appunto, dall'individuo sano e normodotato.

In particolare, Oliver individua tre dimensioni principali connesse all'affermazione del paradigma biomedico ed alla relativa esclusione delle persone disabili: (1) l'uso delle categorie ideologiche di normalità e anormalità, (2) l'ascesa e il dominio della professione medica, e (3) la produzione egemonica (intesa in senso gramsciano) della disabilità.

⁴¹ V. Finkelstein, *Attitudes and Disabled People: Issues for Discussion*, cit.

Taluni ritengono che il *modello sociale* sia stato fondato proprio da Finkelstein, il primo a mettere in questione il *modello biomedico*, per proporre l'interpretazione della disabilità come relazione sociale oppressiva: cfr., ad esempio, E. Valtellina, *Nothing About us Without Us. Dall'attivismo all'accademia e ritorno: i disability studies inglesi*, in "Studi culturali", 1 (2006), pp. 159-180.

⁴² M. Oliver, *A New Model of the Social Work Role in Relation to Disability*, in J. Campling (ed.), *The Handicapped Person: A New Perspective for Social Workers*, RADAR, London 1981, pp. 19-32.

Alcuni datano il primo ricorso all'espressione "modello sociale" da parte di Oliver al 1983, data di pubblicazione del suo volume *Social Work with Disabled People*, Macmillan, Basingstoke 1983 (cfr., ad esempio, A. Marra, *Diritto e Disability Studies*, Falzea, Reggio Calabria 2009).

⁴³ «In short, the social model of disability is a tool with which to provide insights into the disabling tendencies of modern society in order to generate policies and practices to facilitate their eradication»: C. Barnes, *Understanding the Social Model of Disability. Past, present and future*, in N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, cit., pp. 12-29, p. 18.

⁴⁴ M. Oliver, *Understanding Disability*, cit., p. 33.

In base a questa analisi, all'interno delle società capitalistiche il controllo degli individui disabili è stato raggiunto grazie al susseguirsi di una serie di fasi, dove la disabilità è stata prima considerata come patologia individuale, poi come anormalità, ed infine medicalizzata; così, si è determinata una progressiva esclusione di chi ne era portatore.

Infatti, secondo una lettura materialista delle forze sociali ed economiche, l'ideologia della normalità è nata con la necessità, interna alle società capitalistiche, di reperire forza-lavoro, nonché con quella, ad essa connessa, di valutare la capacità delle persone di essere addestrate efficacemente ed impiegate produttivamente. È in questo processo che la "costruzione" degli individui come *able-bodied* e *able-minded* ha assunto importanza: coloro che non potevano essere inclusi nella categoria di "abilità", intesa come capacità produttiva, venivano infatti considerati disabili.

In tale impianto, l'enfasi sulla normalità si giustifica con il fatto che colui che è fisicamente idoneo è capace di lavorare, e quindi è in grado di svolgere proficuamente un'attività produttiva, con ciò consentendo il "normale" funzionamento della società. Ne consegue che, essendo il punto di riferimento indiscusso del sistema capitalistico, l'individuo normodotato finisce con divenire anche il soggetto presupposto per la progettazione della società stessa.

Di contro, la persona disabile, considerata l'emblema della scarsa efficienza e della ridotta produttività, viene percepita come un "problema", e si vede così preclusa la piena partecipazione sociale, non solo in termini occupazionali, ma anche con riferimento ad ogni aspetto di cittadinanza attiva⁴⁵.

Secondo Oliver, parallelamente a questa operazione, si è assistito alla medicalizzazione della disabilità, alla sua individualizzazione come condizione patologica, nonché alla sua costruzione in termini di tragedia personale, e di *deficit* che necessita di un intervento curativo/riabilitativo. Ognuna di queste pratiche viene variamente collegata all'ascesa della professione medica, in quanto i professionisti vengono accusati dal sociologo inglese di esercitare il proprio controllo sugli individui disabili attraverso il potere di definizione e di prescrizione.

⁴⁵ Del resto, dal momento in cui la società non prende in considerazione la disabilità *ab origine*, essa non risulta in grado di fornire i servizi appropriati di cui necessitano le persone disabili, cosicché queste ultime, considerate non produttive e dipendenti, vengono necessariamente consegnate ad una posizione di marginalità, attraverso politiche e prassi che perpetuano l'ideologia in base alla quale la disabilità è necessariamente uno svantaggio individuale. Cfr. M. Oliver, *Understanding Disability*, cit., p. 35.

Infine, l'individualizzazione e la medicalizzazione sono elementi costitutivi dell'utilizzo della disabilità come strumento egemonico, e quindi come categoria che, essendo costruita socialmente e prodotta dai gruppi dominanti all'interno della società capitalista, viene perpetuata attraverso strutture sociali oppressive e discriminatorie.

Secondo Oliver, la mutua interazione di queste ideologie porta progressivamente a recidere il legame della disabilità con la sfera biologica: infatti, in linea con la proposta dall'UPIAS, egli ritiene che la disabilità sia un costrutto sociale imposto agli individui con menomazioni. In tal modo, la disabilità finisce con l'essere una politica pubblica, in quanto lo svantaggio individuale richiede lo sviluppo di *policies* appropriate, che operino in termini compensativi.

A parere del sociologo, le soluzioni adottate si rivelano tuttavia inadeguate a fare fronte alle esigenze delle persone con disabilità, proprio perché rimangono ancorate all'idea secondo la quale la presenza di una menomazione comporta *inevitabilmente* uno svantaggio individuale e, quindi, non può che configurarsi come una tragedia personale. La predisposizione di politiche di tipo caritativo ed assistenziale, proprie del *Welfare State*, è funzionale a mantenere la subordinazione economica, sociale e culturale delle persone con disabilità, in quanto si adotta al loro interno un'ottica di tipo paternalistico, e non una che favorisca l'*empowerment* individuale⁴⁶.

Così, per contrastare questa lettura tradizionale della disabilità, Oliver propone il *modello sociale* inglese. Quest'ultimo si regge su una serie di dicotomie: la prima riguarda il profilo stesso della teorizzazione, in quanto il sociologo concepisce la propria proposta teorica come un'alternativa concettualmente antitetica rispetto al *modello biomedico*, all'interno del quale – come ho dato conto precedentemente – si ritrovano e si sostengono vicendevolmente le varie ideologie che concorrono a fare della disabilità *esclusivamente* un problema biologico individuale.

La seconda, centrale per il *modello sociale*, è la già ricordata distinzione tra *impairment* (*deficit* o menomazione) e disabilità, che Oliver, pur riprendendo le definizioni date

⁴⁶ Questo, in breve il pensiero di Oliver: l'accesso differenziato ai benefici del lavoro retribuito (connesso al problema dell'istruzione speciale) ha storicamente determinato una condizione di povertà e dipendenza delle persone disabili, spesso costrette, in ragione della propria indigenza, all'istituzionalizzazione. La negazione dell'accesso alle risorse ed al capitale simbolico e culturale ha contribuito a veicolare un'immagine negativa della disabilità e del *deficit* cosicché, operando anche sul piano delle rappresentazioni culturali, l'esclusione delle persone disabili dalla società è divenuta completa. Sono così proliferate forme sempre più pervasive di politiche e pratiche discriminatorie: ideologie quali il liberalismo utilitarista, la medicalizzazione, l'eugenetica ed il darwinismo sociale hanno concorso a rafforzare gli antichi pregiudizi, ed infine si è giunti ad una rimozione sistematica delle persone disabili dall'economia e dalla vita sociale.

dall'UPIAS, radicalizza rispetto alla proposta originaria, e che è strettamente connessa alla terza dicotomia, data dalla distinzione tra pubblico e privato.

Infatti, essendo espressione della corporeità, all'interno del *modello sociale* inglese la menomazione è considerata una questione privata ed individuale, mentre la disabilità attiene esclusivamente alla sfera pubblica e strutturale. Eventuali sofferenze e problemi quotidianamente esperiti dalla persona con disabilità in ragione del loro *deficit* non possono avere rilievo, poiché rischierebbero di depotenziare la lotta contro l'oppressione portata avanti da coloro che sono disabili⁴⁷. Pertanto, per Oliver, la disabilità non ha nulla a che fare con il corpo (che, invece, è interessato dal *deficit*)⁴⁸.

Così, l'originaria affermazione dell'UPIAS, secondo la quale la disabilità consiste in una restrizione di attività socialmente imposta agli individui con una menomazione, viene radicalizzata nella proposizione in base alla quale *tutte* le restrizioni di attività di cui fanno esperienza le persone con *deficit* sono causate da barriere sociali, e non riguardano la corporeità, la quale rimane un "affare" privato.

In altri termini, la menomazione (sia essa fisica, sensoriale o intellettuale) non crea la disabilità, né è identificabile con quest'ultima, la quale, piuttosto, è *esclusivamente* il risultato di un'organizzazione che, ponendo delle barriere sociali, restringe le attività delle persone con menomazioni e, con ciò, rivela la propria dimensione oppressiva⁴⁹.

2.2.1. Il modello sociale tra implementazione e critiche

La diffusione del *modello sociale* inglese ha comportato indubbi vantaggi alle persone disabili, sia in termini di *self-empowerment*, sia per lo sviluppo di nuove *policies* in tema di disabilità, soprattutto nell'ambito del diritto antidiscriminatorio: nel 1995, ad esempio, è stato adottato il *Disability Discrimination Act* inglese (DDA), che rappresenta uno dei testi-cardine in materia⁵⁰.

⁴⁷ Cfr. anche V. Finkelstein, *'Outside', 'Inside Out'*, in "Coalition – GMCDP", April (1996), pp. 30-36.

Una quarta dicotomia è quella che viene ad instaurarsi tra individui disabili e persone normodotate.

⁴⁸ M. Oliver, *Defining impairment and disability: issues at stake*, in C. Barnes, G. Mercer (eds.), *Exploring the Divide: Illness and Disability*, The Disability Press, Leeds 1996, pp. 29-54, p. 42.

⁴⁹ Cfr. anche F. Ferrucci, *La disabilità come relazione sociale. Gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2004.

⁵⁰ Nel 2005 il Governo inglese ha adottato formalmente la definizione propria del modello sociale nel report denominato *Improving the Life Chances of Disabled People* (PMSU 2005). La retorica del *modello sociale* è inoltre evidente nelle pubblicazioni di varie agenzie che operano nel campo della disabilità: cfr.

Ciononostante, da più parti sono state mosse anche talune, rilevanti critiche, che hanno portato ad avanzare alcune proposte circa il superamento del modello stesso.

Innanzitutto, per valutare la sostenibilità dell'analisi condotta dal *modello sociale*, bisogna tenere conto di come, con l'avvento della globalizzazione e dell'informatizzazione, i mezzi di produzione abbiano registrato una rapida evoluzione e, correlativamente, sia mutato anche il concetto di "capacità produttiva". Infatti, talune tipologie di *deficit*, che un tempo avrebbero sancito la piena esclusione dal sistema produttivo, consentono oggi alle persone disabili di essere incluse nel mercato del lavoro. Un'analisi del fenomeno in termini rigidamente marxisti, pertanto, richiede una decisa riformulazione, che tenga conto di questo dato⁵¹.

Una seconda serie di critiche viene avanzata dagli esponenti dei *disability studies* di stampo postmoderno o femminista, che hanno accusato Oliver di sottostimare il ruolo dei processi culturali nella creazione della disabilità. Essi, al contrario, hanno incentrato la loro analisi sul ruolo svolto da cultura, discorso e linguaggio nei processi di "disabilitazione"⁵².

Si è anche messo in evidenza come, basandosi sul concetto di produttività, il *modello sociale* inglese in realtà non abbia sfidato il paradigma dominante: rivendicando come anche le persone disabili possano essere produttive, esso viene a condividere l'assunto capitalista di partenza, in base al quale il valore individuale è dato dalla capacità lavorativa⁵³.

M. Oliver, C. Barnes, *Disability Politics: Where Did it All Go Wrong?* in "Coalition – GMCDP", August (2006), pp. 8-13.

⁵¹ Cfr., ad esempio, C. Thomas, *Disability Theory: key ideas, issues and thinkers*, in C. Barnes et al. (eds.), *Disability Studies Today*, Polity Press, Cambridge 2002, pp. 38-57.

⁵² Cfr., tra gli altri, D.T. Mitchell, S.L. Snyder (eds.), *The Body and Physical Difference*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997; T. Shakespeare, *Cultural representation of disabled people: dustbins or disavowal?*, in L. Barton, M. Oliver (eds.), *Disability Studies: Past, Present and Future*, Disability Press, Leeds 1997, pp. 217-233; R. Colker, *Differences, Conflations and Foundations: The limits To 'Accurate' Theoretical Representation of Disabled People Experience?*, in "Disability & Society", 14 (1999), pp. 627-642; M. Corker, T. Shakespeare (eds.), *Disability/Postmodernity. Embodying Disability Theory*, Continuum, London 2002; R. Garland Thomson, *Integrating Disability, Transforming Feminist Theory*, in "NWSA Journal", 14, 3 (2002), pp. 1-32; S. Treiman, *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005; K. Kristiansen et al. (eds.), *Arguing about disability: Philosophical Perspectives*, Routledge, London 2009.

⁵³ Cfr. A. Buchanan, *Justice as reciprocity versus subject-centered justice*, in "Philosophy and Public Affairs", 19, 3 (1990), pp. 227-252; L. Terzi, *The Social Model of Disability: A Philosophical Critique*, in "Journal of Applied Philosophy", 21, 2 (2004), pp. 141-157, in particolare p. 147.

Questa critica, in parte, converge con quella al paradigma rawlsiano, basato sulla contrattazione tra membri pienamente cooperativi all'interno della società, per la quale rimando alle considerazioni svolte nel terzo capitolo, dove riporto brevemente le critiche di Kittay e Nussbaum.

Ad ogni modo, la critica più sferzante riguarda la dicotomia tra *impairment* e disabilità e, in particolare, l'eclissi del primo termine nell'ambito della proposta di Oliver e dei teorici che aderiscono alla versione forte del *modello sociale*.

Una simile strategia, proprio in quanto nega il rilievo che il *deficit* ha inevitabilmente nella vita degli individui, viene considerata inadeguata, perché sfocia in un costruttivismo radicale, nel quale l'esperienza concreta delle persone con disabilità – e le difficoltà e sofferenze che frequentemente (anche se non necessariamente) sono legate alla presenza di una menomazione – vengono nascoste, quasi potessero essere superate semplicemente grazie ad una modifica dell'assetto sociale⁵⁴. Per questa via, il corpo è così consegnato ad un'invisibilità epistemologica, che non è utile ad un reale affrancamento della soggettività disabile da pregiudizi, stereotipi e discriminazioni.

Invero, i sostenitori della versione forte hanno replicato sostenendo di non aver voluto sottostimare il rilievo dell'*impairment* nella vita individuale, e che la dicotomia tra *deficit* e disabilità è meramente di tipo pragmatico. Per loro, tuttavia, negare l'esistenza di un binarismo tra menomazione e disabilità sarebbe strategicamente controproducente, in quanto verrebbe a significare che la divisione tra la sfera biologica e quella sociale è falsa. Una simile strategia si rivelerebbe così funzionale al rafforzamento delle *policies* che premono per il cambiamento dell'individuo, anziché della società, ed alla conseguente reintroduzione del *modello biomedico*, con ciò facendo rivivere lo spettro del riduzionismo biologico sapientemente orchestrato dalla scienza medica⁵⁵.

Si controbatte che, in questo modo, si offre una visione parziale e semplicistica della disabilità. Rifiutando di riconoscere il ruolo causale svolto dall'*impairment* – e, quindi, dal corpo – nell'ambito delle dinamiche di “disabilitazione”, infatti, si finisce per

⁵⁴ Le critiche volte a sottolineare le carenze di un *modello sociale* che espunge l'*impairment* e la corporeità dal proprio orizzonte concettuale vengono mosse sia da chi, all'interno dei *disability studies*, continua a difendere tale modello (sia pure optando per una sua riformulazione), sia da parte di chi preme per un suo superamento.

Al primo ambito afferiscono, ad esempio, L. Crow, *Including all of our Lives: renewing the Social Model of Disability*, in C. Barnes, G. Mercer (eds.), *Exploring the Divide*, The Disability Press, Leeds 1996, pp. 55-72; J. Morris (ed.), *Encounters with strangers: feminism and disability*, Women's Press, London 1996; C. Thomas, *Disability and impairment*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers. Enabling Environments*, SAGE, London 2004, pp. 21-27; Ead., *The 'Disabled' Body*, in M. Evans, E. Lee (eds.), *Real Bodies. A Sociological Introduction*, Basingstoke, Palgrave 2002, pp. 64-78; S. French, *Setting a Record Straight*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers, Enabling Environments*, Sage, London 1993, pp. 227-232.

Per il secondo, rimando ai vari contributi di T. Shakespeare, più volte citati.

Si veda anche G. Willams, *Theorizing Disability*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, cit., pp. 123-144.

Per un breve approfondimento delle possibili conseguenze che la disabilità può avere per la vita individuale, rimando al par. *Lecture fenomenologiche della disabilità*, nel capitolo seguente.

⁵⁵ Cfr. C. Barnes, *Understanding the Social Model*, cit., p. 22.

consegnare nuovamente all'invisibilità sociale le persone disabili, poiché non si mette sufficientemente in evidenza la peculiarità della discriminazione della quale queste ultime sono vittime.

Anche qualora tutte le barriere fossero rimosse, la presenza di talune menomazioni implicherebbe comunque la preclusione dallo svolgimento di certe attività: ignorare questo dato equivale così a reintrodurre surrettiziamente quel *modello biomedico* che si voleva sconfiggere, poiché si (ri)consegna il corpo al pieno dominio della scienza medica e non si riconosce come le varie tipologie di *impairments* abbiano un impatto diversificato, a livello sia individuale, sia sociale⁵⁶.

Inoltre, adottando una lettura secondo la quale la disabilità è esclusivamente una sovrastruttura, non si esplicita il fatto che, se le rivendicazioni delle persone disabili sono spesso analoghe a quelle compiute da altri movimenti rivendicativi (come quello femminista, *black* o omosessuale), è tuttavia vero che permane un'insopprimibile differenza, che permette di rintracciare solo alcune comunanze, ed impedisce di equiparare completamente le esperienze.

La similitudine risiede nel fatto che, tanto nei confronti delle une, quanto in relazione agli altri, vengono utilizzati argomenti variamente connessi all'aspetto biologico per assegnare, mantenere e giustificare un ruolo subalterno all'interno della società.

La rilevante differenza, invece, è dovuta al fatto che, mentre l'eradicazione del sessismo, del razzismo o dell'omofobia – intese come forme peculiari di oppressione – possono consentire la “liberazione” delle persone appartenenti ai diversi gruppi ed una loro piena partecipazione sociale, lo stesso non può dirsi con riferimento alla disabilità. Se anche quest'ultima – considerata, appunto, come disabilismo – venisse completamente superata, permarrrebbero comunque talune difficoltà pratiche e delle limitazioni di attività, dovute alla presenza di un *deficit* individuale.

Paul Abberley, a dire il vero, è stato uno dei pochi fautori del *modello sociale* inglese a riconoscere questa importante realtà. Egli, infatti, ha ammonito circa il rilievo che la componente biologica deve necessariamente avere nell'esperienza disabile, anche se ha riconosciuto come la stessa possa essere facilmente strumentalizzabile:

«While in the cases of sexual and racial oppression, biological difference serves only as a qualificatory condition of a wholly ideological oppression, for disabled people

⁵⁶ Cfr. T. Shakespeare, N. Watson, *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, cit., p. 15.

the biological difference, albeit as I shall argue itself a consequence of social practices, is itself a part of the oppression»⁵⁷.

Tuttavia, il teorico ha scelto di incentrare la propria analisi sulle difficoltà causate dalle menomazioni per l'accesso ad un'attività lavorativa (e, quindi, produttiva).

Ma, benché si tratti di un aspetto indubbiamente rilevante, farne il punto nodale delle rivendicazioni delle persone con disabilità significa non discostarsi dall'assioma in base al quale il valore individuale viene misurato in termini di capacità produttiva.

Al contrario, secondo quelle correnti DS che si discostano dal *modello sociale* inglese, bisogna riconoscere come la disabilità sia l'esito di una complessa dialettica tra fattori biologici, psicologici, culturali, sociali e politici, che possono essere separati analiticamente, ma sono comunque tutti essenziali per un'adeguata comprensione della stessa.

Pertanto, poiché il tratto caratterizzante della disabilità è la sua multidimensionalità, accogliendo queste critiche sembra necessaria l'elaborazione di una proposta teorica alternativa, che sfugga alla dicotomia tra *modello biomedico* e *modello sociale*, recuperando il corpo (ed il connesso *impairment*), sia in grado di dare conto di come la dimensione biologica e quella socioculturale si trovino in un rapporto di mutua interazione nella costruzione della disabilità stessa.

2.3. Il modello biopsicosociale, o intermedio

All'interno dei DS, la rivalutazione della dimensione corporea, che porta inevitabilmente con sé anche quella del ruolo dell'*impairment* nella vita individuale, è stata condotta attraverso almeno tre linee argomentative: materialista, femminista e post-strutturalista.

La prima, incentrata sull'analisi di un sistema basato sulla capacità-lavoro, evidenzia come non tutte le persone con un *deficit* possano svolgere attività lavorativa e, pertanto, non esista una soluzione universalmente liberatoria per ognuno⁵⁸.

⁵⁷ P. Abberley, *The Concept of Oppression and the Development of a Social Theory of Disability*, in "Disability, Handicap & Society", 2, 1 (1987), pp. 5-19, p. 8. Da queste premesse egli parte nel proporre un "*social model of impairment*".

⁵⁸ Cfr. P. Abberley, cit. Si veda anche B. Gleeson, *Geographies of disability*, Routledge, London 1999.

Le seconda preme per l'inclusione dell'esperienza dell'*impairment* sulla base dello slogan "il personale è politico", che impone di non ignorare le implicazioni (anche in termini di sofferenza) della menomazione nella vita individuale⁵⁹.

La terza spazia da proposte più radicali, in base alle quali l'*impairment* è costruito socialmente o che si incentrano sulla sua costruzione puramente discorsiva, ad altre che ne propongono una socializzazione, fino ad arrivare a quelle concezioni olistiche, più moderate, che offrono una lettura del *deficit* e della disabilità in termini di continuità ed interazione⁶⁰. In particolare, per rendere manifesta l'insostenibilità della dicotomia tra *deficit* e disabilità, queste ultime affermano che è impossibile determinare dove finisca l'uno e dove, invece, inizi l'altra.

Infatti, se in certi casi una risposta è possibile (si pensi alla presenza di barriere architettoniche), è tuttavia altrettanto vero che, in altri, non è così netta: certo, l'*impairment* è spesso causa della disabilità, e tuttavia possono verificarsi anche circostanze in base alle quali è quest'ultima a creare o esacerbare la menomazione o, meglio, il dolore e la sofferenza che possono esservi connessi.

Pertanto, secondo queste correnti, piuttosto che in termini oppositivi, la relazione tra *impairment* e disabilità va intesa in senso dialettico:

«Impairment and disability are not dichotomous, but describe different places on a continuum, or different aspects of a single experience. It is difficult to determine where impairment ends and disability starts, but such vagueness need not be debilitating. Disability is a complex dialectic of biological, psychological, cultural and socio-political factors, which cannot be extricated except with imprecision»⁶¹.

⁵⁹ Sul punto, rimando alla nota 49 di questo capitolo. Inoltre, richiamo S. Wendell, *The Rejected Body. Feminist Philosophical Reflections on Disability*, Routledge, New York 1996, nonché H. Meekosha, *Body Battles: Bodies, Gender and Disability*, in T. Shakespeare (ed.), *The Disability Reader: Social Science Perspectives*, Continuum, London 1998, pp. 163-180.

⁶⁰ Cfr. B. Arehart, *Disability Trouble*, in "Yale Law & Policy Review", 29 (2011), pp. 347-388; J. Price, M. Shildrick, *Uncertain Thoughts on the Dis/abled Body*, in J. Price, M. Shildrick (eds.), *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of the Bio/logical Body*, pp. 224-249; S. Treiman, *On the Subject of Impairment*, in M. Corker, T. Shakespeare (eds.), *Disability/Postmodernity*, cit., pp. 32-47; B. Huges, K. Paterson, *The Social Model of Disability and the Disappearing Body: Towards a Sociology of Impairment*, in "Disability & Society", 12 (1997), pp. 325-340.

Sulla continuità tra *deficit* e disabilità rinvio a T. Shakespeare, più volte citato, ed al prosieguo del paragrafo.

Per quanto concerne, invece, le sfide che la disabilità pone alla trattazione filosofica della "questione corpo", rimando al capitolo successivo.

⁶¹ T. Shakespeare, N. Watson, *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, cit., p. 22.

Una simile impostazione si pone come mediana rispetto a quelle, chiaramente opposte, proprie del *modello biomedico* e di quello *sociale* (almeno nella sua variante forte, inglese), in quanto ritiene le intuizioni qualificanti di entrambi. Infatti, riconoscendo come la disabilità sia data dall'interazione tra fattori biologici e sociali, il *modello biopsicosociale*, o *intermedio*, non disconosce l'opportunità di interventi differenziati in relazione alla stessa, a seconda delle circostanze di volta in volta conferenti.

In base a quest'ultimo, inoltre, il fatto che possa essere necessario intervenire a livello medico ed individuale nei confronti di un soggetto disabile non è incompatibile con la "lotta" volta ad ottenere quelle modifiche dell'ambiente che, a livello fisico, sociale e culturale, consentano una maggiore inclusione delle persone con disabilità, ivi compresa, ad esempio, la predisposizione di misure antidiscriminatorie. Al contrario, proprio il riconoscimento della "natura" multifattoriale della disabilità permette di argomentare tanto a favore della necessità di interventi medico-riabilitativi adeguati, quanto contro la persistenza di relazioni disabilitanti che, configurandosi come oppressive, si traducono in barriere sociali e culturali che impediscono alle persone disabili una piena inclusione, nonché il godimento dei propri diritti⁶².

Così, la consapevolezza della multifattorialità e complessità della disabilità ha portato a recepire, anche con riferimento alla disabilità, il *modello biopsicosociale*, che aveva indotto la WHO a rivedere l'ICIDH, sostituita nel 2001 con l'*International Classification of Functioning, Disability and Health* (ICF), e che per taluni può essere anche considerato il referente della definizione di disabilità presente nella CRPD⁶³.

Elaborato, negli anni Settanta nel settore psichiatrico⁶⁴, il termine "biopsicosociale" è stato in seguito utilizzato, anche in ambito internazionale, come cornice applicativa del "pensiero sistemico"⁶⁵ alla pratica di cura: alla base del *modello biopsicosociale* si

⁶² Come appare evidente, quindi, il *modello intermedio* non rinnega quelli precedenti, ma ne costituisce un superamento, in quanto si propone di comporre in un quadro coerente il *modello biomedico* e quello *sociale*, rivelatisi entrambi, sia pure lungo direttrici opposte, riduzionisti.

⁶³ L'ICF si presenta, pertanto, come uno strumento di ricerca di tipo statistico, clinico e scientifico (in breve: una classificazione internazionale) e, contemporaneamente, come una concettualizzazione internazionalmente accreditata del funzionamento umano e della disabilità.

Sul fatto che la CRPD recepisca il *modello biopsicosociale* le opinioni non sono unanimi; sul punto, si veda *infra*.

⁶⁴ Il modello è stato elaborato dallo psichiatra americano George Engel. Cfr. Id., *The need for a new medical model. A challenge for biomedicine*, in "Science", 196, 4286 (1977), pp. 129-136; Id., *The Clinical Application of the Biopsychosocial Model*, in "The American Journal of Psychiatry", 137, 5 (1980), pp. 535-544.

⁶⁵ La *teoria dei sistemi*, elaborata da von Bertalanffy, considera un insieme di eventi correlati come un sistema, a sua volta compreso all'interno di un sistema più ampio. Con riferimento al corpo, l'idea meccanicistica dello stesso viene sostituita da quella di "sistema vivente come rete di relazioni".

trova, infatti, l'idea che le condizioni di salute siano influenzate da fattori, egualmente essenziali, afferenti all'ambito biologico, psicologico e sociale⁶⁶.

Una simile prospettiva trae origine dalle intuizioni che la WHO aveva già manifestato nel 1948, quando aveva definito la salute come uno stato di completo benessere fisico, mentale e sociale, anziché una mera assenza di una malattia o di un'infermità.

Per questa via, lungi dall'essere intesa in senso statico, la salute viene considerata, piuttosto, in un'ottica dinamico-evolutiva, all'interno di un *range* i cui estremi sono costituiti dalla morte e dalla qualità della vita, e dove la malattia diviene un "grado" di quel *continuum* che è dato dalla condizione di benessere⁶⁷. Per tale via, la malattia – il cui sviluppo viene condizionato, oltre che dai fattori biologici anche da quelli psicologici e sociali – è intesa come una misura soggettiva di un disturbo: il suo mutato ruolo è uno degli indici che permette di porre il *modello biopsicosociale* in contrasto con il paradigma precedente, rappresentato da quel *modello biomedico* che si basava esclusivamente su dati clinici, anche ai fini diagnostici.

Questa diversa prospettiva si riflette anche nella considerazione della disabilità, che non è più vista come una perdita di normalità, misurabile in termini statistico-quantitativi, ma come una delle variazioni del funzionamento umano, originata dall'interazione tra le caratteristiche individuali intrinseche e quelle dell'ambiente fisico e sociale.

In tal modo, il rapporto tra *impairment* e disabilità cessa di essere considerato in termini di causalità lineare, e assume piuttosto una connotazione circolare, dove è la complessa interazione tra elementi biologici, culturali ed ambientali a determinare la disabilità stessa. All'interno del *modello biopsicosociale*, infatti, quest'ultima viene considerata secondo la logica dei funzionamenti adattivi e, come tale, presuppone sempre il riferimento a quell'ambiente fisico, culturale e simbolico con il quale l'individuo

⁶⁶ Il termine "bio" indica come i fattori fisici, biochimici e genetici siano un elemento essenziale di una diagnosi. Con "psico" si vuole sensibilizzare sulla necessità di considerare come gli elementi cognitivi come credenze, aspettative e motivazioni, le caratteristiche della personalità ed i *patterns* comportamentali influenzino la percezione del dolore e la salute stessa dell'individuo. Con "sociale", invece, si riconosce come il contesto sociale, già a partire da quello familiare, sia in grado di influenzare il processo di salute e di malattia dell'individuo.

⁶⁷ Quest'ottica dinamico-evolutiva considera anche la dimensione della temporalità, in quanto riconosce come le relazioni tra i diversi sistemi risentano del "fattore tempo", che influisce sia sullo sviluppo personale (si pensi all'invecchiamento), sia su quello sociale (modifiche ambientali o sociali) e, pertanto, sulla loro interazione.

Per l'applicazione di tale prospettiva alla disabilità, cfr. M. Priestley, *Disability: a Life Course Approach*, Polity Press, Cambridge 2003.

interagisce, e che acquista rilevanza in quanto, ponendosi o meno come facilitatore, incide inevitabilmente sulla qualità della vita della persona con disabilità⁶⁸.

2.3.1. L'operatività del *modello biopsicosociale* e le sue relazioni con la CRPD

Come anticipato, il *modello biopsicosociale* viene recepito dalla WHO nell'elaborazione dell'ICF, intesa come classificazione internazionale del funzionamento umano. Quest'ultima è costituita da tre componenti – ossia (1) funzioni e strutture corporee, (2) attività e partecipazione, (3) fattori ambientali – che possono essere utilizzate per descrivere i diversi aspetti del funzionamento e della disabilità delle persone.

All'interno della classificazione, il funzionamento viene concettualizzato come risultato di un'interazione tra la condizione di salute e una gamma di fattori ambientali (naturali, artificiali, sociali o culturali) e personali. Parallelamente, la disabilità è considerata come un “termine ombrello” che può riguardare indistintamente *impairments*, limitazioni di attività o restrizioni di partecipazione⁶⁹. Attraverso la pubblicazione dell'ICF, la WHO ha promosso e diffuso una concezione di disabilità di tipo interattivo/relazionale, in quanto quest'ultima è intesa come la conseguenza o il risultato di una complessa interazione tra la condizione di salute di un individuo ed i fattori personali e/o ambientali che rappresentano le circostanze in cui egli vive.

L'ICF, perciò, è espressione di un approccio *multidimensionale, interattivo ed integrato*. Analogamente a quanto previsto dalle classificazioni precedenti, anche al suo interno le componenti sono correlate l'una all'altra; la rilevante differenza, tuttavia, sta nel fatto che la classificazione del 2001 si presenta in termini eziologicamente neutri, in quanto non presuppone una relazione causale necessaria tra di esse, ma lascia aperta la possibilità di rinvenire, di volta in volta, le inferenze che si ritengano più appropriate⁷⁰.

⁶⁸ In altri termini, l'individuo potrà interagire con un ambiente favorevole o ostile, a seconda che siano presenti o meno degli elementi facilitatori. Nel primo caso, egli potrà verosimilmente ottenere buoni livelli di *performance* e partecipare attivamente alla società (che, pertanto, si configurerà come inclusiva), mentre nel secondo subirà una perdita/limitazione dei propri livelli di partecipazione ai diversi contesti di vita.

⁶⁹ Per una descrizione più analitica della classificazione e delle sue possibili implicazioni, rimando a G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, Erikson, Trento 2009; J. Bickenbach, *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, cit.

⁷⁰ Sul punto, si veda la classificazione ICF, a p. 4.

Un altro aspetto qualificante dell'ICF è il suo *universalismo*: dal momento in cui è intesa quale classificazione internazionale del funzionamento umano, essa risulta applicabile a tutti gli individui, in quanto la salute è un aspetto centrale della vita di ciascuno.

Tale rilievo, forse di limitata importanza per quanto riguarda il piano strettamente scientifico⁷¹, comporta, al contrario, notevoli implicazioni politiche e sociali, in quanto ne discende che la disabilità non va intesa come mancanza o frattura di alcun equilibrio⁷². Piuttosto, essa è una variabile del funzionamento di ciascun individuo – ossia un “grado” all’interno di quel *continuum* rappresentato, appunto, dal funzionamento – e, come tale, diviene parte della condizione umana.

In tal modo, quindi, la WHO nega che la disabilità sia un’esperienza vissuta esclusivamente da una minoranza (più o meno ampia), e la concepisce, piuttosto, come un aspetto normale della vita di ognuno, legato quantomeno all’avanzare dell’età⁷³. Ciò non toglie, tuttavia, che essa (intesa sempre come “termine ombrello”, secondo la classificazione ICF), possa avere un impatto differenziato, a seconda dell’interazione con i vari tipi di barriere che l’individuo può incontrare⁷⁴.

Come è chiaro, l’impostazione più recente adottata dalla WHO è compatibile con l’idea che, nonostante la disabilità sia un aspetto normale della vita, essa possa comunque essere causa di un’inclusione differenziata. In concreto, infatti, ci potranno essere individui che sono strutturalmente esclusi dalla partecipazione sociale e discriminati a

⁷¹ Le critiche al *modello biopsicosociale*, che si riflettono sull’ICF, sono state molteplici, e hanno riguardato principalmente il fatto che, piuttosto che un modello, esso sarebbe, al più, una teoria molto generale (cfr. MaLaren), o un approccio pratico inidoneo ad essere qualificato come teoria (cfr. Epstein, Borrell-Carrò). Rimando a N. McLaren, *A critical review of the biopsychosocial model*, in “Australian and New Zealand Journal of Psychiatry”, 32, 1 (1998), pp. 86-92; R.M. Epstein, F. Borrell-Carrò, *The Biopsychosocial Model: Exploring Six Impossible Things*, in “Families, Systems & Health”, 23, 4 (2005), pp. 426-431.

Sul versante opposto, le critiche non sono state risparmiate nemmeno dagli esponenti dei DS, che hanno ritenuto che per tale via si sia reintrodotta il *modello biomedico*: cfr. J. Bickenbach, *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, cit., pp. 60-63.

⁷² Con il termine “disabilità” mi riferisco all’accezione che ne viene data all’interno dell’ICF, e quindi come un “termine ombrello” che può riguardare *deficit*, limitazioni di attività o restrizioni di partecipazione

⁷³ J. Bickenbach, *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, cit., p. 57.

⁷⁴ In questo modo, vengono recepiti quegli argomenti universalisti di cui ho dato conto nel primo paragrafo.

causa della presenza di vari tipi di barriere, che interagiscono a diversi livelli con la loro disabilità⁷⁵.

Per tale via, quest'ultima assurge quindi ad essere una questione centrale anche all'interno dell'ambito politico e di quello normativo: infatti, la presenza di un'esclusione strutturale rende necessario un intervento mirato, che si realizza attraverso l'adozione di politiche e di normative volte a promuovere l'inclusione sociale.

La strategia da adottare, invero, sembra inevitabilmente quella di un approccio integrato: dal momento che la disabilità, essendo un'esperienza universale legata al funzionamento umano ed all'ineliminabile dimensione carenziale di ciascuno, è una categoria teoreticamente aperta, la considerazione della stessa andrà inglobata nelle *policies mainstream*. D'altro canto, poiché si presenta al contempo anche come una forma peculiare di oppressione (disabilismo o *disablement*), sperimentata solo da alcuni individui, essa necessiterà di strumenti di intervento mirati, volti a garantire la libertà dalle varie forme di discriminazione⁷⁶.

Simili rilievi hanno costituito un aspetto centrale anche nell'elaborazione della CRPD, che si prefigge l'obiettivo di promuovere, proteggere e garantire il pieno ed eguale godimento dei diritti umani e delle libertà fondamentali delle persone con disabilità, nonché della loro intrinseca dignità (art. 1).

Ancora una volta, pertanto, si rende necessario individuare i beneficiari di quest'intervento e, quindi, si ripropone il problema definitorio. L'opportunità di introdurre una definizione di disabilità e/o di persone con disabilità nel testo della *Convenzione* è stata, infatti, una delle questioni centrali affrontate durante i negoziati.

Da un lato, si vedeva favorevolmente l'inserimento di una definizione sufficientemente ampia di almeno uno dei due concetti, mentre dall'altro si temeva che, in questo modo, si sarebbe potuto limitare l'ambito di operatività della CRPD, vincolando così gli Stati Parti ad attenersi ai mutevoli criteri stabiliti a livello internazionale. Ad ogni modo, nel

⁷⁵ Ancora, intendo qui "disabilità" nel senso proprio dell'ICF. Come probabilmente si noterà, talvolta l'utilizzo che faccio del termine può sembrare eclettico. Con maggiore rigore analitico, si potrebbe forse dire che nella società attuale non è la presenza della disabilità a giustificare l'esclusione, ma quella della menomazione. E tuttavia, come credo sia emerso all'interno della presentazione del *modello biopsicosociale*, in base ad una lettura olistica dei due termini, risulta pressoché impossibile distinguere l'uno dall'altra.

Inoltre, giova ricordare come, all'interno dei *disability studies*, l'esclusione di cui trattasi venga declinata in termini di oppressione.

⁷⁶ Il tutto si lega al tema dell'eguaglianza, che affronterò nel quarto capitolo.

caso in cui fosse stata accolta la proposta di formulare una definizione, si era espressa la volontà di accogliere il *modello sociale*⁷⁷.

È prevalsa, infine, la posizione contraria all'introduzione della definizione del termine "disabilità": l'art. 1 par. 2 della CRPD, infatti, identifica la sfera dei soggetti beneficiari dei diritti in essa previsti come

«[...] coloro che presentano durature⁷⁸ menomazioni fisiche, mentali, intellettuali o sensoriali che in interazione con barriere di diversa natura possono ostacolare la loro piena effettiva partecipazione nella società sulla base di uguaglianza con gli altri»⁷⁹.

Da più parti si è così affermato che l'articolo in oggetto esplicita l'adozione del *modello sociale* da parte della CRPD, dal momento che si fa primario riferimento alle situazioni disabilitanti, ingenerate dalla presenza di barriere di vario tipo⁸⁰.

Tuttavia, ritengo che questa affermazione debba quantomeno essere precisata e, in ultima analisi, non sia condivisibile. Come si è visto in precedenza, infatti, il *modello sociale*, almeno nella versione inglese (che è anche quella alla quale comunemente ci si riferisce con la locuzione in oggetto), è stato elaborato per essere uno strumento radicale di rivendicazione politica, che espunge strategicamente dal proprio orizzonte teorico l'*impairment*. Nella definizione CRPD, al contrario, si fa riferimento a "durature menomazioni" che, in interazione con vari tipi di barriere, creano la disabilità, intesa come ostacolo ad un'effettiva partecipazione.

⁷⁷ Per consultare l'archivio delle sessioni del *Comitato ad hoc* incaricato, rimando alla pagina <http://www.un.org/disabilities/default.asp?id=1423>

⁷⁸ In base ad un'interpretazione estensiva del concetto di "persona con disabilità", vengono tuttavia inclusi nella definizione anche coloro che presentano una menomazione di tipo temporaneo. Cfr. F. Seatzu, *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone disabili: i principi fondamentali*, in "Diritti umani e diritto internazionale", 2, 3 (2008), pp. 534-559, in particolare pp. 545 ss.

⁷⁹ Per una più compiuta disamina dell'articolo, nonché di altre definizioni di disabilità presenti all'interno dell'ordinamento europeo e di quello italiano, rimando al commento di V. Della Fina all'art. 1 della CRPD, in S. Marchisio et al. (a cura di), *Commentario alla Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità*, Aracne, Roma 2010, pp. 17-34.

⁸⁰ Cfr. L. Waddington, *A New Era in Human Rights Protection in the European Community: The implications of the United Nations' Convention on the Rights of Persons with Disabilities in the European Community*, Maastricht Faculty of Law Working Papers, 2007/04.

Per Barnes, il *modello sociale* è stato adottato dall'Unione europea nell'elaborazione del *Piano d'azione europeo sulle Pari opportunità delle persone con disabilità*, adottato a Bruxelles il 30.10.2003, e valevole per il periodo 2003-2010. Sarebbe stato recepito, inoltre, nelle *Standard Rules on the Equalisation of Opportunity for People with Disabilities*, adottate dalle Nazioni Unite nel 1993, nonché all'interno della CRPD (cfr. C. Barnes, *Understanding the social model of disability*, cit., p. 20).

Pariotti ritiene che le *Standard Rules* mantengano un riferimento di fondo al modello biomedico, ma concorda sul fatto che la *Convenzione* accolga «alcuni elementi essenziali» del modello sociale (cfr. E. Pariotti, *Disabilità. Diritti umani e azioni positive*, cit., pp. 164-165, 171).

Se sembra indubitabile l'influenza del *modello sociale*, dal momento che la disabilità non viene più intesa in chiave medico-diagnostica, ma come un ostacolo all'eguale partecipazione ed alla piena inclusione, è tuttavia vero che il riferimento alla presenza di una menomazione induce a divergere dal predetto modello, se inteso nella sua versione forte.

Al più, si potrebbe ricondurre la CRPD ad una delle varianti meno radicali del *modello sociale*, come ad esempio il *minority group model* statunitense, in base al quale le persone con disabilità – screditate e stigmatizzate all'interno della società in ragione del proprio *deficit* – costituiscono, al pari di altri gruppi esclusi, una minoranza alla quale sono stati negati i diritti civili e politici, a causa del loro *status*⁸¹.

Una simile conclusione potrebbe essere giustificata dal fatto che, all'interno di questo modello, il *deficit* riveste un ruolo preminente, in quanto si pone come elemento qualificante di una quotidianità all'interno della quale le difficoltà esperite sono di certo dovute alla diffusa presenza di ideologie abiliste (da qui, la lotta all'*ableism*), ma anche all'oggettiva presenza di un *impairment* che non può non condizionare la vita degli individui. Per tale via, quindi, si esplicita come la società fallisca nell'includere le persone che sono portatrici di una differenza.

Il dato normativo, in effetti, potrebbe supportare una simile conclusione: l'art. 1 par. 2 della CRPD specifica che le menomazioni sono valutate in interazione con barriere di diversa natura, ed adotta, pertanto, un criterio relazionale nella valutazione di questo rapporto.

È sulla base di detto criterio, infatti, che si determinano quegli ostacoli che impediscono alla persona con disabilità la piena ed effettiva partecipazione sociale. Del resto, questa impostazione corrisponde a quella presente nel *Preambolo*, alinea e), laddove si legge che la disabilità è il risultato dell'interazione tra le persone con menomazioni e le barriere comportamentali ed ambientali, che impediscono la loro piena ed effettiva partecipazione alla società su basi egualitarie.

Una simile lettura, tuttavia, è compatibile anche con il *modello biopsicosociale*⁸², che ha quale cifra caratterizzante l'adozione di una concezione interattiva/relazionale della

⁸¹ Cfr., ad esempio, H. Hahn, *Towards a politics of disability: definitions, disciplines, and policies*, in "Social Science Journal", 22, 4 (1985), pp. 87-106; J.I. Charlton, *op. cit.*

⁸² Cfr. M. Zanichelli, *Paradigmi di giustizia alla prova della disabilità*, in "Rivista di filosofia del diritto", 1 (2013), pp. 205-226, p. 206; M. Leonardi, *Nuovi paradigmi della definizione di salute e disabilità. La classificazione ICF e la Convenzione ONU dei diritti delle persone con disabilità*, in A. Pessina (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, cit., pp. 11-35; G. Griffo, *Diritti umani e persone con disabilità*, in "Italian Journal of Disability Studies", 1, 1 (2013), pp. 21-24, p. 22.

disabilità, al cui interno si riconosce l'importanza dell'ambiente e del contesto quali fattori disabilitanti, ma dove, al contempo, non si elude alcun riferimento al *deficit*.

In tal modo, non si disconosce la valenza oppressiva delle varie barriere incontrate dalle persone con disabilità, ma viene mantenuto anche un riferimento alla corporeità, in quanto si riconosce come l'*impairment* possa essere una con-causa della disabilità. Via mediana tra l'essentialismo biologico del *modello biomedico* (per il quale «people are disabled by their bodies») ed il costruttivismo di quello *sociale* inglese (secondo cui «people are disabled by society, not by their bodies»), il *modello biopsicosociale* potrebbe essere riassunto nel motto: «people are disabled by society *and* by their bodies»⁸³.

Credo che esista almeno una ragione per aderire alla posizione di chi vede una linea di continuità tra la CRPD ed il *modello biopsicosociale*. Essa risiede primariamente in un'argomentazione che si rifà ad un'interpretazione sistematica del dato normativo, connessa ad un rilievo di tipo pragmatico. Dal punto di vista pratico, la classificazione ICF rappresenta, allo stato attuale, l'unico strumento epidemiologico attraverso il quale ottenere dati attendibili e rilevanti in riferimento alla disabilità.

Ciò, considerando l'interazione tra le caratteristiche personali e quelle in senso lato ambientali, permette infatti di tradurre in termini operativi le intuizioni del *modello sociale*, senza tuttavia cadere negli eccessi (talvolta) infruttuosi della mera retorica politica. Il *modello sociale*, infatti, ha senza dubbio fornito una fondamentale spinta propulsiva per il cambiamento politico – e pertanto non ne vanno certo disconosciuti i meriti – ma va riconosciuto come si possa ottenere uno stabile mutamento di prospettiva a livello tecnico solo attraverso l'adozione di uno strumento validato scientificamente (quale è, appunto, l'ICF).

Pertanto, poiché la classificazione ICF costituisce il più affidabile *standard* mondiale di validità ed attendibilità attualmente utilizzabile per raccogliere e gestire dati empirici sulla disabilità, potrebbe essere utilmente impiegata anche come strumento unitario per il monitoraggio della CRPD, e rendere possibile la raccolta, comparazione e diffusione dei dati raccolti⁸⁴.

⁸³ T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, cit., p. 56 (corsivo mio).

⁸⁴ Cfr. J. Bickenbach, *L'uso dell'ICF per il monitoraggio della Convenzione delle Nazioni Unite: alcuni suggerimenti preliminari*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *op.cit.*, pp. 25-43.

Sul ruolo di monitoraggio ufficialmente assegnato dalla CRPD al *Comitato ad hoc*, si veda invece, sia pure brevemente, il paragrafo conclusivo del quarto capitolo.

Inoltre, questa applicazione tecnica fungerebbe da guida concettuale all'approccio della disabilità basato sui diritti, aiutando a stabilire "chi sono" quegli individui disabili ai quali, all'interno della CRPD, vengono riconosciuti i diritti umani. Attraverso l'ICF, infatti, sarebbe possibile ottenere quei dati che consentano di individuare concretamente chi viva quelle "situazioni disabilitanti" all'interno delle quali si verifica la lesione dei diritti⁸⁵.

3. CONCLUSIONI

Nel corso del capitolo ho presentato i tre modelli teorici principali che sono stati elaborati in riferimento alla disabilità, ed ai quali fanno riferimento, più o meno esplicitamente, le varie definizioni che vengono elaborate. È emerso come sia pressoché impossibile individuare *chi* sia disabile, se non in termini eccessivamente generali, o ricorrendo ad esemplificazioni.

Ciò non perché la disabilità non esista (come, invero, ritengono talune correnti estreme interne ai DS), ma perché essa, configurandosi come una condizione di svantaggio sociale, si manifesta come una *relazione* tra il corpo e l'ambiente fisico e sociale e, come tale, è contingente e relativa: nonostante sia un'esperienza almeno potenzialmente universale, quindi, la disabilità va necessariamente contestualizzata. Non a caso, la CRPD sceglie di riferirsi alle "situazioni disabilitanti", e di non individuare direttamente la disabilità, né chi viva questa condizione.

Con tale scelta, la *Convenzione* si pone in linea con la WHO, che nell'elaborazione dell'ICF concepisce la disabilità come una dimensione positiva dell'umano, un aspetto normale della vita di ognuno che dipende dalla configurazione delle relazioni tra l'individuo e l'ambiente fisico e simbolico circostante.

Allo stesso tempo, tuttavia, proprio perché le interazioni con gli ostacoli (fisici, culturali, simbolici) che le persone incontrano possono essere le più varie, la CRPD si pone come obiettivo ultimo l'eliminazione di queste barriere, in modo tale da consentire a ciascuno la piena inclusione, ed il godimento dei propri diritti.

Come è chiaro, l'enfasi sull'interazione tra individuo ed ambiente chiama necessariamente in causa quella corporeità alla quale, per strade diverse, tanto il

⁸⁵ J. Bickenbach, *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, cit., p. 59.

modello biomedico, quanto quello *sociale* hanno prestato un'attenzione inadeguata e che, al contrario, sembra configurarsi come una dimensione importante ed irrinunciabile dell'individuo.

Per questo motivo, quindi, il secondo capitolo è dedicato all'approfondimento della "questione corpo". In particolare, il riferimento al corpo disabile consente sia di recuperare quest'ultimo all'interno della teorizzazione propria dei DS, sia di svelare come la maggior parte del pensiero filosofico abbia affrontato il tema della corporeità in termini parziali, non cogliendo appieno la complessità del fenomeno. In base all'insegnamento delle "ondate" più recenti dei DS, mi propongo invece di adottare un approccio olistico, nel tentativo di superare i dualismi e di dare conto di come il corpo sia il luogo sul quale ed attraverso il quale si gioca quell'inestricabile rete di relazioni che caratterizza la vita di ciascuno.

CAPITOLO SECONDO

IL CORPO DISABILE TRA COSTRUZIONE E REALTÀ

1. METAFORE DEL CORPO E RAPPRESENTAZIONI RICORRENTI

Il discorso sulla disabilità non può prescindere dal riferimento al corpo, in quanto quest'ultimo è la cifra caratterizzante dell'esperienza disabile, così come di quella umana in generale⁸⁶.

È attraverso il corpo che sentiamo, desideriamo, agiamo, esprimiamo, creiamo, e per tale ragione sembra quasi pleonastico giustificare *a priori* la necessità di una riflessione su questo tema in quanto, in un certo qual modo, è la vita stessa ad imporci quotidianamente la nostra corporeità⁸⁷.

È per il suo tramite, insomma, che siamo nel mondo e, come esseri incarnati e situati, ci relazioniamo con noi stessi, con gli altri e con gli oggetti⁸⁸. Si può dire, infatti, che *siamo* il nostro corpo, sebbene ciò non significhi che ci identifichiamo *unicamente* con esso, inteso nella sua dimensione esclusivamente biologica.

⁸⁶ Una simile affermazione, invero, si presta subito a facili contestazioni: la tradizione filosofica, infatti, ha spesso negato la centralità della materialità corporea, individuando, al contrario, il tratto caratterizzante dell'umano nella presenza delle facoltà razionali, e quindi dell'intelletto. Da qui, peraltro, deriva il frequente ricorso ai cd. "esperimenti mentali", la cui valenza argomentativa, ed il cui rapporto con la realtà, invero, sono ancora al centro di numerosi dibattiti, soprattutto nell'ambito della filosofia della scienza. Uno degli esperimenti mentali più noti, utilizzato in chiave scettica, è quello del "cervello nella vasca", versione moderna dell'inganno demoniaco cartesiano (si veda, ad esempio, il celebre capitolo *Brain in a vat* in H. Putnam, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 6-7).

Tuttavia, all'interno di questo capitolo tale dibattito viene ricompreso nell'ambito di una panoramica più generale, volta a rendere conto dell'inadeguatezza prospettica dei dualismi, ivi compreso quello mente-corpo di matrice cartesiana. Le pagine seguenti, infatti, sono dirette al recupero della centralità del corpo (o, meglio, della *mente incorporata*), reso possibile dalla svolta fenomenologica di Merleau-Ponty e, per certi versi, dal pensiero postmoderno, in piena adesione a quelle correnti filosofiche per le quali è la corporeità a rappresentare la cifra caratterizzante dell'umano. Da qui parte un itinerario volto alla "scoperta" della corporeità disabile, che consenta di arricchire la riflessione sul corpo svolta fino ad ora. Un ulteriore avvertimento concerne il riferimento all'uso di termini quali "persona" o "individuo", concetti che rimandano a loro volta ad ampi e complessi dibattiti concernenti primariamente il piano ontologico (chi deve definirsi persona? Tutti gli individui sono persone?). Nonostante io sia consapevole che si tratta di termini non fungibili, nel corso del capitolo non affronterò queste problematiche, ed utilizzerò "individuo" e "persona" come equivalenti di "essere umano", facendo così rinvio ad altre sedi per un approfondimento della questione della relazione tra corpo e persona, corpo ed individuo, individuo e persona.

⁸⁷ Cfr. M. Bernard, *I riti del corpo: il presente di un'illusione*, Tattilo, Roma 1974, p. 9.

⁸⁸ Scrive M. Heidegger: «L'uomo vive, vivendo-come-corpo e così è ammesso nell'aperto dello spazio e grazie a questo essere-ammesso, soggiorna già in anticipo in una relazione con il prossimo e con le cose», in M. Heidegger, *Corpo e spazio*, Il Melangolo, Genova 2000 (ed. or. 1964).

In questo capitolo mi pongo l'obiettivo di mettere in luce come sia impossibile identificare l'individuo *unicamente* con il suo corpo, ma come tale fatto non possa comunque portare a disconoscerne la peculiare importanza per l'identità e l'esperienza quotidiane.

Per raggiungere questo scopo intendo ricostruire le linee principali di alcuni dibattiti sviluppatisi proprio in relazione alla "questione-corpo", che hanno riguardato sia il piano filosofico, sia quello sociologico.

La constatazione del fatto che ogni riferimento al corpo vissuto e concreto è ormai ineludibile mi porta pertanto ad una decisa presa di distanza dal dualismo cartesiano. Del resto, già da tempo la rigida distinzione tra mente e corpo è stata considerata inadatta a descrivere la realtà esperienziale degli individui, cosicché oggi essa non sembra più sostenibile sul piano teorico, sebbene la sua influenza sia ancora avvertita nel presente. Si registrano, infatti, tendenze divergenti, che tuttavia sono accomunate dal fatto che sembrano recuperare il dualismo tra anima e corpo di stampo cartesiano sotto una nuova veste, tramite la sostituzione della "tradizionale" anima con concetti quali mente, cervello o volontà. Anche nel caso in cui il corpo non scompaia dalle riflessioni contemporanee, in altri termini, a quest'ultimo viene assegnato un ruolo secondario.

Si può parlare, al riguardo, di una sorta di "seconda ondata" vissuta da tale dualismo, che si concretizza nella tendenza filosofica, registratasi soprattutto nel Novecento, a ritenere che il corpo non giochi un ruolo costitutivo nella definizione del sé⁸⁹, o che, in altre letture, considera la continuità psicologica o fisica come essenziali per l'identità⁹⁰. Anche in tale seconda ipotesi, infatti, si assume implicitamente che, in un certo qual modo, il corpo "segua" la mente e non partecipi della formazione identitaria. Ciò che conta, in altri termini, è quell'insieme di rilevanti proprietà psicologiche *del* corpo del soggetto⁹¹, il quale viene pertanto ad essere una sorta di sofisticata macchina che ospita la mente. In sintesi,

⁸⁹ Un discorso diverso deve essere fatto per quella componente corporea che è data dal cervello, in quanto quest'ultimo costituisce l'"incorporazione" della mente. Si vedano ad esempio D. Dennett, *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester, Sussex 1981; Id., *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, Columbia University Press, New York 2007.

⁹⁰ R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981.

⁹¹ Per tale rilievo critico, cfr. S.D. Edwards, *The body as object versus the body as subject: The case of disability*, in "Medicine, Health Care and Philosophy", 1 (1998), pp. 47-56, p. 47.

«[t]he *traditional* Cartesian recruits mental properties which are detachable from the body. The *modern* Cartesian also recruits mental properties but typically claims these to be identical with brain states»⁹².

Anche alla base della teoria liberale, del resto, c'è un individuo razionale ed autonomo, che può servirsi di un corpo (in genere produttivo) pienamente soggetto alla propria volontà. Il tutto si inserisce, insomma, in un sistema in cui è diffusa l'illusione concernente l'onnipotenza di una volontà che si vorrebbe completa padrona del proprio corpo, e che si concretizza ad esempio nelle pratiche di profonda manipolazione dello stesso. Se in linea teorica si parla del tramonto ufficiale del dualismo, sembra piuttosto, allora, che nella pratica quest'ultimo sia più che mai presente, anche se non in modo manifesto.

Alla luce di queste premesse, un'indagine teorica rigorosa che si incentri sul corpo non può non mettere in discussione il tradizionale approccio alla corporeità che ha influenzato fino a tempi recenti la riflessione filosofica. Nella storia della filosofia, infatti, il corpo umano (concreto e vissuto) è stato in gran parte negletto, in quanto, fino alla svolta fenomenologica ed oltre, o non ci si è sostanzialmente occupati di un tema forse giudicato di scarso rilievo rispetto a più rilevanti questioni metafisiche, o si è ritenuto che il dualismo corpo-anima fosse irrisolvibile e sancisse in modo assoluto e definitivo la preminenza della seconda sul primo o, ancora, si è considerato il corpo in senso sociale o politico, con ciò smaterializzando quello in carne ed ossa e relegandolo nell'oblio, a vantaggio di quello della comunità⁹³.

Le principali metafore che si riferiscono al corpo individuale a partire da Platone, pertanto, vi attribuiscono *in primis* una connotazione negativa, considerandolo ad esempio un fardello, una prigione dell'anima o un ostacolo per l'accesso alla verità o per la realizzazione dei propri progetti. Anche le immagini del corpo quale sede di un appetito insaziabile o artefice di inganni, nonché la sua rappresentazione come macchina sofisticata, non ne offrono una visione positiva, tesa a valorizzare la sua dimensione essenziale per l'individuo.

Alla predominante indifferenza della filosofia tradizionale per il soggetto incarnato si è accompagnata, nei momenti di emersione del corpo concreto, la condanna di

⁹² S.D. Edwards, *op.cit.*, p. 48.

⁹³ Cfr. ad esempio E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton 1957. Per una lettura che fa emergere come da un lato il corpo sia escluso dall'orizzonte fondativo della filosofia politica moderna, e dall'altro si ponga a suo fondamento, cfr. A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003.

quest'ultimo, che per lungo tempo è stato rimosso dalla storia del pensiero filosofico occidentale, tant'è che ancora oggi in letteratura se ne parla in termini di grande assente o di impensato⁹⁴.

È sembrato, insomma, che il corpo potesse essere inteso solo in termini negativi, e tale visione ha condizionato irrimediabilmente (e spesso ha falsificato) la comprensione di un "io" che nella riflessione tradizionale è stato inteso, in ultima analisi, come soggetto il cui obiettivo è quello di trascendere il proprio corpo. Era diffuso, ed in parte permane ancora oggi, un atteggiamento di sospetto nei confronti della materialità dell'uomo, come se, in fondo, il corpo fosse semplicemente un "accidente", un ostacolo nell'esperienza umana, e non la sua cifra caratterizzante.

A partire dal Novecento, però, si è ritenuto che la filosofia fino a quel momento avesse *frainteso* il corpo, veicolandone una specifica interpretazione tesa proprio a svalutarne la cruciale importanza⁹⁵. Con Nietzsche, infatti, il pensiero filosofico tradizionale viene accusato di dirigere il proprio sguardo sul corpo solo se ed in quanto sia possibile ricavarne elementi o argomenti funzionali ad impostare un discorso metafisico sull'essere. In altre parole, egli afferma che la filosofia teoretica tradizionale ha distinto nettamente l'anima dal corpo al fine di sancire la superiorità e trascendenza della prima sul secondo, ponendo i due termini su diversi piani sia dal punto di vista ontologico, sia da quello assiologico⁹⁶.

Al contrario, per Nietzsche questo dualismo non ha ragione di esistere, in quanto l'unica esistenza dell'uomo è quella corporea, ed il pensiero esiste solo *nel* corpo. Da tale impostazione deriva la rivalutazione della realtà concreta, poiché la sensibilità corporea diviene il punto di partenza della conoscenza; non c'è spazio, pertanto, per nessuna visione negativa del corpo perché, se esso è «una grande ragione»⁹⁷, ogni mortificazione fisica non farebbe altro che incatenare il pensiero, che può essere libero solo in un corpo altrettanto libero.

⁹⁴ Tra gli altri, cfr. D. Leder, *The Absent Body*, The University of Chicago Press, Chicago 1990; P. Oberg, *The Absent Body: A Social Gerontological Paradox*, in "Ageing and Society", 16 (1996), pp. 701-719; E. Casey, *The Ghost of Embodiment: on Bodily Habitudes and Schemata*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 207-225.

⁹⁵ Cfr. F. Nietzsche: «E abbastanza spesso mi sono chiesto se la filosofia, in un calcolo complessivo, non sia stata fino a oggi principalmente soltanto un'interpretazione del corpo e un fraintendimento del corpo», in F. Nietzsche, *La gaia scienza, Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. 2, p. 16 (ed. or. 1882).

⁹⁶ L'essere corporeo viene inteso, infatti, come appartenente al dominio del divenire (e non dell'essere), mentre la conoscenza sensoriale viene accusata di poter essere contraddittoria, e quindi di non portare alla verità.

⁹⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1988, p. 34 (ed. or. 1883).

È da queste premesse che inizia la rivalutazione della realtà concreta e, di conseguenza, del corpo inteso come soggetto per eccellenza che porta a conoscere la realtà sensibile. Con Husserl, infatti, si abbandona ogni possibilità di effettuare una distinzione anche ideale tra anima e corpo, cosicché quest'ultimo giunge a rivestire per il soggetto un'importanza cruciale, giacché smette di essere una macchina alla quale è collegata la coscienza, ma porta già in sé uno strato di ordine psichico⁹⁸.

Il corpo diviene in seguito un elemento essenziale della soggettività anche nel pensiero di altri filosofi, soprattutto di area francese, come Sartre, Foucault, Lacan, Baudrillard, Derrida, Marcel, Merleau-Ponty, nonché di Heidegger e Kristeva.

Su impulso della fenomenologia, taluni accantonano così le riflessioni incentrate sul funzionamento biologico-meccanicistico del corpo, così come quelle sul suo rapporto (disgiunto o integrato) con l'anima, per valorizzare, piuttosto, il dato simbolico, quello carnale, o la valenza politica della corporeità, fino ad arrivare alla congerie di orientamenti filosofici sul corpo di matrice postmoderna⁹⁹.

Tuttavia, tale attenzione porta chiaramente a nuovi problemi: se il corpo perde la sua dimensione essenzialmente negativa, infatti, sorgono questioni ulteriori, come quella della sua corretta qualificazione e collocazione nel mondo, o del rapporto da instaurare con lo stesso proprio all'interno di quell'ambiente che ora sembra avere assunto una dimensione centrale per la vita degli individui (e, quindi, per il corpo attraverso il quale essi sono nel mondo).

Consapevole della criticità di queste implicazioni, c'è stato anche chi – come Marzano – è arrivato a proporre un vero e proprio *Statuto del corpo* che, tra i vari obiettivi, si pone anche quello del superamento dei molteplici dualismi che ancora caratterizzano la riflessione su questo tema e mantengono spesso intatti i retaggi cartesiani¹⁰⁰.

⁹⁸ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965 (ed. or. 1913); Id., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960 (ed. or. 1931). In particolare, in *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, egli afferma che «[Il Leib] è già qualcosa di più che non una semplice cosa materiale e comporta già uno strato di ordine psichico che si presenta in partenza – e quindi intuitivamente – come uno strato appercettivo che inerisce alla totalità del Leib stesso» (p. 892).

⁹⁹ In modo forse riduttivo, per i suoi critici il postmoderno è ridicibile ad una sorta di *slogan* per il quale il corpo è *esclusivamente* costruzione culturale, e viene pertanto a perdere la propria materialità. Questa, ad esempio, è una delle critiche più frequentemente rivolte a Judith Butler, che spinge il proprio discorso sulla performatività fino ad affermare che non solo il genere, ma anche il sesso biologico è costruito culturalmente. Sebbene simili posizioni siano presenti, è tuttavia vero che il pensiero postmoderno si presenta in termini notevolmente più articolati, come dovrebbe emergere nel corso del capitolo.

¹⁰⁰ Cfr. M. Marzano, *Norme e natura: una genealogia del corpo umano*, Vivarium, Napoli 2001; Ead. (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, PUF, Paris 2007; Ead., *La filosofia del corpo*, Il melangolo,

Proprio il contributo di questa filosofa riconosce l'esistenza *di* ed allo stesso tempo getta le basi *per* un arricchimento del dibattito riguardante la corporeità, che si apre sempre di più ad influssi di ambiti "altri" rispetto a quello filosofico, come quello sociologico o giuridico.

Da quest'ultimo, in particolare, con sempre maggiore forza promanano richieste di chiarificazione concettuale che rendano possibile la regolazione normativa di vari atti di disposizione e manipolazione del corpo, anche in ragione dei notevoli progressi compiuti in campo bio- e nano-tecnologico¹⁰¹.

Il corpo, infatti, è un oggetto relativamente nuovo per il mondo del diritto, che spesso costringe il giurista all'*impasse*, dato che si sottrae alle tradizionali categorie dogmatiche ed impedisce la piena operatività della distinzione tra cose e persone. E tuttavia, questa difficoltà (o, forse, inadeguatezza) del diritto non può giustificare una mancata regolamentazione.

Del resto, è sui corpi che si norma, sia culturalmente, sia giuridicamente: sono loro ad essere oggetto dei vari tipi di sapere e a situarci nel mondo, e tale consapevolezza non può che essere il punto di partenza di ogni riflessione sulla realtà. Il corpo, infatti, ci consente di esserci, di fare esperienza del limite e dell'alterità, di porci come soggetti-in-relazione: è attraverso il nostro corpo che siamo quei soggetti situati ai quali, ad esempio, ermeneutica, comunitarismo e femminismo – pur nella diversità dei loro orientamenti – rivolgono la propria attenzione, in modo da sottolineare la peculiarità dell'essere-nel-mondo individuale e, con ciò, valorizzare le specificità dei singoli e la comune esperienza del limite e della vulnerabilità, sui quali è fondata l'interdipendenza umana¹⁰².

Genova 2010 (ed. or. 2007); cfr. anche C.M. Mazzoni (a cura di), *Per uno statuto del corpo*, Giuffrè, Milano 2008.

¹⁰¹ La letteratura sul tema è estremamente ampia. A puro titolo esemplificativo rimando a G. Guerra et al. (a cura di), *Forme di responsabilità, regolazione e nanotecnologie*, Il Mulino, Bologna 2011; M. Volpi (a cura di), *Le biotecnologie: certezze e interrogativi*, Il Mulino, Bologna 2001; A. D'Aloia (a cura di), *Biotecnologie e valori costituzionali*, Giappichelli, Torino 2005; G. Comandè, G. Ponzianelli (a cura di), *Scienza e diritto nel prisma del diritto comparato*, Giappichelli, Torino 2004; S. Canestrari et al. (a cura di), *Il governo del corpo*, Tomo I del *Trattato di Biodiritto* diretto da S. Rodotà e P. Zatti, Giuffrè, Milano 2011; M. Macilotti, *Consenso informato e biobanche di ricerca*, in "La nuova giurisprudenza civile commentata", 25, 3 (2009), pp. 153-165; F. D'Agostino (a cura di), *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*, Giuffrè, Milano 2003; M. Tallachini, *Habeas Corpus? Il corpo umano tra non commerciabilità e brevettabilità*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 4 (1998), pp. 531-552; C. Faralli, M. Galletti (a cura di), *Biobanche e informazioni genetiche. Problemi etici e giuridici*, Aracne, Roma 2011.

¹⁰² Al riguardo, cfr. ad esempio B. Pastore, *Pluralismo, fiducia, solidarietà: questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007.

Tali aspetti, tuttavia, non sembrano essere stati adeguatamente considerati all'interno della tradizione filosofica teoretica e, se la svolta fenomenologica ha portato ad un indubbio arricchimento del dibattito attraverso la rivalutazione del corpo vissuto, ciononostante anche in questo caso ad essere preso in considerazione è stato soprattutto il rapporto instaurato con il *proprio* corpo, o tra quest'ultimo, gli oggetti ed il mondo (in una parola, la questione della percezione), mentre il profilo dei codici culturali iscritti sui corpi sembra passare in secondo piano.

Per cogliere la profonda rilevanza politica del corpo, allora, è necessario spostarsi sul piano della filosofia politica, dove Foucault (ripreso in particolare dalla critica femminista) ha contribuito in maniera decisiva allo sviluppo di un ricco e variegato dibattito sul tema, denunciando come la mancanza di una rigorosa riflessione sul soggetto incarnato sia (stata) funzionale a mantenere intatte le posizioni di privilegio di taluni attori sociali a discapito di altri.

Nella quotidianità, infatti, si è realizzata ed in gran parte continua a perpetrarsi una pressione culturale e politica all'uniformità dei corpi che si traduce in discriminazioni, oppressioni e negazioni delle alterità anche attraverso la scarsa attenzione al soggetto situato. E tra i corpi "altri", vittime di questa pressione, si ritrovano appunto anche i corpi delle donne, delle persone con disabilità e delle donne disabili; queste ultime, in particolare, portatrici di un *corpo differente* e problematico anche per i *disability studies* e per lo stesso pensiero femminista¹⁰³.

Nei vari campi del sapere il corpo è insomma

«sommerso dai segni con cui la scienza, l'economia, la religione, la psicoanalisi, la sociologia di volta in volta l'hanno connotato»¹⁰⁴

e così è stato e continua ad essere vissuto conformemente a quanto stabilito dai diversi saperi, ossia

«come organismo da sanare, come forza-lavoro da impiegare, come carne da redimere, come inconscio da liberare, come supporto di segni da trasmettere»¹⁰⁵.

¹⁰³ Esplicitando il riferimento alle donne disabili non intendo sostenere che esse "appartengono" ad una terza categoria, ma sottolineare i peculiari problemi che quotidianamente incontrano, in ragione del fatto che il mancato *focus* sul corpo femminile disabile ha condotto all'invisibilità del loro vissuto non solo all'interno della filosofia normativa *mainstream*, ma anche all'interno delle stesse correnti critiche culturaliste, quali, in particolare, *disability studies* e *women's studies*.

¹⁰⁴ Cfr. U. Galimberti, *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 11.

¹⁰⁵ U. Galimberti, *op. cit.*, p. 11.

Esso impone pertanto alla riflessione teorica il proprio significato simbolico e fluttuante, che mette in crisi i dualismi e sfugge ad una compiuta teorizzazione. Del resto, una delle opere filosofiche contemporanee sul tema che ambiscono ad essere complete ed esaustive, il *Dictionnaire du Corps*, non esprime alcuna teoria organica sul punto, ma rappresenta i modi virtualmente infiniti di pensare il corpo, in ragione del fatto che sono pressoché innumerevoli anche i modi (parimenti dignitosi) di essere o avere un corpo.

Non va però trascurato come permanga comunque una materialità che, in un senso speculare e complementare rispetto a quello simbolico, viene a denunciare le carenze di un approccio esclusivamente culturale nel suo significato radicale, e tuttavia resiste e si ribella ad una rigida definizione in termini naturalistici, in genere tacciati di riduzionismo biologico.

Il corpo concreto, allora, confonde e riarticola anche i rapporti tra natura e cultura. L'essere nel mondo come individui carnali rende chiaro che il corpo è la condizione primaria di un'esistenza umana che è sempre un *venire al mondo* ed un *essere nel mondo*, ma che non per questo ci consente di spogliarci dei nostri abiti culturali, sociali e politici per tornare alla pura biologia. L'essere umano, cioè, ha una sua collocazione spazio-temporale, ed è portatore di una materialità che è profondamente segnata dalla cultura in cui è immerso.

È in questo contesto che si inseriscono i teorici afferenti ai *disability studies*. Questi ultimi, infatti, muovendo precipuamente dal piano sociologico, chiedono una riformulazione anche della teoria filosofica, in modo che si prenda in considerazione il corpo disabile – in quanto espressione della soggettività disabile – e si abbandoni quello “sguardo medico” che, in pressoché ogni campo del sapere, continua prevalentemente a considerare la disabilità in termini di patologia o anomalia da correggere.

Anche laddove il corpo disabile è preso in considerazione, infatti, il punto di vista con il quale in genere lo si osserva è quello normodotato, che ad esempio non riesce a concepire (prima ancora che a comprendere) come per molte persone con disabilità sia possibile vivere una vita felice anche se disabile o, talvolta, proprio *perché* disabile¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Per il paradosso della felicità, si vedano ad esempio M. Niero, *Disability paradox: i disabili e la felicità*, in “Salute e Società”, IV (2005), pp. 32-46; D. Moller, *Wealth, Disability, and Happiness*, in “Philosophy & Public Affairs”, 39, 2 (2011), pp. 177-206; A. Silvers, *People with disabilities*, in H. La Follette (ed.), *The Oxford Book of Practical Ethics*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 300-327, p. 307.

Sull'orgoglio disabile, si può ricordare il caso della coppia di donne sorde di Washington che, nel 2001, è ricorsa ad un donatore sordo per trasmettere tale caratteristica genetica al figlio, attraverso l'inseminazione artificiale. Per alcune considerazioni sul tema, cfr. M. Parker, *Obiezioni etiche alla beneficenza procreativa e al dovere di avere un bambino con le migliori possibilità di vita*, in “Predizione

Come si è visto trattando della questione definitoria, fino a tempi recentissimi il corpo è stato condannato anche all'interno degli stessi *disability studies*, che hanno sviluppato le proprie proposte teoriche concentrandosi primariamente sul dato culturale o sui rapporti economico-produttivi esistenti all'interno delle società. Così, solo da poco – ancora una volta principalmente grazie all'influsso del pensiero femminista (sia *mainstream*, sia interno ai *disability studies*) – è maturata una sensibilità volta al recupero dell'esperienza del corpo sofferente che, «bringing the body back into theory»¹⁰⁷, propone un arricchimento della riflessione sul tema che cerca di superare i dualismi.

Il dibattito odierno sul corpo sembra quindi incentrato maggiormente sulle implicazioni politico-normative che sono conseguenti all'assunzione di una determinata concezione antropologica in luogo di un'altra, più che sull'aspetto teoretico. La riflessione filosofica sulla corporeità, in altre parole, negli ultimi anni si è focalizzata soprattutto sul disvelamento della falsa neutralità del soggetto presupposto dalle dottrine filosofiche (in particolare dal liberalismo) per denunciarne il carattere sessuato, normodotato, nonché quello economicamente, religiosamente ed etnicamente connotato.

Per tale via, si è ritenuto che alla discriminazione di talune categorie sul piano filosofico-politico e giuridico si sia accompagnata quella sul piano culturale che, anzi, può forse essere considerata preliminare rispetto a queste ultime. Diritto e politica, infatti, sono espressione di una determinata sensibilità, recepiscono cioè valori e credenze diffuse all'interno di comunità collocate nello spazio e nel tempo, e pertanto presuppongono una cultura di cui, in un certo qual modo, si fanno voce¹⁰⁸. Entrambi, quindi, si rivolgono a corpi incarnati ed immersi nella cultura, ed è per questo che un'adeguata riflessione sul corpo (anche disabile) non può prescindere dal riferimento alla percezione culturale dello stesso, dalla quale emerge il rapporto tra il proprio corpo e quello altrui, e dove si manifestano quelle pratiche di esclusione che relegano *taluni* individui, portatori di *specifici* corpi percepiti come *troppo* diversi, nella sfera della totale alterità e dell'abiezione¹⁰⁹.

e incertezza. La diffusione dei test genetici nella pratica clinica”, inserto di “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, XV, I (2007), pp. 65-72.

¹⁰⁷ L'espressione «bringing the body back in» è molto diffusa all'interno dei *disability studies*; i vari autori fanno riferimento al pionieristico testo di I.K. Zola, *Bringing Our Bodies and Ourselves Back In: Reflections on a Past, Present and Future Medical Sociology*, in “Journal of Health and Social Behavior”, 32 (1991), pp. 1-16.

¹⁰⁸ Ciò non toglie, naturalmente, che essi stessi a loro volta condizionino la società ed i valori diffusi: c'è, in questo senso, un'influenza continua degli uni nei confronti degli altri, e viceversa.

¹⁰⁹ Il dato biologico del *deficit*, insomma, ha legittimato giudizi normativi che hanno sancito l'esclusione politica e culturale dei corpi disabili, nonché la loro inferiorità sociale, in modo – per certi versi –

Ne discende un'esclusione che, a partire dall'ambito simbolico e culturale, si estende al campo politico, fino ad influenzare le *policies* e le pratiche giuridiche che, appunto, presuppongono una determinata concezione antropologica dell'individuo¹¹⁰.

Per questo motivo, nel prosieguo di questo capitolo effettuerò un breve *excursus* storico, volto a ripercorrere le tappe fondamentali del "cammino" del corpo, primacondannato ed in seguito rivalutato, soprattutto grazie alla svolta fenomenologica, all'interno della quale un ruolo di preminenza è svolto da Merleau-Ponty.

Mi concentrerò, in particolare, su tre dei grandi dualismi che vedono il corpo come protagonista: la tradizionale contrapposizione tra anima e corpo, quella tra corpo-oggetto e corpo-soggetto, nonché la dialettica tra natura e cultura. Quest'ultimo profilo, in particolare, consente di tematizzare la questione della pressione culturale esercitata sui corpi degli individui, la quale permetterà poi di affrontare il tema dell'esperienza di quotidiana discriminazione vissuta dalle persone percepite come portatrici di corpi differenti e, segnatamente, disabili. Dal piano filosofico-teoretico mi sposterò così a quello sociologico e filosofico-normativo.

Propongo di considerare come complementari e dialoganti il pensiero di Merleau-Ponty e quello di Foucault: nonostante questi vengano in genere considerati come filosofi le cui teorie sono incompatibili, ritengo che, in riferimento alla questione-corpo, sia possibile ed opportuno mettere in dialogo le loro posizioni, in quanto per certi versi esse appaiono complementari.

Questa proposta è motivata dalla convinzione che le due letture possano, prese singolarmente, spiegare adeguatamente solo un profilo dell'esistenza individuale, e che quindi si riferiscano a due livelli differenti: se la fenomenologia pontiana si concentra sull'esperienza percettiva individuale – e pertanto sulla dimensione esperienziale quotidiana – il pensiero foucaultiano sembra collocarsi invece sul piano politico, essendo volto all'analisi dei condizionamenti che un potere non più gerarchico, ma diffuso, opera nei confronti di individui più o meno consapevoli e complici dello stesso. Entrambe le dimensioni, allora, risultano importanti per una corretta raffigurazione degli ambiti sui quali si gioca la vita individuale; con particolare riferimento alla disabilità, peraltro, ritengo che sia unicamente tenendo presenti entrambe le dimensioni che

nondissimile da quanto sperimentato da altri gruppi sociali: ecco perché la considerazione dell'esperienza delle persone disabili *in quanto gruppo* non può prescindere da un più ampio inquadramento del dibattito sul corpo.

¹¹⁰ La normativa italiana sull'amministrazione di sostegno, ad esempio, è espressione di una mutata sensibilità nei confronti della disabilità mentale.

possano essere individuati i diversi profili di peculiarità di tale esperienza. Gli ostacoli culturali, simbolici e materiali che quotidianamente caratterizzano la vita delle persone disabili, infatti, attengono tanto al piano delle difficoltà incontrate nel rapporto con gli altri e con se stessi (dove quindi viene in rilievo la dimensione percettiva), quanto all'ambito delle pressioni socio-culturali esercitate da una micro-fisica del potere che contribuisce – *in un certo qual modo* – a “creare” la disabilità, o almeno a ghetizzarla.

Qui di seguito non intendo proporre una mia filosofia del corpo, né tantomeno ripercorrere in modo dettagliato la storia della filosofia per dare conto in maniera organica e tendenzialmente esaustiva delle diverse concezioni di corpo che via via si sono succedute, dato che un simile lavoro, se compiuto con la dovuta diligenza, porterebbe lontano dagli intenti originari.

Dal secondo paragrafo dovrebbe emergere, piuttosto, una rapida panoramica della parabola del corpo nel pensiero filosofico, attraverso il riferimento ai tre dualismi oppositivi sopra menzionati, prodromica per affrontare nello specifico la questione del corpo disabile.

Dunque, alla fine del secondo capitolo declinerò le riflessioni generali in tema di fenomenologia e critica foucaultiana riferendomi specificamente all'esperienza disabile: all'interno della stessa letteratura dei *disability studies*, del resto, entrambi gli orientamenti sono compresenti, il che sottolinea come per un'adeguata comprensione della disabilità non si possa escludere né la dimensione fenomenologica, né quella attinente ad all'ambito politico¹¹¹.

¹¹¹ Getterò un breve sguardo anche all'interno della riflessione femminista di ispirazione foucaultiana, che ha contribuito notevolmente alla tematizzazione del corpo, denunciandone l'assenza dalla riflessione filosofica tradizionale, e la quantomeno implicita connotazione “sessuata”, nei momenti di emersione di quest'ultimo.

La critica, insomma, è stata (e continua ad essere) rivolta in primo luogo al modello antropologico presupposto dal liberalismo, ed al connesso sistema patriarcale, ritenuti responsabili di escludere chi non presenta le caratteristiche del soggetto dominante non solo dal godimento dei diritti, ma, ancor prima, dalla possibilità stessa di essere considerato soggetto. In breve, l'accusa mossa è quella di avere relegato nella sfera della totale alterità e dell'abiezione chi non vuole o non può conformarsi ai parametri di accettazione imposti, *in primis*, a livello socio-culturale, e modellati sull'individuo caro alla tradizione liberale (che, come è noto, è maschio, adulto, autonomo, razionale, borghese, normodotato, eterosessuale, occidentale, etc.).

Vale la pena di precisare che mi riferirò al pensiero femminista declinando il termine al singolare. Si tratta, tuttavia di una semplificazione terminologica, in quanto è ormai ampiamente riconosciuto che non esiste un unico “pensiero femminista”, bensì molteplici orientamenti, eterogenei e talvolta tra loro opposti. Per un inquadramento di alcune questioni affrontate attualmente dal femminismo, rimando per ora unicamente ad O. Giolo, B. Pastore (a cura di), *I nuovi femminismi*, parte monografica di “Ragion Pratica”, 2 (2011).

2. IL CORPO TRA DUALISMI E FENOMENOLOGIA

All'interno della storia della filosofia, il corpo si pone al crocevia tra almeno tre dualismi, ossia quello (1) tra anima e corpo, (2) tra soggetto ed oggetto, nonché (3) tra natura e cultura.

In questi ambiti esso mostra la propria ambivalenza, plurivocità ed irriducibilità ad una singola dimensione, con ciò evidenziando come, sostanzialmente, sfugga a qualunque classificazione e, piuttosto, riassume in sé entrambi i poli delle dicotomie. Il corpo vissuto, in altre parole, non può essere catalogato e fatto rientrare in alcuna rigida categoria: al contrario, si presenta come un corpo incarnato, che ci colloca nel mondo ponendoci in rapporto con gli altri e con l'ambiente circostante. Con esso, inoltre, intratteniamo una relazione contemporaneamente strumentale e costitutiva.

Ogni tentativo di offrirne una comprensione ed una rappresentazione non ideologica, allora, deve fare i conti con tali dualismi, tentando di comporli, per quanto possibile.

2.1. Platone e Cartesio: il dualismo anima-corpo

Già a partire da Pitagora e dai suoi discepoli il corpo viene visto come sede della corruzione e dell'immanenza, cosicché risulta necessario sottometterlo a regimi di costrizione che consentano all'uomo di staccarsene, per elevarsi e purificarsi. Quando ci si riferisce al dualismo tra anima e corpo, tuttavia, è a Platone e Descartes che si fa riferimento. Invero, la ricezione tradizionale di questi autori non è stata sempre pienamente fedele a quanto essi hanno scritto: è stato osservato, infatti, che il primo non ha fatto propria *esclusivamente* la dimensione dualistica, né ha offerto *solo* immagini negative del corpo¹¹², mentre il secondo ha punti di originalità che consentono di distinguere profondamente il suo pensiero da quello di Platone¹¹³.

¹¹² In particolare, nel *Timeo* platonico il corpo è inteso in senso neutro, in quanto positività o negatività dipendono dalla capacità dell'uomo di essere in armonia con il tutto. Il corpo mantiene comunque una funzione strumentale rispetto all'anima, in quanto deve aiutare quest'ultima a riscattarsi. È tuttavia vero che, per quanto riguarda Platone, la storia della ricezione delle sue opere – ed in particolare del *Fedone* – tramanda una rigida distinzione tra anima e corpo, trascendenza ed immanenza, pensiero e materia. A tal proposito, cfr. M. Marzano, *La filosofia del corpo*, cit., p. 14.

¹¹³ Cfr. M. Marzano, *Norme e natura*, cit., pp. 28-29. A p. 27, note 4 e 5, l'autrice riporta anche una bibliografia utile per chi voglia ricostruire in modo accurato il pensiero platonico e cartesiano; tale indagine, di certo molto interessante, esula tuttavia dagli intenti del presente saggio.

Se, cioè, entrambi ritengono che tra anima e corpo esista un'opposizione radicale, quest'ultima si configura in Platone come distinzione tra sensibile e soprasensibile, mentre per Descartes è piuttosto tra indivisibile e divisibile¹¹⁴. Gli esiti ai quali approdano le loro ricerche sono pertanto notevolmente diversi, in quanto la metafora platoniana del corpo come prigioniero spinge il filosofo greco a non nutrire alcun interesse per una materialità corporea che va trascesa per raggiungere la verità. Descartes, al contrario, dimostra un profondo interesse per un oggetto il cui funzionamento è da spiegare in termini minuziosi e scientifici.

In Platone l'uomo è schiavo del corpo, che si presenta come prigioniero per l'anima, o come sua tomba¹¹⁵. Corpo ed anima hanno due sostanze indipendenti ed opposte: il primo, coi suoi bisogni, spinge l'uomo all'azione, ma allo stesso tempo lo limita e vincola con le malattie, le passioni e gli inganni. Il corpo richiede cura ed attenzione, e pertanto distoglie dalla ricerca della verità; è l'anima, allora, l'elemento eterno e divino che costituisce il principio vitale ed il criterio distintivo dell'umano, in quanto lei sola può conoscere la verità. Mentre, infatti, l'anima ha potuto accedere al divino contemplando il mondo delle idee, il corpo è solo materia, e quindi è un ostacolo all'accesso della verità. Non a caso, nel *Fedone* la filosofia è intesa come trascendimento della dimensione sensibile verso la liberazione finale dell'anima, che si avrà unicamente con la morte, in seguito alla quale l'anima abbandonerà il corpo fisico, considerato un fardello, e sarà finalmente libera di vivere in modo più autentico, contemplando la verità¹¹⁶.

Com'è noto, per Descartes il corpo è una macchina descrivibile analiticamente, è la *res extensa* che costituisce il supporto della *res cogitans*¹¹⁷, un sofisticato insieme di organi che costituisce un meccanismo al quale applicare le leggi della meccanica.

Sentire e pensare dipendono dall'anima, che consente di distinguere qualitativamente un essere umano da un animale, ed anche un cadavere da un corpo vivente; l'essenza

¹¹⁴ Per un approfondimento di questa distinzione, cfr. M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 36.

¹¹⁵ Si vedano il *Fedone* (62b), il *Gorgia* (493a) ed il *Fedro* (250c).

¹¹⁶ Sul corpo come prigioniero dell'uomo platonico, cfr. *Cratilo* (400 c); *Fedone* (62 b ed 82 e); *Gorgia*, (493 a).

Scrive Marzano: «In fondo la netta separazione tra anima e corpo non è che una delle conseguenze della posizione metafisica generale di Platone secondo cui il piano del sensibile non è che una dimensione dell'essere, anzi ne è la dimensione meno autentica: la verità dell'essere si può rintracciare unicamente al livello soprasensibile delle Idee. Ma per accedere a questa dimensione soprasensibile [...] è necessario riconoscere tutta la mediocrità del nostro corpo che ci lega e incatena al sensibile e concentrarsi unicamente sull'anima» in M. Marzano, *Norme e natura*, cit., pp. 38-39.

¹¹⁷ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2010; Id., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, BUL, Roma-Bari 1986.

dell'individuo risiede allora nell'«essere una cosa che pensa»¹¹⁸, tanto che Descartes arriva ad affermare che

«[B]enché forse [...] io abbia un corpo a me congiunto molto strettamente, tuttavia [...] è certo che io sono distinto realmente dal mio corpo, e che posso esistere senza di esso»¹¹⁹.

L'anima, insomma, fonda l'esistenza umana come valore.

Descartes recupera il dualismo platonico tra anima e corpo, ma non distingue più un'anima immortale da un corpo terreno mortale, ritenendo al contrario che la prima determini la struttura essenziale del secondo, del quale costituisce la realtà formale. Nella sua teoria, corpo ed anima interagiscono tramite connessioni multiple interne al corpo-macchina, ed in particolare attraverso la ghiandola pineale¹²⁰. Se il corpo è una macchina, allora risulteranno giustificate quelle credenze che lo considerano un oggetto che può essere modificato a piacimento attraverso tecniche di manipolazione, e su cui esercitare il diritto di proprietà. Inoltre, se è una macchina, il corpo dovrà essere efficiente, e le sue parti dovranno connettersi armonicamente affinché sia possibile un funzionamento regolare; in caso contrario, infatti, si dovrà procedere a riparazioni e sostituzioni, in modo da ripristinarne la normalità fisiologica.

È evidente come l'impianto teorico cartesiano abbia avuto notevoli ripercussioni sulla comprensione della disabilità, dato che il *modello biomedico* – il cui campo di applicazione, come si è visto, è stato presto esteso oltre l'ambito medico-sanitario – ha tradizionalmente considerato il corpo disabile soltanto come organismo da sanare, correggere o raddrizzare; insomma, una macchina rotta più o meno irrimediabilmente, che necessita di un aiuto di tipo terapeutico che le restituisca la funzionalità ottimale. Chi, anche in tempi non molto lontani, si è occupato di questo argomento nel campo della sociologia medica, ad esempio, ha fatto proprio questo schema interpretativo, considerando la disabilità *unicamente* come deviazione dalla norma¹²¹.

¹¹⁸ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 129.

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ Marzano osserva che il problema del dualismo anima-corpo è solo spostato: «Se la ghiandola è di natura corporea, come può l'anima, che è immateriale, agire su di essa?», M. Marzano, *La filosofia del corpo*, cit., p. 19.

¹²¹ Approfondirò il tema nel trattare più specificamente della disabilità.

Non va tuttavia taciuto che anche nell'ambito medico non sono mancate voci critiche nei confronti del riferimento quasi fideistico ad una normalità intesa come dato certo e rivelatore di una verità evidente ed incontrovertibile¹²².

Del resto, il corpo disabile è divergente dalla norma quasi per definizione (è dis-abile, quindi non-abile, non-normodotato), proprio perché non funziona nella maniera ritenuta corretta o ottimale, e pertanto sarebbe proprio il suo comportamento non ordinario a legittimare *ipso facto*, sul piano pratico, un intervento medico talvolta notevolmente intrusivo ed ai limiti (o, spesso, *oltre* i limiti) della violazione dei diritti della persona¹²³.

In questo modo si verifica, chiaramente, un passaggio dal piano teorico-descrittivo a quello politico-normativo, che tuttavia appare inopportuno, per almeno due ordini di ragioni. Il primo, abbastanza immediato, consiste nel fatto che tale operazione passa indebitamente dal piano descrittivo a quello normativo. In particolare, la confusione tra i due piani si realizza ogni qual volta la semplice presenza della disabilità viene *automaticamente* ritenuta ragione necessaria e sufficiente per procedere ad atti di correzione della stessa, in base alla presunzione che non si possa non volere essere normali (normodotati), ossia che la non-disabilità sia una condizione preferibile *sempre e comunque*. Questa presunzione porta spesso, nella pratica, a non ascoltare le opinioni delle persone con disabilità, adottando un atteggiamento paternalistico di chi sa cosa è meglio per loro, ossia un intervento medico sul corpo che può essere estremamente invasivo, irreversibile e rischioso ma che, ciononostante, viene spesso praticato senza tenere conto delle conseguenze fisiche ed emozionali che ricadranno sul paziente. Talvolta ad ogni costo.

Ma, come attestano le varie testimonianze dei diretti interessati raccolte all'interno dei *disability studies*, le disabilità non sono percepite necessariamente come un dramma, e spesso sono anzi considerate dalle stesse persone disabili come una componente essenziale della propria identità. Anche se non può essere certo assunto come esemplificativa di ogni tipo di disabilità, si può pensare alla peculiare esperienza delle

¹²² Per tutti, cfr. C. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998 (ed. or. 1966).

¹²³ Si pensi al caso di cronaca Ashley X, o alle purtroppo ancora diffuse pratiche di sterilizzazione coatta delle donne con disabilità. Si vedano al riguardo E. Kittay, *Forever small: The Strange Case of Ashley X*, in "Hypatia", 26, 3 (2011), pp. 610-631; L. Carlson, *Cognitive Ableism and Disability studies: Feminist Reflections on the History of Mental Retardation*, in "Hypatia", 16, 4 (2001), pp. 124-146. Per una breve disamina di questo tema, rimando al capitolo seguente.

comunità sorde, che fanno della propria sordità un elemento di caratterizzazione identitaria da rivendicare con orgoglio¹²⁴.

Con questo non intendo sostenere che l'intervento medico sia da rigettare *in toto*, né simpatizzare in maniera acritica con talune forme di *disability pride* che talvolta sembrano un po' troppo enfatiche¹²⁵, ma semplicemente sollevare il problema della limitatezza prospettica del *modello biomedico*, aspetto che costituisce il secondo motivo di inadeguatezza.

La prospettiva medica, infatti, fallisce non solo nel dare adeguata attenzione alla dimensione ambientale della disabilità¹²⁶, ma anche nella considerazione della complessità e pluralità di forme in cui quest'ultima può manifestarsi, nonché del ruolo cardine che, anche in campo medico, deve essere riconosciuto al paziente, ossia la persona con disabilità, che è la sola a poter narrare la propria storia.

La scarsa plausibilità dell'approccio meramente medico, ad ogni modo, è stata denunciata già da tempo, tant'è che le definizioni di disabilità recepite nei diversi documenti internazionali ne riconoscono la natura olistica, coniugandone l'aspetto biologico con quello ambientale¹²⁷.

Una simile lettura del corpo con *deficit* (sensoriali, fisici o mentali) risulta infatti inadeguata per dare conto dell'esperienza della disabilità, la quale non risulta riconducibile, né riducibile al dato meramente medico-biologico. Quest'ultimo, del resto, si presta inevitabilmente alle varie critiche che possono essere mosse al concetto di *normalità*, laddove la stessa, intesa in senso biologico, è assunta come base normativa per pratiche discriminatorie. Nonostante le notevoli campagne di sensibilizzazione sociale e di promozione del rinnovamento culturale, infatti, retaggi del dualismo cartesiano sono presenti anche nelle società odierne, dove l'ideologia più diffusa è ancora quella che decreta l'inferiorità del corpo disabile nei confronti di quello normodotato, ed informa la maggior parte delle leggi e politiche pubbliche.

¹²⁴ Celebre è il caso di Martha's Vineyard, isola statunitense dove nella prima metà del '900 la sordità si era diffusa notevolmente, per ragioni ambientali, cosicché si era costituita una forte ed organizzata comunità sorda, e la sordità stessa non era percepita come un *deficit*.

¹²⁵ Cfr. ad esempio J. Morris, *Pride Against Prejudice*, cit.

¹²⁶ Aspetto sul quale mi sono ampiamente soffermata nella ricostruzione dei diversi modelli teorici che sono alla base delle definizioni di disabilità, e sul quale rimando al primo capitolo.

¹²⁷ Rimando ancora alle considerazioni svolte nel primo capitolo.

Al riguardo, non a caso, tra i teorici e gli attivisti disabili sono ormai consolidati i riferimenti alla «compulsory ablebodiedness»¹²⁸ o alle «tyrannies of perfection»¹²⁹, espressioni che vogliono sottolineare come l'ideale antropologico del corpo sano e normodotato informi pratiche e politiche pubbliche, sancendo così di fatto l'esclusione delle persone disabili, che vengono relegate nell'inferiorità a causa dei loro corpi, diversi dall'ideale culturalmente imposto.

Chiaramente non sono solo gli individui con disabilità ad essere vittime di tali imposizioni culturali: la pressione alla conformità investe infatti tutti i corpi, chiamando in causa anche il dualismo tra anima e corpo, nelle mutate vesti della relazione tra quest'ultimo e di una volontà individuale che si vorrebbe onnipotente. Il corpo accettato sembra pertanto essere unicamente quello docile non solo nei confronti del potere politico, come la tradizione foucaultiana insegna, ma anche e soprattutto in rapporto alla propria volontà di dominio e controllo, invero fortemente condizionata dagli ideali massicciamente diffusi a livello culturale.

Ancora oggi, insomma, ci si deve liberare del corpo, non però in nome della ricerca della verità come accadeva nel passato, ma in ragione della libertà e del tentativo di affermare il proprio potere, attraverso pratiche di modellamento e disciplinamento che avvicinino il corpo concreto all'ideale proposto – ed in verità culturalmente imposto – come normalità¹³⁰. Entra qui in gioco quel conflittuale e determinante rapporto tra natura e cultura che, in particolare, riveste un ruolo chiave nella disamina del ruolo dei corpi disabili, in quanto nella maggior parte dei casi questi risultano, più di altri, irrimediabilmente resistenti agli *input* di conformazione ed omologazione provenienti dalla società.

Per tracciare le linee di questo controverso rapporto tra natura e cultura, abbandonando con ciò il piano teoretico, è però prima necessario fare emergere il corpo concreto, e richiamare pertanto la svolta fenomenologica.

¹²⁸ R. McRuer, *Crip Theory, Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press, New York and London 2006.

¹²⁹ J. Morris, *Tyrannies of Perfection*, in "New Internationalist", 233 (1992), pp. 16-17.

¹³⁰ Sulla "trascendenza dal corpo" in relazione alla disabilità, cfr. S. Wendell, *The rejected body*, cit.

2.2. Il corpo vissuto tra essere e avere: Merleau-Ponty e la svolta fenomenologica

Come ho già ampiamente anticipato, con la svolta fenomenologica l'essere umano inizia ad abitare il mondo con il proprio corpo vivente, che dà un senso all'individuo e gli consente di essere-nel-mondo, o di essere-al-mondo¹³¹. Non ci si riferisce più, insomma, ad corpo-macchina inteso come un insieme ordinato di organi, ma alla totalità dinamica ed animata costituita da *Körper* e *Leib*, tematizzati da Husserl¹³². Quest'ultimo, tuttavia, più che fare riferimento al corpo di carne nella sua unitarietà, indirizza la propria riflessione filosofica sul ruolo del corpo stesso all'interno dei problemi più generali cari alla fenomenologia come: intenzionalità, percezione, costituzione dell'oggettività del mondo e delle persone.

Anche in Husserl, allora, il corpo non si presenta come realtà concreta, ma è piuttosto una metafora, dotata tuttavia di un significato peculiare, laddove esso solo consente di comprendere quale sia il rapporto tra il soggetto ed il mondo: è tramite il corpo che l'individuo si relaziona con gli altri ed allo stesso tempo mantiene la propria individualità. Nonostante questo ruolo privilegiato, però, in questa impostazione esso deriva ancora il proprio senso dall'anima, e quindi ne viene mantenuta una concezione in un certo qual modo secondaria, sebbene Husserl non riproponga la visione dualistica tradizionale: il corpo, insomma, rimane un *oggetto*, anche se peculiare e di importanza decisiva, dato che è per il suo tramite che possiamo orientarci nel mondo¹³³.

Ad ogni modo, la vera svolta in direzione del corpo-soggetto avviene con il secondo Merleau-Ponty¹³⁴, col quale il corpo acquista una propria intenzionalità, diventa reale

¹³¹ Cfr. M. Marzano, *La filosofia del corpo*, cit., pp. 33-44, per un rapido ma puntuale *excursus* storico-filosofico che scandisce ulteriormente le tappe più significative che hanno condotto alla fenomenologia.

¹³² Anche per quanto riguarda la riflessione fenomenologica non mi è possibile dilungarmi, in quanto un adeguato approfondimento del tema mi porterebbe lontano dall'oggetto del presente studio. Per alcuni dei testi di riferimento di Husserl, rimando alla nota 98.

Si vedano anche C. Calì, *Husserl e l'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Università di Palermo 2002; J. Dodd, *Idealism and Corporeity: an Essay on the Problem of the Body in Husserl's Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1997; V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987; D. Zahavi, *Husserl's Phenomenology of the Body*, in "Études Phénoménologiques", 19 (1994), pp. 63-84; R. Zaner, *The Problem of Embodiment: Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, Nijhoff, The Hague 1964.

¹³³ Cfr. M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 47: «[In Husserl] [l]'anima, in quanto strato fondato, dipende dal corpo che è lo strato fondatore, ma il corpo, pur essendo uno strato fondatore, riceve dall'anima la determinazione del proprio senso». La stessa coscienza, pertanto, è incarnata, e reca in sé la corporeità.

¹³⁴ Per alcuni rilievi critici sul primo Merleau-Ponty – legati in particolare all'intenzionalità della coscienza ed alla collocazione del filosofo all'interno della tradizione fenomenologica – Marzano

coscienza incarnata, ed esprime una sua interiorità. Smette, pertanto, di essere materia strumentale e subordinata rispetto all'anima, ed anzi, assume un ruolo chiave per l'individuo, in quanto l'anima può esistere solo attraverso il corpo¹³⁵. Il filosofo non accetta né i modelli materialisti, né quelli spiritualisti e supera il dualismo cartesiano proponendo una teoria in base alla quale il corpo è necessario alla coscienza perché questa possa proiettarsi nel mondo. Nella seconda fase del suo pensiero, in particolare, la chiave di volta della sua riflessione viene ad essere il concetto di *carne*, che costituisce sia il corpo sia il mondo, e consente loro di intrecciarsi, unendosi in modo inestricabile.

Nella prima fase Merleau-Ponty era arrivato a negare la dicotomia tra anima e corpo attraverso l'incarnazione della prima nel secondo, fondamentale perché essa potesse fare ingresso nel mondo fisico e culturale. Aveva così inserito il soggetto nel mondo, attribuendo appunto al corpo una posizione centrale attraverso un riferimento al "corpo in realtà", cosa che gli consentiva di non separare mai la "cosa-corpo" dal "pensiero-sul-corpo". L'anima smetteva così di essere una semplice spettatrice, risultando piuttosto coinvolta nel mondo proprio attraverso il corpo; dal canto suo, quest'ultimo non poteva più essere inteso come mero oggetto, appunto perché veniva al contempo vissuto e pensato.

Ecco, allora, che in questa prima fase l'esistenza individuale rivela come ciascuno di noi sia contemporaneamente anima e corpo, come pensiero e corpo-meccanico (oggetto della scienza) non possano essere separati, ma risultino riuniti proprio in quel corpo concreto che, per essere conosciuto, deve essere esperito. Come è facile notare, l'attenzione di Merleau-Ponty è qui incentrata sull'aspetto fenomenologico e sulla correlata capacità gnoseologica del corpo in relazione alla conoscenza del mondo. Non emerge ancora quella relazione tra corpo ed ambiente che risulta imprescindibile, in generale, per una piena comprensione dell'esperienza umana nella sua concretezza e, in particolare, del fenomeno della disabilità, dove proprio la dimensione ambientale riveste un'importanza peculiare.

L'appartenenza al contesto fenomenologico, infatti, in questo frangente fa rimanere il filosofo francese all'interno di una dimensione autoreferenziale, ed il suo *focus* resta

rimanda ad A.-T. Tymieniecka (ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988, in M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 50.

¹³⁵ Tra le maggiori opere, cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965; Id., *La struttura del comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1962; Id., *L'occhio e lo spirito*, Edizioni Se, Milano 1989; Id., *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1967 (ed. or. 1964).

incentrato sulla percezione, come dimostra il suo costante riferimento alla *singola* esperienza corporea personale e ad una conoscenza che riguarda il corpo *proprio* (poiché non si può fare esperienza del corpo *altrui*). Rimane inizialmente inevasa, pertanto, la questione dell'intersoggettività e delle pressioni politiche e culturali che vengono esercitate sui corpi¹³⁶.

Un altro profilo problematico dell'impostazione seguita durante il primo periodo pontiano è dato dalla contrapposizione tra l'intenzionalità del corpo e quella della coscienza; tale operazione, infatti, può essere intesa come un mero

«spostamento del problema, trasferendo sul corpo le problematiche gnoseologiche di cui si è spesso discusso a proposito dell'anima, della mente, dello spirito e della coscienza»¹³⁷.

La parola-chiave del secondo periodo è, invece, *carne*, concetto che vuole esprimere le ambivalenze di un corpo che, come unione di senziente e sensibile, può contemporaneamente vedere ed essere visto, sentire ed essere ascoltato, toccare ed essere toccato.

Si tratta di aspetti che non possono essere separati perché, a differenza del dualismo tra mente e corpo che caratterizzava il pensiero di Descartes, Merleau-Ponty considera il corpo come una sorta di raddoppiamento dell'anima, cosicché questo, pur continuando ad essere in contatto diretto con la stessa, rende al contempo possibili le intenzioni ed i progetti degli uomini, e fa quindi esistere il mondo. Quest'ultimo e l'uomo, infatti, sono entrambi fatti di carne, con l'unica differenza che solo la carne del corpo (e non quella del mondo) può essere contemporaneamente sia sensibile, sia senziente.

La distanza tra corpo e mondo è superata dal filosofo attraverso il ravvolgimento del sensibile su se stesso, sulla base di una comune natura carnale che permette di instaurare un circolo, una reversibilità proprio tra senziente e sentito, i quali sono quindi intrecciati attraverso la sensazione, in un modo così intimo e profondo che il soggetto sensibile ed il mondo risultano indivisibili ed indistinguibili. La carne, insomma, è intesa come

¹³⁶ Per riferimenti all'"intercorporealità" si vedano, invece, M. Merleau-Ponty, *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1970 (ed. or. 1960) ed Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit. Sempre in *Segni* egli usa anche l'espressione di "intersoggettività carnale", volta ad indicare il legame carnale e primitivo tra gli esseri umani, che suggerisce come essi siano legati dalla comune appartenenza ad un mondo comune, nonché dalla rispettiva apertura all'altro.

¹³⁷ M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 50.

materia indistinta che viene considerata in un'accezione cosmica, per indicare proprio l'indivisibilità del soggetto sensibile dal mondo¹³⁸.

In un simile quadro, i sensi giocano ancora un ruolo chiave, in quanto permettono la relazione con il mondo: l'elemento caratterizzante dell'uomo diviene appunto la *percezione*, realizzata attraverso la sensazione corporea, che conduce ad una rivalutazione del corpo come cifra *positiva* dell'umano, nonché ambito di relazione con gli altri. Il corpo, allora, smette di essere oggetto della coscienza, per divenire desiderio e simbolismo, apertura, corpo-sensazione che si apre al mondo e vi si orienta attraverso i sensi: esso è articolazione essenziale della trascendenza costitutiva, espressione della presenza propria e altrui, luogo di *incontro* con gli altri.

Il problema della percezione non consiste più nel trovare un elemento di relazione tra sostanze distinte – anima e corpo, o soggetto e mondo – o nel rendere conciliabili diversi regni, perché dal punto di vista fenomenologico tutti questi aspetti sono relazionali, e quindi si presentano come intrecciati proprio all'interno della matrice comune costituita dalla carne.

La riflessione pontiana esplicita come, istaurando una *relazione* carnale col mondo, il soggetto ne sia parte, dato che la sua presenza corporea nell'ambiente è mediata da quella fisica e dal significato percettivo. Ciò sta a significare che il corpo non è un mero oggetto, bensì un essere senziente che instaura con l'ambiente una relazione primaria, e pertanto è un *corpo-soggetto*, che non si limita ad essere il destinatario di messaggi (anche culturali) provenienti dall'esterno, ma interroga il mondo nei termini degli schemi culturali che ha appreso, e quindi riveste un ruolo attivo attraverso l'azione.

Mentre la filosofia tradizionale è ricorsa al dualismo tra anima e corpo per elevare l'individuo, astraendolo da situazioni ed azioni concrete, il corpo-soggetto della fenomenologia di Merleau-Ponty recepisce in sé significati ed idee proprio attraverso l'azione umana, e diventa infine espressione di quegli stessi schemi percettivi.

Un simile corpo chiama in causa, pertanto, anche la dimensione *latu sensu* culturale del mondo, laddove l'interazione del soggetto con l'ambiente deriva proprio dall'impiego di schemi percettivi dati culturalmente; esso agisce infatti all'interno di prassi culturali, che a loro volta sono comunque influenzate dal lavoro dell'agente stesso.

¹³⁸ In altre parole, Merleau-Ponty tenta di superare l'opposizione tra senziente e sentito presupponendo che esista una comune natura carnale tra corpo e mondo, i quali possono essere reversibili in ragione del fatto che il sensibile può ripiegarsi su se stesso: chi coglie suoni, colori ed odori del mondo, ne è pervaso, sente emergere la sua soggettività, ed il sensibile diviene estensione della sua carne (cfr. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 133).

Va sottolineato che l'incarnazione (*embodiment*), nella prospettiva del filosofo francese, non è esperita, ma è alla base dell'esperienza: il corpo è il nostro modo di essere-nel-mondo, è il luogo (e non l'oggetto) dell'esperienza senziente. Il nostro modo di essere nel mondo, in altri termini, è pratico e non astratto, è un "io posso"¹³⁹ e non un "io penso", consiste in una competenza pratica all'interno del mondo, e non in un'attività speculativa, proprio perché il corpo, inteso come soggetto, riveste un ruolo chiave.

Da questa breve ricostruzione, sembrano emergere alcuni punti significativi.

In primo luogo, a Merleau-Ponty va il merito di avere esplicitato il dualismo tra soggetto ed oggetto, ossia tra corpo che *si è* e che *si ha*. Uno dei momenti più chiari in cui quest'ambivalenza emerge è dato dalle sue considerazioni sul dolore, laddove egli, ad esempio, ci chiama a riflettere sulla differenza qualitativa che intercorre tra due affermazioni apparentemente simili, come quella in base alla quale sosteniamo che una parte del nostro corpo (segnatamente, il piede) ci fa male, o quella in cui sosteniamo che è qualcosa (ad esempio un oggetto) a farci male.

Quando ci riferiamo ad una parte del corpo, infatti, noi non identifichiamo ciò che ci procura dolore, ma uno spazio infestato dal dolore, e pertanto il corpo è sentito come sito – e non come oggetto – dell'esperienza¹⁴⁰. Ecco, allora, che emerge l'ambivalenza di un corpo che contemporaneamente *siamo* ed *abbiamo*: più che non essere capace di «superare il dualismo più sottile e più indeterminato che porta a tratti l'uomo a distinguersi dal proprio corpo»¹⁴¹, allora, la fenomenologia propone una lettura integrata delle due dimensioni, entrambe essenziali per descrivere efficacemente l'esperienza di un corpo che è ambigua zona di frontiera tra l'essere e l'avere¹⁴². Se l'uomo, infatti, da un punto di vista fenomenologico, non può essere distinto dal proprio corpo, dall'altro sperimenta momenti di alterità da quest'ultimo, durante i quali lo tratta come un oggetto.

Al riguardo, si può pensare ad esempio ai dibattiti su questioni come quella del "mercato del corpo"¹⁴³, oppure alle pratiche di alterazione e manipolazione che si rivelano essere particolarmente invasive, e che possono essere motivate non solo da

¹³⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 173 vers. ingl..

¹⁴⁰ *ivi*, p. 93 vers. ingl.

¹⁴¹ M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 58.

¹⁴² M. Marzano, *ivi*, p. 59 richiama qui G. Marcel, *Être et Avoir. Journal Métaphysique*, Aubier, Paris 1968 (ed. or. 1927), pp. 102-103.

¹⁴³ Cfr. ad esempio L. Andrews, D. Nelkin, *Il mercato del corpo: il commercio dei tessuti umani nell'era biotecnologica*, a cura di M. Marzano, L. Parisoli, Giuffrè, Milano 2002.

esigenze terapeutiche, ma anche da finalità diverse come, ad esempio, la critica dei valori socialmente dominanti che viene svolta in taluni ambienti artistici¹⁴⁴.

Uno dei casi in cui si manifesta in modo molto chiaro questa irrisolvibile compresenza della duplice dimensione data dall'*avere* ed *essere* un corpo è, inoltre, proprio l'esperienza delle malattie invalidanti e delle disabilità, soprattutto acquisite. In questi casi, infatti, sono molto frequenti le narrazioni di chi sperimenta l'improvvisa estraneità del proprio corpo, che viene percepito come altro-da-sé, piuttosto che come matrice originaria della propria esistenza.

Si tratta di un corpo che “non è più”, che “non fa”, che talvolta “non si sente”, né si percepisce, e che tuttavia, quasi inesorabilmente e prepotentemente, “c'è”: un corpo che può diventare un estraneo, e nei confronti del quale questa sensazione di alterità potrà essere superata soltanto dopo un lungo percorso di accettazione e di ridefinizione delle proprie aspettative.

In questi frangenti il corpo irrompe prepotentemente nella vita dell'individuo, da assente ed impensato si impone con la propria presenza, reclama concettualizzazione e limita una volontà che, nei casi di salute e benessere psico-fisico, percepiamo molte volte quasi come se fosse onnipotente:

«The body no longer can be taken for granted, implicit and axiomatic, for it has become a problem. It no longer is the subject of unconscious assumption, but the object of conscious thought»¹⁴⁵.

La dicotomia tra *essere* ed *avere* (un corpo) non riguarda allora unicamente il piano teorico, ma la stessa esistenza degli individui, ed appare irrisolvibile, dato che esprime, appunto, la relazione che ciascuno di noi instaura necessariamente con la propria materialità e “finitezza”.

Il corpo non è pura spazialità, ma alla sua dimensione “cosale” si accompagna un'ineliminabile componente soggettiva, che attiene al vissuto personale:

«alla riflessione si presentano subito due modi d'esistere di ciò che io chiamo il mio corpo: l'esistenza o più esattamente l'esserci nello spazio, come di un qualunque

¹⁴⁴ Un esempio per tutti è dato dalle performance dell'artista Orlan, in www.orlan.net. Sulla valenza filosofica della sua denuncia, cfr. M. Marzano, *La filosofia del corpo*, cit., p. 50.

¹⁴⁵ R. Murphy, *The Body Silent*, Norton, New York 1990, p. 12.

corpo esteriore che tutti possono vedere e toccare; e l'esistenza nell'intimità di quella percezione del mio essere organico [...]»¹⁴⁶.

Siamo, allora, un corpo, dal momento che questo riveste un ruolo centrale nella formazione delle identità personali, poiché da un lato esso reca scritti quei segni fisici e culturali che risultano determinanti nella costruzione identitaria, mentre dall'altro esso è ciò attraverso il quale quotidianamente esperiamo emozioni e sensazioni. Riconosciamo però anche di *avere* un corpo, nel momento in cui la vita quotidiana ci costringe a confrontarci con le nostre potenzialità e, soprattutto, con i nostri limiti.

«[S]iamo [insomma] il corpo che possediamo»¹⁴⁷.

Tale ambivalenza non può non portare all'analisi della terza – e forse più famosa – dicotomia alla quale si è precedentemente fatto riferimento, quella tra natura e cultura. Nonostante il dibattito sul tema abbia origini antichissime¹⁴⁸, esso è ancora oggi particolarmente acceso, caratterizzato da una vivace contrapposizione tra fronti talvolta molto radicali, che da un lato enfatizzano il ruolo che hanno le retoriche pubbliche di cui si avvale, più o meno surrettiziamente, la microfisica del potere teorizzata da Foucault nel disciplinare, modellare e conseguentemente asservire e gerarchizzare i corpi, mentre dall'altro insistono proprio sulla materialità di questi ultimi, che sono irriducibilmente legati ad una dimensione biologica non riducibile né riconducibile esclusivamente a discorsi e pratiche di potere¹⁴⁹.

Tratteggiare le linee guida del dibattito in questo settore risulta importante, ancora una volta, per comprendere la peculiarità del corpo disabile e la sua politicizzazione. È qui, infatti, che emergono la pervasività delle tecniche di controllo del corpo, l'esclusione nei confronti di *talunicorpi* e la loro conseguente gerarchizzazione, nonché la resistenza ed il limite che caratterizzano l'esperienza di chi è portatore di un corpo percepito come differente, quale quello disabile, che spesso non può essere ricondotto ad un corpo

¹⁴⁶ P. Prini, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950, p. 36.

¹⁴⁷ M. Marzano, *La filosofia del corpo*, cit., p. 45. Analogamente, cfr. L. Parente, *Vivere la corporeità nella disabilità*, in "Salute e Società", IV (2005), pp. 70-82, p. 72; V. Marzocco, 'Dominium sui'. *Il corpo tra proprietà e personalità*. Editoriale Scientifica, Napoli 2012, p. 123.

¹⁴⁸ Già nell'*Etica Nicomachea* Aristotele distingue la *zoè* dal *bios*: la natura è considerata comune a tutti gli esseri viventi, mentre la cultura permette agli uomini di elevarsi al di sopra del proprio status naturale. Per un rapido inquadramento di alcune delle tappe più significative del dibattito rimando a B. Turner, *Nature et culture*, in M. Marzano (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, cit., pp. 630-635.

¹⁴⁹ In quest'ambito sono frequenti i rimandi alla genetica perfino per quanto concerne la determinazione di sensazioni, emozioni, aspetti caratteriali, inclinazioni. Sui rischi dell'irrompere concreto nelle relazioni sociali della "mistica del Dna", cfr. S. Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007.

conforme ed uniforme nemmeno tramite l'esercizio della volontà più ferrea. È sempre in tale sede che viene meglio in luce come l'esclusione vissuta ancora oggi dalle persone disabili non sia un destino ineluttabile, ma piuttosto frutto di strategie ed inaccurately in senso lato politiche, che spesso si rivelano ancora incapaci di non pensare alla disabilità come ad un'esperienza eccezionale, o descrivibile in termini puramente medici.

2.3. Il dualismo natura-cultura: postmoderno, spazio e conoscenza

Come è già accaduto con riferimento alle altre dicotomie precedentemente individuate, la presenza del corpo svela anche la fallacia del dualismo tra natura e cultura, e rivela come qualunque opposizione radicale tra i due termini sia da rifiutare, poiché nel corpo coesistono sia la dimensione naturale, sia quella culturale.

Da un lato, infatti, non si può negare la materialità fisica di un corpo che non può venire sottratto alla propria dimensione biologica, mentre dall'altro sembra indubitabile che le pressioni culturali all'uniformità, veicolate soprattutto attraverso retoriche discorsive, influenzino fortemente la "produzione" culturale ed il comportamento dei corpi.

Anche se ormai si parla sempre più frequentemente di tramonto e superamento del postmoderno¹⁵⁰, emerge piuttosto l'irrinunciabilità delle sue acquisizioni teoriche, in quanto è al suo interno che, nonostante l'eterogeneità delle diverse impostazioni, si proclama in modo deciso la fine delle "grandi narrazioni" totalizzanti¹⁵¹, e si enfatizzano il dissenso, la parzialità e la differenza. Ancora, è sempre nell'ambito del postmoderno che si attua la denuncia di un sapere che in realtà è un potere esercitato, su

¹⁵⁰ Se è vero che ci troviamo in una sorta di post-postmoderno, è però anche vero che il superamento di quest'ultimo può non determinarne necessariamente il tramonto. Da un lato, infatti, sono ormai stati ampiamente sottolineati alcuni profili problematici di talune impostazioni più radicali riconducibili al postmoderno, che al massimo vengono richiamate per la loro forza evocativa o per il significato politico di talune rivendicazioni, senza però essere considerate adeguate spiegazioni della realtà (si veda, ad esempio, il pensiero di Donna Haraway), o si sottolinea la loro scarsa capacità propositiva. D'altro canto, però, è proprio grazie alle decostruzioni operate in ambito postmoderno che si è ampliato e rinnovato il dibattito su temi quali potere, cultura e politica.

¹⁵¹ Il riferimento non può che essere a J.F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. or. 1979): come è risaputo, infatti, è in tale scritto che il termine "postmoderno" compare per la prima volta.

vari piani (micro- e macro-sociale, linguistico etc.), nei confronti di individui che spesso ne sono ignari¹⁵².

Entro tale scenario, uno dei maggiori bersagli critici è il sapere scientifico: ogni affermazione che riguarda la realtà viene considerata vera in quanto è avallata da medici e scienziati, che tuttavia nella pratica non sono certo immuni da influenze politiche ed economiche¹⁵³. Su questa strada, ben presto ad essere posta sotto accusa è la realtà tutta. Deleuze e Guattari hanno indirizzato le proprie analisi sulla modalità di articolazione del potere, non più centrale come nell'esperienza moderna, ma diffuso e reticolare, senza gerarchie né centri ai quali poter fare riferimento, mentre è celebre la lettura foucaultiana della microfisica del potere, dove ciascun individuo è oggetto del sapere-potere e contemporaneamente è strumento della sua propagazione. Deridda, dal canto suo, si è impegnato nella decostruzione delle opposizioni binarie della tradizione logocentrica, ormai sentita come naturale, ma che nella pratica ha finito per privilegiare taluni gruppi sociali a scapito di altri.

Tutte queste denunce, se da un lato hanno avuto l'indubbio merito di spingere la riflessione sulla fallacia della pura oggettualità e "datità" (del mondo, così come del corpo), con ciò sfidando l'oggettivismo, dall'altro sono spesso sfociate in tesi che hanno fatto proprio un relativismo forte, in base al quale *tutto* è relativo (realtà fisica e corporea compresa)¹⁵⁴, e/o costruito, argomentando in genere anche a favore dell'impossibilità di una conoscenza oggettiva tanto del mondo fisico quanto di quello sociale¹⁵⁵.

¹⁵² Le critiche al postmoderno sono moltissime. Cfr., ad esempio, J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1985; T. Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford 1996.

¹⁵³ In breve, si passa poi dalla critica al sapere-potere medico a quella di concetti come "natura" e "naturalità".

¹⁵⁴ Il dibattito sul relativismo è amplissimo. Per un inquadramento generale del tema, che consente di individuare punti di convergenza ma anche differenze significative tra le diverse concezioni in campo, cfr. V. Villa et al. (a cura di), *Il relativismo: temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010.

¹⁵⁵ Anche la *querelle* circa la possibilità di una conoscenza oggettiva della realtà è molto attuale. In Italia, tra l'altro, ha ottenuto rinnovata eco in seguito al recepimento del dibattito americano sul *new realism* ad opera di M. Ferraris, che ha contribuito a riportare in auge un confronto comunque mai sopito. La letteratura sul tema è amplissima, pertanto rimando, per quanto riguarda il *Nuovo Realismo*, a M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, a M. Gabriel, *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma 2012, nonché a M. De Caro, M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012. Non può inoltre mancare il riferimento all'ontologia sociale di J. Searle (tra i vari testi, cfr. Id., *The Construction of Social Reality*, Penguin, London 1995; Id., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York 2010), il quale ritiene che la conoscenza abbia un ruolo costitutivo nei confronti degli oggetti di sua competenza, compresi quelli del mondo naturale. Sul costruttivismo, si

Sebbene una disamina puntuale delle varie posizioni in campo in riferimento a tali profili esuli dagli intenti del presente lavoro, mi sembra tuttavia opportuno chiarire sinteticamente un punto della questione, che riveste importanza, sia pur mediamente, anche in riferimento alla disabilità ed al corpo disabile, in perenne bilico tra dato e costruito, e nei confronti dei quali la questione dell'oggettività del sapere (medico) è decisiva.

La riflessione sull'esistenza o meno della natura del corpo e, soprattutto, sulla nostra possibilità di conoscere un simile dato – il che implica, tra l'altro, una problematica e tendenzialmente impossibile ascrizione dello stesso *unicamente* al regno fisico o a quello culturale – rimanda a questioni teoriche più generali, quali l'esistenza di un mondo fisico indipendente dalla nostra costruzione e la possibilità di una conoscenza avalutativa dello stesso. Come è emerso nel corso del primo capitolo, infatti, il *modello sociale*, nella sua versione *forte*, denuncia proprio la costruzione *completamente* sociale della disabilità e dell'ambiente (pensato da e per normodotati), nonché la profonda componente ideologica delle classificazioni in base alle quali si stabilisce *chi* è disabile. Analogamente, il pensiero postmoderno *forte* opta in genere per un costruttivismo sociale radicale¹⁵⁶, e denuncia anche la culturalità (e quindi politicità) di un linguaggio che non può essere mai puramente descrittivo, ma reca in sé necessariamente valori ed ideologie. È noto, tuttavia, che gli esiti di una simile impostazione sono a volte spinti ad estremi controintuitivi, come dimostra, ad esempio, la celebre affermazione per la quale anche animali come i castori sono creati da noi.

Secondo questo orientamento, infatti, la distinzione tra natura e cultura è *già* culturale, poiché ciò che è da intendersi in una data società come “naturale” è notevolmente variabile: le distinzioni tra i due termini possono allora essere solo contingenti, storiche, culturalmente relative. Per il costruttivismo sociale, insomma, ogni evento è necessariamente un fatto sociale, ivi compresi i fatti naturali, ed in questo modo ci si propone di evitare le difficoltà dell'essenzialismo; alcune sue varianti si risolvono in un pragmatismo filosofico in base al quale i fatti scientifici sono prodotti, più che scoperti¹⁵⁷.

veda V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, Giappichelli, Torino 1999. Per un'introduzione al tema, cfr. anche N. Vassallo, *Conoscenza e natura*, De Ferrari, Genova 2002.

¹⁵⁶ Il costruttivismo, più specificamente, è un orientamento sociologico che ha avuto particolare rilievo a partire dal Ventesimo secolo.

¹⁵⁷ Cfr. R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Harmondsworth 1999.

Su un altro versante – a questo tuttavia strettamente collegato – si denuncia come mistificatoria una descrizione oggettiva della realtà, nella quale non compaiano elementi valutativi. In questo senso, ad esempio, Strawson osserva come per i filosofi sia impossibile, perfino a livello metafisico, mantenere separato il piano descrittivo da quello prescrittivo¹⁵⁸, il che complica notevolmente le cose – sembra di poter desumere – anche in relazione alla descrizione di “fatti” come il corpo e l’ambiente in cui quest’ultimo è percepito come tale. Quindi, se il costruttivismo *forte* può essere ragionevolmente ritenuto colpevole di tendere ad ignorare o negare l’importanza del mondo fenomenico riconducendo tutto alla cultura, sembra necessario individuare una via ulteriore, più moderata.

In questo senso, una via mediana tra oggettivismo¹⁵⁹ e relativismo, realismo ed antirealismo intesi in senso forte può essere fornita da un costruttivismo “ragionevole”, come quello “post-positivistico” di Villa¹⁶⁰, che risente (per ammissione dello stesso Villa) dell’influenza di Putnam¹⁶¹.

Una simile impostazione consente infatti di prendere le distanze dal positivismo logico, per il quale il “fatto” (sia fisico, sia sociale) è un oggettivo dato spazio-temporale, senza tuttavia disconoscere che esistono fatti non creati da noi. I *lineamenti di una concezione costruttivistica della conoscenza*¹⁶², infatti, comprendono almeno quattro profili rilevanti: (1) la necessaria pluralità degli schemi concettuali in cui si articola la conoscenza; (2) la tesi della natura interpretativo-selettiva della conoscenza (secondo la quale non è possibile avere un punto di vista esterno agli schemi concettuali in cui questa si articola); (3) la tesi dell’impossibilità di una concezione descrittivistica del linguaggio conoscitivo (perché, in un certo senso, il linguaggio costruisce i fatti che descrive) e (4) quella della necessaria interazione tra la prospettiva e la collocazione contestuale del soggetto conoscente ed i risultati conoscitivi da lui raggiunti.

All’interno di una prospettiva siffatta si ammette che il rapporto tra attività conoscitiva e realtà sia instaurato mediante schemi concettuali che svolgono una funzione interpretativo-selettiva nei confronti dei materiali che riguardano un certo ambito di esperienza. I punti di vista interpretativi, pertanto, sono storicamente contingenti, e ciò

¹⁵⁸ P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen, London 1959.

¹⁵⁹ Sull’esistenza di un ordine esterno alla nostra comprensione che possiamo solo scoprire, cfr. J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.

¹⁶⁰ V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, cit.

¹⁶¹ Tra i molti testi, si vedano ad esempio H. Putnam, *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995 (ed. or. 1990); Id., *Fatto/Valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma 2004 (ed. or. 2002).

¹⁶² Cfr. V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, cit., pp. 82 ss.

rende impossibile una concezione oggettiva del mondo, ma allo stesso tempo evita di ricadere nel soggettivismo, dal momento che i risultati interpretativi devono essere condivisi e sono soggetti a vari vincoli (culturali, linguistici, teorici, biologici, sociali etc.)¹⁶³.

Non esiste, allora, alcuna distinzione tra realtà *in sé e per noi*, ossia tra una realtà che viene catalogata indipendentemente da un nostro intervento conoscitivo ed una che ne è invece il risultato. Al contrario, i risultati conoscitivi sono acquisiti da parte di soggetti collocati entro certi contesti, e con particolari caratteristiche: l'osservatore partecipa alla realtà, ha con quest'ultima un rapporto *perturbato*¹⁶⁴, non può astrarsene né concepirla in termini oggettivi perché vi interviene già a partire dal momento della sua catalogazione. Il linguaggio, infatti, gioca un ruolo importante, laddove struttura il campo di esperienza a cui l'interprete si rivolge, ricostruendolo attorno a coordinate linguistiche dettate dai criteri classificatori elaborati all'interno di un certo schema concettuale.

Il linguaggio, insomma, plasma il mondo e ne fa esperienza¹⁶⁵, cosicché l'idea di fatti già individuati nella realtà indipendentemente dai nostri schemi concettuali viene ad essere un'illusione. Noi, infatti, non facciamo altro che dividere e ridividere la realtà in segmenti in riferimento ai nostri interessi pratici, che sono riflessi nelle nostre convenzioni. La realtà, allora, può essere recuperata solo ammettendo che viene interpretata grazie ad un certo schema di rappresentazione, il che equivale ad affermare che essa non è un qualcosa che ci troviamo asetticamente davanti, pronta a fissare l'osservatore in faccia ed a presentarsi come autoevidente.

Declinando queste considerazioni con riferimento all'ambiente in cui viviamo ed al corpo, si può pervenire a soluzioni "ragionevoli" circa la questione del rapporto tra dati e costruzione, laddove si riconosce che esiste una realtà indipendente dalla nostra creazione, ma anche che questa non è accessibile senza fare riferimento a schemi concettuali, che sono irrimediabilmente legati anche ad un aspetto culturale.

In un simile contesto, chiaramente, l'aspetto linguistico riveste un ruolo estremamente importante nel modellare la realtà stessa ed anche le nostre aspettative nei suoi

¹⁶³ L'oggettività cui si fa riferimento viene ad essere quella epistemica, e non più quella ontologico-epistemologica.

¹⁶⁴ V. Villa, *Costruttivismo e teorie del diritto*, cit., p. 89.

¹⁶⁵ Cfr. P. Parrini, *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Roma-Bari 1995; J.B. Carroll (ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge MA 1956.

confronti: le varie categorizzazioni dei corpi operate anche in ambito medico sembrano rispondere proprio a questa logica, in quanto li rendono *apparentemente* intellegibili, consentendo la distinzione tra quelli sani o normali e quelli che non lo sono¹⁶⁶. Rimane tuttavia *una certa* discrezionalità in tale scelta, che quindi non è immune da contaminazioni in un certo qual modo politiche.

Le nostre interpretazioni della realtà (ambientale e corporea) sono perciò collegate ad usi standardizzati e socialmente sanzionati dei termini che adoperiamo, oltre che agli interessi conoscitivi condizionati culturalmente. I dati, allora, appaiono necessariamente ed inestricabilmente legati a valori e ad interpretazioni (sia pure con tutti i limiti ai quali un'interpretazione plausibile e corretta deve sottostare): fatti e valori sembrano essere profondamente ed inscindibilmente legati, cosicché risulta davvero arduo tracciare un confine netto, stabilire dove finisce il dato e dove inizia l'aspetto valoriale ad esso attribuito¹⁶⁷.

Queste premesse costituiscono un utile punto di partenza per riflettere sul fatto che, quando una determinata interpretazione acquista autorità, essa può accreditare una certa ideologia come dominante, attribuendole uno statuto di verità e conseguente normatività.

2.3.1. Alcune note sull'impossibilità di un corpo *puramente* naturale o culturale

Anche il corpo è qualcosa di concreto, appartiene alla realtà ed è, *in parte*, naturale.

Le considerazioni precedentemente svolte, allora, dovrebbero chiarire anche in quali termini riferirsi al corpo come luogo di opposizione radicale tra natura e cultura sia fuorviante, sebbene l'orientamento prevalente fino a tempi recenti – ed ancora oggi molto diffuso – si opponga ad una lettura dello stesso nei termini di pura natura o biologia¹⁶⁸. Anche in relazione a questo oggetto si preferisce, in genere, un approccio

¹⁶⁶ Si veda *infra*.

¹⁶⁷ Al riguardo, cfr. ad esempio H. Putnam, *Fatto/Valore*, cit.; M. Dell'Utri, *Relativismo moderato e fallibilismo*, in V. Villa et al. (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010, pp. 177-201.

¹⁶⁸ Per una proposta che mira al recupero della natura umana, cfr. E. Morin, *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano 1974. L'analisi del dibattito circa la possibilità di richiamare la natura umana all'interno dell'indagine filosofica e delle varie declinazioni che quest'ultima può assumere esula, come ho già precisato, dagli scopi della breve ricostruzione che offro in queste pagine. Ad ogni modo, si veda M. Marzano, *Norme e natura*, cit., pp. 175-227 per un tentativo di recupero della natura del corpo senza ricadere nella fallacia naturalistica, che si rivela incapace di rendere conto della

costruttivista, talvolta estremo, che porta prima alla dissoluzione e poi alla costruzione discorsiva di un corpo che è soprattutto immagine e *performance*¹⁶⁹, nonché alla denuncia della falsità di ogni “dato”, anche biologico o naturale, in quanto espressione della retorica del potere¹⁷⁰. Come è chiaro, il problema che si presenta immediatamente in simili letture è che il mondo fenomenico appare dissolto, a vantaggio di costruzioni puramente discorsive, il che significa

«cadere dalla padella del determinismo ‘ontologico’ nella brace di un determinismo testuale o discorsivo»¹⁷¹.

Non va taciuto, tuttavia, che non sono mai mancate letture mediane, che di recente stanno ottenendo rinnovata eco, e che mirano a cogliere gli influssi socio-culturali ai quali i corpi sono soggetti, senza con ciò negare l’esistenza di una materialità. Si tratta di posizioni più “ragionevoli”, che sfuggono al riduzionismo biologico, ma tengono comunque conto di un dato di esperienza che difficilmente può essere confutato, ossia del fatto che *esiste* una materialità del fenomeno-corpo¹⁷². Del resto, se quest’ultimo è oggetto di normazione e destinatario dei saperi-poteri, secondo l’insegnamento foucaultiano, ciò significa che è costituito quantomeno da una superficie che viene interessata da regimi di disciplinamento, e sulla quale vengono iscritti i vari codici culturali. Il corpo, insomma, è al contempo dato *e* costruito, irriducibile pertanto al mero piano biologico, ma anche a quello puramente discorsivo, in quanto ha una propria

sua ontologia. In particolare, cfr. pp. 190-206 per una panoramica (e critica) delle tesi caratterizzanti il naturalismo.

¹⁶⁹ J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990.

¹⁷⁰ Cfr. D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991; Ead., *Manifesto cyborg: donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. 1985). Come è risaputo, Haraway ha proposto una teoria del corpo in cui l’apertura alle differenze è ottenuta attraverso la fusione in uno stesso corpo (il *cyborg*) di organico e meccanico. Il *cyborg*, in altre parole, diventa un modo di riscrivere il testo dei corpi naturalizzati e soggiogati, annullando, attraverso la propria ibridazione, ogni forma di dualismo.

A tal proposito, M. Marzano (*La filosofia del corpo*, cit., p. 64) riporta un passo in cui emerge chiaramente l’idea prevalente: «il corpo [è] una finzione, un insieme di rappresentazioni mentali, un’immagine incosciente che si elabora, si dissolve e si ricostruisce nel corso della storia del soggetto con la mediazione dei discorsi sociali e dei sistemi simbolici» (A. Corbin et al., *Histoire du corps, II. De la révolution à la Grande Guerre*, Le Seuil, Paris 2005, p. 9).

¹⁷¹ F. Tedesco, *Ceci c’est une bouteille de thé*, in V. Villa et al. (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, cit., pp. 315-332, p. 324.

¹⁷² Cfr. M. Marzano, *Norme e natura*, cit.; C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964; O. Sacks, *Migraines*, Blackwell, London 1981; E. Casey, *The Ghost of Embodiment*, cit.; S. Hekman, *Material Bodies*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh*, cit., pp. 61-70; B. Turner, *Nature et culture*, cit.

Come già anticipato nel primo capitolo ed emergerà all’interno del secondo, anche all’interno dei *disability studies* la tendenza prevalente è quella volta al recupero del corpo.

materialità, ma è anche bersaglio di messaggi culturali che lo condizionano fortemente, giungendo infine a modellarlo.

Come dovrebbe essere chiaro, non si tratta di un ritorno all'essenzialismo, ma di un rilievo empirico in base al quale ogni essere umano ha (ed è) un corpo, con il quale entra in quotidiano rapporto con gli altri, la cui "datità" non può essere ignorata, e che condiziona la sua vita, soprattutto per quanto attiene alla sfera dei bisogni. Ci sono, insomma, delle costanti antropologiche che contraddistinguono l'esperienza umana, e che sono quantomeno legate all'aspetto carenziale di ciascuno, ossia al fatto che ogni essere umano ha un corpo, è vulnerabile e ha dei bisogni, senza tuttavia escludere che questi ultimi *in parte* siano condizionati dal contesto in cui viviamo¹⁷³.

Esiste, cioè, un'universalità corporea che ci accomuna in quanto esseri umani, e che tuttavia subisce inevitabilmente influssi contestuali particolarmente pervasivi, che attengono alla sfera culturale in senso lato. Questo punto di vista può forse essere configurato come una concezione ontologica debole nel senso dato da White, per il quale è tale una proposta che

«offer[s] figurations of human being in terms of certain existential realities, most notably language, mortality or finitude, natality [...]»¹⁷⁴.

Si tratta di realtà esistenziali, che vengono però rappresentate culturalmente, e pertanto risulta coerente affermare che natura e cultura agiscono entrambe sugli individui, senza che l'una prevarichi l'altra, o che sia possibile separarle.

Al di fuori della prospettiva postmoderna, invero, normalmente ci si riferisce al corpo ed alla biologia come dati puramente oggettivi, ma tale riduzionismo risulta incapace di dare conto dell'esperienza dell'incarnazione, ossia della storia degli individui che vivono, con il proprio corpo, in un mondo fatto di relazioni quotidiane.

Non va inoltre trascurato come, dietro al "mito del dato scientifico", vengano spesso veicolati giudizi surrettiziamente normativi. Il riferimento alla critica postmoderna, allora, risulta imprescindibile per fare emergere come la presenza di valutazioni culturali che afferiscono alla materialità (in genere intesa in senso biologico) siano in

¹⁷³ La presenza di questa dimensione carenziale rimanda, inevitabilmente, alla relazionalità, in quanto pone in crisi il mito dell'autosufficienza individuale e chiama in causa le varie forme di interazione umana, che spesso si configurano in termini di dipendenza. Nel terzo e nel quarto capitolo mi occuperò delle implicazioni di una concezione relazionale del sé, con specifico riferimento a temi quali autonomia ed eguaglianza.

¹⁷⁴ S.K. White, *As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler*, in "Polity", 32, 2 (1999), pp. 155-177, p. 157.

pratica così pervasiva da condizionare la percezione ed il valore del corpo, fino al punto di negare, sostanzialmente, legittimità alle differenze.

La cultura, insomma, retroagisce sui corpi e sulla concezione biologica degli stessi; perché sia possibile il rispetto dei corpi nelle loro differenze e diversità risulta pertanto imprescindibile essere consapevoli del ruolo che gioca la cultura in questo processo di modellamento, ed agire sui valori dominanti.

In questo senso, è ormai riconosciuto che Mauss fu tra i primi, negli anni Venti del Novecento, ad interrogarsi sull'influsso esercitato dalla cultura sul corpo, presentando quest'ultimo come prodotto culturale in seguito allo svolgimento dell'analisi del modo di camminare che, essendo diverso in ogni cultura, dimostra come esistono delle pratiche sociali che modellano gesti e corpi: in altre parole, nonostante la capacità di camminare sia innata negli individui, il modo in cui questa potenzialità si traduce nella pratica dipende dalla cultura in cui essi sono immersi¹⁷⁵.

Col tempo, si è avuto uno slittamento di piano, che ha spesso portato ad affermare che anche il corpo e le emozioni sono interamente costruiti dal punto di vista socio-culturale, con ciò radicalizzando l'aspetto culturale, ed arrivando al paradosso che non risulta possibile alcun riferimento ad un corpo concreto, né rintracciare una matrice unitaria dei corpi, essendo questi ultimi completamente modellati dalle diverse culture, e quindi ad esse relativi.

Così, il corpo ha presto finito per divenire un'immagine, un mero prodotto culturale, il depositario delle regole sociali, parte di un ordine sociale che deve essere mantenuto: è stato trasformato, in breve, in un simbolo, sul quale vengono esercitate pressioni culturali ed iscritti i precetti fondamentali della società.

E' in questo quadro che si inserisce la riflessione di Foucault, il quale nei suoi scritti cerca di dimostrare come il corpo sia un luogo di controllo sociale esercitato attraverso una precisa organizzazione dello spazio e del tempo, volta a renderlo docile. Anche il potere politico concorre ad addestrare i corpi, marchiandoli, assoggettandoli, ed esigendo da loro certi segni ma non altri.

Il corpo diviene così principalmente un oggetto sul quale il potere si iscrive manipolando la realtà e creando valori, ed in tal modo fa degli stessi il segno del proprio dominio: il significato del vivere dei corpi, in altri termini, è determinato da un potere

¹⁷⁵ Cfr. M. Mauss, *Les techniques du corps*, in "Journal de psychologie", XXXII (1936), pp. 271-293.

che, agendo su di loro, ne fa segni di se stesso e, al contempo, è inscindibilmente legato a questi ultimi, senza potersene separare.

Il merito di Foucault è stato quello di avere abbandonato l'ambito metaforico, esplicitando in modo chiaro la realtà del legame tra corpi e potere, che vede quest'ultimo agire sui primi, facendone le proprie vittime. Nonostante la lettura prevalente che ne è stata fatta vada tendenzialmente in direzione contraria, la proposta foucaultiana non afferma che il condizionamento culturale dell'oggetto (ossia del corpo) ne determina la *totale* culturalità, anzi, tutt'altro: la naturale opposizione (resistenza) dei corpi alle iscrizioni normative socio-culturali testimonia proprio la permanenza di una materialità corporea che non può essere eliminata¹⁷⁶.

Se è vero che il regime di disciplinamento interessa tutti i corpi, lo è altresì la constatazione che *taluni* corpi sono *più resistenti* degli altri, e risultano perciò maggiormente vittime del *diktat* culturale che impone il necessario rispetto di *standard* estetici (bellezza, tonicità), medici (salute, funzionalità) e politico-economici (produttività).

Il corpo, in breve, per essere accettato socialmente deve essere bello, sano e produttivo: per essere "giusto" deve essere capace di inserirsi in un'artificialità caratterizzata dall'uniformità. Sembra appena il caso di sottolineare – e ne tratterò in seguito – che il corpo delle persone con disabilità non rispetta spesso nessuno dei tre canoni culturalmente imperanti¹⁷⁷.

Verificato come la società, sotto un certo profilo, *determini* i corpi, ben presto all'interno della riflessione postmoderna – pur nella molteplicità dei diversi orientamenti – si è arrivati a concentrare l'attenzione esclusivamente sul corpo-immagine creato dalla cultura, fino a negare la realtà di un corpo visto piuttosto come simbolo di direzione sociale¹⁷⁸, a sostenere che gli stessi bisogni primari degli individui

¹⁷⁶ Cfr. M. Marzano, *Norme e natura*, cit., p. 78: «Anche se la sua sagoma viene modellata con l'unico scopo di dominarla, alla base della sagoma il contenuto resta pur sempre un contenuto naturale. [...] [Q]uesta disciplina è il frutto evidente di una imposizione sociale talmente forte da essere capace di trasformare in vincolo la stessa opposizione che naturalmente i corpi sono portati a farle».

Cfr. anche N. Crossley, *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, in "Body & Society", 2 (1996), pp. 99-116, p. 110.

¹⁷⁷ Non vanno peraltro dimenticate le pressioni culturali esercitate dalla normatività eterosessuale, oggetto delle riflessioni *queer*. Mi riferirò al pensiero di Butler per quanto concerne l'abiezione, intesa come (non-)luogo, o limbo di un'anomalia che rifiuta o non è in grado di adeguarsi alla norma.

¹⁷⁸ Cfr. P. Bourdieu, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983.

sono frutto di una costruzione sociale, o che i bisogni naturali sono decisi da quelli sociali¹⁷⁹.

Con questo recupero esasperato del simbolismo corporeo a scapito della datità, però, si è talvolta giunti a smaterializzare nuovamente il corpo; anche se attraverso un *iter* notevolmente diverso rispetto a quello che ha caratterizzato i secoli precedenti, l'esito di molte riflessioni è stato quello – paradossale – di relegare il corpo concreto nuovamente nell'ambito dell'impensato, con ciò rendendolo ancora il grande assente, sia pure sotto mutate vesti.

Il corpo, piuttosto, manifesta ancora una volta la propria ambivalenza, laddove contemporaneamente resiste ai dati culturali provenienti dalla società, ed al contempo inevitabilmente li accoglie. In questo senso, più che attraverso il riferimento alla naturalità del corpo, che può richiamare gli spettri del riduzionismo biologico, la compresenza delle due dimensioni (naturale e culturale) può essere utilmente espressa parlando della sua *materialità*.

Con tale termine si può così dare conto della collocazione spazio-temporale del corpo, né pura biologia sulla quale si imprime la forma della cultura, né materia bruta contrapposta alla sfera linguistica. Si tratta, piuttosto, della finitudine che ci caratterizza come esseri collocati in uno spazio e un tempo che ci plasmano e contemporaneamente ci limitano¹⁸⁰.

2.4. Corpo-soggetto e Corpo-oggetto: per una lettura integrata di Merleau-Ponty e Foucault

Le vicende del corpo tratteggiate in precedenza nei loro tratti salienti dovrebbero avere fatto emergere come, per un'adeguata riflessione sullo stesso, sia necessario riferirsi sia al suo aspetto fenomenologico, sia a quello che lo considera immerso all'interno delle relazioni di potere. Solo in questo modo, difatti, potranno essere messe a fuoco tanto le microdinamiche della vita quotidiana, quanto le macrodinamiche di oppressione. Pur

¹⁷⁹ Cfr. J. Baudrillard, *Amerique*, Edition Grasset & Fasquelle, Paris 1986.

¹⁸⁰ S. Bordo, *Bringing the body to theory*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh*, cit., pp. 84-97.

Cfr. anche C. Bigwood, *Renaturalizing the body with the help of Merleau-Ponty*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh*, cit., pp. 99-114; S. Hekman, *Material Bodies*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh*, cit., pp. 61-70.

Rilievi analoghi valgono per l'ermeneutica.

con le opportune cautele, suggerisco insomma una lettura integrata della fenomenologia pontiana e del pensiero foucaultiano, con esclusivo e specifico riferimento alla questione del corpo.

Nonostante le due prospettive siano ritenute per lo più inconciliabili¹⁸¹, infatti, ciascuna risulta incompleta senza l'altra, dato che – come dovrebbe essere emerso in precedenza – il corpo è contemporaneamente vissuto (quindi soggetto) e bersaglio di pressioni culturali (pertanto oggetto).

Si tratta, probabilmente, di un'operazione che sarebbe stata invis quantomeno a Foucault, che aveva rigettato sia la fenomenologia sia l'esistenzialismo per sviluppare una comprensione delle relazioni sociali e culturali come prodotti di un discorso che crea, disciplina, modella e categorizza i corpi¹⁸².

Se, quindi, i suoi discorsi negano l'idea di necessità universali nell'esistenza umana per valorizzare l'arbitrarietà del potere istituzionale¹⁸³, la fenomenologia pontiana fa esattamente l'opposto, esaminando i modi in cui il mondo è quotidianamente organizzato dalla prospettiva di individui corporei. Ci sono tuttavia tre elementi che accomunano i due autori: (1) la denuncia del fatto che la dimensione corporea sia stata per lo più trascurata all'interno della filosofia tradizionale, (2) il conseguente recupero del corpo e (3) una decisa opposizione al cartesianesimo, al quale entrambi, sia pure per vie diverse, vogliono offrire un'alternativa.

Ho già richiamato in precedenza le linee lungo le quali sono indirizzate le rispettive analisi. Pertanto può forse essere sufficiente sottolineare le tre differenze fondamentali che emergono da un confronto tra le due. In primo luogo, c'è la questione della diversità dei piani: mentre Merleau-Ponty considera comportamenti ed abitudini come modi di essere nel mondo di un soggetto che si dà come storicamente connotato, Foucault intende gli stessi comportamenti ed abitudini nei termini della loro rilevanza politica.

¹⁸¹ Cfr. ad esempio E. Grosz, *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*, in A. Alcoff, E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, London 1993, pp. 187-216; D. Levin, *The Body Politic: The Embodiment of Praxis in Foucault and Habermas*, in "Praxis International", 9, 1/2 (1998), pp. 112-132; B. Turner, *Body and Society*, Blackwell, Oxford 1984 (ma si veda B. Turner, *Disability and the Sociology of the Body*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, cit., pp. 252-264, per una lettura possibilista circa la compresenza delle due analisi, soprattutto in riferimento alla disabilità). Al contrario, hanno tentato una lettura integrata, sia pure solo per quanto concerne talune specifiche questioni, N. Crossley, *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology*, in "Body & Society", 1 (1995), pp. 43-63; Id., *Body-Subject/Body-Power*, cit.; I.M. Young, *On Female Body Experience. "Throwing like a girl" and other essays*, Oxford University Press, New York 2005.

¹⁸² Cfr. M. Foucault, *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978 (ed. or. 1976); Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. or. 1984).

¹⁸³ Cfr. M. Foucault, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1982.

Una dimensione, però non esclude l'altra, in quanto le constatazioni dei due filosofi muovono, appunto, su registri differenti: ben può darsi l'eventualità che le azioni di un soggetto siano condizionate dalla sua collocazione storico-temporale, e che le forze politico-sociali esistenti all'interno di una società determinino delle trasformazioni all'interno di quest'ultima, e condizionino i comportamenti degli individui.

La seconda differenza, strettamente collegata alla prima, attiene alla questione del cambiamento e della stabilità. Nella prospettiva fenomenologica si suggerisce che il corpo-soggetto deriva la propria stabilità dalle abitudini: è il corpo "abituale", con il quale l'individuo intrattiene quotidianamente relazioni, che costituisce il fondamento per l'azione; al contrario, per Foucault nulla nell'uomo è stabile, nemmeno il suo corpo¹⁸⁴.

Al riguardo, è stato osservato che simili affermazioni ineriscono a due ambiti temporali diversi: mentre Merleau-Ponty si riferisce all'esperienza quotidiana individuale, Foucault si concentra su un'analisi storica che necessariamente trascende la singola esperienza individuale. Il corpo, per Merleau-Ponty, è storico, e quindi condizionato da abitudini e costumi, ma questo non gli impedisce di individuarne delle costanti, almeno per quanto attiene al fatto che siamo in grado di acquisire abitudini e forme del comportamento, o di negarle: mentre le nostre abitudini possono cambiare, il fatto che siamo individui immersi nelle culture in cui tali abitudini si costituiscono non lo è. Nulla impedisce, tuttavia, di ritenere che ci sia una certa stabilità corporea quotidiana, senza che questo significhi fissità ed immutabilità, con ciò rendendo compatibili le due prospettive¹⁸⁵.

La terza differenza tra i due riguarda i termini della relazione tra potere e corpo, e la necessità di stabilire se quest'ultimo è soggetto-agente, o esclusivamente oggetto del primo.

Generalmente in Merleau-Ponty si enfatizza il primo profilo, mentre in Foucault il secondo aspetto, in quanto il corpo è visto come ricettacolo passivo di forze storiche e politiche; in realtà, in *entrambe* le posizioni sono rintracciabili tanto la dimensione legata all'azione, quanto quella collegata al potere (sia pure con rilevanti differenze). Sia per l'uno sia per l'altro, infatti, l'ordine politico e sociale è raggiunto

¹⁸⁴ M. Foucault, *Nietzsche, Genealogy and History*, in D. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1977, pp. 139-164, p. 153.

¹⁸⁵ Cfr. N. Crossley, *Body-Subject/Body-Power*, cit., p. 103.

prioritariamente attraverso l'esercizio del potere sul corpo, quindi né tramite una manipolazione ideologica, né contrattualmente¹⁸⁶.

La differenza sta nel fatto che, a parte sporadici frammenti, Merleau-Ponty non approfondisce il tema, mentre accade il contrario nell'indagine foucaultiana, all'interno della quale il soggetto è agente nel momento in cui, pur essendo attraversato dalle dinamiche del potere, non per questo ne è esclusivamente vittima, in quanto egli si rivela suo complice laddove contribuisce a sostenerne la microfisica attraverso la quale esso si diffonde. Per entrambi, insomma, i corpi sono sia soggetti di potere, sia suoi oggetti; i due decidono tuttavia di valorizzare un differente aspetto di questa ambivalenza¹⁸⁷.

¹⁸⁶ N. Crossley, *Body-Subject/Body-Power*, cit., p. 105, a conferma del punto riporta un passo di Merleau-Ponty ed uno di Foucault, dove emerge la sintonia del pensiero dei due filosofi. Il primo, infatti, scrive: «[...] consciousness can do nothing without its body and can only act upon others by acting upon their bodies. It can only reduce them to slavery [...] by appropriating nature to itself and establishing in nature its instruments of power». Gli fa eco il secondo, laddove afferma: «Now the phenomenon of the social body is an effect not of a consensus but of the materiality of power operating in the very bodies of individuals».

¹⁸⁷ Ciò può comportare un'utile integrazione delle due prospettive, anche se non sfugge ad alcune criticità, ad esempio per quanto riguarda la diversa relazione tra il corpo e lo spazio. Se per Foucault è la divisione spaziale ad agire sul corpo rendendolo funzionale al suo controllo (cfr. J. Bentham, *Panopticon*, cit.), per Merleau-Ponty è invece il soggetto ad organizzare lo spazio attorno a sé in modo a lui funzionale.

N. Crossley, *Body-Subject/Body-Power*, cit., p. 106, suggerisce un modo di composizione delle due prospettive. Per lui, il fatto che il corpo sia reso "utile, efficiente e funzionale" attraverso l'organizzazione dello spazio presuppone che qualcuno *renda* tale spazio "utile, efficiente e funzionale" per i propri scopi, ossia un corpo che è capace di trasformare lo spazio e servirsene. Si può agire sul corpo solo fino al punto in cui quest'ultimo, attraverso la propria azione, si serve dello spazio, e prova ne sarebbe il fatto che coloro che hanno corpi non sufficientemente addestrati (come quelli dei bambini molto piccoli) non possono essere controllati attraverso la divisione funzionale degli spazi, dato che non sono in grado di fruire di uno spazio altamente differenziato, né di rispettare le divisioni. Egli riporta a tal fine due esempi: (1) la catena di montaggio e (2) la presenza dei vari ambienti (ciascuno deputato a specifiche mansioni) all'interno di una casa. In entrambi i casi, gli spazi sono funzionalmente differenziati, ma sarebbe inutile pretendere il rispetto di una simile organizzazione da parte di un soggetto che – attraverso l'educazione – non abbia sviluppato la capacità di sfruttarlo.

In questo punto, tuttavia, l'analisi di Crossley non mi convince appieno, perché sembra risolvere in modo semplicistico alcune problematicità. Innanzitutto, egli presuppone che con un adeguato addestramento l'individuo riesca *sempre* ad interagire con successo con lo spazio circostante funzionalmente organizzato (tant'è che esclude dal principio dalla sua riflessione i bambini, che non hanno maturato una necessaria competenza).

Mi sembra, però, che una simile visione presupponga un'ideologia della normalità e della vita quotidiana che esclude da principio, ad esempio, la disabilità, e che in qualche modo in questo frangente rielabori (forse troppo) la nozione di divisione spaziale foucaultiana. Nella visione di Crossley, insomma, sembra che – a meno di situazioni estreme come l'incapacità connessa all'infanzia – l'individuo possa *sempre* appropriarsi di uno spazio funzionalmente differenziato, acquisendo competenza, e quindi "trasformandosi" in soggetto agente (in uno spazio rispetto al quale diviene competente). Ma le cose sembrano un po' più complicate, come il caso della disabilità insegna. Nonostante l'"addestramento", infatti, non sempre gli individui riescono ad interagire in modo "efficiente" con l'ambiente circostante, soprattutto quando quest'ultimo non è progettato tenendo conto delle loro esigenze. In questo senso, allora, lo spazio – ancora una volta – *si impone* sugli individui (o almeno, principalmente su alcuni di

L'argomento del controllo sul corpo chiama in causa anche l'aspetto della soggettività corporea (e della conseguente consapevolezza di sé), laddove Foucault sembra suggerire che l'esperienza dell'individuo col proprio corpo sia mediata dal potere, che detta ed impone tramite il discorso determinati schemi percettivi legati a prefissate pratiche sociali. In questo senso, la nostra consapevolezza corporea è soprattutto medica, sia perché il corpo emerge prioritariamente in ambito sanitario, sia perché la sua medicalizzazione risulta essere pervasiva per l'attenzione ossessiva alla normalità dei parametri corporei, nonché alla salute, o alle singole parti del corpo-oggetto-della-scienza.

In tale scenario, l'individuo da un lato è bersaglio (e quindi oggetto) dei messaggi culturali, ma dall'altro deve essere in grado di assumerne consapevolezza, così da conformarsi (pertanto è soggetto). In questo senso, allora, il biopotere non può prescindere dal soggetto che ne adotta gli schemi percettivi e vi si conforma, cosicché la questione dell'autoconsapevolezza viene ad assumere anche una dimensione politica, soprattutto per quanto concerne l'alterità.

Sia Foucault sia Merleau-Ponty si riferiscono tuttavia al "corpo" in generale, senza fare riferimento ai *diversi* e *specifici* corpi – quali, fra gli altri, quelli delle donne, o delle persone disabili¹⁸⁸ – e, quindi, all'impatto che i messaggi culturali hanno sulla concreta

loro) in modo più pervasivo di quanto essi non riescano a controllarlo, appropriandosi dei suoi ritmi e dei suoi spazi. In relazione alla disabilità, in particolare, tempi e spazi devono essere necessariamente ripensati ed adattati. È in questo quadro, allora, che può essere utilmente recuperata l'analisi pontiana: non per affermare l'acquisita padronanza di spazi e tempi da parte di un individuo competente, come sembra suggerire Crossley, ma proprio per dare conto della quotidianità delle persone disabili, che si trovano ad esperire dimensioni spazio-temporali nuove e non sempre conciliabili con quelle "normali".

Non va trascurato, poi, che lo spazio è stato storicamente organizzato *prioritariamente* con funzione di contenimento di certe categorie sociali, e per talune è ancora così. Chiaramente il riferimento è alle "grandi istituzioni", invero oggi non completamente scomparse. Sulle "grandi istituzioni", cfr. E. Goffman, *Asylum. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor, Garden City, NY 1961; M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editons Gallimard, Paris 1972; F. Basaglia, *L'istituzione negata*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1968; Id., *Scritti I, 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981; Id., *Scritti II, 1968-1980. Dall'apertura del manicomio alla nuova legge sull'assistenza psichiatrica*, Einaudi, Torino 1982.

Anche gli odierni centri di accoglienza per migranti, o gli ospedali psichiatrici giudiziari possono essere ricompresi nel concetto di "istituzioni totali". Sulle concrete condizioni di vita di coloro che si trovano reclusi negli ospedali psichiatrici giudiziari in Italia, cfr. M.A. Farina Coscioni, *Matti in libertà. L'inganno della "Legge Basaglia"*, Editori Riuniti, Roma 2011.

È proprio in tali ambiti che si verifica massimamente quel rischio di ribellione dei corpi che lo stesso Crossley, sia pure in modo forse troppo fugace, riconosce essere presente all'interno della società.

¹⁸⁸ Tra le voci critiche di Merleau-Ponty interne al pensiero femminista, secondo le quali il corpo presupposto dal filosofo francese è astrattamente neutro ma concretamente maschile, cfr. J. Butler, *Sexual Ideology and Phenomenological Description: a Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in J. Allen, I.M. Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1989, pp. 85-100; E. Grosz, *Volatile Bodies*:

vita degli individui, ad esempio per quanto concerne la loro capacità di controllare l'ambiente circostante.

Se sembra imprescindibile attingere sia alla prospettiva pontiana, sia a quella foucaultiana al fine di evidenziare come la dimensione esperienziale e quella politico-culturale siano compresenti nella vita di ogni individuo (inteso come soggetto/oggetto nel senso sopra precisato), è però opportuno individuare in esse solo un punto di partenza dal quale muovere per comprendere la specificità della questione disabile. Solo in questo modo sarà possibile dare adeguatamente conto del corpo reale, concreto, di carne e, quindi, anche di quello disabile.

3. IL CORPO DISABILE TRA ESPERIENZA E COSTRUZIONE

A prescindere dal fatto che si condividano o meno quelle letture che vedono nella fenomenologia e nel pensiero postmoderno (e, in particolare, nella lettura foucaultiana) due movimenti filosofici legati dal fatto che «[p]henomenology is not of but in postmodernity»¹⁸⁹, dalle ricostruzioni precedenti emerge con chiarezza come entrambi si siano opposti al dualismo cartesiano, cercando di trascendere le dicotomie tra anima e corpo, soggettività ed oggettività, natura e cultura.

Simili tentativi sono stati accolti con favore anche con specifico riferimento al corpo disabile, ed infatti all'interno della letteratura afferente ai *disability studies* non mancano né letture di stampo pontiano, né orientamenti foucaultiani. Le prime forniscono importanti strumenti che consentono di comprendere gli elementi di

Toward a Corporeal Feminism, Indiana University Press, Bloomington 1994; M. Shildrick, *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)Ethics*, Routledge, New York-London 1997; I.M. Young, *Throwing like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, cit., soprattutto p. 148.

Per una critica a Foucault tesa ad evidenziare come il soggetto postmoderno finisca per non avere una natura carnale e, divenendo testo sul quale scrivere i messaggi culturali, porti alla trasformazione del soggetto in una sostanza sovracarnale, cfr. C. Shilling, *The Body and Social Theory*, Sage, London 1993; S. Lash, *Genealogy of the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche*, in B. Smart (ed.), *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, New York-London 1994, pp. 14-32; B. Hugues, *What Can a Foucauldian Analysis Contribute to Disability Theory?*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, cit., pp. 78-92.

¹⁸⁹ H.Y. Jung, 'Post-modernism', in L. Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 558-562, p. 558. Di avviso opposto sembra Terence Turner, che sottolinea la forza dell'approccio fenomenologico, in opposizione a quello post-strutturalista: cfr. T. Turner, *Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory*, in T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 27-47, in particolare p. 46.

comunanza ma anche di assoluta (e spesso incomunicabile) peculiarità che contraddistinguono l'esistenza delle persone con disabilità. I secondi, invece, mirano a fare emergere la non ineluttabilità di un destino di subordinazione in senso lato sociale, che tuttavia in genere sembra connotare in modo quasi necessario la vita delle persone disabili.

Come ho avuto modo di sottolineare precedentemente, ognuna di queste impostazioni è parziale, in quanto l'una non mette adeguatamente in luce i meccanismi di oppressione all'opera all'interno della società, mentre l'altra finisce paradossalmente per non prendere in considerazione il corpo concreto della vita quotidiana e, quindi, trascura la dimensione esperienziale.

Ciò risulta tanto più vero in riferimento alla disabilità, poiché nelle riflessioni pontiane non emerge la valenza segregante dei discorsi abilisti e delle pratiche di esclusione variamente riconducibili al biopotere, mentre le letture foucaultiane finiscono, quasi paradossalmente, per escludere nuovamente il corpo disabile, in quanto le caratteristiche specifiche della corporeità delle persone con disabilità scompaiono doppiamente all'interno di pratiche e retoriche poste in essere da individui normodotati¹⁹⁰.

Del resto, la compresenza di studi che si rifanno ad entrambe le tradizioni è, se non una prova, quantomeno un indizio del fatto che, per un'adeguata comprensione della disabilità, è necessario procedere all'integrazione delle due prospettive. L'obiettivo di questo paragrafo è proprio quello di indicare i contributi positivi che ciascuna di queste può dare alla migliore comprensione dell'esperienza disabile: è per tale ragione, del resto, che tanto insisto nel proporre una lettura integrata dei due orizzonti teorici.

3.1. Fenomenologia, malattie croniche e disabilità

Nonostante all'interno del presente lavoro io intenda sostenere l'utilità di taluni concetti pontiani per l'analisi della disabilità – intento che è supportato dalla presenza di vari

¹⁹⁰ In altri termini, anche i regimi di verità creati attraverso i discorsi abilisti escludono le persone con disabilità.

La filosofia postmoderna riesce a dar conto di – e a denunciare – come la disabilità venga percepita culturalmente, ma non a comprendere gli specifici problemi con i quali quotidianamente le persone disabili si devono confrontare. Susan Wendell è una delle filosofe che insiste maggiormente sul punto: cfr. S. Wendell, *The Rejected Body*, cit., pp. 44-45.

contributi di stampo pontiano interni proprio ai *disability studies* – è tuttavia vero che il pensiero del filosofo francese può essere utilizzato anche con intento opposto.

A parte i riferimenti all’“arto fantasma” ed al rapporto della persona ipovedente con il bastone, infatti, Merleau-Ponty non affronta specificamente la questione della disabilità. Anzi, quando confronta il soggetto “normale” con quello colpito da una qualche patologia (considerando per lo più la malattia), è stato sostenuto che egli mantenga una sorta di binarismo, in base al quale l’individuo “normale” (ma non quello “anormale”) si apre ad un rapporto immediato con il mondo e contemporaneamente è capace di creare spazi e mondi simbolici che fanno da sfondo ai suoi movimenti, dato che ha la libertà di “mettersi in situazione”¹⁹¹. Ne consegue che, per il filosofo francese, il rapporto col mondo sembra essere univoco, e pertanto risulta possibile individuare un parametro “normale” di comportamento, sebbene la nozione di “normalità” sia problematica e possa dirsi “oggettiva”, al più, solo in riferimento ad un determinato orizzonte storico-temporale.

Secondo talune letture ispirate alla filosofia pontiana, in un quadro in cui la “normalità” viene ad essere un valore intersoggettivamente determinato in uno specifico contesto, l’individuo “anormale” (quale, in genere, è percepita la persona con disabilità) sembra esprimere la propria chiusura all’interno di un mondo privato, nonché l’impossibilità di una comunicazione efficace. La persona comunica, ma non ciò che vorrebbe; il suo corpo, al contrario, rende manifesto ciò che vorrebbe tacere. Ecco allora che l’altro diviene radicalmente tale, e la possibilità di comprendere davvero la sofferenza di coloro che vengono definiti come “anormali” è preclusa dalla loro assoluta alienità.

Una possibilità residua è lasciata aperta dal comune fondamento mondano che lega gli individui, e dalla disponibilità di coloro che aderiscono alla “normalità” come valore intersoggettivamente determinato ad assumere al proprio interno anche la norma «centrifuga»¹⁹² del comportamento umano. Ciò non determinerebbe una crisi dell’essere nel mondo dell’individuo, atteso che l’anormalità è una forma di vita minoritaria; anzi,

«[...] proprio nel momento in cui ci si mette in gioco per comprendere questa forma di esistenza “decaduta” riaffermiamo la nostra possibilità di trascendenza di fronte

¹⁹¹ Ad esempio S. Franzese, *Ripensare la “normalità”. La nozione strutturale di normalità in Merleau-Ponty*, in “Segni e Comprensione”, 45 (2002), pp. 43-55.

¹⁹² S. Franzese, *op. cit.*, p. 54.

alla sua chiusura, in un rapporto che non è biunivoco, ovvero riaffermiamo la nostra normalità, proprio in quella sua struttura tipica che all'altro manca»¹⁹³.

Ecco che, quasi inevitabilmente, si arriva a concludere che l'anormalità (*rectius*, l'Autore parla di "comportamento anormale") fa paura solo in modo contingente, dato che non appartiene al nostro mondo. Diviene pertanto impossibile il riconoscimento reciproco, né può avere luogo alcuna comunicazione, poiché il suo mondo è irraggiungibile.

Simili letture, dal mio punto di vista, vanno contestate, e tuttavia, sotto un certo profilo, presentano un elemento di verità che giustifica – forse contrariamente o al di là degli intenti di questi autori – proprio l'utilità dell'analisi pontiana all'interno dei *disability studies*.

Non sono infatti persuasa dall'affermazione in base alla quale la radicale alterità sia un elemento che impedisce la comunicazione con l'altro in quanto quest'ultimo non appartiene al mondo "normale", dal momento che, al contrario, è proprio la "non-così-radical" alterità di chi i normali vorrebbero diverso (più diverso di quanto è) ad ingenerare la paura del confronto. Una paura che non è contingente, ma atavica e costante.

Nel caso della disabilità, ad esempio, è proprio quella che è avvertita come una concreta "minaccia" di vivere un'esperienza considerata di estrema sofferenza che induce a frapporre barriere, mentre è la scarsa conoscenza di una realtà che non si cerca di comprendere che porta ad un'incomunicabilità sempre più radicale, la quale sfocia quasi in arroganza nei confronti di quell'umanità definita come "decaduta". Da simili letture sembrerebbe quasi emergere una giustificazione alla creazione delle gerarchie dell'umano e non, piuttosto, un impegno per la rimozione di quelle esistenti, nel nome di una sostanziale eguaglianza e pari dignità.

Ecco perché anche il riferimento alla "normalità" di una maggioranza che benevolmente potrebbe accogliere una alterità "centrifuga" non convince appieno, se è vero che l'umanità è, al contrario, contraddistinta proprio dalla pluralità e dalla differenza – che spesso a fatica possono essere considerate "normali" – e che, in genere, proprio coloro che sono "più differenti" vengono considerati *radicalmente altri*.

È tuttavia vero che tra individui normodotati e disabili spesso regna l'incomunicabilità, e che la disabilità può portare chi la vive a chiudersi nel proprio mondo. Spesso

¹⁹³ *Ibid.*

l'incomunicabilità è data dall'impossibilità di comprendere davvero cosa viva la persona con disabilità, ed ecco perché le riflessioni interne ai *disability studies* di stampo fenomenologico si rivelano di grande aiuto proprio nel gettare le basi per una comprensione reciproca e per evitare la chiusura delle persone con disabilità all'interno del proprio mondo.

3.1.1. Letture fenomenologiche della disabilità

Come ormai si è ampiamente visto, la cifra principale caratterizzante il pensiero pontiano è la corporeità, intesa nella sua dimensione del vivere quotidiano, ossia come *lived body*. Questo corpo, tuttavia, è presente in termini peculiari, in quanto l'esperienza quotidiana insegna che esso si manifesta primariamente negli stati di dolore, sofferenza e disabilità, ma è pressoché assente negli altri momenti¹⁹⁴.

In genere, nella condizione di benessere, tramite il corpo l'individuo si apre alla dimensione intersoggettiva, e tuttavia la disabilità caratterizza l'esperienza individuale in un modo così massiccio da far vivere alla persona disabile situazioni spesso connotate dall'incomunicabilità con gli altri, il che può portare alla chiusura all'interno del proprio mondo. Quest'ultimo, del resto, risulta caratterizzato da spazi e tempi peculiari, che per le persone con disabilità hanno un significato diverso rispetto a quello comune, addirittura nuovo nel caso delle disabilità acquisite o delle malattie degenerative con effetti invalidanti¹⁹⁵. In simili ipotesi, invero, un ulteriore profilo di

¹⁹⁴ Al riguardo, adottando una prospettiva fenomenologica D. Leder ha scritto: «[i]n contrast to the 'disappearances' that characterise ordinary functioning, the body, in the context of pain, 'dysappears' [...]. The body appears as a thematic focus of attention, but precisely in a dys-state», in D. Leder, *The Absent Body*, cit., p. 84.

¹⁹⁵ Per l'importanza cruciale che, per le persone con disabilità, rivestono concetti come il *qui* e l'*ora*, cfr. J. Monk, R. Frankenberg, *Being Ill and Being Me: Self, Body, and Time in Multiple Sclerosis Narratives*, in B. Ingstad, S.R. Whyte (eds.), *Disability and Culture*, University of California Press, Berkeley 1995, pp. 107-134.

Per un sintetico inquadramento delle principali problematiche che, da un punto di vista terapeutico, vengono esperite dalle persone con disabilità, cfr. K. Tham et al., *The Discovery of Disability: A Phenomenological Study of Unilateral Neglect*, in "The American Journal of Occupational Therapy", 54 (2000), pp. 398-406. Secondo gli autori, per essere appropriato, l'intervento terapeutico andrebbe basato sulla premessa che corpo ed ambiente costituiscono un'unità nella vita delle persone, così da fornire strategie di supporto volte a far acquisire all'individuo con disabilità maggiore familiarità con il proprio corpo, e da consentirgli una migliore interazione con l'ambiente.

Sulla difficoltà che incontrano i pazienti e le persone disabili nel comunicare con i dottori riferendosi ad una nozione oggettiva di tempo, anziché a quella soggettiva effettivamente esperita (riconducibile al

criticità è dato dalla mutata relazione che la persona instaura con il proprio corpo, gli altri e il mondo.

Una prima ragione per la quale l'approccio pontiano può essere efficacemente impiegato per addivenire ad una maggiore comprensione della disabilità risiede nella sua capacità di fare emergere la quotidiana esperienza delle persone disabili, con ciò cancellando definitivamente il dualismo tra il corpo-soggetto e quello oggetto della scienza, poiché valorizza l'aspetto emozionale della disfunzione fisica, ossia del corpo come è vissuto dall'individuo. Non più, quindi, il corpo fisiologico, esaminato dagli altri soprattutto attraverso lo sguardo delle varie tecnologie mediche, bensì il corpo vissuto, che consente ad ogni individuo di avere un particolare punto di vista sul mondo¹⁹⁶.

Oltre che delle emozioni, il *lived body* è anche luogo delle intenzioni: l'individuo è situato, e continuamente si muove e si organizza in relazione ai suoi progetti, dispiegando quindi la propria azione in un mondo fisico. Lo spazio risulta così orientato, dato che in esso i vari punti non rivestono posizioni oggettive, ma acquistano significato in relazione agli scopi ed ai movimenti individuali; in questo senso, esso è anche funzionale, poiché è il luogo in cui ciascuno cerca quotidianamente di realizzare i propri progetti.

Chiaramente, la disabilità incide notevolmente su questa relazione tra uomo ed ambiente, e ciò si manifesta tanto più chiaramente nei casi di *disruption*, esperienza che interessa la vita di chi sperimenta una malattia degenerativa invalidante o una disabilità acquisita, in special modo fisica¹⁹⁷. Una disabilità motoria acquisita, ad esempio,

tempo fenomenologico husserliano), cfr. S.K. Toombs, *The lived experience of disability*, in "Human Studies", 18 (1995), pp. 9-23.

¹⁹⁶ Il fatto che una disabilità sia congenita, acquisita, ovvero causata da una malattia degenerativa, incide notevolmente sul rapporto di una persona col proprio corpo, in particolare per quanto riguarda l'accettazione della propria disabilità e l'identificazione del sé con un corpo disabile. Sul punto, cfr. L. Diedrich, *Breaking Down: A Phenomenology of Disability*, in "Literature and Medicine", 20, 2 (2001), pp. 209-230; G. Salamon, *The Phenomenology of Rheumatology: Disability, Merleau-Ponty, and the Fallacy of Maximal Grip*, in "Hypatia", 27, 2 (2012), pp. 243-260, p. 254-259. Quest'ultima, in particolare, ritiene che tale differenza si ripercuota sul rapporto mente-corpo, che l'individuo può percepire come separabili nel caso di disabilità acquisita ma non in quello di disabilità congenita.

¹⁹⁷ Con *disruption* si intende, in letteratura, quella profonda frattura che una disabilità acquisita o una malattia invalidante portano nella vita di una persona disabile, la quale è costretta a riconfigurare tempi, spazi ed il rapporto con se stessa in ragione della perdita di capacità funzionali (ad esempio, in seguito alla riduzione della mobilità fisica). A titolo esemplificativo, si vedano S.K. Toombs, *op. cit.*; M. Iwakuma, *The Body as Embodiment: an Investigation of the Body by Merleau-Ponty*, in M. Corker, T. Shakespeare (eds.), *Disability/Postmodernity*, cit., pp. 76-87; R. Murphy, *op. cit.*; L. Diedrich, *op. cit.*; K. Paterson, W. Huges, *Disability Studies and Phenomenology: the carnal politics of everyday life*, in "Disability & Society", 14 (1999), pp. 597-610.

trasforma profondamente l'esperienza del corpo quale sito di orientamento e di intenzione, basti pensare al fatto che luoghi un tempo considerati vicini possono diventare difficili da raggiungere e, analogamente, certi allestimenti ambientali – ad esempio la presenza di scale – possono trasformarsi quasi d'un colpo in ostacoli insormontabili.

La stessa percezione di cosa sia alto e di cosa sia basso dipende dalla posizione di un determinato corpo nello spazio, e dalla gamma di movimenti che gli sono possibili.

La semplice perdita di mobilità, allora, illustra efficacemente come l'esperienza soggettiva dell'ambiente sia strettamente correlata alle capacità personali ed anche alla configurazione dello spazio circostante:

«The answer to the question, “Is it too far to go?” has little to do with the distance that can be measured in feet or yards. For the person in a wheelchair, the answer depends in large part on what is between here and there»¹⁹⁸.

Se è vero che «[e]xperience anticipates a philosophy and philosophy is merely an elucidated experience»¹⁹⁹, quanto appena esposto mette in evidenza come filosofia ed esperienza risultino intimamente connesse e, quindi, come quest'ultima sia il necessario punto di partenza perché la prima possa spiegare efficacemente la realtà. È per tale motivo che elementi del quotidiano che apparentemente potrebbero non interessare l'ambito della riflessione filosofica si rivelano, al contrario, imprescindibili punti dai quali partire per una migliore comprensione dei diversi fenomeni mondani, e quindi anche della disabilità.

Attraverso l'analisi fenomenologica emerge anche come, quotidianamente, le persone con disabilità vivano una dipendenza *indotta*, poiché il difficoltoso incontro tra i loro *lived bodies* e l'ambiente circostante – pensato per individui normodotati – le rende dipendenti dagli altri anche per i più semplici compiti²⁰⁰. Ad esempio, nel caso di una disabilità motoria acquisita, non solo la persona, divenuta disabile, vede mutare i

¹⁹⁸ S.K. Toombs, *op. cit.*, p. 12.

¹⁹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 63.

²⁰⁰ Come dovrebbe emergere nel corso del saggio, mi propongo di giungere ad una rivalutazione della dipendenza umana (e delle relazioni che, sulla base di quest'ultima, vengono instaurate), vista non più come elemento di debolezza individuale, ma quale aspetto di comunanza con gli altri, a partire dalla quale costruire una società inclusiva. La stigmatizzazione della *dipendenza indotta* non è in contrasto con l'obiettivo più generale che mi prefiggo, in quanto, se le relazioni asimmetriche scaturenti dalla dimensione carenziale individuale sono un tratto ineliminabile dell'esperienza umana che necessita di essere riscoperto e valorizzato, esistono tuttavia anche relazioni ineguali che non promanano dal nostro modo di essere-nel-mondo, ma sono frutto di un esercizio oppressivo del potere e, come tali, vanno contrastate.

caratteri dello spazio percepito, ma si vede costretta anche a (ri)negoziare la propria presenza all'interno di un ambiente disegnato primariamente per coloro che non hanno simili problematiche.

Ecco allora che le persone disabili, più di altre, sono costrette a vedere il mondo attraverso la mediazione dei limiti e delle possibilità dei loro corpi; la disabilità, specie se acquisita, rende esplicito come l'esserci sia un essere-nel-mondo, e come la relazione col proprio corpo coinvolga necessariamente anche quella con l'ambiente circostante. In altri termini, la disabilità porta alla *disruption* (alla frattura) tra il corpo e l'ambiente, che si riflette sulla stessa percezione del corpo come luogo intenzionale.

Il quotidiano è avvertito come difficoltoso, e spesso impone lo sviluppo di nuove modalità di interazione con quegli oggetti che prima erano *ready-to-hand*²⁰¹ ed ora sono, al contrario, nuovi ostacoli, all'interno di spazi che devono essere riorganizzati. Si rende pertanto necessario riformulare nuove regole per l'azione, all'interno di un contesto in cui nessuna capacità può più darsi per scontata né acquisita una volta per tutte, e nel quale le esigenze individuali mutano continuamente. È qui che si manifesta il fenomeno del mondo: è proprio quando la strumentalità degli oggetti viene meno, quando questi si caratterizzano per la loro *unreadiness-to-hand*, che «[t]he environment announces itself afresh»²⁰².

La fatica esperita a causa del cambiamento nella relazione tra corpo ed ambiente si riflette a sua volta sul piano esistenziale, cosicché un simile carico emotivo induce frequentemente la persona con disabilità a chiudersi in sé, a rifugiarsi in un'incomunicabilità cercata ed in altri casi subita, a smettere di recitare un ruolo attivo nel mondo. Le modifiche spaziali che si rendono necessarie quando qualcuno acquisisce una disabilità simboleggiano in realtà un cambiamento radicale e permanente del proprio modo di essere-nel-mondo, in quanto se, in genere, si individua il corpo vissuto come potenzialità, la perdita delle funzioni, al contrario, è spesso avvertita come una modifica peggiorativa delle proprie possibilità esistenziali²⁰³.

C'è tuttavia anche chi vede dispiegarsi nella malattia e nella disabilità un progetto ermeneutico, che attraverso l'analisi della storia personale di se stessi e della propria

²⁰¹ Sul concetto di *Zuhandenheit* (*readiness-to-hand*), cfr. M. Heidegger, *Being and Time*, HarperCollins, San Francisco 1962 (ed. or. 1962).

²⁰² M. Heidegger, *ibid.*, p. 105.

²⁰³ Sacks, ad esempio, vede nella sua temporanea disabilità una diminuzione della propria capacità morale, e considera il ritorno alla posizione eretta un modo per ripristinare l'armonia corporea, quella che lui chiama «kinetic melody», data dalla riacquisizione delle capacità motorie; com'è chiaro, egli non si distacca dalla visione propria del *modello biomedico*, cfr. O. Sacks, *op. cit.*, p. 119.

malattia consente la guarigione, chi rintraccia in questa dimensione la possibilità di dispiegare nuovi orizzonti che permettono di comprendere davvero cosa significhi vivere l'esperienza invalidante e chi, infine, rintraccia nella disabilità acquisita un'occasione per vedere il mondo nella sua quotidianità, ossia in una dimensione che di rado è oggetto di riflessione²⁰⁴.

In qualunque modo l'avvento di una disabilità sia percepito, in ogni caso si impone all'individuo un profondo ripensamento del sé, e la corporeità ne costituisce un elemento centrale: sono molte le testimonianze di persone che, a causa di una disabilità acquisita, vivono un senso di «puzzlement»²⁰⁵, di estraneazione dal proprio corpo, e non riescono più a pensare a se stesse come prima.

La questione, in termini pontiani, potrebbe essere spiegata ricorrendo all'immagine dell'"arto fantasma": l'esperienza del "*phantom limb*", dal punto di vista fenomenologico, trova giustificazione nel fatto che l'individuo continua a percepire il proprio corpo come integro, manifestando così un'apertura intenzionale a quelle azioni all'interno delle quali l'"arto fantasma" avrebbe avuto un proprio ruolo²⁰⁶. Scrive al riguardo Merleau-Ponty:

²⁰⁴ Sul primo aspetto si veda G. Salamon, *op. cit.*, pp. 253-254, sul secondo M. Iwakuma, *op. cit.*, p. 80, sul terzo L. Diedrich, *op. cit.*, p. 212.

Sul concetto di disabilità come fonte di orgoglio e di rivendicazione politica (ma al di fuori dell'approccio fenomenologico), per tutti cfr. J. Morris, *Pride Against Prejudice*, cit.; M. Oliver, *The Politics of Disablement*, cit.; V. Finkelstein, *Attitudes and Disabled People: Issues for Discussion*, cit.

²⁰⁵ L'efficace espressione è di S.K. Toombs, *op. cit.*, p. 16. Sulla sensazione di estraneazione da sé, si veda anche R. Murphy, *op. cit.*

²⁰⁶ In letteratura medica è noto come, talvolta, a seguito del verificarsi di un evento traumatico (ad esempio un'amputazione) il paziente continui a comportarsi come se egli avesse ancora l'organo mancante. In tali casi, la coscienza dell'"arto fantasma" rimane equivoca, in quanto la persona disabile continua a percepire il proprio arto, e si comporta come se esso fosse ancora presente, anche se la risposta corporea che riceve indica l'esatto contrario. Si pensi, ad esempio, a coloro ai quali è stata amputata una gamba: talvolta, nonostante le innumerevoli cadute, essi continuano a cercare di camminare come se l'amputazione non fosse mai avvenuta.

Un discorso in parte simile può essere fatto per l'anosognosia: il soggetto anosognosico non ignora semplicemente il suo arto paralizzato, ma distoglie l'attenzione dalla mancanza del suo corpo, per non incontrare la realtà. Mette insomma "fuori gioco" l'arto paralizzato, in modo da non doversi confrontare con la menomazione.

In questi casi, in letteratura medica si ritiene che non ci sia nessuna spiegazione psicologica né fisiologica, cosicché solitamente si afferma che il paziente non riesce ad adattarsi ai valori dominanti all'interno della società, e che il "problema" è esclusivamente individuale, con ciò chiaramente facendo propri gli assunti del *modello biomedico* fortemente criticato dai *disability studies*.

Una simile lettura, tuttavia, risulta chiaramente inadeguata, laddove ripropone il dualismo mente-corpo, con la connessa parcellizzazione di quest'ultimo, anziché una lettura integrata dei diversi aspetti. La convinzione del paziente riguardo al fatto che l'"arto fantasma" ci sia ancora, infatti, non è certo una decisione (più o meno consapevole) circa l'adeguamento a determinati valori, ma è piuttosto espressione di un'intima relazione che si instaura tra sé ed il proprio corpo. Questi ultimi vanno intesi come elementi costitutivi di una singola entità, che è *contemporaneamente sé e corpo: embodiment* sta a significare proprio l'inscindibilità di queste dimensioni, e la fallacia del dualismo essere-avere. Perciò, il

«Avere un braccio fantasma significa rimanere aperti a tutte le azioni di cui solamente il braccio è capace, conservare il campo pratico che avevamo prima della mutilazione»²⁰⁷.

Qui, ancora un volta, l'attivo coinvolgimento del corpo nell'ambiente risulta cruciale, e si valorizza il profondo legame esistente tra di essi.

Parimenti, anche l'incapacità di immaginare se stessi mentre si svolgono attività un tempo normali (come camminare) conferma l'importanza dell'intenzionalità corporea, in quanto tale incapacità esprime proprio un cambiamento permanente dell'intenzionalità stessa, che si manifesta nella netta chiusura alla possibilità di compiere alcune delle azioni che prima erano quotidiane.

Un simile ripiegamento nel proprio mondo risulta ancora più significativo quando la trasformazione di un certo stile corporeo coinvolge aspetti ai quali viene assegnato un rilevante valore sociale: la perdita di una postura eretta, ad esempio, diminuisce l'autonomia individuale in ragione del fatto che l'ambiente è progettato per persone normodotate, e sembra anche legittimare gli altri a trattare la persona con disabilità come dipendente in base all'assunto per il quale solo a chi ha la capacità di stare in piedi è attribuito lo *status* di soggetto morale a pieno titolo (forte e competente)²⁰⁸.

Una prova della diminuzione della soggettività individuale si può trarre se solo si pensa alla prassi invalsa in base alla quale, nel caso sia necessario ottenere un qualsiasi tipo di informazione e la persona con disabilità sia accompagnata, in genere ci si rivolge al suo accompagnatore anziché a lei, quasi quest'ultima non fosse per definizione competente, né in grado di pensare e rispondere da sé.

Si arriva infine a cancellare la presenza della persona disabile dallo spazio pubblico, e la si relega nella sfera dell'invisibilità sociale. Si potrebbe anche dire che, nel caso della disabilità, la scomparsa del corpo (intesa nel senso specifico di *dys-appearance* piuttosto che in quello di *disappearance*) non si configura solo come fenomeno intracorporale, ma anche in termini intercorporali.

In altre parole, se il corpo normalmente si trova in una condizione di *disappearance* legata alla sfera personale, a causa del fatto che esso si impone all'attenzione

rifiuto della mutilazione e l'anosognosia non sono decisioni deliberate, ma divengono comprensibili solo nella prospettiva dell'essere-nel-mondo. Il soggetto, infatti, è impegnato a rifiutare il proprio *deficit* all'interno di un certo ambiente fisico, continua a protendersi verso il proprio mondo e non accetta il cambiamento, inteso come *disruption*.

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 76.

²⁰⁸ Cfr. S.K. Toombs, *op. cit.*, p. 17; L. Diedrich, *op. cit.*, p. 215.

dell'individuo solo laddove siano presenti malfunzioni, disfunzioni e malattie, con la disabilità – che, sia essa permanente o temporanea, raramente viene esperita per periodi brevi – si ha l'eclissi del corpo dal piano pubblico, poiché alla persona con disabilità è preclusa la partecipazione alle relazioni della vita quotidiana. Questa esclusione, che riguarda lo spazio intersoggettivo prima ancora che quello della sfera politico-sociale ed istituzionale (sulle quali si sono maggiormente incentrate le analisi foucaultiane), è stata intesa come un'egemonia della carnalità che fa delle persone con disabilità le proprie vittime²⁰⁹.

Proprio in ragione di questa invisibilità vengono giustificate, nei confronti delle persone disabili, talune invasioni del loro spazio corporeo, che in altri casi sarebbero giudicate inaccettabili: si pensi, ad esempio, alla spinta della carrozzina senza il permesso dell'interessato.

Per capire quanto quest'ultimo atto di apparente aiuto possa essere percepito come invasivo, ancora una volta sembra opportuno rimandare alle riflessioni pontiane sul rapporto privilegiato che si può instaurare con un oggetto, il quale smette di essere percepito come tale, e diventa piuttosto parte del corpo stesso attraverso l'uso abituale che ne viene fatto.

Merleau-Ponty, in particolare, si riferisce al ruolo cruciale che ha il bastone per la persona ipovedente²¹⁰: l'oggetto viene incorporato (*embodied*) fino a diventare parte non solo dell'identità, ma anche della stessa corporeità, venendo così assorbito nell'*Umwelt* individuale. Per una persona con un *impairment* visivo, infatti, il bastone non è un semplice oggetto, ma diviene un organo tattile, un'estensione della sua persona. Analogamente, la carrozzina che è di ausilio alle persone con disabilità motorie può venire letteralmente incorporata.

Oltre che dal punto di vista fenomenologico, vale la pena di sottolineare come questo fenomeno possa essere spiegato anche in termini radicalmente postmoderni: Donna Haraway, ad esempio, ritiene che lo sviluppo biotecnologico successivo alla seconda guerra mondiale abbia progressivamente reso sempre più difficile riferirsi alle proprietà essenziali dell'essere umano, e che i contorni tra l'umano, l'animale ed il tecnologico siano sempre più sfumati. Anche per la filosofa, quindi, la progressiva domestichezza con l'utilizzo della sedia a rotelle porta ad una graduale ridefinizione dei propri confini

²⁰⁹ Sul concetto, cfr. K. Paterson, B. Huges, *Disability Studies and Phenomenology*, cit., p. 604-606.

²¹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 152.

corporei, in quanto ciò che prima non apparteneva al nostro corpo ne diviene una parte (indistinguibile da quelle originarie)²¹¹.

Non va comunque taciuto come il rapporto con i vari ausili possa non essere privo di tensioni, in quanto può accadere che essi vengano rifiutati perché visti come simboli della disabilità, soprattutto nel caso in cui quest'ultima sia acquisita²¹². Ma, anche in questo caso, un simile atteggiamento può essere spiegato in ragione del fatto che l'ausilio non è radicalmente altro per la persona con disabilità; esso è, piuttosto, un simbolo dello stigma individuale, che può ingenerare paura nell'individuo con disabilità acquisita proprio perché egli ha iniziato ad incorporarlo come parte della sua individualità. In ciò, probabilmente, si manifesta una delle più grandi differenze tra chi vive l'esperienza di una disabilità congenita e chi, al contrario, l'acquiesce²¹³.

Nonostante fino ad ora il discorso sia stato incentrato primariamente sulle disabilità fisiche, sembra opportuno mettere in evidenza come l'approccio pontiano si riveli proficuo anche in relazione ad altri tipi di disabilità, in ragione del fatto che consente di superare il dualismo cartesiano.

Secondo le tradizionali letture medico-individualiste che adottano il paradigma cartesiano, infatti, nella disabilità fisica il sé è intrappolato all'interno del corpo disabile, mente e corpo sono chiaramente distinguibili. Nel caso delle disabilità mentali, al posto di un sé "intatto" intrappolato all'interno di un corpo che non funziona adeguatamente troviamo un corpo capace di pieno funzionamento, se solo il sé fosse in grado di istruirlo adeguatamente. Infine, per quanto concerne le disabilità sensoriali (come la cecità e la sordità), la divisione tra mente e corpo è mantenuta nel momento in cui si presuppone che esistano delle informazioni che normalmente sono disponibili al sé, ma che non lo sono nel caso di *deficit* sensoriali: ancora una volta, il "vero" sé rimane "intatto", anche se è privato di una serie di informazioni essenziali.

A ben vedere, un simile approccio dualista non consente un'adeguata configurazione delle disabilità sensoriali, né di quelle mentali. Non è chiaro, ad esempio, se i *deficit*

²¹¹ D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, cit.

Talvolta Haraway sembra giungere a conclusioni troppo radicali. In D. Haraway, *Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in "Feminist Studies", 14 (1988), pp. 575-599, ad esempio, afferma che «embodiment is [a] significant prosthesis». Ciononostante, sembra indubitabile che tanto lei, quanto Merleau-Ponty si muovano verso una nozione di corpo che si apre alla tecnica.

²¹² È quanto ha fatto Murphy: cfr. R. Murphy, *op. cit.*, p. 61.

²¹³ Parla di incorporazione, ad esempio, M. Iwakuma, *op. cit.*, p. 79; sulla non accettazione della carrozzina, vista come simbolo della disabilità, cfr. R. Murphy, *op. cit.*, p. 61; per una testimonianza del mutamento del rapporto con l'oggetto – prima rifiutato, poi incorporato – si veda S.K. Toombs, *op. cit.*, p. 21.

sensoriali siano esclusivamente fenomeni fisici, o anche mentali. Riguardo alle disabilità intellettuali, poi, si pone il problema di stabilire se esista un “vero” sé che riesce a preservarsi dalla disabilità e, una volta risposto affermativamente, dove esso possa trovarsi. Infatti, sembrerebbe quasi che, nel caso delle disabilità intellettive, il “vero” sé sparisca, mentre permanga nel caso di quelle fisiche e sensoriali.

Ma questo tentativo di mantenere distanti i piani – rintracciando un “vero” sé che sia nettamente separato dal corpo e, quindi, non risulti colpito dalla disabilità – risulta infruttuoso, poiché impone un regresso all’infinito alla ricerca di un sé ultimo, autentico, che si rivela tuttavia inconsistente.

L’unico effetto prodotto è, piuttosto, quello di sancire una differenza qualitativa tra disabilità fisiche e sensoriali da una parte, ed intellettive dall’altra. Appare evidente come in questo modo si crei una gerarchia anche tra le varie forme di disabilità, quasi le disabilità fisiche o sensoriali non interessassero la sfera individuale in modo pervasivo come fanno quelle intellettive. Secondo una simile lettura, infatti, le disabilità intellettive sarebbero costitutive (altrimenti si porrebbe il problema di un regresso infinito del sé), mentre quelle fisiche e sensoriali sarebbero contingenti.

La fenomenologia permette di superare quest’*impasse*, laddove suggerisce che gli stati fisici e mentali sono caratterizzati dalla permeabilità, piuttosto che dalla separabilità, con la conseguenza che tutti gli stati (sia corporei, sia mentali) risultano essenziali per la costituzione del sé.

Dato che la mente è incorporata e che l’individuo fa esperienza nel e del mondo attraverso il proprio corpo, diviene impossibile tracciare una linea di demarcazione tra questi termini, tradizionalmente considerati in chiave dicotomica. Una simile consapevolezza avrebbe profonde ripercussioni sul modo di intendere le varie forme di disabilità (fisica, sensoriale ed intellettuale), in quanto non sarebbe più possibile stabilire una gerarchia né una profonda differenza tra le stesse, ed emergerebbe come la disabilità abbia una profonda valenza costitutiva del sé.

4. PARTIRE DA FOUCAULT. SUGGERIZIONI POSTMODERNE

Uno dei meriti di Foucault è quello di avere stimolato la riflessione su questioni prima considerate evidenti, imm modificabili, in un qualche modo necessarie, proponendo un radicale ripensamento della concezione tradizionale del potere e del soggetto.

L'influenza del suo pensiero è evidente soprattutto all'interno della seconda ondata dei *disability studies*, la quale parte dall'assunto che la concezione foucaultiana riguardante le modalità di esercizio del potere moderno è pienamente operante anche nei riguardi della disabilità²¹⁴.

Secondo il filosofo francese, a partire dalla seconda metà del Settecento, la filosofia politica è stata costretta a chiedersi *come* il potere sia stato e sia esercitato, mentre in precedenza le classiche questioni che avevano interessato i filosofi spaziavano dal suo contenuto al suo fondamento legittimo, alle forme del buon governo. Nell'età moderna, al contrario, il potere diviene produttivo, nel senso che mette gli individui in grado di agire, piuttosto che costringerli a compiere determinate azioni²¹⁵.

La nuova tecnologia del potere ha ad oggetto la vita stessa, in quanto si avvale di strumenti di controllo delle nascite, delle morti e della riproduzione; questi processi, assieme ad un più vasto insieme di problemi politici ed economici, divengono il principale oggetto di conoscenza e di un controllo esercitato anche in termini statistici, finalizzati a garantire la sanità e l'equilibrio della popolazione. Vengono così inaugurate varie pratiche che, in maniera più o meno manifesta, concorrono all'esclusione ed al

²¹⁴ Invero, è stato sostenuto che questa lettura foucaultiana non sia davvero di aiuto alla causa disabile. Per i suoi critici, alle analisi foucaultiane andrebbero indubbiamente riconosciuti alcuni meriti, come quello di contribuire a mettere in luce la relatività e la valenza segregante dell'idea di normalità e delle pratiche quotidiane di stigmatizzazione sociale. D'altro canto, tuttavia, essi ritengono che i limiti di un simile approccio superino i pregi; in particolare, la socializzazione dell'*impairment* che viene proposta da molti autori di ascendenza foucaultiana si basa sull'assunto che siano i giudizi normalizzanti a costituire il *deficit* stesso nei termini di una menomazione dell'integrità corporea o mentale e, con ciò, a configurarlo come una posizione sociale invalidante e subordinata.

Tuttavia, una considerazione del *deficit* in questi termini, unita alla nozione di "corpo docile", non valorizzerebbe l'*agency* dell'individuo (che, al contrario, dovrebbe essere considerato un agente di auto-trasformazione e di trasformazione sociale) in quanto, se da un lato potrebbe contribuire a relativizzare il concetto di *impairment* – visto come prodotto del discorso medico-welfarista – dall'altro finirebbe per delegittimare l'azione emancipativa delle persone con disabilità. La rete di controllo e supervisione che imbriglia gli individui, insomma, per i suoi critici sembra impedire ogni possibilità di rivendicazione e liberazione. Inoltre, non si capirebbe nemmeno perché i soggetti dovrebbero avanzare una qualche istanza di emancipazione, dato che l'*impairment* sarebbe solo una costruzione sociale. In breve: se non si può sfuggire alle maglie del potere, che senso ha cercare la liberazione? Sul punto, cfr. B. Huges, *What can a Foucauldian Analysis Contribute*, cit.

Dalla presentazione dei *modelli* di disabilità effettuata nel primo capitolo, tuttavia, dovrebbe essere emerso come la socializzazione dell'*impairment* possa essere considerata coerente con quella concezione olistica della disabilità che è stata recepita anche all'interno della normativa internazionale.

Quanto alla risposta alla domanda di Huges (se non si può sfuggire alle maglie del potere, che senso ha cercare la liberazione?), si potrebbe forse replicare che, se il potere è immanente all'interno della società, questo non implica che gli sforzi volti a modificare la sua configurazione sia, per ciò stesso, votata irrimediabilmente all'inutilità. In questo senso, dal punto di vista storico le società si sono trasformate in spazi progressivamente più inclusivi anche grazie a quei movimenti sociali che hanno cercato, se non l'affrancamento dal potere, quantomeno la rimodulazione degli assetti prevalenti.

²¹⁵ Cfr. M. Foucault, *Subject of Power*, p. 217 vers. ingl.

confinamento anche delle persone disabili: si pensi alla definizione e classificazione dei diversi tipi di disabilità, alla scoperta ed all'utilizzo di medicine di tipo preventivo e repressivo delle stesse, alle retoriche incentrate sull'igiene pubblica, alle campagne di educazione sanitaria e, soprattutto, agli istituti di internamento, contenimento e cura di chi presenta anomalie corporee e mentali, oltre che ai meccanismi di razionalizzazione economica dei rischi connessi alle disabilità, come assicurazioni (individuali o collettive) obbligatorie, o misure di sicurezza²¹⁶.

Con le parole di Foucault,

«[P]ower has to qualify, measure, appraise, and hierarchize, rather than display itself in its murderous splendor; it does not have to draw the line that separates the enemies of the sovereign from his obedient subjects [...]. [T]he law operates more and more as a norm, and [...] the juridical institution is increasingly incorporated into a continuum of apparatuses (medical, administrative, and so on) whose functions are for the most part regulatory. A normalizing society is the historical outcome of a technology of power centered on life»²¹⁷.

È in questo quadro che il soggetto viene ripensato non solo come sito di autoconsapevolezza ed identità – un simile tipo di potere, chiaramente, concorre anche a forgiare l'autopercezione ed i comportamenti individuali, nonché l'identità di gruppo²¹⁸ - ma anche quale destinatario di un controllo diffuso generato da una rete di rapporti di potere, forze, desideri che giungono a costituire il soggetto nella sua stessa materialità²¹⁹.

In altri termini, il potere moderno regola la vita degli individui, influenzando e limitando la loro libertà di azione, cosicché finisce per *costituire* i soggetti, che vengono

²¹⁶ Sulla biopolitica foucaultiana si vedano, a titolo esemplificativo, L. Bazzicalupo, *Governo della vita. Il corpo come oggetto e soggetto politico*, in "Ragion Pratica", 22 (2004), pp. 273-300; Ead., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010.

Per un breve ma efficace inquadramento generale dei vari termini della questione, soprattutto per quanto concerne le ricadute sul piano filosofico-politico e legale, cfr. F. Kumari Cambell, *Legislating Disability. Negative Ontologies and the Government of Legal Identities*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, cit., pp. 108-128.

²¹⁷ M. Foucault, *La volontà di sapere*, p. 144, citazione in parte tratta da S. Treiman, *Foucault, Governmentality, and Critical Disability Theory*, in Ead. (ed.), *op. cit.*, pp. 1-24, p. 5.

²¹⁸ Sul punto, anche con riferimento alla disabilità, cfr. I. Hacking, *Historical Ontology*, Harvard University Press, Harvard 2002. Nella visione foucaultiana il potere crea categorie di individui, assegna a questi ultimi una precisa individualità ed un'identità, impone un regime di verità in base al quale essi sono tenuti a riconoscere se stessi e gli altri devono riconoscerli. Cfr. anche M. Foucault, *The Subject of Power*, in H. Dreyfus et al. (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, London 1982.

²¹⁹ M. Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, New York 1980.

definiti, prodotti e riprodotti conformemente agli *standard* da esso stabiliti ed imposti, avvalendosi anche del sapere-potere medico.

In medicina, infatti, il potere analizza e distingue quelle che per lui sono anomalie fisiche e mentali, individuando vari tipi di disabilità, e pretendendo di comprenderle scientificamente attraverso classificazioni gerarchizzanti, utilizzate in ambito non solo medico e psichiatrico, ma anche giuridico, e volte a rafforzare l'idea di normalità.

La persona con disabilità è così soggetta ad un regime di “governamentalità”, che divide il soggetto aberrante da quello normale (già prima della nascita), rivaluta chi ricorre a tecniche riabilitative che consentano di tornare il più vicino possibile allo *standard* di normalità, o individua i soggetti “meritevoli” di accedere ai benefici economici forniti dal *Welfare State*.

La medicina, insomma, si rivela normativa laddove il persistente richiamo alla stessa concorre a relegare chi non può o non vuole conformarsi alla norma nella sfera della devianza, dell'anormalità, dell'abiezione, del “meno-che-umano”, e con ciò sembra legittimare il suo confinamento dallo spazio pubblico e l'internamento all'interno delle “istituzioni totali”²²⁰.

Il soggetto, contemporaneamente disciplinato e prodotto dal potere politico, è pertanto forgiato per essere produttivo ed efficiente, in quanto diviene oggetto di una conoscenza che veicola una particolare verità iscritta su corpi che sono tenuti ad essere autonomi nelle loro azioni e massimizzare il rendimento in ambito lavorativo.

Sono celebri le indagini foucaultiane sui processi storici di individuazione e confinamento delle alterità, tese a mettere in evidenza i meccanismi di istituzionalizzazione che hanno contribuito a cancellare dallo spazio pubblico – tanto fisico quanto simbolico – coloro che erano considerati come devianti, comprese le persone con disabilità (soprattutto mentale)²²¹.

²²⁰ M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000.

Del resto, già George Canguilhem aveva affermato che ogni preferenza per un determinato ordine è accompagnata, spesso implicitamente, da un atto di avversione per l'ordine opposto; non si tratta di una mera preferenza per alcuni valori anziché per altri, ma proprio della connotazione di ciò che è diverso come detestabile; cfr. G. Canguilhem, *Il normale e il patologico*, cit.

²²¹ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, cit. Nella *Storia della Follia* il filosofo francese individua due grandi atti di forza che hanno determinato la “creazione” (ed il conseguente confinamento) della follia: in un clima sensibile alle suggestioni cartesiane, che inducono a ritenere possibile l'ottenimento di una conoscenza basata sulla certezza e che, conseguentemente, necessita che dubbi, incertezze ed instabilità siano espunti, nel 1656 viene fondato l'Ospedale Generale, inteso come luogo di internamento che prefigura una sorta di stato di eccezione. Qui viene internata una folla eterogenea di emarginati, e la Follia scompare dal mondo sociale: la Ragione guadagna la propria identità escludendo la Follia, che tuttavia si presenta ancora come un mondo caotico al proprio interno.

In particolare, la *Storia della follia* è stata letta soprattutto lungo due direttrici egualmente volte a screditare il lavoro foucaultiano: da un lato se ne è evidenziata la funzionalità alle rivendicazioni politiche antipsichiatriche – sancendone così la perdita di rilevanza all'interno del dibattito pubblico nel momento in cui l'antipsichiatria ha smesso di essere una questione di attualità – e dall'altro la si è intesa come espressione di un relativismo estremo per il quale la follia di per sé non esiste, ma è esclusivamente una costruzione culturale.

Una lettura alternativa potrebbe invece valorizzarne la capacità di descrivere l'esperienza del limite, l'atto di forza della sovranità escludente di una Ragione che, per guadagnare la certezza della propria identità, cancella il dubbio e, con esso, ciò che mina la stabilità tanto sul piano simbolico quanto su quello sociale, ossia la Follia.

Ma se Ragione e Follia sono estranei, con quale linguaggio è possibile parlare della seconda? Il modo più autentico sarebbe quello di raccogliere le testimonianze dei folli, ma spesso il loro linguaggio è incomprensibile; il linguaggio *sulla* follia, tuttavia, è quello medico, e come tale è quello del più forte, di chi ha potere sia socialmente, sia nell'ambito della relazione medico-paziente.

Foucault sceglie, piuttosto, di affidarsi al linguaggio della geometria delle spazialità concrete, domandandosi quali siano i rapporti spaziali tra Ragione e Follia, senza chiedersi quale sia la loro essenza. La logica binaria dentro/fuori rivela nella sua ricostruzione come lo spazio dell'internamento sia inverso e complementare rispetto all'esterno e, quindi, come la Ragione abbia bisogno della Follia per definirsi (così come ogni altro termine positivo dei vari dualismi trae forza per la propria definizione dal proprio inverso).

Nonostante all'interno del contesto italiano si ritenga spesso ormai esaurito il ruolo delle “grandi istituzioni” e, conseguentemente, se ne parli in genere in termini “archeologici” (per usare un termine di ascendenza foucaultiana), al contrario, vale la pena di sottolineare come in ambito europeo gli istituti siano una realtà ancora oggi molto diffusa²²².

È nel 1794 che il medico Pinel riconosce la Follia come malattia mentale che necessita di specifiche cure, e procede all'ulteriore suddivisione analitica degli spazi, contribuendo a conferire al medico un potere sempre maggiore, quasi fosse un legislatore.

²²² Una recente ricerca europea ha censito 500.000 persone disabili all'interno di 2.500 istituti nei 25 Paesi membri dell'UE: cfr. www.community-living.info.

Per quanto concerne il più specifico ambito dell'istruzione, si tenga presente che l'Italia è l'unico paese europeo in cui i bambini con disabilità hanno il diritto di frequentare classi ordinarie: per alcuni dati, cfr.

Ad ogni modo, in base ad una lettura più moderata, l'accusa di radicale relativismo che gli è stata mossa – e che porta alla dissoluzione della stessa Follia – sembra ingiustificata: al contrario, quest'ultima esiste, se è vero che *fonda* la Ragione e, con essa, quella che nei diversi contesti e momenti storici è individuata come normalità²²³.

Trasposto nel binarismo normalità/anormalità, infatti, questa dialettica rivela come quotidiani atti di sovranità escludente individuino e costruiscano come abietti determinati soggetti che, a ben vedere, presentano una non-estraneità dalla “normalità” ma, piuttosto, l'inestricabile legame con chi è incluso

Questa intuizione, tra l'altro, è stata sviluppata all'interno dei *cultural studies*, dai *gender* ai *queer studies* – dove un ruolo di primo piano va riconosciuto a Judith Butler – nonché all'interno dei *disability studies*, con riferimento tanto alla disabilità fisica, quanto a quella mentale.

4.1. Abiezione ed alterità

L'abietto può essere definito come il corpo estraneo, ciò che rappresenta o incarna l'impossibilità di riconoscere la frontiera tra il sé e l'altro, chi è considerato opposto all'Io²²⁴. Concetto con forte valenza evocativa, l'abiezione connota l'esistenza di quegli individui che si vorrebbero radicalmente altri, ma nei confronti dei quali non si riescono a tracciare netti confini. Del resto, già Foucault aveva affermato l'inevitabile frustrazione di questo tentativo, laddove aveva rilevato che l'Altro è in relazione all'individuo, e non è semplicemente un fratello, ma un gemello,

anche G. Griffo, *Persone con disabilità e diritti umani*, in Th. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 143-163, dati a p. 148, nota 13.

²²³ È forse il caso di notare che, riferendomi alla relatività spazio-temporale del concetto di normalità, non intendo attribuire a Foucault una lettura storica della follia; al contrario, egli sembra assumere piuttosto il punto di vista di un “divenire” della follia stessa, che in genere è inavvertito dalla storia.

²²⁴ M. Marzano, *Abject*, in M. Marzano (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, cit., pp. 1-4.

Nelle varie raffigurazioni dell'abietto che sono state elaborate, questo è stato inteso ora dal punto di vista simbolico (si veda J. Kristeva), ora come individuo incarnato, espressione di una diversità talmente dirompente (o che si vorrebbe radicale) da minare l'ordine sociale e rendere impossibile l'inclusione nel “noi” (in questo senso, J. Butler). Nel pensiero femminista il tema è stato affrontato, tra le altre, da M. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949; L. Irigaray, *Speculum, de l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974; J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreus. Essai sur l'abjection*, Uitgever, Seuil 1980; J. Butler, *Gender Trouble*, cit.; Ead., *Bodies that matter: on the discursive Limits of “Sex”*, Routledge, New York 1993.

«[...] born not of man, nor in man, but beside him at the same time, in an identical newness, in an unavoidable duality»²²⁵.

Nei confronti della disabilità, il potere di normalizzazione – ispirato a valori come perfezione fisica, bellezza estetica ed efficienza lavorativa – concorre con le ataviche paure degli individui circa la precarietà dell'esistenza umana e della radicale alterità per creare regimi simbolici e pratici di esclusione. La «compulsory ablebodiedness» e le «tyrannies of perfeccion» veicolate attraverso i media e le rappresentazioni della disabilità quotidianamente offerte in modo più o meno esplicito, infatti, corroborano l'idea in base alla quale solo la bellezza estetica e la perfezione fisica possono garantire il successo personale e professionale. A questa convinzione diffusa si accompagna il fatto che gli stessi valori sono in genere anche alla base delle politiche pubbliche, e possono arrivare ad influenzare in modo pervasivo l'assetto normativo nazionale, cosicché da una subordinazione già presente all'interno delle politiche sociali si traggono argomenti atti a giustificare l'ulteriore esclusione dalla sfera pubblica²²⁶.

Tale regime risulta pervasivo, e porta al tentativo di ottenere una totale cancellazione della radicale alterità, la quale viene nascosta o, in alternativa, è presente nello spazio pubblico solo alle condizioni imposte dalla maggioranza. L'immagine della persona

²²⁵ M. Foucault, citato in F. Kumari Campbell, *op. cit.*, p. 109.

²²⁶ Cfr. A. Silvers, *Reprising Women's Disability: Feminist Identity Strategy and Disability Rights*, in "Berkeley Women's L. J.", 81, 13 (1998), pp. 81-116; Ead., *Reconciling Equality to Difference: Caring (F)or Justice for People with Disabilities*, in P. di Quinzio, I.M. Young (eds.), *Feminist Ethics and Social Policy*, Indiana University Press, Bloomington 1997, pp. 23-48.

Il tema riveste particolare interesse anche per versante bioetico, in quanto le persone con disabilità sono soggette ad atti di sovranità escludente già prima della loro nascita. Si pensi, ad esempio, al delicato problema dell'aborto. Tradizionalmente la questione è affrontata in termini di diritto all'autodeterminazione della donna, la quale sembra dover *necessariamente* usufruire dei test prenatali (visti quasi come un obbligo, piuttosto che un diritto).

La legge, inoltre, prevede termini differenziati tra l'aborto "normale" e quello "terapeutico", e nella pratica la presenza di una malformazione è una ragione sufficiente a giustificare il ricorso (quasi automatico) all'aborto. Infatti, nel caso il feto presenti anomalie congenite, se una donna decide di non abortire è considerata un'irresponsabile. Com'è noto, taluni arrivano perfino a teorizzare un obbligo di beneficenza procreativa nei confronti di coloro che spesso vengono considerati meno-che-umani (sono note, al riguardo, le posizioni ripetutamente espresse da Singer): cfr. ad esempio J. Savulescu, *Beneficenza procreativa e disabilità: il dovere di avere il bambino con le migliori possibilità di vita*, in "Bioetica", XV, 1 (2007), pp. 56 ss.

In alcuni ordinamenti è anche ammessa l'azione risarcitoria a favore di chi è nato con disabilità congenite, nel caso ricorrano i presupposti per agire attraverso la *wrongful life action*.

Posto che simili questioni impongono scelte tragiche che impediscono la "condanna" della donna in caso di qualunque scelta compiuta, sembra tuttavia chiaro come i principi ispiratori leggi e prassi, in questi campi, siano quelli del *modello biomedico*, per il quale la disabilità è sempre e in ogni caso una tragedia, per lo più costosa. Secondo tali impostazioni, pertanto, è legittima – quando non doverosa – quella che all'interno dei *disability studies* è considerata un'*eugenetica prenatale*; per tutti, cfr. A. Waldschmidt, *Who is Normal?, Who is Deviant?*, in S. Treiman (ed.), *op. cit.*, pp. 192-207.

disabile veicolata, ad esempio, è quella di un individuo costantemente dipendente dagli altri, o con particolarità tali da farne oggetto di spettacolarizzazione²²⁷.

Nel primo caso vengono giustificate politiche fortemente paternalistiche che possono sfociare nella violazione – pratica, quando non anche normativamente prevista – dei diritti umani individuali²²⁸, mentre nel secondo le persone disabili giungono ad impersonare l'odierno mostro che, solo pochi secoli fa, era impiegato nei *freak shows*:

«The disabled, the “monsters” immanent in our society and not on its borders, heighten our fears, because *they are already there*»²²⁹.

Come il mostruoso, anche la disabilità è una nozione che si vorrebbe estranea, ma in realtà risulta interna alla legge, e si rivela destabilizzante laddove ne mina i limiti, in quanto è il principio di intelligibilità della normalità, ciò su cui quest'ultima si regge, pur essendone ai confini.

Lo «stato di liminalità»²³⁰ della persona con disabilità, infatti, non ne comporta l'esclusione definitiva dalla norma, ma determina piuttosto un continuo attacco ai confini della stessa, una costante necessità di ridefinizione dovuta all'inevitabile

²²⁷ Sul punto mi sia permesso il rimando a M.G. Bernardini, *Corpi esibiti, corpi celati, corpi negati*, in “Ragion Pratica”, 37 (2011), pp. 385-402. Sul rifiuto del concetto di dipendenza nell'ambito dei *disability studies*, per tutti cfr. L. Barton, *Disability and dependency*, The Falmer Press, Bristol, PA 1989.

²²⁸ È il caso, in precedenza ricordato e sul quale tornerò in modo più esteso nel corso del prossimo capitolo, della sterilizzazione forzata delle donne con disabilità mentale.

²²⁹ J. Sticker, *A history of disability*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1999 (ed. or. 1997), p. 69.

A Sticker fa eco Foucault, per il quale il mostro è un modello enfatico, la forma di ogni possibile piccola irregolarità, il principio di intellegibilità di tutte le forme che circolano come piccoli cambiamenti dell'anormalità (cfr. M. Foucault, *Gli anormali*, cit., p. 56 vers. ingl.).

In altri termini, se da un lato è vero che, concettualmente, la disabilità non può essere intesa come mostruosità, è tuttavia vero anche che, in concreto, i confini sono nettamente più sfumati. Anche M. Shildrick utilizza la nozione di “mostro” per la propria analisi del corpo disabile: cfr. M. Shildrick, *Transgressing the law with Foucault and Derrida: some reflections on anomalous embodiment*, in “Critical Quarterly”, 47, 3 (2005), pp. 30-46.

Per alcuni cenni storici sul rilievo (anche giuridico) del corpo abietto, cfr. D. Snigurowicz, *The Phénomène's Dilemma. Teratology and Policing of Human Anomalies in Nineteenth- and Early-Twentieth- Century Paris*, in S. Treiman (ed.), *op. cit.*, pp. 172-188.

²³⁰ Questa espressione, in genere, è ricondotta a R. Murphy. Sta ad indicare la zona di crinale, di confine, occupata dalla persona disabile, la quale ha abbandonato lo *status* di “normale” ma al contempo non è estranea al mondo, non è perfettamente sana ma nemmeno malata, non è morta ma non fa pienamente parte del mondo dei vivi, non è pienamente umana ma non è un animale, non è completamente rifiutata ma allo stesso tempo non è accettata. Questa condizione ingenera inevitabilmente frustrazione nell'individuo disabile, che deve cercare di essere come gli altri, ma stare contemporaneamente al proprio posto. Le persone con disabilità, insomma, sono “ambigue”: cfr. R. Murphy, *op. cit.*, p. 131.

frustrazione di ogni tentativo di definizione della stessa che voglia essere esaustivo²³¹, nonché una tendenziale inefficacia di qualsiasi atto di sovranità escludente che si presenti come duraturo e definitivo.

Tale situazione, chiaramente, crea ansia negli inclusi: la diversità della quale la disabilità è portatrice, infatti, viene avvertita come estranea ma al contempo intimamente ed inevitabilmente vicina al sé, a causa della potenziale universalità dell'esperienza disabile (inevitabilmente intesa come portatrice di sofferenza), e quindi fa paura²³².

La strategia sociale posta in essere in tali casi è spesso data da pratiche simboliche di esclusione, come sguardi oggettivanti e stigmatizzanti²³³ che ingenerano nei soggetti che si vogliono escludere sensazioni di inadeguatezza e vergogna tali da spingerli ad allontanarsi spontaneamente dalla scena pubblica, e contemporaneamente forgiare la loro identità di soggetti "altri". L'obiettivo, chiaramente, è quello di contenere la loro forza destabilizzante ed ingenerare l'idea di un ordine simbolico fisso e razionale, popolato da individui eguali. Ciò che caratterizza la disabilità è, pertanto, proprio la *radicale alterità*, ossia l'*Otherness*.

Spesso, all'interno del pensiero femminista, l'alterità è designata con il termine "abiezione", tema che attualmente è riconducibile soprattutto al pensiero butleriano e che i *disability studies* hanno tentato di coniugare con la soggettività disabile²³⁴. E

²³¹ «Law, in other words, is never sufficient to arrest the disruptive excess inherent in all forms of disability. Transgression is unavoidable. Yet the point is not that disability is unique in its capacity to evade the normative grasp, for all corporeality is leaky and unpredictable; rather, it is the 'magnifying model' of the 'normal' body», in M. Shildrick, *Transgressing the law*, cit., p. 35.

²³² Il tema della paura della disabilità è ricorrente sia nel pensiero femminista, sia all'interno dei *disability studies*; questo timore viene associato ora all'immagine della morte che la disabilità porterebbe con sé, ora al tentativo di rimuovere la vulnerabilità e l'esperienza del limite, in ossequio alla visione della disabilità come tragedia personale. Personalmente ritengo più convincente la seconda lettura: forse, infatti, ciò che più spaventa gli uomini è la condanna ad una vita sofferente e dipendente per un lungo periodo, nonché, nei casi di disabilità acquisita, il confronto con il proprio "io" precedente, avvertito come maggiormente produttivo, autonomo, libero.

²³³ R. Garland Thomson (ed.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York University Press, New York 1996; Ead., *Ways of Staring*, in "Journal of Visual Culture", 5 (2006), pp. 173-192; Ead., *Staring: how we look*, Oxford University Press, New York 2009; E. Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, London 1963.

²³⁴ Cfr. M. Corker, *Differences, Conflations and Foundations: The limits To 'Accurate' Theoretical Representation of Disabled People Experience?*, in "Disability & Society", 14 (1999), pp. 627-642; N. Erelles, *In Search of the Disabled Subject*, in J. C. Wilson, C. Lewiecki-Wilson (eds.), *Embodied Rhetorics: Disability in Language and Culture*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2001, pp. 92-111; J. Price, M. Shildrick (eds.), *Feminist Theory and the Body*, Routledge, New York 1999; A. Schiempff, *(Re)fusing the Amputated Body: an Interactionist Bridge for Feminism and Disability*, in "Hypatia", 16 (2001), pp. 52-79; S. Stocker, *Problems of Embodiment and Problematic Embodiment*, in "Hypatia", 16 (2001), pp. 30-55.

tuttavia, le strategie di Butler possono rivelarsi un'arma a doppio taglio in termini di disabilità, per due ordini di ragioni.

In primo luogo, la filosofa dirige la propria attenzione sul fatto che le pratiche discorsive, attraverso una continua citazione di ciò che *non è* il soggetto, contemporaneamente creino il soggetto stesso e, con esso, i corrispondenti regimi di esclusione. Il radicalismo del pensiero butleriano, laddove arriva ad affermare che la biologia (nella sua analisi, il *sex*) è costruita discorsivamente, rischia di non rivelarsi un utile alleato alla causa disabile, in quanto sembra portare necessariamente alla conclusione in base alla quale lo stesso *impairment* è un'esclusiva costruzione del linguaggio²³⁵.

Ma la materialità corporea è un dato che, per quanto non vada inteso in termini essenzialistici, comunque impone la sua "presa sul serio", e non può essere risolto e dissolto nel discorso. Come il corpo, anche l'*impairment* è un dato che caratterizza inevitabilmente la vita degli individui, e che non può essere inteso in termini di pura costruzione sociale²³⁶.

In secondo luogo, ricorrendo alla nozione di abietto, così come utilizzata in Butler, si corre il rischio di non valorizzare a sufficienza come l'alterità sia in realtà parte dell'Io: per la filosofa, infatti, l'abietto è il dominio abitato da coloro che non vogliono o non possono soddisfare i criteri imposti dalla norma, e quindi, in questa impostazione,

²³⁵ Ho già brevemente affrontato la questione della socializzazione dell'*impairment* nel capitolo sulla definizione. Qui mi limito ad osservare come, negli scritti di molti tra gli autori postmoderni di ispirazione foucaultiana e butleriana, il tema della socializzazione venga portato alle sue estreme conseguenze.

Essi, infatti, in genere non si limitano a proporre un approccio olistico al cui interno diviene praticamente impossibile distinguere il biologico dal sociale, in quanto le due dimensioni si influenzano reciprocamente, analogamente alla proposta di Shakespeare. Più radicalmente, infatti, nelle loro proposte il *deficit* perde ogni referente biologico, eviene a configurarsi in termini puramente sociali, come un artificio della conoscenza che misura la deviazione dalla norma. Allen, ad esempio, ritiene che non sia possibile per una persona essere "*impaired*" senza che si faccia riferimento ad una norma statisticamente costruita dal potere biomedico (che viene in seguito recepita, tra gli altri, anche a livello legislativo). L'*impairment*, allora, perde ogni referente biologico, e viene a configurarsi come un artificio della conoscenza che misura la deviazione dalla norma stessa. cfr. B. Allen, *Foucault's Nominalism*, in S. Treiman (ed.), *op. cit.*, pp. 93-105.

Tra coloro che hanno applicato il pensiero di Butler alla disabilità, cfr. B. Areheart, *Disability Trouble*, cit. Per una critica all'utilizzo di Butler in questo campo, cfr. E. Samuels, *Critical Divides: Judith Butler's Body Theory and the Question of Disability*, in "NWSA Journal", 14 (2002), pp. 58-76.

²³⁶ L'alternativa è attribuire a Butler un "postmodernismo temperato", ossia ritenere che la filosofa abbia sostenuto che il nostro accesso al dato corporeo è mediato dalla cultura in cui siamo immersi (e dal linguaggio che ne fa parte), e che pertanto i valori sono solo contingentemente oggettivi. Mi sono già precedentemente soffermata su questo "costruttivismo ragionevole", che sento di condividere.

sembra possibile individuare *chi* sia l'abietto stesso, anche se permane comunque l'idea della fluidità dei confini tra i due regni²³⁷.

In breve: sono perplessa sul fatto che la sua nozione di abiezione possa essere utilizzata per spezzare il binarismo oppositivo noi/loro, perchè nel suo impianto teorico risulta comunque possibile distinguere un "noi" da un "loro". Ciò non toglie che le sue analisi siano utili, in particolare laddove contribuiscono a mettere in luce quanto linguaggio e discorso siano essenziali per la stessa costituzione del soggetto, ed evidenziano l'instabilità delle categorie proprie dei dualismi.

Tuttavia, se inteso in termini parzialmente diversi, l'abietto può essere comunque la chiave per distruggere tale dicotomia, e fare spazio alla disabilità in quanto condizione universale (o quantomeno universalizzabile). In questo senso, ad esempio, risulta efficace la nozione di abietto propria di Kristeva, per la quale la radicale alterità non potrà mai essere cancellata, in quanto è parte *del sé*. Proprio l'instabilità dei confini, infatti, dimostra che

«the abject is an in-between-ness that is positioned in a space before one enters into the symbolic order»²³⁸.

Nel tentativo di diventare un soggetto, l'individuo cerca di eliminare l'abiezione dal proprio dominio, illudendosi di poter stabilire chiaramente *chi* sia l'abietto. Ma nel caso della disabilità questa si rivela un'impresa impossibile, perché si tratta di una categoria dai confini instabili e flessibili, che possono dirsi oggettivi solo all'interno di un determinato orizzonte storico e spaziale. Dato che è molto arduo stabilire con certezza chi è disabile e chi no (anche in ragione della relatività del concetto stesso di "salute"), si arriva così al paradosso che l'individuo normodotato cerca di formare se stesso in opposizione al disabile. Il suo tentativo, però, è destinato all'insuccesso, nel momento in cui egli si ostina a eliminare ciò che è parte dell'esperienza umana, e quindi anche di lui stesso: la disabilità.

Se inteso come "altro" che è parte dell'"io", l'abietto acquista così un carattere fluido e dinamico, diventa parte dell'individuo: in tal modo, l'abiezione viene ad essere un processo di trasformazione del sé che mina l'ordine e spezza i dualismi, e l'accettazione della disabilità risulta un fatto quasi inevitabile, che porta con sé l'accoglimento delle differenze umane.

²³⁷ Cfr., in particolare, J. Butler, *Gender Trouble*, cit.; Ead., *Bodies that matter*, cit.

²³⁸ M. Inahara, *Abject Love*, Saarbrücken, VDM Verlag 2009, p. 146.

5. CONCLUSIONE: CORPI E «MISFIT»

Dalla breve ricostruzione offerta, emerge come la tematizzazione del corpo – e della mente, in quanto incorporata – disabile interroghi le prospettive filosofiche che tradizionalmente si sono occupate del corpo, mettendone in luce ora l'insufficienza, ora la parzialità prospettica.

E, quel che più conta, le interroga dall'interno, denunciando come l'inadeguatezza dei dualismi oppositivi che caratterizzano in gran parte ancora oggi il pensiero filosofico riguardi *tutti* i corpi, non solo quelli che possono apparire specifici e radicalmente altri, come quelli disabili.

Se in base alle indagini foucaultiane risulta come tutti gli individui siano vittime del biopotere e di messaggi normalizzanti, è grazie ad un approccio di ispirazione pontiana che è finalmente possibile accogliere l'esperienza disabile all'interno della riflessione filosofica. Una disabilità percepita, sentita, vissuta e raccontata dalla persona disabile, e non più espressione delle narrazioni dominanti, ossia di quello che si potrebbe definire come “potere abilista”.

Una disabilità che, tuttavia, per non essere fenomeno isolato ed esperienza di una minoranza (per quanto ampia), deve essere compresa all'interno delle dinamiche sociali di più ampio respiro, entro i contesti che assumono come criteri di orientamento delle politiche pubbliche e delle pratiche quotidiane i valori abilisti. Ecco perché tanto ho insistito sulla necessità di tenere presenti entrambi gli angoli prospettici, soprattutto in un campo, come quello della disabilità, solo da pochi decenni oggetto di una tematizzazione più rigorosa che tenta di emanciparsi da retoriche e pregiudizi ideologici.

La direzione da seguire – tanto mediana tra i vari estremi quanto radicale nella sua carica eversiva – è a mio parere quella del recupero della carnalità e materialità del corpo disabile, ancora oggi «misfit»²³⁹, disadattato, non conforme al contesto. Etimologicamente, un oggetto è “fit” quando è in concordanza ed armonia con l'ambiente. Con «misfit», allora, si enfatizza il rapporto tra corpo e ambiente (fisico e simbolico), elemento centrale quando si parla di disabilità.

All'interno dei *feminist disability studies*, Garland Thomson ha utilizzato questo termine in riferimento a tre nodi cruciali, quali la carnalità del corpo vissuto, l'universalità della

²³⁹ R. Garland Thomson, *Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept*. In “*Hypatia*”, 26, 3 (2011), pp. 591-609, p. 606.

vulnerabilità e dipendenza umane (e quindi anche dell'esperienza disabile), nonché il dinamismo e la mutevolezza del rapporto corpo-mondo, all'interno del quale il corpo disabile può essere anche una risorsa.

«Misfit», in altri termini, enfatizza il contesto anziché l'essenza, nonché la relazione piuttosto che l'isolamento, e mantiene come proprio tratto caratteristico la materialità di corpi che sono fatti di carne e non prodotti linguisticamente, ma che, allo stesso tempo, non possono essere definiti in termini netti e stabili, perché sono comunque destinatari di pressioni sociali, storicamente e spazialmente determinate.

Diventa così possibile denunciare le varie forme di esclusione dei corpi disabili, i cui svantaggi sono sia una forma di oppressione sociale, sia la conseguenza di un ambiente pensato secondo i parametri abilisti, all'interno di un contesto in cui leggi e costumi concorrono a segregare le persone con disabilità. Ne consegue necessariamente un'azione volta a promuovere modifiche ambientali che incontrino le esigenze dei soggetti non dominanti²⁴⁰.

Nel contempo, ci si muove anche verso l'accoglimento delle diversità umane. Se infatti il "fitting" si realizza quando un corpo generico entra in un mondo generico, concettualizzato, disegnato e costruito avendo come parametro di riferimento quei corpi che fanno parte della prospettiva dominante e maggioritaria (ossia lo *standard*), il "misfitting" enfatizza il particolare, ponendo il proprio *focus* su ogni singola relazione tra corpo individuale ed ambiente.

La reciprocità costitutiva tra corpo ed ambiente consente così la materializzazione di entrambi, all'interno di una relazione dinamica che si rivela né fissa né immutabile, proprio come non lo sono i diversi contesti sociali, storici e geografici²⁴¹.

Già da anni, la letteratura *gender oriented* insiste sulla necessità di accogliere le differenze umane, e di recente non si è dimostrata insensibile al tema nemmeno con riferimento alla disabilità. L'adozione della prospettiva *disability oriented*, tuttavia,

²⁴⁰ Si impone una riconcettualizzazione della nozione stessa di "oppressione", capace di sottolineare il suo aspetto relazionale, nonché il fatto che la realtà è prodotta di relazioni contestuali e non fisse. Ma il «misfit» opera indipendentemente dalla presenza di agenti oppressivi: è la strutturazione stessa dell'ambiente a giocare un ruolo di primo piano. Nello stesso senso si può leggere il "razzismo istituzionale" di Young: cfr. I.M. Young, *The politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990. Per un tentativo di rilettura della relazione di oppressione, e dei suoi legami con l'eguaglianza, rimando al quarto capitolo.

²⁴¹ In base a tali assunti si giustifica anche la constatazione della relatività e contingenza che tradizionalmente accompagnano il concetto di disabilità, dalla quale segue l'impossibilità di una sua definizione in termini non controversi. La stessa CRPD, come si ricorderà, concettualizza l'*embodiment* come instabile e la disabilità come contestuale, intendendola come un concetto in evoluzione che risulta dall'interazione tra le persone con disabilità e le barriere ambientali e sociali.

permette di adottare uno sguardo ancora più critico sul reale, in ragione del fatto che la disabilità presenta una dimensione universale, essendo legata all'aspetto carenziale degli individui e, quindi, all'ineliminabile aspetto della fragilità e vulnerabilità umane.

La radicale alterità è in realtà parte dell'Io. La contingenza del *misfit* di cui fanno quotidiana esperienza le persone con disabilità, in un senso più generale, è pertanto caratteristica essenziale di ogni essere umano.

CAPITOLO TERZO

AUTONOMIA INDIVIDUALE E DISABILITA': UN BINOMIO POSSIBILE?

1. BREVI CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

Nel capitolo precedente ho sostenuto che, fino a tempi relativamente recenti, il pensiero filosofico tradizionale non ha preso adeguatamente in considerazione il corpo, e che le metafore con cui è stato per lo più rappresentato sono state funzionali a svalutarlo.

In particolare, ho considerato tre dei dualismi nei quali il corpo è coinvolto: quello cartesiano, il rapporto natura-cultura, nonché l'ambivalenza tra soggettività ed oggettività del corpo stesso. Come dovrebbe essere emerso con sufficiente chiarezza, ritengo che nessuno dei dualismi – che ho ricostruito nei loro tratti essenziali – descriva efficacemente l'importanza che la corporeità riveste per l'individuo.

Lungi dall'essere nettamente separabile dalla ragione, pura materia/biologia ed oggetto della volontà individuale, il corpo si presenta al contrario come il modo specifico di essere-nel-mondo di un soggetto che non solo si pone in relazione dialettica con il proprio corpo, ma è irriducibilmente il corpo stesso o, meglio, è *mente incorporata*²⁴².

Come si è visto, l'attenzione che, in ambito filosofico, è stata progressivamente accordata al corpo vissuto, è stata merito anche della svolta fenomenologica: riferendomi a Merleau-Ponty ho cercato di fare emergere il nesso inscindibile tra mente e corpo individuali, nonché l'importanza della dimensione esperienziale nella comprensione del fenomeno-corpo.

Altro elemento di indubbia rilevanza per il filosofo francese è dato dalla centralità che le relazioni rivestono per l'individuo, nelle sue interazioni con gli altri consociati e con l'ambiente circostante. È questo il punto di contatto con Foucault, la cui indagine filosofica è per lo più volta a demistificarne l'aspetto che si potrebbe definire "politico". Egli, infatti, ha condotto le proprie ricerche partendo dal presupposto della falsa neutralità delle relazioni in cui i corpi degli individui sono quotidianamente immersi,

*Ringrazio la Prof.ssa Eva Kittay per i preziosi momenti di confronto, che si sono rivelati indispensabili soprattutto ai fini dell'elaborazione di questo capitolo.

²⁴² Tale affermazione implica la possibilità che il corpo possa sfuggire all'asservimento alla volontà individuale e, anzi, che talvolta vi si imponga; se ciò è vero per tutti, lo è in modo ancora più chiaro per chi fa esperienza della disabilità.

per poi denunciare come queste si configurino in termini di rapporti di potere dei quali, talvolta ignari, siamo al contempo vittime e complici.

Se questi rilievi valgono per tutti i corpi, interessano chiaramente anche quelli disabili.

Dal mio punto di vista, adottare questi ultimi come angolo prospettico dal quale interrogare le prospettive filosofiche tradizionali è di vitale importanza, poiché permette di fare uscire dall'ombra la specificità dell'esperienza disabile, senza tuttavia ricadere all'interno di quella retorica che la considera un fenomeno necessariamente estraneo al mondo normodotato e, come tale, incomunicabile e separato. Lungi dall'essere una sorta di "pertinenza" con cui *taluni*, sfortunati, *cogito* sono necessariamente tenuti a rapportarsi nel proprio privato, la disabilità è quotidiana esperienza di alcune *menti incorporate*, per le quali – come per quelle normodotate – il rapporto relazionale con gli altri e con l'ambiente fisico e simbolico riveste un'importanza cruciale.

Sembra, allora, che il pensiero filosofico non possa che ripartire da un'individualità intesa in senso relazionale, per la quale, cioè, le relazioni interpersonali e ambientali non solo rivestono un'importanza cruciale, ma sono anche – in un certo qual modo – una sua parte costitutiva²⁴³.

L'interrogativo dal quale muovo per sviluppare la mia indagine in questo capitolo ed in quello successivo è questo: quali ripercussioni ha, per il pensiero filosofico-giuridico contemporaneo, l'adozione di una prospettiva relazionale? In particolare, cosa implica, per due dei concetti cardine del pensiero filosofico-giuridico quali autonomia ed eguaglianza, muovere dalla prospettiva del sé relazionale?

Il tema che mi accingo a sviluppare, invero, non è nuovo: i primi scritti in termini di "autonomia relazionale", ad esempio, risalgono (per quanto a mia conoscenza) a circa

²⁴³ La letteratura sul sé relazionale è molto ampia, così come le critiche che sono state mosse. Essa spazia dall'idea in base alla quale il sé è interamente e unicamente costituito da relazioni, a posizioni meno estreme, che riconoscono l'imprescindibile ruolo svolto dalle relazioni nella definizione del sé, senza tuttavia ritenere che quest'ultimo sia formato solo da relazioni.

Christman propone una tassonomia delle diverse accezioni filosofiche in cui il sé è (stato) inteso come "sociale".

Il senso in cui l'Autore usa il termine "sociale" non mi sembra dissimile dal mio riferimento al sé "relazionale"; rimando pertanto a J. Christman, *Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves*, in "Philosophical Studies", 117 (2004), pp. 143-164; Id., *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge University Press, New York 2009, pp. 21-47.

tre decenni fa²⁴⁴, ed uno dei testi più famosi sull'“eguaglianza relazionale” è di poco successivo²⁴⁵.

Più in generale, la critica all'individualismo (falsamente) astratto è, da tempo, una delle più importanti battaglie del comunitarismo e delle varie correnti critiche del pensiero filosofico, giuridico e politico, che hanno indirizzato il proprio attacco al pensiero liberale ed alla formulazione attuale della maggior parte dei diritti individuali, con particolare riferimento a quelli derivanti dall'assetto proprietario.

Da un lato, il liberalismo fa tradizionalmente propria (più o meno espressamente) una concezione antropologica imperniata su un soggetto autonomo, indipendente ed autosufficiente, che vede nello Stato il garante della sua eguaglianza con gli altri individui, estrinsecantesi per lo più nella possibilità di intrattenere relazioni volontarie e simmetriche.

In modo corrispondente, il diritto positivo ricollega i diritti soggettivi principalmente ad un individuo autonomo e competente²⁴⁶, e fonda la logica dei diritti sull'idea dell'esistenza di confini chiari tra gli attori sociali, dando rilievo al contesto solo per specifici fini²⁴⁷.

In altri termini, laddove l'interdipendenza è riconosciuta, questa è basata su relazioni simmetriche e volontarie tra “eguali”, che sono individui indipendenti. Non a caso, il contratto figura come lo strumento più importante sia nell'ambito della finzione che giustifica la nascita dello Stato moderno, sia nelle microdinamiche di regolazione quotidiana dei rapporti tra privati.

Tuttavia, una volta riconosciuta la cruciale importanza delle relazioni individuo-mondo ed individuo-individuo, sembra ragionevole chiedersi cosa accada a concetti quali autonomia ed eguaglianza. Se alla concezione antropologica liberale si sostituisce quella

²⁴⁴ D.T. Meyers, *Personal Autonomy and the Paradox of Feminine Socialization*, in “The Journal of Philosophy”, 84, 11 (1987), pp. 619-628; J. Nedelsky, *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, in “Yale Journal of Law and Feminism”, 1 (1989), pp. 7-36.

²⁴⁵ M. Minow, *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

²⁴⁶ Mi sembra si possa affermare che, per quanto concerne i diritti fondamentali riconosciuti “a tutti”, il rapporto necessario con l'autonomia possa essere così formulato: questi diritti sono riconosciuti anche a soggetti non autonomi e/o non competenti, e tuttavia si pongono notevoli problemi pratici nel caso del loro esercizio da parte di tali soggetti. Penso, ad esempio, alle complicate questioni afferenti all'ambito del diritto alla salute (come eutanasia, consenso informato, rifiuto delle cure).

²⁴⁷ Nell'ordinamento giuridico italiano, ad esempio, il “contesto” rileva per la determinazione della pena ai sensi dell'art. 133 c.p., o nei contratti del consumatore, dove si prende atto delle posizioni di squilibrio pratico tra i due attori sociali.

relazionale, ha ancora senso fare riferimento a termini così importanti per il pensiero liberale? Se sì, è necessaria una loro riconfigurazione?

Al riguardo, credo sia opportuno fare alcune precisazioni, così da circoscrivere la portata del mio lavoro. Non intendo offrire un'esauriente disamina di *tutte* le problematiche connesse alla questione dell'autonomia, o a quella dell'eguaglianza. Parimenti, mi è impossibile ricostruire in modo articolato, preciso e tendenzialmente esaustivo il dibattito su questi temi, che è ancora oggi acceso, molto vasto e notevolmente complesso. Dubito che una monografia dedicata a tali aspetti potrebbe ambire ad essere esaustiva, e sono certa che un capitolo non possa esserlo.

In altri termini, sono consapevole che la vastità degli argomenti suggerirebbe di focalizzarsi su un aspetto e farne un unico oggetto di studio, e tuttavia, nelle mie intenzioni, questo capitolo ed il successivo vogliono essere una sorta di "banco di prova" per l'adozione di una prospettiva relazionale.

Se, come credo, ha senso adottare una simile antropologia, dovrebbe emergere come sia necessario riconfigurare tanto la nozione di autonomia, quanto quella di eguaglianza.

Pertanto, nel prosieguo del lavoro indicherò quelli che mi sembrano alcuni aspetti dei quali la riflessione filosofico-giuridica dovrebbe tenere conto ai fini di questa riformulazione. Premetto che non intendo negare come, in parte, sia già maturata una sensibilità alla dimensione relazionale dell'esperienza umana; ritengo, tuttavia, che l'assetto antropologico dominante sia ancora quello che fa dell'*indipendenza*, della *separazione* dagli altri e della *scelta* di quali relazioni coltivare la cifra caratterizzante dell'individuo.

Per contro, io sono convinta che tali assunti siano frutto di un'ideologia mistificatoria che non sembra in grado di dare adeguatamente conto della realtà individuale, e che pertanto fallisce anche nel descrivere efficacemente termini come autonomia ed eguaglianza.

Come credo risulti già evidente, il mio orizzonte teorico concettuale di riferimento è dato dal pensiero di genere, al cui interno, appunto, sono state elaborate le nozioni di autonomia ed eguaglianza "relazionali"²⁴⁸.

Inscrivere le riflessioni che seguiranno nell'ottica femminista relazionale, tuttavia, circoscrive solo parzialmente l'ambito al quale mi riferisco. Com'è noto, infatti,

²⁴⁸ Per alcune precisazioni sul significato di tale aggettivo, che probabilmente può risultare ambiguo o enigmatico – quantomeno con riferimento all'eguaglianza – rinvio al prosieguo di questo capitolo, ed al prossimo.

l'aggettivo "relazionale" è una sorta di "termine ombrello" che permette di riportare al centro del dibattito la relazionalità umana, ma che è suscettibile delle applicazioni più varie. Autrici il cui ambito di ricerca è quello dell'autonomia relazionale, ad esempio, si sono occupate di preferenze adattive o di violenza familiare, del ruolo oppressivo delle culture o dell'influenza delle emozioni e delle relazioni all'interno del procedimento deliberativo individuale. Alcune di loro adottano una concezione procedurale dell'autonomia, altre una sostanziale.

Io sono interessata a quel ramo del pensiero femminista che ha fatto oggetto del proprio studio le varie forme di dipendenza che contraddistinguono la vita individuale, e che condizionano la nostra comprensione sia dell'autonomia, sia dell'eguaglianza. All'interno di una simile impostazione, infatti, vengono in rilievo anche le relazioni asimmetriche. Tra queste ultime possono essere ricompresi sia i rapporti che favoriscono lo sviluppo delle proprie potenzialità ed il raggiungimento dei propri fini, sia quelli di dominio/oppressione, che sul piano giuridico possono tradursi in forme più o meno dirette di discriminazione o di cecità nei confronti delle diversità. Il mio punto di partenza, insomma, è l'individuo dipendente e relazionale, per il quale mi domando se possano esistere autonomia ed eguaglianza.

Immagino sia evidente come questi interrogativi rivestano un ruolo chiave con riferimento alla disabilità, per due ordini di ragioni. In primo luogo, sul piano individuale, coloro che sono disabili vengono considerati i soggetti dipendenti per eccellenza e, come tali, sembra che difficilmente possano aspirare a raggiungere un qualche grado di autonomia. Al più, infatti, potranno ottenere una forma edulcorata della stessa.

In secondo luogo, essi fanno parte di uno di quei gruppi che, all'interno delle relazioni asimmetriche afferenti alle dinamiche di potere interne alla società, rivestono in genere il ruolo subalterno, di soggezione, e devono quindi lottare per il riconoscimento della loro eguaglianza, ferma restando la loro differenza. Insomma, anche nei loro confronti si propone il classico dilemma del rapporto tra eguaglianza e differenza che – come già accade per altri gruppi svantaggiati – si trova calato in un contesto di oppressione.

Al contempo, tuttavia, come già in riferimento alla questione-corpo, ancora una volta nelle mie intenzioni l'esperienza disabile è una sorta di *case study*, al quale mi rivolgo per rendere evidente come gran parte della letteratura principale che si è occupata di autonomia ed eguaglianza abbia fallito nel comprenderne appieno la portata, troppo concentrata sulle varie forme di indipendenza e di differenziazione dagli altri.

Sospetto che il mio punto di partenza possa inizialmente incontrare più resistenze che consensi. Storicamente, infatti, si è registrata una (a mio modo di vedere curiosa) convergenza tra i teorici tradizionali e quelli afferenti ai *disability studies* per quanto riguarda il rigetto della nozione di dipendenza. Inoltre, anche all'interno dell'orizzonte femminista, il termine è stato per lo più avversato, in quanto si è ritenuto che contribuisse al mantenimento della subalternità delle donne, tradizionalmente associate al ruolo di cura della persona dipendente e loro stesse soggetti dipendenti all'interno delle asimmetriche relazioni familiari.

Insistere sull'importanza della dipendenza e dell'asimmetria, pertanto, sembra un progetto destinato inevitabilmente al fallimento.

Sono tuttavia convinta che fondare le nozioni di autonomia ed eguaglianza su quelli che per me sono *miti* – ossia l'indipendenza e la presenza di relazioni simmetriche tra gli individui – non faccia altro che perpetuare fraintendimenti che, dal punto di vista pratico, si traducono facilmente (e forse inevitabilmente) in esclusioni e discriminazioni. Per le persone con disabilità, ma non solo.

Al contrario, mi sembra che una chiarificazione concettuale che permetta di (ri)scoprire l'ineliminabile ruolo della dipendenza individuale (intesa come dimensione carenziale) e delle relazioni umane (soprattutto di quelle asimmetriche) nella vita individuale – senza necessariamente assegnarvi un ruolo deteriore – sia un promettente punto di partenza²⁴⁹. A mio modo di vedere, infatti, esso permette di (ri)formulare le nozioni di autonomia ed eguaglianza a partire da un modello antropologico più vicino alla realtà individuale rispetto alla prospettiva liberale tradizionale.

Nel prosieguo di questo capitolo, prima di discutere più approfonditamente il perchè io ritenga che esista una profonda relazione tra autonomia, dipendenza e relazionalità, mi pare opportuno ricostruire i tratti principali di alcune importanti concezioni dell'autonomia, a conferma (1) dell'onnipervasiva importanza del concetto e (2) di come le teorie filosofiche tradizionali, nonostante ne abbiano proposto diverse nozioni, per lo più non ne abbiano messo in discussione il legame con l'indipendenza.

²⁴⁹ Come ho già anticipato nell'introduzione, ritengo che la dimensione carenziale e quella relazionale siano inevitabilmente intrecciate.

Chiaramente, il ruolo delle relazioni può essere ambivalente, in quanto esse possono essere tanto supportive, quanto oppressive. Nel presente lavoro, dal momento che mi riferisco ad autonomia ed eguaglianza come *case studies*, per ragioni di spazio non mi è possibile approfondire il ruolo di entrambe le tipologie di relazioni con riferimento a ciascuno dei due concetti. Per questo motivo ho deciso di indirizzare la mia analisi sulle relazioni supportive dell'autonomia e su quelle oppressive dell'eguaglianza.

2. ALCUNE LINEE-GUIDA PER UN PRIMO ORIENTAMENTO TRA AUTONOMIE ED INDIPENDENZE

La nozione di autonomia individuale, da tempo oggetto di teorizzazioni e dibattiti, riveste oggi – come già in passato per filosofi come Aristotele, Platone, gli Stoici, Agostino, Rousseau, Hegel o Mill – un ruolo centrale nella teoria filosofica contemporanea, dove essa è parte di varie concezioni teoretiche concernenti la persona, l'obbligazione morale e la responsabilità.

Se appare condivisa la tendenza ad assumere il soggetto autonomo al centro del discorso filosofico, risulta però altamente problematico definire *cosa sia* l'autonomia.

Per questo motivo, credo che, al più, possano essere individuate alcune caratteristiche costanti delle diverse concezioni. L'idea di persona come *self-determining*, infatti, è condivisa da posizioni filosofiche molto diverse tra loro: tra gli altri, Royce ha fatto riferimento ad un individuo che si comporta conformemente ad un piano, l'antropologia marxista ad un soggetto capace di farsi da sé, gli esistenzialisti ad un essere il cui essere è sempre problematizzato, i kantiani a persone capaci di darsi la propria legge.

In particolare, secondo Kant – considerato l'inventore della concezione moderna di autonomia morale²⁵⁰ – l'autonomia deve intendersi come autogoverno, e si configura come una proprietà della volontà caratterizzata da due elementi-cardine, ossia: (1) il fatto che gli esseri razionali siano guidati, nella loro azione, dai principi che derivano dall'esercizio della "ragion pratica", e (2) la convinzione che l'agire razionale sia l'unica fonte dei principi normativi, e quindi anche di quelli morali. In breve, per il filosofo, l'autonomia è il tratto essenziale della persona morale, nonché l'aspetto dell'individuo che fonda i doveri degli altri nei suoi confronti. Per il Kant più maturo, essa consiste nella capacità della volontà di agire indipendentemente da cause esterne che la determinino, e rispettosa delle leggi di ragione²⁵¹.

²⁵⁰ Cfr. J. Schneewind, *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1988, p. 483.

Taylor ha riconosciuto che la teoria kantiana dell'autonomia ha segnato un momento cruciale nello sviluppo della nozione di libertà come valore centrale nella nostra cultura. Cfr. C. Taylor, *Kant's Theory of Freedom*, in Z. Pelczynski and J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Athlone Press, London 1984, p. 100.

²⁵¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993, p. 85.

J. Kneller descrive l'individuo kantiano come una «[...] moral superstar alone on a rock of rational will power [...] isolated, non social, and ahistorical». Cfr. J. Kneller, *The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy*, in R.M. Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, The Pennsylvania State Press, Pennsylvania 1997, p. 174-175. Anche se nel corso del saggio, l'autrice corregge questa

Se si prova ad immaginare un agente al quale applicare una simile nozione di autonomia, sembra che possa individuarsi solo in un soggetto che abbia un fermo controllo sui propri sentimenti ed emozioni, e che non sperimenti alcuna forma di subordinazione, nemmeno in campo lavorativo, in quanto, chiaramente, una tale eventualità andrebbe a compromettere la capacità di autodirezione individuale (e, quindi, a pregiudicare la possibilità di autodirezione interna)²⁵².

Chi ha optato per una posizione sartriana ha preferito fare riferimento alla dimensione sostanziale dell'autonomia, che è comunque considerata come strettamente connessa all'indipendenza individuale. Per Sartre, infatti, l'individuo non ha un'essenza predeterminata per natura, ma si autodetermina costruendo se stesso attraverso le proprie scelte, e per questo motivo risulta responsabile delle proprie azioni. Secondo il filosofo francese, è autonoma la scelta effettuata da un individuo libero da vincoli e condizionamenti esterni e che, come tale, diviene insindacabile.

Infine, il filone milliano ha collegato l'autonomia al processo di formazione di una volontà originale propria di un soggetto che si sottrae alle prescrizioni del costume che premono per la conformità sociale (e, quindi, ne è indipendente). L'autonomia viene così ad avere un proprio valore intrinseco, essendo uno degli elementi necessari del *well-being*²⁵³.

impostazione, credo che essa, in ultima analisi, non sia un fraintendimento così grande del pensiero kantiano.

Tra i filosofi contemporanei di approccio neo-kantiano, si possono ricordare C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, New York 1996; O. O'Neill, *Paternalism and partial autonomy*, in "Journal of medical ethics", 10 (1984), pp. 173-178; Ead, *Rights, Obligations and Needs*, in G. Brock (ed.), *Necessary Goods. Our Responsibilities to meet Other's needs*, Rowman & Littlefield, Lanham 1998, pp. 95-112.

²⁵² Come è evidente, nell'impostazione kantiana l'autonomia morale è collegata all'*agency*: solo un individuo che possa razionalmente governare i propri sentimenti e che non dipenda (emotivamente ed economicamente) dagli altri può dare a se stesso la propria legge, e quindi essere autonomo. La possibilità di divenire virtuoso e riconoscere il bene, inoltre, è legata alla corporeità: maggiore è la capacità individuale di trascendere il corpo, più elevata è la possibilità di percepire il bene. Kant, pertanto, ammette che i sentimenti (specialmente quello del bene) abbiano un importante ruolo nel muovere l'azione individuale, ma mantiene comunque la preminenza della ragione, alla quale assegna il compito di controllare desideri ed emozioni. In breve, l'iper valutazione kantiana di varie forme di indipendenze – e la relativa svalutazione delle dipendenze – è evidente: per essere libero, l'individuo deve darsi la propria legge, non essere subordinato ad alcuno, e governare i propri sentimenti attraverso la ragione. Quindi, per essere libero, il soggetto non deve dipendere da niente e nessuno. Nonostante Kant non neghi l'esistenza di una qualche forma di dipendenza dal mondo materiale, egli comunque ripone nel mondo ultraterreno (e nella vita dopo la morte) ogni speranza di liberazione dalla dipendenza: con la morte, infatti, gli individui saranno liberati dalla dipendenza dalle cose finite. Sull'ultimo punto, cfr. I. Kant, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, trad. it. A. Crozzi, 1956 (ed. or. 1755).

²⁵³ J.S. Mill, *On Liberty*, cap. III, Longmans, Green, and Company, London 1913 (ed. or. 1859).

Anche se questi orizzonti teorici sono profondamente diversi l'uno dall'altro, un loro tratto comune sembra essere il fatto che l'*indipendenza* (dai sentimenti, dalle influenze esterne, dal costume) è considerata una *componente essenziale* dell'autonomia.

Il legame necessario tra autonomia ed indipendenza non è però una costante del solo piano morale; al contrario, si registra uno stretto rapporto tra i due anche con riferimento alla cd. autonomia *personale*²⁵⁴.

Nonostante l'ansia – nutrita da alcuni teorici – di puntualizzare la differenza tra i due tipi di autonomia²⁵⁵, tuttavia non è pacifico che la loro distanza sia così marcata come potrebbe apparire inizialmente. Waldron, ad esempio, ha osservato che, se l'autonomia in senso morale riguarda la specifica capacità di deliberazione razionale ed autocontrollo, i moderni teorici dell'autonomia personale hanno teso ad enfatizzare l'importanza di caratteristiche determinate, quali quella di riflessione, nonché le motivazioni di second'ordine. Ma – osserva condivisibilmente Waldron – in ultima analisi, queste capacità non sembrano dissimili da quelle kantiane (e, quindi, viene a sfumare la differenza tra l'autonomia morale e quella personale)²⁵⁶.

Quale che sia il rapporto (di prossimità o di incompatibilità) tra una concezione morale di autonomia ed una personale, ciò che rileva in questa sede è il dato che, oltre che nell'ambito filosofico, la nozione di autonomia riveste un posto centrale anche all'interno della filosofia del diritto e di quella politica.

²⁵⁴ Cfr. D. Johnston, *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 72-77.

Una differenza che può essere individuata tra l'autonomia morale e quella personale attiene al rilievo dell'elemento intersoggettivo. Nell'ambito della morale, quest'ultimo riveste un ruolo preminente, in quanto, in tale contesto, si pone il problema della conciliazione dei propri fini con quelli altrui (emblematica, in questo senso, è la massima kantiana che prescrive a colui che agisce per i propri fini di tenere conto anche di quelli degli altri individui razionali). Le riflessioni che sono state svolte in tema di autonomia personale, invece, sono state indirizzate prioritariamente al problema della formazione e selezione dei desideri individuali, ed all'influenza che gli aspetti culturali e sociali esercitano nel procedimento deliberativo.

C'è anche chi ha differenziato i due tipi di autonomia considerando quella morale come il principio organizzatore della moralità individuale, e quella personale quale elemento relativo ad ogni aspetto della vita.

Per queste ed altre distinzioni introduttive, cfr. R. Giovagnoli, *Autonomia: questioni di contenuto*, in "Il giornale di filosofia", <http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=42> (ultimo accesso 12.12.2013).

²⁵⁵ Cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, p. 379.

Quest'ansia di separare nettamente l'autonomia personale da quella morale può forse essere compresa se si tiene conto di come, con l'avvento del Romanticismo, si sia avuto un netto rifiuto dell'Illuminismo, ed anche Ragione Universale kantiana. Si è così proceduto ad una progressiva rivalutazione delle singolarità, ed alla connessa individualizzazione del concetto stesso di autonomia.

²⁵⁶ Cfr. J. Waldron, *Moral Autonomy and Personal Autonomy*, in J. Christman, J. Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 307-329.

Sotto un primo profilo, è posta al centro di numerosi dibattiti attuali in quanto – almeno a partire da Gerald Dworkin, Feinberg e Frankfurt – è quella *caratteristica* personale che permette di tracciare un confine tra il soggetto e gli altri, in modo da evitare interventi paternalistici nelle vite individuali²⁵⁷.

Inoltre, a partire dagli anni Settanta del Novecento, all'autonomia è stato assegnato l'importante compito di rifondare la teoria liberale, cosicché è diventata la destinataria di grandi aspettative teoriche.

Santoro ricorda ad esempio che, tra gli altri, Herbert Hart aveva salutato con favore il suo utilizzo all'interno del paradigma neocontrattualista, in quanto considerava tale nozione un ancoraggio “sufficientemente saldo” dei diritti fondamentali²⁵⁸. La prospettiva del soggetto autonomo è così stata utilizzata, storicamente, come paradigma di formulazione e giustificazione dei principi politici, come avviene nelle varie elaborazioni del contratto sociale²⁵⁹. Sull'onda di questo entusiasmo, pur nella differenza dei loro impianti teorici, filosofi come Nozick, Rawls, Scanlon e Ronald Dworkin hanno modellato le proprie dottrine sull'individuo autonomo.

Rawls, ad esempio, in *A Theory of Justice* ha adottato una prospettiva neokantiana in base alla quale l'autonomia è vista come capacità di autogoverno razionale, dove il soggetto autonomo costruisce riflessivamente la propria identità ricorrendo alla dottrina del cd. “doppio ordine dei desideri”, che ha conosciuto la sua maggior fortuna grazie alla teorizzazione di Frankfurt²⁶⁰.

Chiaramente, il fatto di basarsi su un simile assunto antropologico ha comportato anche che l'individuo autonomo sia divenuto il modello del cittadino i cui interessi di base sono riflessi nei principi di una data società, e che si traducono in richieste di libertà di base, opportunità ed altri beni primari come fondamentali per una vita dignitosa.

²⁵⁷ J. Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. III, Harm to Self*, Oxford University Press, New York 1986; G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 121–29; G. Maniaci, *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2012.

²⁵⁸ E. Santoro, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa 1999, p. 9.

²⁵⁹ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford 1989; J. Waldron, *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*, Cambridge University Press, New York 1993.

²⁶⁰ A partire dal saggio del 1971, intitolato *Freedom of the Will and the Concept of Person*, Frankfurt ha elaborato una teoria dell'autonomia che fornisce una soluzione al problema dell'acrasia. In essa, egli distingue desideri di primo e di secondo ordine in base a caratteristiche formali, affermando che i desideri primari hanno ad oggetto le azioni contingenti del soggetto, mentre quelli secondari sono desideri di desiderare, e si riferiscono pertanto ai desideri di primo ordine. L'individuo è autonomo quando le sue azioni sono conseguenti ai desideri di secondo ordine, che implicano la capacità riflessiva del soggetto. Cfr. H. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in “The Journal of Philosophy”, 68, 1 (1971), pp. 5-20, ristampato, insieme ad altri scritti, in Id., *The importance of what we care about: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

Un'ulteriore ragione per la quale l'autonomia ha da sempre rivestito grande importanza per il liberalismo è data dal fatto che l'enfasi sulla stessa – intesa come condizione personale o obiettivo da raggiungere – è stata ritenuta funzionale alla critica alle condizioni sociali oppressive. E la liberazione da queste ultime, com'è noto, è considerata uno degli obiettivi principali delle teorie della giustizia di stampo liberale. Così, nonostante i moniti a non assegnare all'autonomia alcuna priorità rispetto agli altri valori²⁶¹, in pratica nel contesto occidentale contemporaneo essa è diventata il bene più importante per gli individui, tanto da spingere Ackerman ad esplicitare in modo chiaro questa supremazia²⁶².

Come accade ogniqualvolta un concetto riveste una cruciale importanza, tuttavia, il diffuso accordo circa la sua indubbia rilevanza ha dovuto confrontarsi con differenze teoriche concernenti definizione, contenuto ed ambito di applicazione, tant'è che ci si è chiesti (in modo efficacemente provocatorio) se la nozione di autonomia non sia, piuttosto, una «chimera concettuale»²⁶³.

Dal mio punto di vista, la risposta in un certo senso affermativa a questo interrogativo può essere rinvenuta nel pensiero di alcuni di quegli stessi autori che hanno fatto dell'autonomia il proprio principale oggetto di studio: nel ricostruire la genesi della nozione, ad esempio, Feinberg ne ha parlato riferendosi ad una *metafora* politica recente (usata per indicare azioni individuali non eteronome, ma determinate dalla volontà individuale)²⁶⁴.

Non va taciuto, inoltre, come l'accordo sulla sua importanza non abbia impedito il sorgere di una fiera schiera di oppositori, soprattutto tra i comunitaristi²⁶⁵ e tra alcune

²⁶¹ G. Dworkin, *The Concept of Autonomy*, in J. Christman (ed.), *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, Oxford 1990, p. 20.

²⁶² B. Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980, pp. 368-369: «[R]espect of the autonomy of persons [i]s one of the four main high ways to the liberal State. [...] It is, in short, not necessary for autonomy to be the only good thing; it suffices for it to be the best thing that there is».

²⁶³ Cfr. E. Santoro, *op. cit.*, p. 33.

²⁶⁴ Cfr. J. Feinberg, *Autonomy*, in J. Christman (ed.), *The inner citadel*, cit., pp. 27- 53, p. 27. In precedenza la nozione di autonomia era utilizzata nel campo delle relazioni internazionali tra Stati.

²⁶⁵ Tra i comunitaristi, cfr. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; C. Taylor, *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, London 1989, pp. 159-182; Id., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979; Id., *The Politics of Recognition*, in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 25-74; M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, Jackson 1983.

Si veda anche A. Gutmann, *Communitarian Critics of Liberalism*, in "Philosophy and Public Affairs", 14, 3 (1985), pp. 308-322. Per una replica, cfr. W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, cit.

esponenti del pensiero di genere²⁶⁶. Riconoscendo la centralità dell'autonomia come valore, altre critiche di stampo femminista hanno premuto, piuttosto, non per un suo abbandono, ma per una (spesso radicale) riconfigurazione, talvolta anche in termini “relazionali”²⁶⁷.

Nonostante sia noto che una certa dose di incertezza contenutistica è ineliminabile quando ci riferiamo ai concetti, e che questa aumenta significativamente ogniqualvolta si tenta di dare un contenuto ai valori, è tuttavia altrettanto vero che, con riferimento all'autonomia, tale incertezza assume tassi notevolmente (e forse eccessivamente) elevati.

In relazione a tale complessità concettuale, Arpaly ha affermato che la parola “autonomia” si riferisce semplicemente a diversi elementi presenti nei vari contesti che, di volta in volta, vengono in considerazione²⁶⁸. A mio modo di vedere, tuttavia, il “problema” del *concetto* di autonomia risiede proprio nel fatto che le diverse *concezioni* ed interpretazioni dello stesso si confrontano anche all'interno del *medesimo* contesto²⁶⁹.

Ad ogni modo, ciò non ha impedito (anzi, forse ha richiesto) che vari autori abbiano proposto tassonomie delle accezioni di autonomia²⁷⁰, o definito i criteri che una teoria dell'autonomia deve soddisfare²⁷¹, o individuato gli elementi che una nozione di autonomia deve possedere²⁷².

²⁶⁶ A. Jaggar, *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa 1983.

²⁶⁷ Per un resoconto sulle posizioni femministe in tema di autonomia, cfr. N. Stoljar, *Feminist Perspectives on Autonomy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2013 ed.), E. N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/feminism-autonomy/> (ultimo accesso 16.06.2013) e M. Friedman, *Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique*, in D.T. Meyers (ed.), *Feminists Rethink the Self*, Westview, Boulder 1997, pp. 40–61.

²⁶⁸ N. Arpaly, *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004.

²⁶⁹ Sulla necessità di riconoscere come esistano varie concezioni di autonomia in luogo di un concetto unitario, cfr. G. Dworkin, *The Concept of Autonomy*, cit., p. 9.

²⁷⁰ Una delle più note è indubbiamente quella di Feinberg, per il quale con il termine “autonomia” si possono intendere: (i) la capacità di autogoverno, (ii) l'effettivo autogoverno, (iii) la virtù dell'effettivo autogoverno, (iv) l'autorità sovrana (cioè l'esclusività dell'autogoverno). Cfr. J. Feinberg, *op. cit.*, p. 28.

Per Hill, invece, nelle discussioni teoriche il termine “autonomia” viene impiegato ora come diritto individuale ad essere trattati come soggetti dotati di autonomia (*R-autonomy*), ora come condizione psicologica di autogoverno (*PC-autonomy*): cfr. T. Hill, *The Importance of Autonomy*, in E. Kittay, D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Savage 1987, pp. 129-38, pp. 133 ss.

²⁷¹ Tra i criteri che una teoria dell'autonomia deve soddisfare, Gerald Dworkin ha individuato i seguenti: (a) logical consistency, (b) empirical possibility, (c) value conditions, (d) ideological neutrality, (e) normative relevance, (f) judgemental relevance. Cfr. G. Dworkin, *The Concept of Autonomy*, cit.

²⁷² Per Raz, ad esempio, la nozione di autonomia si compone di tre elementi: (i) un certo grado di capacità mentali, (ii) uno spettro di opzioni di valore disponibili per l'individuo all'interno delle quali egli possa scegliere, e (iii) l'indipendenza da forme di coercizione vere e proprie: cfr. J. Raz, *The morality of Freedom*, cit., in particolare capp. 14 e 15. Maniaci vi aggiunge una particolare interpretazione della

Sembra che la nozione attualmente più accreditata sia quella influenzata dai dibattiti inaugurati a partire dagli anni Settanta del Novecento – dominata dalle proposte teoriche di Frankfurt, Gerald Dworkin e, in tempi più recenti, di Christman – per i quali l'autonomia individuale può essere considerata una *self-determination* che a sua volta implica *self-reflection*, *self-monitoring* e *self-regulation*.

In breve, lo schema è dato dal “doppio ordine dei desideri” di Frankfurt, rivisto e riformulato da lui stesso e, con importanti aggiunte relative al contesto, da Gerald Dworkin e da Christman.

Il punto di partenza è un individuo capace di agire, riflettere, e scegliere sulla base di fattori che sono, in un certo qual modo, “suoi”. Quindi, per essere autonoma, una persona deve riflettere criticamente su ciò che vuole, ed essere capace di distanziarsi dai propri desideri al fine di poterli valutare adeguatamente. Questi desideri saranno pienamente suoi solo in seguito ad un procedimento deliberativo corretto, che porti l'individuo ad identificarsi con ciò che vuole veramente²⁷³. In questo modo, infatti, i desideri entreranno a far parte della sua identità e del suo sé particolare e, grazie al compimento di azioni coerenti con i desideri stessi, il soggetto potrà porre in essere azioni autonome²⁷⁴. Una simile visione, del resto, troverebbe riscontro anche nell'esperienza quotidiana, resa da espressioni del linguaggio quali “pensare da sé”, “fare le cose a proprio modo” o “lottare per ciò in cui si crede”²⁷⁵.

È noto come alla proposta di Frankfurt siano state mosse numerose critiche, come ad esempio quella del *regresso all'infinito* o della *manipolazione*²⁷⁶. In questa breve panoramica mi limito ad osservare come Frankfurt sembri riferirsi ad un soggetto agente

libertà da violenza simbolica o epistemica, che egli inserisce tra le pressioni coercitive: cfr. G. Maniacci, *Contro il paternalismo giuridico*, cit.

²⁷³ Ad esempio, la procedura prevede l'assenza di coercizione.

²⁷⁴ Come è facile vedere, non c'è alcun riferimento ad un eventuale contenuto morale delle decisioni e delle azioni, né si ha una particolare concezione di quali siano le azioni non autonome.

²⁷⁵ M. Friedman, *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 3-4.

²⁷⁶ Sulla critica del regresso, cfr. G. Watson, *Free Agency*, in “*Journal of Philosophy*”, 72, 8 (1975), pp. 205-220; sull'obiezione della priorità ontologica degli aspetti del sé riguardanti il “vero” sé, cfr. I. Thalberg, *Hierarchical Analyses of Unfree Action*, in “*Canadian Journal of Philosophy*”, 8 (1978), pp. 221-255; riguardo alle condizioni sociali di oppressione, cfr. P. Benson, *Autonomy and Oppressive Socialization*, in “*Social Theory and Practice*”, 17 (1991), pp. 19-35.

O'Neill obietta come tale teoria non spieghi né perché i desideri di secondo ordine siano più forti di quelli di primo ordine, né perché un processo di scelta più elaborato garantisca necessariamente più autonomia di uno semplice: cfr. O. O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, p. 34.

Per ulteriori critiche, cfr. M. Friedman, *Autonomy and the Split-Level Self*, in “*Southern Journal of Philosophy*”, 24 (1986), pp. 19-35; D.T. Meyers, *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York 1989.

che non ha storia, legami emozionali o relazioni che siano in grado di condizionarlo: un individuo *independente* dal contesto e dalle relazioni, che riesce ad agire sulla sola base della propria capacità deliberativa²⁷⁷.

Gerald Dworkin e Christman, al contrario, hanno riconosciuto l'importanza della dimensione storica e sociale. Come ho ricordato, il primo ha cercato anche di "ridimensionare" il ruolo dell'autonomia, riconoscendone la compatibilità con altri valori, in quanto:

«Self sufficient, independent person relying on his own resources and intellect is a familiar hero presented in novels»²⁷⁸.

Inoltre, egli ha ammesso l'impossibilità di considerare l'autodeterminazione in termini di «unchosen chooser» o di «uninfluenced influencer», poiché – egli sostiene – in questo modo l'autonomia diventerebbe impossibile, dal momento che tutti gli individui hanno una storia, il loro sviluppo avviene all'interno di un ambiente, ed i soggetti sono influenzati dalla cultura e dai loro simili²⁷⁹.

Tuttavia, Dworkin ha mantenuto comunque lo schema del "doppio ordine dei desideri", e non ha spezzato il rapporto con l'indipendenza: è autonoma la persona che ha la capacità di second'ordine di riflettere criticamente sui propri desideri e preferenze riuscendo, ove necessario, a modificarli.

Per Dworkin, infatti, è attraverso l'esercizio della riflessione critica che l'individuo conferisce significato e coerenza alla propria vita. Così, anche se egli ammette che le relazioni e la dimensione contestuale influiscono sull'esercizio dell'attività deliberativa, non sembra però rinunciare all'idea della centralità dell'indipendenza, né porre adeguata attenzione sul ruolo delle relazioni supportive nel raggiungimento dell'autonomia.

Christman ha accolto una nozione di individuo maggiormente aperta all'ambito relazionale, valorizzando la capacità di ricordare di un *socio-historical self* che ha una propria storia personale e considera fondamentali le relazioni. Ancora una volta, però, egli non ha posto minimamente in discussione l'asse indipendenza-autonomia: l'individuo che è al centro della proposta teorica in *The Politics of Persons*, ad esempio,

²⁷⁷ Questo tipo di problema non è nuovo nella storia della filosofia. Herbert Hart, ad esempio, aveva formulato simili critiche al principio del danno milliano, sostenendo che probabilmente, mentre scriveva, Mill aveva in mente un uomo di mezza età, con desideri abbastanza consolidati, insensibile ad influenze esterne, che sa ciò che vuole ed agisce per ottenerlo. Cfr. H. Hart, *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford 1963, pp. 52 ss. vers. it.

²⁷⁸ G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, cit., pp. 31-32.

²⁷⁹ *Ivi*, p. 12.

pur partecipando a dinamiche relazionali, mantiene al contempo il controllo sulle stesse e sull'influenza del passato, grazie alla memoria (quindi, tra l'altro, mi sembra non possa essere altro che un adulto).

Per essere autonomi risulta necessario poter governare se stessi e le relazioni che si intrattengono; ma autocontrollo e controllo richiedono *indipendenza*. L'autonomia, insomma, continua ad essere rappresentata come una capacità di affermazione individuale *a dispetto* delle influenze sociali e relazionali.

Anche Feinberg ha espresso, a mio parere, un marcato individualismo: le virtù che egli ha associato all'autonomia includono, infatti, *self-possession, distinct self-identity, self-creation, self-legislation, moral independence, self-control, self-reliance*²⁸⁰.

Ciononostante, anche lui non ha negato l'importanza della dimensione sociale del sé. Nello spiegare la propria nozione di autonomia, infatti, ha affermato che nessuno è, letteralmente, un *self-made man*, in quanto siamo animali sociali, e raggiungiamo la consapevolezza di noi stessi come parte di processi sociali in costante divenire.

Feinberg ha ammesso, quindi, che la nozione liberale di *self-determination* deve essere resa compatibile col fatto che ciascuno di noi è membro di una comunità. Ciononostante, non mi sembra che a tale affermazione sia seguita una profonda indagine della dimensione socio-relazionale dell'autonomia.

Le diverse concezioni rapidamente viste, in fin dei conti, sembrano potersi riassumere nell'idea per la quale:

«Individual autonomy is an idea that is generally understood to refer to the capacity to be one's own person, to live one's life according to reasons and motives that are taken as one's own and not the product of manipulative or distorting external forces»²⁸¹.

Ho accennato in precedenza al fatto che l'autonomia, intesa come caratteristica dell'individuo capace di controllare se stesso, le relazioni ed il contesto, ha storicamente assunto grande rilevanza anche nell'ambito della filosofia politica, soprattutto per il pensiero liberale. Come molte critiche hanno fatto emergere, la concezione antropologica di riferimento di quest'ultimo è data da un individuo adulto, che vive in una società atomistica, sceglie le relazioni da coltivare e si vede garantita la fruizione

²⁸⁰ J. Feinberg, *Autonomy*, cit., pp. 31-43.

²⁸¹ J. Christman, *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 ed.), E. N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/autonomy-moral/> (ultimo accesso 03.06.2013).

dei propri spazi privati grazie al riconoscimento ed alla garanzia dei diritti individuali²⁸².

Tra le varie caratteristiche del cittadino “ideale”²⁸³, quelle che mi interessa fare emergere in questa concisa disamina sono: la sua indipendenza dagli altri ed il fatto che sia sano e fisicamente abile, dal momento che deve essere un membro pienamente cooperativo della società (almeno per la maggior parte della propria vita)²⁸⁴. Anche in questo campo, allora, l’assunto di partenza è quello di un individuo indipendente (*e quindi* autonomo): lo contraddistinguono, infatti, sia l’*indipendenza dalle relazioni*, sia quella *economica*.

Ho già precisato cosa intendo con il primo tipo di indipendenza. Quanto al secondo, giova ricordare come l’individuo, per il pensiero liberale, debba fare affidamento su se stesso e sulla propria capacità di guadagno. Il supporto pubblico fornito dal *Welfare State* può essere tollerato – fino ad un determinato grado, e non in tutte le concezioni liberali – in ragione di una certa idea di solidarietà umana, ma tende ad essere rigidamente disciplinato. Del resto, fornire un aiuto statale alle persone che non svolgono attività lavorativa è generalmente considerato non equo nei confronti di coloro

²⁸² Si potrebbe forse obiettare che la visione da me offerta della concezione liberale *standard* di autonomia, società ed individuo sia caricaturale, ossia che sia semplicistico definirle “atomistiche”. Le analisi svolte da Rawls o Dworkin, ad esempio, sono articolate, ed al loro interno non si disconosce il rilievo della comunità (cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971; R. Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002).

Si tratta di un’obiezione parzialmente fondata: in questo capitolo, infatti, non mi pongo l’obiettivo di analizzare compiutamente le tesi dei principali autori liberali, ma di mettere in evidenza come, *in fondo*, ciascuno di loro faccia riferimento ad almeno una concezione di indipendenza. Tale obiettivo comporta – forse inevitabilmente, almeno in questa sede – una semplificazione della loro proposta teorica, e quindi, in questo senso, la mia analisi è indubbiamente semplicistica, laddove non approfondisce, ad esempio, il rilievo giocato dalla comunità all’interno della riflessione di molti tra gli autori che ho citato.

Una simile operazione, tuttavia, mi porterebbe probabilmente ad incentrare il presente lavoro sul tema dell’autonomia, che invece vuole essere – giova ricordarlo – un “banco di prova” per l’adozione di una prospettiva relazionale.

D’altro canto, rimango comunque convinta della sostenibilità della mia posizione: all’interno delle proposte teoriche degli autori citati, infatti, mi sembra che le relazioni vengano in rilievo primariamente in riferimento a temi come la cooperazione sociale, o alle questioni afferenti al paternalismo. Nonostante si tratti di profili di indubbio rilievo, mi sembra tuttavia che in questi ambiti non si approfondisca – o, almeno, non lo si faccia adeguatamente – come gli individui si muovano quotidianamente in una fitta rete di relazioni (per lo più asimmetriche) sin dall’infanzia e per la loro intera vita, e come queste ultime costituiscano un imprescindibile aspetto della vita di ciascuno.

²⁸³ Il pensiero femminista, come è noto, ha denunciato la falsa astrattezza dell’individuo presupposto dal liberalismo, ed il suo concreto essere adulto, borghese, occidentale, normodotato, eterosessuale, cristiano, etc.

²⁸⁴ Questo è l’assunto di base del contrattualismo rawlsiano, dove ogni aspetto legato alle relazioni intersoggettive di dipendenza viene demandato al privato. Per talune critiche, cfr. E. Kittay, *Love’s Labor – Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1998; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

che lavorano per garantirsi una vita dignitosa: una tale azione sembra, piuttosto, un premio nei confronti di coloro che fanno affidamento sugli altri²⁸⁵.

All'interno del progetto liberale, quindi, l'indipendenza economica – intesa come *self-sufficiency* nella vita quotidiana – assurge a caratteristica essenziale dell'individuo, e la cooperazione sociale diviene il requisito necessario per essere considerati membri a pieno titolo della società.

Questo assunto, tuttavia, può essere problematizzato. Iris Young, ad esempio, ha criticato duramente il concetto di *self-sufficiency*²⁸⁶, sostenendo che il modello antropologico dell'individuo indipendente posto alla base dell'assetto liberale implica che, all'interno di quest'ultimo, sia dovuto rispetto *solo* a chi è in grado di essere *self-sufficient*. In tal modo, chiaramente, si determina l'esclusione sociale di chi non può raggiungere l'indipendenza economica.

Inoltre, la filosofa sottolinea anche come la retorica della *self-sufficiency* si riveli fortemente fuorviante, in quanto consiste in un ideale utopistico che nega le reti di interdipendenze che riguardano necessariamente la vita degli individui²⁸⁷.

Ricapitolando: al di là delle differenze teoriche presenti tra i vari autori, e dei diversi campi in cui la nozione di autonomia viene in rilievo, le costanti sembrano almeno due: (1) Il suo indiscutibile rilievo per l'individuo; (2) L'esistenza di un forte legame con un qualche tipo di indipendenza (ad esempio personale, economica, dalle relazioni, dal contesto)²⁸⁸.

Tuttavia, al di là del significato strettamente etimologico – in base quale autonomia significa “darsi le proprie leggi” – e di un generico riferimento alla *self-determination*, se si cerca di individuare una definizione più concreta ed articolata del termine, non si va molto oltre ad affermazioni generali. A tal proposito, Gerald Dworkin ha

²⁸⁵ Questa, tra l'altro, è una delle ragioni principali che è sottesa alla classificazione delle persone dipendenti in *deserving* o *undeserving*: solo le prime hanno i requisiti necessari a ricevere il supporto finanziario del *Welfare State*. Cfr. D. Stone, *The Disabled State*, cit.; N. Fraser e L. Gordon, *A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State*, in E. Kittay, E. Feder (eds.), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman & Littlefield, New York 2002, pp. 14-39.

²⁸⁶ Secondo Young la *self-sufficiency* implica la possibilità di soddisfare i propri bisogni con un minimo aggiustamento ai desideri ed alle azioni altrui (quindi, aggiungo io, mantenendo la propria indipendenza dalle relazioni): cfr. I.M. Young, *Autonomy, Welfare, Reform, and Meaningful Work*, in E. Kittay, E. Feder (eds.), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, cit., 40-60.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ Talvolta, l'autonomia viene considerata proprio equivalente al concetto di indipendenza. Lo notano sia Feinberg, *Harm to Self*, cit., pp. 27-28, sia Fineman. Riguardo all'ultima, cfr. M. Fineman, *Cracking the Foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Sufficiency*, in “Am. U. J. Gender. Soc. Pol'Y & L.”, 13 (2000), pp. 13-29; Ead., *The Autonomy Myth: a Theory of Dependency*, The New Press, New York 2004.

riconosciuto che, lungi dal consentire una definizione unitaria, l'autonomia può essere delineata solo in termini di *caratteristica* personale e di *qualità* desiderabile²⁸⁹.

Non è però così scontato che la nozione di autonomia individuale sia una *caratteristica* personale. Santoro, nella sua indagine archeologica volta a rendere visibili contraddizioni ed aporie del modello liberale, lo rileva al fine di fare emergere la polarizzazione tra la concezione positiva e quella negativa di autonomia, rinvenendo nella seconda la *condizione* personale dell'individuo che non viene governato da altri, o il suo *diritto* ad una tale condizione²⁹⁰.

Su questa linea, mi sembra utile insistere sul fatto che l'autonomia può essere considerata anche un *ideale* cui aspirano *almeno* coloro che sperimentano condizioni di sfruttamento, dominio ed oppressione durante la propria vita²⁹¹.

Credo sia per questo motivo che la nozione è ritenuta così importante anche dalle persone disabili, le quali per lungo tempo hanno sperimentato segregazione, internamento ed emarginazione a causa delle loro disabilità, ed ancora oggi lottano per combattere contro forme più o meno esplicite di discriminazione.

Come è noto, infatti, il solo fatto di avere una disabilità ha storicamente supportato la comune convinzione che le persone disabili manchino *necessariamente* delle competenze richieste nella maggior parte degli ambiti rilevanti per la vita individuale, e conseguentemente ha giustificato la loro esclusione anche concettuale dal godimento di una piena cittadinanza²⁹². Del resto, nell'immaginario collettivo la persona disabile rappresenta il paradigma della dipendenza e, quindi, della mancanza di autonomia.

Eppure, la letteratura critica che denuncia i limiti delle concezioni più accreditate di autonomia pone in evidenza alcuni profili problematici difficilmente risolvibili attraverso il ricorso alla nozione corrente, dove il suo legame con l'indipendenza (dagli

²⁸⁹ G. Dworkin, riportato in E. Santoro, *op. cit.*, p. 33.

²⁹⁰ E. Santoro, *op. cit.*, p. 34.

²⁹¹ Cfr. D. Cornell, *At the Heart of Freedom*, Princeton University Press, Princeton 1998; I.M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000; Ead., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, New York 2011; N. Hirschmann, *The Subject of Freedom: Toward A Feminist Theory of Freedom*, Princeton University Press, Princeton 2002.

Invero, l'ideale dell'autonomia sembra essere di enorme attrattiva anche per chi non vive necessariamente una condizione di sfruttamento. Al riguardo, si può distinguere ad esempio tra *basic* ed *ideal autonomy*. Con il primo concetto si indica il minimo *status* richiesto per essere considerati responsabili, indipendenti e capaci di parlare per se stessi. Con il secondo si designa un obiettivo al quale aspirare, ed in accordo al quale un individuo può raggiungere l'autenticità ed essere libero da influenze manipolative.

²⁹² Cfr. F. Monceri, *Citizenship on trial: 'Disability' and the borders of gender*, in "About Gender", 2, 1 (2012), pp. 51-72; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit.

altri, dal contesto, dalle pressioni, dalle emozioni) sembra essere un nocciolo duro insuscettibile di alcuna revisione o, quantomeno, di una seria problematizzazione²⁹³.

In termini generali, le critiche mosse alla relazione tra i due termini possono essere considerate come afferenti ad almeno tre ambiti²⁹⁴.

Sotto un primo profilo, sono ormai note le accuse mosse ad una nozione di autonomia che assume una visione prospettica eccessivamente limitata, poiché si fonda su un modello antropologico cartesiano per il quale l'individuo è un *ragionevole controllore* di passioni, desideri, e corporeità²⁹⁵. Semplificando, sembra che la critica sia indirizzata nei confronti di un modello antropologico basato su un individuo *indipendente dalle emozioni*.

Un secondo rilievo è quello mosso da alcune teoriche femministe e dai filosofi comunitaristi, concordi nel denunciare la povertà prospettica di molti degli orientamenti tradizionali, laddove non pongono adeguata attenzione al *contesto* di formazione e di

²⁹³ Più correttamente, l'idea è quella di un'autonomia *variamente connessa* all'indipendenza. Credo sia difficile affermare con sufficiente certezza quale sia il rapporto tra i due termini: se intuitivamente riusciamo a distinguere che autonomia ed indipendenza sono concetti distinti che risultano legati, in pratica non riusciamo a stabilire quale sia la relazione tra i due. Si può dire che l'autonomia è l'indipendenza? Che la presuppone? Che l'indipendenza è parte dell'autonomia (e quindi ne è "qualitativamente" inferiore)?

²⁹⁴ Poiché questo paragrafo ha come obiettivo un inquadramento generale del tema dell'autonomia, ho deciso di non riportare in modo dettagliato nemmeno le critiche alla stessa, raggruppandole, piuttosto, per ambiti molto vasti. Segnalo, tuttavia, come queste possano essere organizzate in modo molto più complesso. Friedman, ad esempio, ne ha individuato sei possibili tipi: (1) l'autonomia, intesa come *self-determination*, è impossibile, perché non ci sono sé; (2) l'autonomia è impossibile perché i diversi sé non si possono autodeterminare: le azioni umane sono mere catene di interazioni interpersonali; (3) l'autonomia è impossibile perché i sé non possono capire se stessi accuratamente; (4) l'autonomia è possibile, ma non è un valore indiscusso, come dimostra il fatto che può essere dannosa per i gruppi socialmente subordinati ed oppressi; (5) l'autonomia è possibile, ma in pratica è stata riservata solo ai gruppi *d'élite*; (6) l'autonomia è possibile, ma è stata distorta in pratiche dannose. Cfr. M. Friedman, *op. cit.*, cap. 2.

²⁹⁵ Santoro ha proposto di definire il modello antropologico liberale come "gerarchico-dualistico", intendendo indicare, con questa formulazione, «il modello [...] di un soggetto che non solo è qualcosa di diverso dai suoi sentimenti, dalle sue passioni, dalle sue credenze, ecc., ma si identifica con la sua capacità di distaccarsi da essi, di valutarli e per scegliere infine quelli che ritiene corrispondenti al suo "vero sé"». Cfr. E. Santoro, *op. cit.*, p. 10.

La critica femminista ha insistito sulla necessità di tenere conto dell'aspetto emozionale nel processo deliberativo, in quanto risulta irrealistico pensare che emozioni e sentimenti – che peraltro hanno una dimensione cognitiva – possano essere "messi da parte" nell'esercizio della propria autonomia.

Segnalo brevemente come Santoro abbia efficacemente denunciato la contraddizione interna dell'assunto neocontrattualista, laddove quest'ultimo ha adottato come soggettività esemplare da porre a base della propria costruzione del sociale un cittadino che si è voluto autonomo ma, allo stesso tempo, moralmente e razionalmente responsabile. L'individuo al quale si riferiscono i diversi modelli teorici liberali, in altri termini, deve (problematicamente) essere libero, ma al contempo scegliere di autoreprimersi, decidendo di corrispondere all'ideale del soggetto razionale. Cfr. E. Santoro, *op. cit.*, p. 12.

esercizio della volontà individuale, né alle relazioni che condizionano la genesi e l'esercizio delle scelte individuali all'interno della comunità²⁹⁶.

In base a queste critiche, oltre a basarsi su un modello di soggetto decontestualizzato, astorico e quindi irrealistico, gli approcci liberali risultano incapaci di rilevare come rapporti di potere e pressioni sociali influiscano in modo significativo sulla formazione di una volontà autonoma, e sull'esercizio della stessa, arrivando perfino a determinarla.

L'individuo presupposto dalle teorie neocontrattualiste, infatti, in genere è capace di esercitare la propria razionalità a prescindere dal contesto e, al più, coesiste con i suoi pari, ma non intesse con loro relazioni profonde, che siano in grado di influenzare in modo decisivo l'esercizio della sua capacità riflessiva. L'autonomia stessa, in questa impostazione, ha infatti anche la funzione di baluardo a difesa del soggetto, una sorta di *ius excludendi alios* che segna in maniera puntuale i confini con gli altri.

Che tradizionalmente la nozione di autonomia venga utilizzata per marcare i confini individuali, del resto, è confermato ad esempio dalle considerazioni di Christman, il quale osserva come accanto alla nozione di autonomia come *PC-autonomy* – ossia *condizione psicologica* attuale di autogoverno (*self-government*) – sia presente anche l'accezione di *R-autonomy*, quale *diritto* a non essere trattati in un certo modo. Quest'ultima si pone come baluardo della nostra “cittadella interiore” e si manifesta come diritto ad opporsi ad azioni che – presentandosi come assalti alla cittadella – tentano di violare o diminuire la *PC-autonomy*²⁹⁷.

Tale secondo gruppo di critiche mi sembra indirizzato a denunciare come una nozione di individuo indipendente da condizionamenti sociali e relazioni interpersonali sia irrealistica.

Infine, sotto un terzo profilo, altre critiche cercano di fare emergere come l'iper-valorizzazione dell'individuo autonomo abbia corrisposto, in pratica, alla *svalutazione sociale* di quei gruppi i cui membri non possono dirsi autonomi, ed alla conseguente esclusione dai benefici della cittadinanza dei soggetti non appartenenti al gruppo dominante²⁹⁸. In questi casi, più che una dinamica relazionale, l'indipendenza mi

²⁹⁶ Per un confronto tra la nozione di individuo presupposto dal liberalismo e quella propria del comunitarismo, cfr. E. Pariotti, *Individuo, comunità, diritti*, Giappichelli, Torino 1997.

²⁹⁷ J. Christman, *Introduction*, in J. Christman (ed.), *The Inner Citadel*, cit., p. 6. Per l'importanza svolta dalle relazioni nel pensiero di Christman, tra i lavori più recenti segnalo J. Christman, *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, cit.

²⁹⁸ Storicamente, ad esempio, donne ed individui appartenenti ad altre etnie. Lo stesso discorso vale per le persone con disabilità. Gli individui non autonomi hanno notoriamente rappresentato un problema

sembra configurare una sorta di *status* posseduto da taluni gruppi sociali, ma non da altri.

Da questo rapido *excursus* su alcuni dei principali temi (e relativi problemi) che riguardano l'autonomia dovrebbe essere emerso il profondo legame teorico ancora oggi esistente tra il sé, l'autonomia, ed almeno un'idea di indipendenza. Queste, infine, sono a loro volta profondamente connesse ai diritti individuali:

The prevailing liberal conception of the self is an autonomous self with rights. And individual(istic) rights are what an autonomous self (or rational agent) is entitled to. Law (in its ideal liberal form) protects equal, autonomous, rights-bearing selves from harm by each other and by the state²⁹⁹.

L'operazione in base alla quale si tracciano i confini attorno alla sfera dei diritti individuali per proteggere le persone dall'intrusione degli altri – siano essi lo Stato o altri soggetti – dà quindi per scontata l'esistenza di un'interazione tra individui indipendenti. Sono questi ultimi, insomma, il riferimento antropologico presupposto tanto dal liberalismo, quanto dai sistemi giuridici occidentali che su di esso si basano.

3. UNA GENEALOGIA DELLA DIPENDENZA. CON UN'AGGIUNTA FONDAMENTALE

Tuttavia, una nozione di autonomia modellata su un individuo indipendente si rivela, a mio modo di vedere, fortemente escludente. Ideale al quale agognare, un'autonomia che si estrinsechi in una serie potenzialmente infinita di indipendenze (psicologica³⁰⁰, dalle emozioni, dalle relazioni, economica, dai rapporti di subordinazione di vario tipo, etc.) è, in concreto, impossibile da realizzare.

Si potrebbe obiettare che, poiché è ormai accreditato che l'autonomia è una questione di grado³⁰¹, nelle vite individuali possono essere raggiunti diversi livelli della stessa, più o meno vicini a quell'ideale di indipendenza che viene proposto³⁰². Ciò è indubbiamente

per la tradizione liberale, che raramente si è interrogata esplicitamente sul punto, dando per scontato il corrente assetto sociale, o ha affrontato la questione in modo superficiale. Sul punto, si veda il par. 6.

²⁹⁹ J. Nedelsky, *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford University Press, New York 2011, p. 5.

³⁰⁰ Cfr. O. O'Neill, *Autonomy and Trust in Bioethics*, cit., pp. 23-24 e 28.

³⁰¹ Attualmente, l'idea che l'autonomia sia una "questione di grado" mi sembra ampiamente accettata. Cfr., ad esempio, J. Raz, *op. cit.*; T. Hill Jr., *The Importance of Autonomy*, cit.

³⁰² Talvolta l'indipendenza è considerata un mero surrogato dell'autonomia, talaltra uno dei suoi possibili significati, un suo presupposto, una componente necessaria della diadi autonomia-indipendenza o, infine, l'obiettivo al quale tendere mediante l'esercizio dell'autonomia stessa. Questi

vero, e tuttavia, se un ideale è basato su un assunto che, nella migliore delle ipotesi, è un'illusione e, nella peggiore, è espressione di un'ideologia funzionale al mantenimento di determinate gerarchie sociali, allora credo che questo non possa essere un utile criterio per orientare le condotte, valutare le persone e le vite che queste conducono, adottare politiche e legislazioni che vi siano ispirate.

In pratica, infatti, quando si afferma che un soggetto è autonomo, gli si riconosce il diritto di "avere l'ultima parola" sulle scelte che lo riguardano, e lo si ritiene meritevole di un maggiore "prestigio sociale", che ne giustifica la presenza anche sul piano pubblico. Si pensi ai soggetti tradizionalmente associati al concetto di dipendenza: donne, minori, persone con disabilità, ad esempio, sono coloro che in genere sono stati (e spesso vengono ancora) ricondotti alla dimensione domestica, e nei confronti dei quali si ritengono giustificate (sia pure in base a motivazioni non sempre coincidenti) varie forme di limitazione dell'autonomia.

Tuttavia, come insegna l'evoluzione storica del concetto e mi propongo di fare emergere ora, la dipendenza è una realtà che interessa le vite individuali in modo molto più pervasivo e meno settoriale di quanto appaia. Questo dato ci porta, pertanto, ad interrogarci sulla possibilità di adottare una concezione di autonomia che sia formulata a partire dalla dipendenza stessa.

All'inizio del loro saggio dedicato alla genealogia del concetto di dipendenza³⁰³, Fraser e Gordon partono dall'assunto che quest'ultimo sia un termine ideologico che, come tale, non solo viene utilizzato per descrivere la realtà sociale, ma anche per modellarla³⁰⁴.

La loro indagine è tesa a ricostruire le vicende storiche degli slittamenti di significato che ha subito il termine "indipendenza" e che, pertanto, ha determinato anche dei cambiamenti nel corrispondente concetto di "dipendenza". Quest'ultima riveste ancora oggi un significato principalmente negativo in pressoché ogni ambito della vita, dal momento che richiama l'idea di una sorta di incompletezza nella vita individuale, o di un "peso". Sia che pensiamo alla dipendenza da un altro individuo, sia che la

ultimi due significati sembrano quelli maggiormente presenti nella letteratura sulla disabilità, sulla quale si veda *infra*.

³⁰³ Fraser e Gordon si riferiscono all'esperienza americana, ma mi sembra che l'iter europeo non sia dissimile.

³⁰⁴ N. Fraser and L. Gordon, *op. cit.*, p. 15. Come è noto, alcuni dei filosofi che si sono maggiormente occupati della performatività del linguaggio sono Foucault, Bourdieu, Judith Butler. Per un'applicazione del concetto alle persone con disabilità, si vedano autrici come Garland Thomson e Treiman.

concepriamo come rapporto con lo Stato, in ogni caso l'immagine che viene evocata è negativa.

Le due autrici individuano quattro registri in cui emerge il binomio dipendenza/indipendenza: economico, socio-legale, politico e morale-psicologico.

Secondo la loro ricostruzione, l'idea di indipendenza cominciò ad essere associata agli individui all'inizio del diciottesimo secolo, quando venne intesa come caratteristica di coloro che, possedendo una proprietà, non necessitavano di lavorare³⁰⁵. Inizialmente, quindi, il termine "dipendenza" non aveva alcuna connotazione negativa, ma consisteva nella normale (ossia statisticamente più frequente) condizione di coloro che non erano proprietari.

Ciononostante, esso denotava comunque una situazione di inferiorità che, tra i vari effetti, comportava anche la preclusione dei diritti politici, riconosciuti ai soli proprietari.

È per questa ragione che, nel diciottesimo e diciannovesimo secolo, i discorsi politici ed economici facevano riferimento solo all'indipendenza³⁰⁶, mentre alcuni tipi di dipendenze (come la povertà) diventavano motivo di vergogna, ed altri – ad esempio quella che caratterizzava le relazioni tra donne ed uomini – venivano considerati naturali. La dipendenza subì pertanto una sorta di processo di interiorizzazione, in quanto venne ad indicare non solo relazioni sociali, ma anche una caratteristica individuale.

Nel frattempo, la presenza dei lavoratori rese necessario espandere la nozione di indipendenza economica, per includervi il lavoro salariato, cosicché alle persone che venivano escluse da quest'ultimo veniva preclusa, parallelamente, anche la possibilità di aspirare ad una qualche forma di indipendenza, dal momento che sembravano l'impersonificazione della dipendenza stessa.

L'analisi delle autrici prosegue dimostrando come, progressivamente, il "lavoratore" sia diventato il soggetto universale di riferimento, determinando così una pressione sociale al lavoro ed all'autosufficienza economica³⁰⁷. A questo diffuso convincimento si è presto associata l'idea che la dipendenza dovesse essere abolita da ogni campo e, al

³⁰⁵ Analogamente, cfr. E. Santoro, *op. cit.*

Per una storia della dipendenza in relazione alla disabilità, cfr. L. Barton (ed.), *Disability and Dependency*, cit.

³⁰⁶ Un'interessante eccezione è d'Holbach, citato in B. Casalini, L. Cini (cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012.

³⁰⁷ Fraser, Gordon, *op. cit.*, p. 26.

contempo, il “sapere-potere” medico ha dato il proprio contributo all’interiorizzazione ed all’ulteriore stigmatizzazione dei vari significati di dipendenza presenti nella società, favorendo l’associazione del concetto con quello di colpa individuale³⁰⁸.

Come è evidente, i quattro registri che individuano i diversi significati di dipendenza sono collegati unicamente ad elementi culturali e sociali. All’interno del loro saggio, ad esempio, le autrici identificano tre negativi dell’immagine dominante del lavoratore nell’età industriale: il povero, il selvaggio, la casalinga. Ma si potrebbe aggiungere un’altra categoria, rappresentata dalla persona con disabilità, che tradizionalmente è considerata l’opposto del lavoratore “*hale and hearty*”³⁰⁹.

Più in generale, mi sembra che in questa genealogia manchi il riferimento ad una dipendenza di tipo *ontologico*. Con tale espressione intendo riferirmi ad una nozione molto ampia di dipendenza, al cui interno sono presenti le molteplici modalità in base alle quali gli individui, intesi come soggetti “finiti”, sono variamente ed inevitabilmente “esposti” alle relazioni, alla precarietà, all’ambiente.

Ritengo che si tratti di condizioni di dipendenza in quanto, il più delle volte, non solo non scegliamo queste situazioni, ma ci troviamo inevitabilmente in posizioni asimmetriche, di svantaggio, che rivelano la nostra fragilità e vulnerabilità emotiva e corporea, dagli altri individui così come dalle risorse. In modo analogo, Kittay ha parlato di «inevitable human dependence register», includendovi l’inevitabilità della morte, la dipendenza dal cibo e dalle risorse, il bisogno di relazioni³¹⁰.

³⁰⁸ Sull’idea di dipendenza come sconfitta e mancanza, cfr. M. Garrau, A. Le Goff, *Care, justice at dépendance. Introduction aux theories du care*, Puf, Paris 2010.

Credo vada fatto emergere come, per lungo tempo, anche la maggior parte delle esponenti del pensiero femminista sia stata “complice” della stigmatizzazione della dipendenza, vista come parte del più generale rifiuto di essere associate al tradizionale ruolo di cura, e quindi parte della lotta alla propria oppressione.

³⁰⁹ Cfr. E. Kittay, *Dependency*, di prossima pubblicazione in R. Adams et al. (eds.), *Keywords in Disability Studies*, New York University Press, New York 2014. Il nocciolo materialista al centro della prima ondata dei DS va nella stessa direzione: cfr. M. Oliver, *The Politics of Disablement*, cit.; C. Barnes, *Disabled People in Britain and Discrimination: A Case for Anti-Discrimination Legislation*, Hurst & Co., London 1991, in associazione con il British Council of Organisations of Disabled People; Id., *A Legacy of Oppression: A History of Disability in Western Culture*, in L. Barton e M. Oliver (eds.), *Disability studies: Past Present and Future*, The Disability Press, Leeds 1997, pp. 3-24; V. Finkelstein, *Attitudes and Disabled People*, cit.; J. Morris, *Pride Against Prejudice*, cit.; UPIAS, *Fundamental Principles of Disability*, cit.

³¹⁰ E. Kittay, *Dependency*, cit.

Kittay ritiene che il paradigma di questo tipo di dipendenza sia il bambino, come attesta il fatto che nei confronti delle persone dipendenti (quali, ad esempio, gli individui con disabilità) si adottino atteggiamenti paternalistici, e li si tratti da bambini: incompetenti, asessuati, “graziosi”. Chiaramente, tuttavia, quest’immagine non è applicabile a tutti coloro che occupano il registro della dipendenza, che risultano comprensibilmente offesi da tali paragoni.

A mio modo di vedere, una nozione di autonomia concretamente raggiungibile dalle persone dovrebbe partire proprio dalla consapevolezza di questa inevitabile dipendenza, oltre che dalla considerazione di un sé più articolato di quello in genere presupposto nell'ambito dei sistemi liberali occidentali, non riconducibile (e non riducibile) primariamente alla ragione.

Si potrebbe obiettare che i filosofi hanno dedicato ampie pagine a questi temi: dalla concezione marxista o hegeliana del bisogno, alle varie teorie della giustizia che hanno cercato di offrire soluzioni convincenti al problema della redistribuzione delle risorse³¹¹. Sono d'accordo. Ma ritengo che, per la maggior parte dei filosofi la dipendenza ontologica (ossia la dimensione carenziale individuale) non sia stato tanto un *tema*, quanto un *problema*. In altri termini, è stato il *problema* della "finitezza" ad avere forzato storicamente i filosofi a riconoscere il fatto della nostra inevitabile dipendenza dall'ambiente e, talvolta di conseguenza, dagli altri. Eppure, la maggior parte delle volte una simile "presa d'atto" non ha portato a riconoscere la profondità di questa dipendenza, forse in ragione della convinzione di poterla superare, almeno fino ad un certo punto. In breve, è come se la dipendenza, una volta "riconosciuta", fosse stata messa da parte³¹².

³¹¹ Nella filosofia antica, Platone and Aristotele videro nella presenza dei bisogni la ragione dell'associazione e della costituzione dello Stato da parte degli individui. Cfr. Platone, *Repubblica*, II, 369, b, c; Aristotele, *Politica*, I, 2, 1252 b). Come è noto, questa idea è stata centrale anche per la teoria politica, dove il *fatto* della fragilità umana e/o della vulnerabilità è una delle maggiori ragioni sottese alla stipulazione del contratto sociale. All'interno delle varie proposte teoriche, in genere, gli individui sono considerati esseri finiti e con bisogni, esposti alle varie dinamiche della vita, all'ambiente ed ai possibili danni che altri possono arrecare (nel campo della filosofia del diritto, ricordo ad esempio la *teoria minima del diritto naturale* di Hart, in Id., *The concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1961). Inoltre, la dipendenza degli individui nei confronti delle risorse è stata il punto di partenza dei dibattiti concernenti la redistribuzione all'interno della maggior parte delle teorie della giustizia: cfr., ad esempio, N. Fraser, A. Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003; J. Rawls, *A Theory of Justice*, cit.; R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974.

Ho già ricordato come lo stesso Kant, nonostante ritenesse che la resistenza ai bisogni sia la più alta espressione della razionalità umana e dell'autonomia morale, non abbia negato la dimensione della precarietà.

Per una trattazione più completa riguardante i bisogni, cfr. G. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997 (ed. or. 1821); e K. Marx, *Das Kapital*, Vol. I, Regnerer Publishing, Washington 2000 (ed. or. 1857). Infine, Heidegger si è riferito alla dimensione del bisogno facendo riferimento a quell'"ansia di vivere" di cui i bisogni sono parte necessaria (M. Heidegger, *Being and Time*, cit., sez. V).

³¹² Tra le eccezioni, è d'obbligo riferirsi a MacIntyre. Cfr. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals: The Virtue of Dependence and the Virtue of Acknowledging Dependence*, Berkeley 1997; Id., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999.

In *Dependent Rational Animals*, a p. 1, MacIntyre afferma che la dipendenza dagli altri è ovvia nell'infanzia e nell'anzianità, ma che in questo lasso di tempo le vite di ognuno di noi sono caratterizzate da periodi più o meno lunghi di malattia, danni fisici o disabilità, e che alcuni di noi sono disabili per

4. METTERE LA DIPENDENZA AL CENTRO. RIPARTIRE DAL SÉ RELAZIONALE

Al contrario, la condizione universale di dipendenza e le relazioni che ne derivano sono al centro della riflessione di molte filosofe di genere, in principal modo afferenti all'ambito dell'*Etica della cura*³¹³, e di alcune esponenti della *relational autonomy* come Nedelsky (che, pur condividendo alcuni assunti dell'*Etica della cura*, non ne fa parte).

In breve, l'elemento costante delle diverse proposte teoriche è la consapevolezza che esiste una serie di dipendenze che contraddistingue inevitabilmente le vite di ciascuno di noi, e non solo di taluni individui, tradizionalmente associati ad alcune forme di estrinsecazione di questo concetto, come bambini, anziani, disabili, donne e persone di etnie diverse da quella occidentale³¹⁴.

Per simili orientamenti, la dipendenza viene doppiamente in rilievo nelle vite individuali, in quanto da un lato costituisce una caratteristica insopprimibile dell'essere umano, mentre dall'altro connota le relazioni che ciascuno di noi necessariamente intesse durante la propria vita³¹⁵. In breve, si propone l'idea secondo la quale l'aspetto carenziale che caratterizza l'essere umano porta ciascuno ad intrecciare, nell'arco della propria vita, varie tipologie di relazioni, che si configurano per lo più in termini di dipendenze ed interdipendenze.

La logica conseguenza di questa presa d'atto è quella di adottare il sé relazionale come punto di partenza per riconfigurare anche i temi tradizionali cari alla filosofia (ed alla

l'intera vita. Quindi, la vulnerabilità e la dipendenza da un altro "particolare" sono aspetti della vita umana, ai quali deve essere dato un posto centrale.

Mi sembra che un argomento non dissimile sia adottato anche in Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., con riferimento alla disabilità. Nedelsky, invece, è critica, e ritiene che MacIntyre abbia sottostimato la dipendenza (e l'interdipendenza che ne deriva), non riconoscendo come questa sia parte costante (e non episodica) della condizione umana. Cfr. J. Nedelsky, *op. cit.*, p. 18.

³¹³ Sull'*Etica della cura*, cfr. A. Maihofer, *Care*, in A. Jaggar e I.M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 383-392; M. Garrau, A. Le Goff, *Care, justice et dependance*, cit.; B. Casalini, *Etica della cura, autonomia, dipendenza e disabilità*, in B. Casalini, L. Cini (a cura di), *op. cit.*, pp. 163-193.

³¹⁴ Mi sembra che le dipendenze alle quali si fa riferimento in questi casi siano diverse. Bambini ed anziani sono considerati dipendenti in ragione dell'età e delle capacità ad essa connesse, mentre rileva in misura minore la dipendenza economica, in quanto è ritenuta parte del normale processo fisiologico, e temporanea. Le persone con disabilità sono ritenute tali primariamente a causa di un bisogno legato alla propria condizione fisica, che tuttavia si riflette anche sulla capacità produttiva/lavorativa, e quindi sull'aspetto economico. Donne e persone di diverse etnie sono associate alla dipendenza in relazione all'aspetto economico, in quanto in genere svolgono lavori per i quali percepiscono bassi salari, e che la maggior parte delle volte sono legati alla cura dei soggetti dipendenti.

³¹⁵ L'idea di base è quella che le relazioni nelle quali ciascun individuo è quotidianamente immerso siano costitutive del sé, senza che, tuttavia, lo determinino. Questo è uno degli aspetti che distinguono l'*Etica della cura* dal pensiero postmoderno, o quantomeno dalla sua ricezione più diffusa.

filosofia del diritto) come, appunto, quello dell'autonomia³¹⁶. Lungi dall'essere un possibile *vulnus* a quest'ultima, quindi, le relazioni possono configurarsi, piuttosto, come una delle componenti indispensabili al suo esercizio: sono le relazioni supportive, infatti, a rendere possibile il raggiungimento e l'esercizio di un qualche grado di autonomia³¹⁷.

Prima di soffermarmi sul concetto di autonomia relazionale, credo sia necessario precisare meglio cosa si intende quando ci si riferisce all'ineliminabile rilievo delle dipendenze nelle vite individuali.

Ho già parlato, nel corso del precedente paragrafo, della dipendenza *ontologica*, che mi sembra corrispondere alla nozione di «inevitable human dependence» di Kittay e che, nella sua proposta teorica, è il punto dal quale partire per riflettere sulle relazioni asimmetriche che interessano la vita individuale e rendono possibile l'esercizio di un'indipendenza *relativa*.

L'aggettivo “relativo”, qui, è giustificato dal fatto che l'«inevitable human dependence» ci costringe a riconoscere che non possiamo evitare la dipendenza in praticamente nessun settore della nostra vita e, pertanto, dobbiamo *inevitabilmente* cercare dei modi di negoziare con la stessa. In altri termini, siamo tenuti a convivere con le nostre dipendenze, a dispetto del fatto che esistano ragioni storiche, ideologiche e strutturali per le quali le rifiutiamo, e che modellano la nostra comprensione delle stesse³¹⁸.

In effetti, credo che ripartire dall'inevitabilità della dipendenza umana presenti un duplice vantaggio: dimostra come una simile esperienza sia universale (peraltro, non solo in modo potenziale, in quanto riguarda necessariamente ed inevitabilmente la vita di ciascuno), e consente di coglierne tanto la dimensione corporea, quanto quella sociale. La dipendenza, infatti, non è solo socialmente costruita o frutto di un

³¹⁶ Dal momento che esistono varie concezioni del sé relazionale, credo sia opportuno precisare che la proposta che ritengo più convincente non sostiene che le persone siano interamente *determinate* dalle relazioni, ma si muovano in una rete di relazioni asimmetriche. In questo, seguo Nedelsky, *op. cit.*, pp. 31-32, il cui pensiero è affine a quello espresso da Arendt in *The Human Condition*, così come riporta la stessa Nedelsky.

³¹⁷ Ciò non significa fare propria una visione irenica della società. Le relazioni negative – siano esse “meramente” discriminatorie o anche oppressive – esistono, tanto nell'ambito familiare, quanto in quello pubblico.

E, chiaramente, vanno denunciate e condannate. Ma l'esistenza di tipologie negative di relazioni non è un buon argomento per disconoscere l'esistenza delle stesse, o il ruolo cruciale che esse hanno per la vita di ciascun individuo; al contrario, è semmai un argomento ulteriore a favore della necessità di tenere conto dell'aspetto relazionale.

³¹⁸ Queste ragioni sono spesso connesse alla paura della morte e dell'incontro con l'alterità. Cfr. A. MacIntyre, *Rational Animals*, cit.; M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit.; Ead., *Hiding from Humanity*, cit.; J. Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur*, cit.; Ead., *Leur regard perce nos ombres*, Fayard, Paris 2011; E. Kittay, *Love's Labor*, cit.

determinato assetto economico, ma attiene anche alla corporeità di ciascuno di noi; pertanto, qualsiasi proposta di riforma culturale e sociale volta alla sua eliminazione è, a mio parere, destinata all'insuccesso.

Come ho indicato nel primo capitolo, all'interno dei *disability studies* l'impegno dei promotori del *modello sociale* inglese è stato diretto per lungo tempo proprio a recidere il binomio disabilità-dipendenza, attraverso il radicale rifiuto del secondo termine. E tuttavia, non ho mancato di evidenziare come essi siano andati incontro a numerose critiche, volte primariamente a denunciare come il *modello sociale* sia una proposta teorica eccessivamente ideologica.

Non a caso, infatti, all'interno dei DS sono stati elaborati altri modelli esplicativi della disabilità, in cui si assiste al recupero della dimensione corporea, e dove si riconosce come questo tenace rifiuto della dipendenza sia fuorviante. Al contrario, risulta necessario accettare come il fatto della nostra costitutiva precarietà, vulnerabilità e "finitzza" (quindi la nostra dipendenza *ontologica*) ci renda dipendenti anche sul piano relazionale, sia dagli altri, sia dall'ambiente³¹⁹. Questo, tuttavia, non significa che *tutte* le dipendenze e tutti i gradi delle stesse siano inevitabili, il che è di massima importanza anche quando parliamo di disabilità. In questo campo, infatti, l'ambiente fisico e quello culturale giocano un importante ruolo nella costruzione pubblica della disabilità stessa, modellando anche la percezione e comprensione che ne abbiamo³²⁰.

Ad ogni modo, lungi dall'essere un'esperienza individuale e deteriore della quale provare quasi vergogna, risulta urgente riconoscere come la dipendenza sia un aspetto ineliminabile di ogni fase della vita, del quale tenere conto ai fini della ridefinizione del concetto di umano che dovrebbe essere alla base delle varie politiche pubbliche.

³¹⁹ Può essere opportuno precisare che non mi riferisco unicamente alle relazioni di dipendenza attinenti alla sfera privata, ma anche a quelle che riguardano la dimensione pubblica. La dipendenza, ad esempio, può essere anche di tipo lavorativo, ed investire pertanto il piano economico. Il lavoro subordinato è forse l'espressione tipica di una relazione di dipendenza, ma anche quello autonomo non è molto diverso in quanto, in ultima analisi, è comunque sempre necessario un supporto statale. Del resto, intratteniamo relazioni di dipendenza dallo Stato in almeno due occasioni: nella sua veste welfarista esso è garante della soddisfazione dei nostri bisogni primari, mentre sotto il profilo amministrativo assicura le condizioni per l'esercizio dei diritti dei cittadini. Con riguardo a quest'ultimo punto, giova ricordare che tale rilievo vale per tutti i tipi di diritti, non solo per quelli tradizionalmente considerati costosi. Non potremmo votare, ad esempio, senza la predisposizione delle strutture che consentano l'esercizio dei diritti politici, o non potremmo esercitare i diritti negativi (come quello di proprietà) se lo Stato non tutelasse le nostre pretese.

³²⁰ Pertanto, dal momento che esiste *un certo grado* di costruzione della disabilità, diventa necessario procedere allo scrutinio di istituzioni e pratiche, al fine di individuare e combattere quegli stereotipi che inevitabilmente portano a vari tipi di discriminazione.

Come mi sembra chiaro, si tratta di un'operazione della massima importanza non solo per le persone disabili, ma anche per quelle normodotate. Infatti, se ammettiamo l'universalità (e non la mera universalizzabilità) della condizione di dipendenza, non possiamo esimerci dal chiederci se le strutture politico-istituzionali e sociali rispondano alle esigenze di individui dipendenti e relazionali o, piuttosto, siano modellate a partire da un individualismo atomistico.

In pratica, questa operazione comporta il riconoscimento pubblico della dipendenza e delle relazioni ad essa variamente collegate (quindi, in particolar modo, del lavoro di cura ed del complesso arcipelago di questioni che vi sono connesse).

Ho già osservato che una possibile obiezione potrebbe essere quella per la quale insistere su questa necessità non è poi così importante, dato che molti filosofi contemporanei già riconoscono l'esistenza di un certo ineliminabile grado di dipendenza, e della vulnerabilità umana.

Mi sembra, tuttavia, che a questa premessa non segua una sufficiente indagine di tali aspetti, e che tradizionalmente ci si sia concentrati maggiormente su questioni variamente connesse alla distribuzione e redistribuzione delle risorse. Insomma, la dipendenza il più delle volte non è sembrata degna di un progetto pubblico, soprattutto per il liberalismo³²¹.

Inoltre, le relazioni di dipendenza sono ancora considerate afferenti, *di norma*, solo all'ambito privato, dove sono coinvolti i soggetti tradizionalmente ritenuti più vulnerabili come donne, anziani, bambini e disabili. E la maggior parte delle volte tale confinamento corrisponde ad un arretramento della riflessione filosofica, per rispetto della *privacy* familiare, per mancanza di interesse nei confronti di quelle che vengono considerate microdinamiche della vita quotidiana o, forse, per incapacità di fornire risposte agli interrogativi che sorgono in questo ambito³²².

Ma non prendere atto dell'inevitabile dipendenza significa fornire modelli teorici che non si misurano con la realtà che viviamo. Se prendiamo seriamente in considerazione la nostra "finitezza" e siamo convinti non solo che le relazioni siano importanti nella

³²¹ Cfr. R. Sennett, *Rispetto*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 128.

³²² Rawls, ad esempio, riconosce che la disabilità è uno di quegli argomenti che può portare dei problemi alla propria teoria della giustizia, ma afferma anche che sarà qualcun altro a dovercene occupare (sul punto, rimando al quarto capitolo).

Un'altra ragione per la quale le teorie filosofiche in genere non si confrontano con la questione della dipendenza può essere il timore di essere accusate di paternalismo. È ampiamente noto, infatti, che uno dei punti più rimarcati è la profonda differenza esistente tra le relazioni Stato-individuo e genitore-figlio (si pensi, ad esempio, alla famosa critica di Locke a Filmer). Una simile paura, del resto, è quella che ha mosso talune esponenti del pensiero di genere a criticare *l'Etica della cura*.

vita individuale, ma anche che dietro le diverse manifestazioni di indipendenza (*rectius*, di autonomia) ci siano reti di relazioni, diventa inevitabile modificare i nostri assunti di partenza e, con essi, il nostro lessico.

Anziché parlare di un individuo “finito”, “relazionale” *ma anche* “indipendente”, il nostro *focus* dovrebbe essere, piuttosto, sul soggetto “finito”, “relazionale” e “dipendente”. Efficacemente Kittay afferma che possiamo evitare il mito dell’indipendenza solo se siamo disposti a pensarla come *managed dependency*, in quanto è riconoscendo la presenza di quest’ultima nelle nostre vite che potremo selezionare ed ottimizzare le opportunità che rendono possibile un simile riconoscimento.

Io credo anche che questa sia la strada per raggiungere un certo grado di (realistica) autonomia, resa possibile anche dalle reti di *interdipendenze* nelle quali, inevitabilmente, la nostra dipendenza ci immerge³²³.

4.1. Verso l’autonomia relazionale

Il tentativo di proporre una nozione di autonomia più articolata rispetto a quella maggiormente diffusa – che, al di là delle diverse concezioni, mantiene stabile il legame con l’indipendenza – non è nuovo, e molte esponenti del pensiero femminista hanno rilevato la necessità di pensare all’autonomia come ad un ideale al quale aspirano individui complessi, notevolmente diversi dal soggetto universale presupposto dal pensiero liberale.

La riflessione di genere, infatti, si rivolge ad esseri corporei, vulnerabili, finiti, desideranti, creativi, emozionali (e non solo razionali), differenziati internamente dal punto di vista psichico, distinti dagli altri per quanto attiene alla dimensione sociale, ma al contempo immersi in una rete di rapporti. Sono proprio le relazioni a costituire un importante ambito di studio: l’attenzione alle dinamiche interindividuali ed al contesto sociale, ad esempio, ha permesso di compiere approfondite indagini riguardanti i vari

³²³ Forse l’espressione “ci immerge” può risultare eccessivamente vaga, e tuttavia non la ritengo inadeguata. Non credo, infatti, che in quest’ambito si possa parlare propriamente di scelte, ma di relazioni in cui ci troviamo inseriti, più o meno consapevolmente e più o meno volontariamente. Proprio per questo, non in tutti i casi possiamo decidere di abbandonarle o reciderle, ma talvolta siamo tenuti semplicemente a “prenderne atto” e a trovare i modi più idonei per conviverci.

modi in cui questi possono rivelarsi oppressivi, privando la persona della possibilità di agire autonomamente³²⁴.

Più in generale, i vari orientamenti che hanno fatto della *relational autonomy* il proprio oggetto di studio condividono l'idea che quest'ultima sia

«una navigazione nel campo delle nostre dipendenze, una negoziazione con l'insieme delle nostre *pourvoyances*»³²⁵.

Le concezioni dell'autonomia che possono essere ricondotte a questo “termine ombrello”³²⁶ sono, come è noto, spesso profondamente diverse l'una dall'altra³²⁷, ma sono anche accomunate dalla stessa premessa, ossia la convinzione che il sé sia relazionale.

Per questa ragione, si focalizzano sulle implicazioni degli aspetti sociali ed intersoggettivi afferenti al sé ed all'identità per nozioni quali autonomia ed *agency*. Non si tratta di una semplice attenzione alle relazioni ed alla convivenza: l'approccio relazionale parte dall'assunto che le relazioni siano *costitutive* per gli individui³²⁸.

³²⁴ Il problema rileva, ad esempio, nell'ambito del multiculturalismo. Nel suo recente libro sulle preferenze adattive, Serene Khader argomenta a favore della possibilità di scegliere ed agire autonomamente anche all'interno di contesti oppressivi: cfr. S. Khader, *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, Oxford University Press, New York 2011.

³²⁵ A. Memmi, *Il bevitore e l'innamorato. Il prezzo della dipendenza*, Edizioni lavoro, Roma 2006 (ed. or. 1998), p. 193, citato in B. Casalini, L. Cini (a cura di), *op. cit.*, p. 166. Casalini continua spiegando ulteriormente cosa Memmi intenda con questa espressione: si tratta di «un continuo venire a compromesso con la rete di rapporti di dipendenza, e quindi di relazioni asimmetriche, in cui siamo coinvolti nella nostra vita nei confronti di persone, istituzioni, gruppi, ideali o reali, che sono necessari al soddisfacimento di nostri bisogni o desideri» (*ivi*). Va precisato che Memmi non è un autore ascrivibile all'ambito della *relational autonomy*, e tuttavia mi sembra che le sue parole descrivano perfettamente il *core* di questo orientamento teorico.

³²⁶ C. Mackenzie, N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000, p. 4.

³²⁷ Sul tema dell'autonomia relazionale, cfr. C. Mackenzie, *Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism*, in “Journal of Social Philosophy”, 39 (2008), pp. 512–533; H. Baumann, *Reconsidering Relational Autonomy. Personal Autonomy for Socially Embedded and Temporally Extended Selves*, in “Analyse & Kritik”, 30 (2008), pp. 445–468; M. Oshana, *Personal Autonomy and Society*, in “Journal of Social Philosophy”, 29 (1998), pp. 81–102; Ead., *Personal Autonomy in Society*, Ashgate Publishing, Aldershot 2006; C. Mackenzie, N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy*, cit.; D. Meyers, *Self, Society and Personal Choice*, cit.; N. Stoljar, *Autonomy or Authenticity? Commentary on Andrea Westlund's 'Rethinking Relational Autonomy' and Catriona Mackenzie and Jacqui Poltera's 'Narrative Integration, Fragmented Selves and Autonomy'*, in “Symposia on Gender, Race and Philosophy”, 7 (2011), pp. 1–6.

³²⁸ Cfr. C. Mackenzie, N. Stoljar, *Introduction. Autonomy Refigured*, in C. Mackenzie, N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy*, cit., pp. 4–31, p. 4: «These perspectives are premised on a shared conviction, the conviction that persons are socially embedded and that agents' identities are formed within the context of social relationships and shaped by a complex of intersecting social determinants, such as race, class, gender and ethnicity. Thus the focus of relational approaches is to analyze the implications of the intersubjective and social dimensions of selfhood and identity for conceptions of individual autonomy and moral and political agency». Questo, giova precisarlo nuovamente a costo di ripetizioni, non equivale a sostenere che l'individuo sia costituito unicamente da relazioni.

Seguendo la classificazione proposta da Mackenzie e Stojar, si possono individuare cinque tipi di critiche femministe alla nozione di autonomia: (1) simboliche; (2) metafisiche, (3) riguardanti la *care*; (4) postmoderne; (5) della diversità. Nonostante divergano anche sensibilmente le une dalle altre, tutte vengono ricondotte all'ambito della *relational autonomy*.

Il primo gruppo è diretto contro l'ideale culturale che pervade le società occidentali, piuttosto che nei confronti delle nozioni filosofiche contemporanee di autonomia. Code, ad esempio, si propone di contestare l'ideale dell'"uomo autonomo" che è alla base della cultura occidentale, e che veicola la nozione di un'indipendenza autosufficiente³²⁹. Quest'ultima, infatti, viene utilizzata descrittivamente e prescrittivamente per promuovere una particolare concezione di natura umana e per definire gli obiettivi da perseguire nella vita.

Per Code, dalla premessa descrittiva in base alla quale l'individuo è considerato capace di vivere una vita autosufficiente, isolata ed indipendente, viene fatta derivare la conseguenza normativa secondo la quale l'obiettivo della vita individuale deve essere la realizzazione dell'autosufficienza e dell'individualità. Si realizza, insomma, un graduale allineamento tra l'autonomia e l'individualismo, dalla quale deriva l'ipervalorizzazione dell'indipendenza, a scapito dell'interdipendenza, e che necessita un profondo ripensamento.

Il secondo gruppo di critiche è diretto contro il fatto che le prerogative dell'agente autonomo siano il radicale individualismo e la separazione dagli altri individui. Baier, ad esempio, basa la propria contestazione sulla nozione di "seconda-persona", che ella elabora per sottolineare come lo sviluppo dei soggetti richieda relazioni di dipendenza dagli altri:

«Persons are essentially successors, heirs to other persons who formed and cared for them, and their personality is revealed both in their relations to others and in their response to their own recognized genesis»³³⁰.

La terza critica è effettuata dall'*Etica della cura*, al cui interno si contesta come l'ideale tradizionale di autonomia sancisca il primato normativo di concetti come indipendenza, *self-sufficiency* e separazione dagli altri, senza riconoscere il valore delle relazioni di dipendenza ed interdipendenza. Con ciò, chiaramente, si svaluta la soggettività

³²⁹ Ad esempio, cfr. L. Code, *What Can She Know?*, Cornell University Press, Ithaca 1991.

³³⁰ A. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985.

femminile, che tradizionalmente viene associata all'ambito della cura, delle relazioni e delle emozioni³³¹.

L'elemento che consente di distinguere tale corrente da quella simbolica è dato dal fatto che, a differenza di quest'ultima, l'*Etica della cura* non considera la nozione corrente di autonomia come intrinsecamente maschilista. La differenza dalle critiche metafisiche, invece, è data dal fatto che l'attenzione è posta sul valore delle relazioni, e non sulle loro implicazioni per la natura metafisica del sé.

Il quarto gruppo di critiche, di ascendenza postmoderno, non si dirige all'autonomia, ma al concetto di "sé". Ciò non toglie che queste critiche risultino rilevanti anche per il tema dell'autonomia: se si nega l'esistenza del sé, infatti, viene meno il referente logico dell'autonomia stessa. L'argomento principale avanzato è quello secondo il quale la nozione di autonomia è una specie di illusione che discende dalla nozione illuministica del soggetto, chiaramente frutto del retaggio del pensiero cartesiano e kantiano.

La critica postmoderna denuncia non solo l'anacronismo di questa impostazione, ma anche la sua complicità con le strutture di dominio e subordinazione, in cui i soggetti oppressi sono coloro che sono considerati incapaci di *self-mastery*³³².

Infine, le critiche della diversità fanno eco a quelle postmoderne, contestando l'assunto che il soggetto agente sia unico e "unificato", e valorizzano piuttosto il concetto di *intersezionalità dell'Io*³³³.

Al di là delle differenze – talvolta anche profonde – che contraddistinguono le varie correnti del pensiero di genere che si sono occupate di autonomia, è facile riscontrare come l'esigenza sia comune: esse premono affinché si proceda alla riconcettualizzazione del termine, partendo dall'assunto che il soggetto di riferimento è infinitamente più complesso di quello presupposto dal liberalismo. Oltre ad essere

³³¹ A maggior ragione – aggiungo io – si è svalutata la soggettività di chi è il destinatario della cura, come le persone con disabilità.

³³² Cfr. J. Butler, *Gender Trouble*, cit.; Ead., *Bodies that matter*, cit.; S. Hekman, *Reconstructing the Subject: Feminism, Modernism and Postmodernism*, in "Hypatia", 6, 2 (1991), pp. 222-225. Per una replica a quest'ultima, cfr. D.T. Meyers, *Personal Autonomy or the Deconstructed Subject? A Reply to Hekman*, in "Hypatia", 7 (1992), pp. 124-132.

³³³ M. Lugones, *Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception*, in "Hypatia", 2 (1987), pp. 3-19; K. Crenshaw, *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color*, in Ead. et al. (eds.), *Critical Race Theory: The Key Writings*, New York Press, New York 1995.

Come avviene nell'ambito della critica postmoderna, anche all'interno di quella della diversità sembra che si rifiuti automaticamente la nozione di autonomia: se quest'ultima è una caratteristica di un sé unificato, infatti, la "frammentazione" del sé sembra implicare l'impossibilità di un qualunque riferimento all'autonomia. Tuttavia, a ben vedere, questa conclusione non sembra necessaria. La circostanza che gli agenti abbiano identità particolari, date dall'intersezione di varie identità di gruppo, può invitare a riconcettualizzare la nozione, anziché ad abbandonarla completamente.

razionale, infatti, è relazionale, *embodied*, affettivo, desiderante, creativo, psichicamente differenziato al proprio interno e socialmente differenziato dagli altri.

4.2. Oltre l'autonomia relazionale?

Il referente antropologico della cui autonomia si parla all'interno della prospettiva di genere mi sembra non dissimile da quella *mente incorporata* che è emersa nel discorso fenomenologico come critica al cartesianesimo ed al soggetto kantiano. Inevitabilmente, pertanto, una nozione di autonomia che tenga conto dell'individuo concreto – inteso, appunto, come *mente incorporata* – richiede mettere a fuoco alcuni punti significativi.

In primo luogo, credo emerga la necessità di ridimensionare il ruolo assegnato alla razionalità nel procedimento deliberativo dell'individuo che viene considerato autonomo, così come appare opportuno, parallelamente, valorizzarne l'aspetto emozionale, non solo perché esso è una parte ineliminabile della nostra vita, ma anche perché le emozioni hanno comunque una componente cognitiva, e non possono essere espunte dal ragionamento, se non attraverso una *fictio*³³⁴.

Inoltre, riconoscere l'importanza della dimensione corporea richiede di ammettere come l'autonomia sia, in primo luogo, una costante opera di interazione tra corpo e mente, e come sia praticamente impossibile distinguere quando e come l'uno influenza l'altra.

Il corpo, quindi, svolge un importante ruolo nel processo deliberativo, tanto che talvolta arriva ad imporsi sulla volontà stessa, come del resto l'approccio fenomenologico ha fatto emergere anche (ma non solo) in relazione alle esperienze delle malattie temporanee e delle disabilità³³⁵.

Accettare questo dato ha importanti ripercussioni sull'ambito della scelta e del controllo. Infatti, adottando la prospettiva della *mente incorporata*, i nostri giudizi e le nostre scelte sembrano meno sotto controllo o, meglio, il linguaggio delle scelte, in

³³⁴ Cfr. C. Mackenzie, *Emotions, Reflection, and Moral Agency*, in R. Langdon, C. Mackenzie (eds.), *Emotions, Imagination and Moral Reasoning*, Psychology Press, New York 2012, pp. 237-255.

³³⁵ L'ambiguità dei movimenti volontari, ad esempio, rende chiara la complessità dell'autonomia *embodied*, dato che questo tipo di movimenti, in realtà, è in gran parte involontario e fuori dalla nostra coscienza. Ad esempio, possiamo certamente sapere quando stiamo facendo qualcosa che vogliamo fare, ma non abbiamo un'idea precisa di come siamo arrivati a volerlo. Sul punto, cfr. ad esempio D. Juhan, in J. Nedelsky, *op. cit.*, p. 280.

quest'ambito, risulta inadeguato: non sempre, infatti, la mente può controllare il corpo³³⁶.

Ma la negoziazione che riguarda l'individuo non attiene esclusivamente alla dimensione corporea: egli interagisce con altri attori sociali (ivi compresi gruppi ed istituzioni), coi quali intrattiene rapporti connotati da un grado variabile di simmetria ed asimmetria, e con l'ambiente.

Piuttosto che una caratteristica personale, allora, l'autonomia sembra riguardare la *dinamica* delle reti di relazioni in cui un soggetto è quotidianamente immerso, ed in particolare una costante negoziazione con le reti di dipendenze ed interdipendenze³³⁷. Potremmo dire che si tratta di una *managed autonomy*: le relazioni di dipendenza ed interdipendenza costituiscono, infatti, le condizioni indispensabili per l'esercizio di azioni autonome (o per la negazione di tale possibilità).

Questo significa anche che, lungi dal rispondere alla logica binaria tutto/niente ed essere un valore assoluto, l'autonomia è piuttosto una questione di grado, e che può essere esercitata "ad intermittenza" dallo stesso individuo, il quale può, coerentemente, essere competente in taluni ambiti ma non in altri, senza che queste competenze siano acquisite o perse una volta per tutte.

Riconoscere l'inevitabilità della dipendenza umana, dalla quale possono scaturire varie forme di interdipendenza, allora, significa fare della dipendenza stessa la preconditione dell'autonomia, e non un suo *vulnus*. Così, essa risulta la premessa necessaria per riorganizzare le nostre priorità, oltre che per richiedere alle istituzioni ciò che ci è dovuto non in ragione della nostra indipendenza, ma perché

«our value derives from the chain of dependent relations that make all our lives possible»³³⁸.

³³⁶ Ad esempio, possiamo reagire allo stress scegliendo di fumare o di respirare profondamente. In entrambi i casi, credo nessuno, sotto una concezione tradizionale di autonomia, dubiterebbe che possa trattarsi di scelte autonome. Ma, allo stesso tempo, dubito che siano scelte effettuate sotto un controllo cosciente. Il linguaggio della scelta associata all'autonomia, in altri termini, risulta inadeguato.

³³⁷ In senso analogo, si veda R. Medeghini, *I diritti nella prospettiva dell'Inclusione e dello spazio comune*, in "Italian Journal of Disability Studies", 1, 1 (2013), pp. 93-108, p. 104.

Morin supera la dicotomia tra autonomia e dipendenza attraverso il riferimento all'"autonomia dipendente", tramite la quale recupera la dipendenza dell'individuo dal contesto e dagli altri. Nella sua prospettiva, l'attenzione è rivolta al contesto, e quindi alle condizioni ed alle barriere che ostacolano il sistema di relazioni in cui vive l'individuo: cfr. E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1991.

³³⁸ Kittay, *Dependency*, cit.

Forse può essere obiettato che un concetto di autonomia che metta al centro un sé dipendente e relazionale comporta un indebito “abbassamento” della soglia richiesta per essere autonomi, almeno nei termini che ho indicato. Anche se non sono proprio convinta che si tratti di un “abbassamento” – in quanto io parlerei, piuttosto, di un “ampliamento” – è tuttavia vero che, mettendo insieme i vari termini che vanno a delineare una concezione di autonomia che per me sarebbe adeguata e concretamente realizzabile, il novero di soggetti che potrebbero esercitare *un qualche grado* di autonomia risulta più vasto di quello tradizionale³³⁹.

Ridimensionare il ruolo della razionalità a vantaggio delle emozioni nel procedimento deliberativo che conduce a compiere “le proprie scelte”, e riconoscere come la corporeità e le relazioni risultino basilari nell’esercizio dell’autonomia, credo consenta, ad esempio, di affermare che anche le persone con disabilità possono raggiungere un certo grado di quest’ultima.

Al riguardo, ritengo però anche che sia opportuno distinguere le persone con disabilità fisica da quelle con disabilità mentale. Per le prime, immagino che la mia conclusione possa essere accettata senza troppe resistenze, perché tradizionalmente lo stereotipo associato alla disabilità fisica vede nell’individuo una mente “sana” in un corpo che non “obbedisce”. Quindi, il problema della disabilità fisica attiene principalmente allo scollamento tra ciò che si vuole e quello che si è in grado di fare.

Ora, se adottiamo una nozione di autonomia che si ricolleggi all’indipendenza, credo che in molti casi le persone con disabilità fisica siano da considerarsi come non autonome, perché spesso richiedono un aiuto per compiere ordinarie attività, o comunque necessitano di una riorganizzazione degli spazi. Se, però, partiamo dall’idea che l’autonomia implichi un supporto relazionale nel compiere le proprie azioni, allora questa conclusione non sembra più sostenibile.

In altri termini: mi sembra che l’unica perplessità che si potrebbe sollevare nei confronti dell’affermazione che anche le persone con disabilità fisica possono essere autonome attenga al fatto che queste, talvolta, necessitano dell’aiuto altrui per l’esercizio delle proprie competenze. Ma, una volta ammesso che l’autonomia è una dinamica relazionale nella quale sono coinvolti individui che hanno, tra i propri tratti comuni, quello della necessaria dipendenza ed interdipendenza, allora nulla osta a riconoscere

³³⁹ Non parlo di “soggetti autonomi” perché, come ho già precisato, non considero l’autonomia una caratteristica personale, una sorta di “proprietà” individuale, ma un aspetto delle relazioni.

che anche le persone con disabilità fisica possono raggiungere un qualche grado di autonomia.

Per inciso, noto brevemente come, probabilmente, l'argomento della *potenziale* dipendenza presente nella vita di ciascuno, sia pure ampiamente utilizzato, non sarebbe sufficiente a sostenere la tesi per la quale le persone con disabilità fisica sono autonome. Piuttosto, ritengo che sia più efficace l'argomento della *costante ed attuale* dipendenza nella vita di ognuno, la quale rende appunto necessario fare affidamento su reti di relazioni, tanto nella dimensione pubblica, quanto in quella privata.

Con riguardo alla possibilità di riconoscere come autonome anche le azioni delle persone con disabilità mentale, credo la questione sia molto più complessa, che allo stato attuale rimane per me un quesito aperto, al quale non sono in grado di dare una risposta positiva *tout court*³⁴⁰.

Ad ogni modo, ritengo che, se adottiamo un concetto di autonomia relazionale, il *mero fatto* della presenza di una disabilità mentale non impedisca, *per ciò solo*, il compimento di azioni autonome. Pervengo a questa conclusione in base a tre elementi: (1) l'adozione di una nozione "debole" di razionalità, (2) l'idea che l'autonomia non sia una caratteristica statica che riguarda la totalità dell'individuo, ma le relazioni che egli variamente intrattiene, e (3) la necessaria presenza di relazioni supportive per l'esercizio delle azioni autonome.

Ora, con "razionalità debole", intendo dire che, a mio modo di vedere, il grado di razionalità che spesso in letteratura viene richiesto per configurare i soggetti come autonomi è troppo esigente, per una molteplicità di ragioni, che espongo brevemente, dopo aver ricordato che io mi riferisco ad azioni (e relazioni) autonome e, *di conseguenza*, agli individui.

Per prima cosa, non tutte le azioni che i soggetti (disabili o meno) compiono sono frutto di un sofisticato procedimento deliberativo, ma non per questo credo che le scelte non sottoposte a varie revisioni (siano, queste, il doppio ordine dei desideri di Frankfurt o la serie potenzialmente infinita di cui i suoi critici lo accusano) siano, per ciò solo, non autonome, o comunque di grado/importanza inferiore rispetto a quelle oggetto di una maggiore deliberazione.

Né ritengo non autonome le scelte all'interno delle quali le emozioni assumono un peso importante nel corso di detto procedimento. E questo non solo perché le emozioni hanno

³⁴⁰ Anche perché il quesito mi sembra mal posto, ma tornerò sul punto a breve.

una componente cognitiva, ma anche perché credo che sarebbe irrealistico non riconoscere il loro ruolo in concreto (così come va ammesso anche quello della corporeità), senza che tale fatto “declassi” il rango delle decisioni che non ne sono state “epurate”.

Infine, mi riferisco al dato che, per essere considerate persone con una disabilità mentale, è necessario che siano coinvolti almeno tre tipi di incapacità, tra le quali quella di pensiero astratto, o di applicare principi o informazioni da una situazione all'altra. Mi sembra che la sola incapacità di pensiero astratto non escluda completamente la capacità cognitiva (che, quindi, potrebbe forse essere considerata una nozione debole di razionalità), anzi: le persone con lieve disabilità mentale (come ad esempio quelle con la sindrome di Down) hanno una maturità emozionale ed una *well-seasoned cognitive facility* nel negoziare con il mondo attraverso le capacità operazionali concrete³⁴¹. Se così è, allora credo sia possibile riconoscere loro la possibilità di esercitare azioni che presentino un certo grado di autonomia.

Per quanto riguarda le forme di disabilità (mentali in primo luogo, ma anche fisiche) più gravi, come ho anticipato, la questione è molto più complessa, e temo che affermare che alcune delle loro azioni possano essere autonome si risolva facilmente in un discorso ideologico, anche se, contemporaneamente, ogni presunzione sul punto rischia di rivelarsi pericolosa³⁴².

³⁴¹ Più precisamente, perché sia diagnosticata una *intellectual incapacity* è richiesto che la persona: (1) non sia in grado di imparare quanto le persone normodotate, o alla stessa velocità; (2) non sia capace di immagazzinare e conservare le informazioni come invece fa un individuo normodotato; (3) non sia capace di pensiero astratto. Si veda D.P. Evans, *The Lives of Mentally Retarded People*, Westview Press, Boulder 1983, p. 7; D. Shoemaker, *Responsibility, Agency, and Cognitive Disability*, in E. Kittay, L. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden 2010, pp. 201-223, p. 202.

³⁴² Gli interrogativi al riguardo sono molti, e ritengo esulino dal limitato obiettivo di questo capitolo, in quanto richiedono uno studio specifico e necessariamente più articolato. Posso solo indicare il punto di partenza dal quale, a mio modo di vedere la riflessione potrebbe (ri)partire: ognuno di noi conosce cosa gli sta a cuore, ciò che gli interessa. Mutuo l'espressione di Frankfurt nell'affermare che noi sappiamo *what we care about*, ed agiamo di conseguenza, all'interno di relazioni (strutturali o interpersonali) che rendono possibile tale azione. Una simile considerazione vale tanto per le persone normodotate, quanto per quelle disabili.

Se accettiamo la plausibilità di questo dato, dovremmo essere indotti ad ammettere che anche gli individui con disabilità mentali (più o meno gravi) possano avere preferenze ed interessi. Sono in grado, cioè, di dare valore a qualcosa, senza che una simile operazione possa considerarsi il frutto di una mera contingenza degli eventi. Pertanto, incombe in capo ai consociati il dovere morale dei consociati di comprender e cercare di soddisfare le preferenze di questi individui. Inoltre, se prendiamo sul serio le proposte di pubblicizzazione e politicizzazione della *cura (care)* – che, ad esempio, emergono dalle teorie di Kittay e Tronto – credo non si possa disconoscere come si configuri un obbligo statale di cura nei confronti di tutti gli attori sociali e, quindi, anche delle persone con gravi disabilità.

5. COME COMPLICARE IL QUADRO: AUTONOMIA, ORGOGLIO E INDIPENDENZA SECONDO LE PERSONE CON DISABILITÀ

Come ho anticipato, sospetto che il tentativo di separare autonomia ed indipendenza per ripartire dalla dipendenza come preconditione dell'autonomia non trovi molti favori tra i *disability rights scholars*, e nemmeno riscontri normativi: la *Convenzione Onu sui diritti delle persone con disabilità* (CRPD), ad esempio, parla di *autonomia e vita indipendente*³⁴³.

Tuttavia, credo che la mia proposta possa essere in linea con gli obiettivi che i *disability studies* si prefiggono, in quanto mira a mettere in luce il fatto che anche le persone disabili possono compiere azioni autonome. Al contempo, essa ha il pregio di non basarsi sugli argomenti (e sugli stereotipi) tradizionalmente utilizzati all'interno dei DS, che a mio parere finiscono con il rivelarsi controproducenti sia per la causa disabile, sia per il concetto di umano.

Come ho ribadito più volte, le persone con disabilità hanno a lungo rappresentato, nell'immaginario comune, il paradigma di una totale dipendenza (ontologica, economica, affettivo-relazionale), ed è stata (anche) questa dipendenza a giustificare la presunzione che esse non potessero essere autonome.

A dire il vero, penso che le cose siano cambiate solo parzialmente. Con ciò, non intendo dire che condivido questa impostazione, ma semplicemente che essa rappresenta un fatto. E mi sembra che questo fatto (non del tutto "storico") abbia contribuito in modo determinante a negare alle persone con disabilità la possibilità di essere considerate autonome, ed abbia al contempo favorito la nascita del *disability-rights activism*.

All'interno del *disability-rights movement*, il motto «Nothing about us without us»³⁴⁴ è consistito, in concreto, in una rivendicazione in termini di autonomia, intesa principalmente nel senso di *self-determination*. Attraverso questo *slogan*, le persone con disabilità hanno voluto richiamare l'attenzione sul fatto di essere soggetti capaci di agire e di autodeterminarsi.

Tra i protagonisti dell'attivismo, l'*Independent Living Movement* (ILM) ha indubbiamente rivestito un ruolo centrale, combattendo per consentire alle persone con disabilità il concreto esercizio della propria autonomia attraverso svariate iniziative,

³⁴³ Sui quali rimando al par. 7.

³⁴⁴ J. Charlton, *Nothing about us without us: disability oppression and empowerment*, cit.

come la rimozione delle barriere urbanistiche, la creazione della figura del *personal assistant* (PA)³⁴⁵ e degli *Independent Living Centres* (CILs o ILCs)³⁴⁶.

L'entusiasmo manifestato da uno dei gruppi storicamente più discriminati ed oppressi, come quello disabile, sembra quindi un argomento ulteriore a favore di quelle posizioni teoriche che vedono nell'attuale nozione di autonomia un valore *indiscutibilmente* positivo e *necessariamente* connesso all'obiettivo dell'indipendenza.

Del resto, se una nozione di autonomia che implica il riferimento ad una qualche forma di indipendenza non solo si presenta come seducente a livello di riconoscimento sociale, ma viene in genere tutelata giuridicamente, allora risulta spiegato perché le persone con disabilità la ritengano una componente così importante per la propria vita e vedano in essa un traguardo imprescindibile.

Pertanto, soprattutto nella cd. *prima ondata*, gli attivisti disabili hanno insistito molto sull'importanza dell'indipendenza, che ancora oggi costituisce uno dei principali obiettivi.

A cosa ci si riferisca con questo termine, invero, non mi è così chiaro: a volte l'indipendenza sembra, appunto, *self-determination*, ossia diritto di prendere decisioni sulla propria vita, altre la rivendicazione di una miglior qualità della stessa, altre ancora riguarda l'ambito lavorativo e gli aspetti più prettamente economici³⁴⁷.

Mi sembrano due, in particolare, le iniziative tese alla conquista dell'indipendenza (o di un'autonomia che è indipendenza): la promozione degli ILCs, e la figura del PA. In entrambi i casi si enfatizza la conquista di una vita *autonoma ed indipendente* della persona con disabilità, finalmente affrancata dal giogo della dipendenza e, quindi, libera

³⁴⁵ Il *personal assistant* (PA) è un *care-giver* che presta il proprio lavoro di cura a seguito della stipulazione di un contratto con il *care-receiver*, il cui compito è quello di consentire alla persona con disabilità di attendere alle ordinarie mansioni della vita quotidiana. La cura, in questo modo, viene "contrattualizzata", le relazioni tra i due diventano di tipo simmetrico, e la persona disabile si affranca dalla schiavitù dell'idea in base alla quale sarebbe solo un *care-recipient*.

³⁴⁶ Sulla spinta di movimenti per i diritti civili americani, alcuni studenti con disabilità hanno dato vita, negli anni Settanta, a gruppi il cui *slogan* era "La disabilità è un problema di diritti piuttosto che di carità ed assistenza", basato su alcuni assunti di fondo: (1) sono gli individui disabili ad essere le reali esperte sulla disabilità; (2) le persone con disabilità hanno diritto di autodeterminarsi; (3) i servizi di assistenza personale devono essere definiti secondo criteri scelti dai beneficiari; (4) in quanto cittadini, i soggetti disabili sono titolari degli stessi diritti ed opportunità degli altri, senza negare come abbiano anche le stesse responsabilità. Il *primo Independent Living Center* è nato a Berkeley nel 1972; attualmente sono presenti più di 500 ILCs negli USA, e centinaia nel mondo.

³⁴⁷ I.K. Zola, *The independent Living Movement: Empowering People with Disabilities*, in "Australian Disability Review", 1 (1988), pp. 23-27; G. De Jong, *Defining and Implementing the Independent Living Concept*, in N. Crewand, I.K. Zola (eds.), *Independent Living for Physically Disabled People*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco-Washington-London 1983, pp. 4-28; V. Finkelstein, *Attitudes and Disabled People*, cit.

attrice sia nel suo privato, sia in società. Insomma, almeno di primo acchito, i DS accettano e fanno proprio quel multifaccettato ideale di indipendenza che è ancora molto diffuso, perpetuando la “confusione concettuale” che – come ho già indicato – mi sembra presente anche a livello teorico più generale³⁴⁸.

Gli ILCs, ad esempio, sono organizzazioni di auto-aiuto gestite e costituite da persone con disabilità. In aperto contrasto rispetto agli istituti, dove trattamenti medici e terapie erano e sono somministrati isolando gli individui disabili dalla vita quotidiana, essi forniscono servizi che consentono a questi ultimi di scegliere il proprio stile di vita all'interno della comunità locale.

Nonostante la loro eterogeneità, sono basati su alcuni principi comuni quali: (1) l'eguale valore della vita umana indipendentemente dalla natura e gravità dell'invalidità; (2) la capacità delle persone disabili di fare scelte che le riguardano; (3) la necessità di riconoscere loro il diritto di compiere tali scelte ed il diritto di partecipare pienamente alla società a livello economico, politico e culturale.

Come è chiaro, questi principi mirano al condivisibile obiettivo di ottenere un riconoscimento della soggettività disabile e della sua autonomia. Ciononostante, credo sia opportuno valutare se la strategia adottata sia davvero vincente: sospetto che valorizzare l'ideale dell'*independent living* potrebbe non rivelarsi, in concreto, così “universalmente” liberatorio come auspicato dai suoi promotori, ma valere solo per *alcune* persone disabili (o, meglio, per alcuni tipi di disabilità)³⁴⁹.

Gli argomenti addotti a suo favore, inoltre, possono essere facilmente equivocati, quando non strumentalizzati. Secondo i suoi fautori, infatti, la promozione della vita indipendente all'interno degli ILCs deve essere favorita per due motivi principali, uno di ordine economico, l'altro di tipo politico. Sotto il primo profilo, si risparmierebbe denaro pubblico, dal momento che tali soluzioni sono meno costose delle politiche adottate fino ad oggi; in base al secondo, la realizzazione degli ILCs consentirebbe alle persone con disabilità di contribuire materialmente al benessere sociale, attraverso lo svolgimento di un'attività lavorativa.

In breve: secondo i suoi ideatori, bisognerebbe implementare la realizzazione degli ILCs perché, qualora fossero sostenute nella loro richiesta di una vita indipendente, le persone

³⁴⁸ Peraltro, come è immaginabile, ciò ha determinato anche una loro strenua opposizione a concetti come dipendenza e *care*. Cfr. M. Oliver, *The Politics of Disablement*, cit. Sulla relazione tra femminismo e disabilità, si veda il par. 6.

³⁴⁹ Cfr. E. Kittay, *Dependency*, cit.

con disabilità non dovrebbero più fare ricorso al supporto statale, vivrebbero vite finalmente degne e guadagnerebbero rispetto sociale.

A sua volta, la raggiunta indipendenza economica avrebbe ripercussioni nel rapporto tra la persona con disabilità ed il proprio *care-giver*: il *care-receiver*, infatti, potrebbe instaurare un rapporto contrattuale (e simmetrico) con il lavoratore, remunerandolo per la prestazione svolta, ed affrancarsi così da ogni relazione (e dipendenza) emotiva.

Dal mio punto di vista, tuttavia, questi argomenti sembrano fare propri gli stessi stereotipi che sono diffusi all'interno del pensiero *mainstream*, cosicché, in ultima analisi, la proposta dei *disability rights scholars* rischia di essere non così radicale come promesso.

In fin dei conti, infatti, alla base della loro rivendicazione sembra esservi un agente che trova la propria realizzazione personale nell'indipendenza economica e nel controllo delle relazioni; dunque, un individuo che ha come obiettivo il raggiungimento dell'*independence myth*³⁵⁰.

Con queste considerazioni non intendo sostenere che la battaglia combattuta dagli attivisti disabili non sia giusta; al contrario, è stata cruciale per l'emersione della soggettività disabile, ed è utile anche alla politicizzazione ed alla (credo) necessaria pubblicizzazione del lavoro di cura. Condivido anche l'impegno per l'indipendenza economica e per il riconoscimento di un concreto diritto di lavorare (e non di un semplice diritto al lavoro) alle persone con disabilità. In fondo, quello che gli individui disabili chiedono è, in primo luogo, una miglior qualità della propria vita, ed il riconoscimento della propria soggettività, tanto nel privato, quanto nella sfera pubblica.

Sospetto, però, che la strategia scelta non sia delle più efficaci, in quanto li porta, in fin dei conti, ad accondiscendere ai valori dominanti all'interno della società, dei quali spero di avere contestato la fondatezza in modo abbastanza persuasivo nel corso del presente capitolo.

Nel caso dei *disability studies*, questa strategia risulta ancora più paradossale, in quanto con essa si tende proprio a quei valori che sono l'emblema dei sistemi oppressivi tanto

³⁵⁰ Nel caso del rapporto con il PA, ad esempio, l'utilizzo dello strumento contrattuale permette alla persona con disabilità di instaurare relazioni simmetriche e di spostare queste ultime sul piano pubblico. In questo modo, sono consegnate alle regole del mercato e del diritto e, grazie al requisito della remunerazione, si evita altresì che un qualsiasi elemento emotivo/emozionale possa influenzare il rapporto. L'obiettivo, come è chiaro, è quello di fare della figura del PA esclusivamente un ruolo lavorativo, ed affrancare la disabilità dall'idea di "peso" e da ogni retaggio sentimentalistico.

radicalmente contestati. Insomma: nutro il dubbio che anche i *disability rights activists* siano vittime dell'ideale/ideologia dell'indipendenza.

Inoltre, questa rivendicazione crea anche un ulteriore profilo di disparità, laddove non considera che molte delle persone con disabilità mentale non potranno verosimilmente mai raggiungere alcun tipo di indipendenza (tanto meno una di natura economica), ed alcune di esse non avranno la capacità di lavorare (il che, tra le varie implicazioni, comporta anche che non avranno il denaro necessario per pagare un PA)³⁵¹.

Replicando alla questione della disparità tra tipi di disabilità, alcuni *disability studies scholars* ritengono che la proposta di istituire ILCs sia applicabile alle persone con ogni tipo di *impairment* perchè, in ultima analisi, si tratta di una richiesta in termini di diritti civili ed umani, oltre che di una piena cittadinanza. In quest'ottica, si sostiene, vengono combattute l'idea del *Welfare State* e la correlata ideologia dei bisogni, sulla base del riconoscimento che

«Independence is not linked to the physical or intellectual capacity to care for oneself without assistance; independence is created by having assistance when and how [one] requires it»³⁵².

L'argomento utilizzato, tuttavia, non mi è molto chiaro: non riesco ad immaginare come si possa contemporaneamente sostenere che il *Welfare State* e la correlata ideologia dei bisogni vadano combattuti e, allo stesso tempo, che per essere indipendenti sia necessaria una forma di assistenza adatta.

Nonostante la crisi del *Welfare State* sia innegabile – tanto che, da più parti, si parla di un suo tramonto – mi sembra alquanto irrealistico (oltre che non auspicabile) pensare

³⁵¹ Tale impossibilità è alla base della *Teoria della dipendenza* di Kittay, per la quale l'unico modo per non annichilire la soggettività morale delle persone che non potranno mai raggiungere l'indipendenza è quello di recuperare il valore centrale delle relazioni asimmetriche che interessano la vita di ciascuno. Del resto, sembra irrealistico pensare che – ad esempio – una persona con gravi disabilità mentali possa raggiungere gli *standard* richiesti per l'instaurazione di rapporti simmetrici nel senso proprio dei DS *mainstream*, che insistono sulla necessità che la persona disabile stipuli un contratto con il PA. I DS, peraltro, sembrano ricadere inevitabilmente nello stereotipo del modello antropocentrico liberale, dove il paradigma di riferimento è rappresentato dall'individuo adulto, razionale, competente, indipendente che pone in essere, appunto, relazioni di tipo simmetrico.

Contro la rinuncia all'indipendenza, e per una replica alla critica concernente il rischio delle derive paternalistiche (o maternalistiche) dell'*Etica della cura*, cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., p. 237 della trad. it.

³⁵² S. Brisenden, *op. cit.*, in J. Morris, *Independent Lives? Community Care and Disabled People*, Macmillan, London 1993, p. 23. Altri *disability rights scholars*, invece, ritengono che per certi tipi di disabilità gli *Independent Living Centers* non siano la soluzione più appropriata, e riconoscono come la *care* possa rispondere meglio alle esigenze di queste persone. Del resto gli ILCs sono nati storicamente per le sole persone con disabilità fisiche. Cfr. T. Shakespeare, *Help*, Benture Press, Birmingham 2000, p. 68.

che una forma adeguata di *care* possa essere interamente demandata a privati, o agli stessi ILCs. Non riesco a capire, infatti, dove si trovino le risorse per “auto-sostenersi”³⁵³.

Forse, si potrebbe replicare che lo Stato dovrebbe creare le *condizioni* per l’esercizio dell’indipendenza, fornendo il sostegno (anche economico) necessario. In tal modo, però, l’indipendenza di cui si tratta è parziale: in fin dei conti, infatti, sembra una dipendenza, quantomeno dallo Stato.

Inoltre, la battaglia per ottenere assistenza *quando e come* taluno ne abbia necessità sembra presupporre inevitabilmente anche l’instaurazione di una relazione con il *care-giver*. Se così è, però, non mi è chiaro come possa ancora parlarsi di indipendenza: dal mio punto di vista, è piuttosto quella *managed dependence* che costituisce il presupposto della *managed autonomy*.

Inoltre, mi sembra che anche il rapporto tra *care-giver* e *care-receiver*, qualora se ne valorizzi la natura contrattuale, non vada esente da critiche, che attengono – ancora una volta – sia alla confusione concettuale tra indipendenza ed autonomia, sia alla perpetrazione del mito dell’indipendenza. Quanto all’ultimo punto, anche in questo caso mi sento di affermare che l’assunto antropologico di fondo è quello del tanto contestato liberalismo, ossia un individuo indipendente e razionale.

La relazione tra il PA e la persona con disabilità, infatti, è regolata da un contratto, che consente alla persona disabile di essere un datore di lavoro, e di vedersi così riconosciuta le proprie capacità di autodeterminazione ed indipendenza³⁵⁴.

Credo ciò significhi che entrambi i contraenti dovrebbero avere almeno un certo grado di capacità di pensiero razionale, al fine di stipulare un valido contratto. Per semplificare, diciamo che dovrebbe essere abbastanza facile trovare un PA razionale. Avanzo però alcuni dubbi nel caso della persona con disabilità interessata alla negoziazione, soprattutto se presenta disabilità mentali non lievi: la maggior parte delle volte, infatti, non possiamo sapere se le persone con tali tipi di disabilità hanno un certo grado di razionalità (magari speciale) o se ne difettano completamente. Da un lato, ogni presunzione riguardo ad una loro totale irrazionalità sarebbe arbitraria e discriminatoria;

³⁵³ A prescindere dalla risposta, mi sembra comunque che, ancora una volta, l’aspetto di primaria importanza sia quello economico.

³⁵⁴ Questa proposta ha portato all’approvazione del *Community Care Direct Payment Act* nel Regno Unito e, nell’ordinamento italiano, vi si richiama l’art. 39, co. 2 della l. 162/1998, che ha modificato la l. 104/92.

contemporaneamente, tuttavia, è difficilmente contestabile come, talvolta, queste persone esprimano se stesse in modi che per noi sono misteriosi.

Dal momento in cui non riusciamo a capire cosa vogliano comunicarci, un contratto in cui queste persone siano una delle parti contraenti non sembra il modo migliore di gestire e proteggere i loro interessi. Si potrebbe ricorrere, invero, a qualcuno che esprima il consenso *per* l'individuo disabile; in questo caso, però, non mi è chiaro come si possa parlare di indipendenza e/o autonomia della persona con disabilità³⁵⁵.

Insomma, anche il contratto con la PA sembra creare delle gerarchie tra i vari tipi di disabilità, in quanto non sembra utilizzabile da tutti gli individui disabili.

Inoltre, un'altra ragione che suggerisce di porre attenzione all'ipervalorizzazione dello strumento contrattuale tra PA e *care-receiver* è il fatto che la *fictio* della simmetria di posizioni finisce – direi inevitabilmente – per nascondere la strutturale asimmetria che, di fatto, caratterizza la relazione tra i contraenti e, conseguentemente, le gerarchie di potere presenti nella società³⁵⁶.

Altre critiche, infine, sono state mosse da alcuni teorici DS, e sono basate sul rilievo che le proposte degli ILCs e del PA, essendo state elaborate su ispirazione del *modello sociale*, presentano gli stessi punti problematici, ed in particolare non valorizzano il dato della corporeità ed il ruolo della sofferenza fisica e/o mentale nella vita delle persone disabili. La proposta, allora, è quella di elaborare un modello pluralista che tenga conto anche delle relazioni di dipendenza in cui può trovarsi un individuo, così da accogliere al proprio interno anche le sfide delle disabilità mentali non lievi³⁵⁷.

Per riassumere: la creazione degli ILCs ed il rapporto contrattuale con il PA sono considerati, all'interno dei DS, due dei principali mezzi che consentono alle persone con disabilità di affrancarsi dal *Welfare State* e dall'ideologia della *care*. L'entusiasmo, però, forse sottovaluta alcune criticità, in particolare: (1) come tali strumenti possano essere essi stessi causa di ulteriori motivi di disparità tra persone con vari tipi di disabilità in quanto, a scapito della loro presunta "universalità", in realtà non tutti gli individui possono fruirne; (2) più in generale, porsi come obiettivo l'indipendenza non

³⁵⁵ Diverso è il caso in cui una figura istituzionale assista la persona disabile nella conclusione del contratto.

Mi sembra però che tale ipotesi presupponga una disabilità mentale non grave, e che quindi non sposti i profili critici della questione summenzionata. Nel caso dell'assistenza alla conclusione del contratto, inoltre, siamo in presenza di una *managed autonomy*, piuttosto che di una forma di indipendenza.

³⁵⁶ Ciò non significa dipingere il *care-receiver* inevitabilmente come una vittima. Ci possono essere casi di tirannia della persona con disabilità e di sfruttamento del *care-receiver*. Kittay ha affrontato questo problema proponendo la tesi del *transparent self*: cfr. E. Kittay, *Love's Labor*, cit.

³⁵⁷ T. Shakespeare, *Disability Rights and Wrongs*, cit.

sembra essere la strategia migliore, dal momento che: i) non consente di affrancarsi dal mito dell'indipendenza, ii) induce ad utilizzare argomenti utilitaristico-liberali per giustificare le richieste delle persone con disabilità, in ciò ridimensionando fortemente il loro potenziale rivoluzionario e non scalfendo, in fin dei conti, l'ideologia dominante. Tuttavia, tali rilievi critici non portano necessariamente a concludere per una totale negatività degli strumenti stessi (soprattutto per quanto riguarda gli ILCs), sulla base del fatto che la nozione di indipendenza utilizzata non sembra essere realmente indipendenza. Intendo dire che, *a ben vedere*, a mio parere gli ILCs tentano di promuovere la vita *autonoma* (e non indipendente) delle persone con disabilità, riconoscendo l'inevitabile necessità di un supporto nel raggiungimento dell'autonomia stessa³⁵⁸. Ma questo, nei fatti, significa riconoscere l'inevitabile ruolo della dipendenza (reciproca, e non unilateralmente disabile) e dell'interdipendenza nella vita individuale. Come a dire: l'obiettivo che i *disability rights scholars* si prefiggono è consensibile, ma la strategia utilizzata per raggiungerlo è fortemente criticabile.

6. SPUNTI SU CARE, INDIPENDENZA E DISABILITÀ NEL PENSIERO FEMMINISTA

È cosa nota che già da tempo il pensiero femminista insiste sulla necessità di sfidare le teorie e metodologie di ricerca tradizionali – senza limitarsi ad ampliare queste ultime – perché i modelli ed i paradigmi esistenti spiegano la realtà (sia femminile, sia maschile) in modo inadeguato. Anche all'interno del femminismo stesso, tuttavia, raramente la disabilità è stata considerata uno specifico fattore di esclusione sociale e di discriminazione³⁵⁹.

Le teoriche femministe che per prime si sono riferite in modo esplicito ai meccanismi di oppressione delle persone disabili sono Young e Minow; altre hanno approfondito la questione dal punto di vista bioetico³⁶⁰, oppure hanno diretto la propria critica ai paradigmi distributivi delle teorie della giustizia tradizionali, in particolare a quello presente in *A Theory of Justice* di Rawls.

³⁵⁸ Il che, nella lettura che dà della nozione di indipendenza proposta dai DS, porterebbe a concludere che il continuo utilizzo dell'espressione "vita autonoma ed indipendente" da un lato è ridondante, e dall'altro è fuorviante, per il continuo riferimento all'indipendenza.

³⁵⁹ Tra le varie conseguenze, va segnalato come, di riflesso, in tal modo sia stata oscurata anche la peculiare esperienza delle donne disabili.

³⁶⁰ Cfr. S. Sherwin, *No Longer Patient, Feminist Ethics & Health Care*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

Anche la critica culturale – portata avanti, ad esempio, da Katherine Pyne Addelson, Susan Bordo, Elizabeth Grosz ed Elizabeth Spelman – ha concorso a portare all'interno del dibattito concernente il corpo delle donne la specificità costituita da coloro i cui corpi e le cui menti si collocano al di fuori degli *standard* culturali di perfezione.

Queste teoriche hanno aperto il femminismo alla prospettiva della disabilità, e tuttavia assai raramente hanno fatto cenno al cd. *modello sociale*, che è stato considerato per molto tempo il simbolo del riconoscimento pubblico della causa e delle soggettività disabili³⁶¹. Piuttosto, hanno preferito valorizzare il dato della potenziale universalità della fragilità e dipendenza umane³⁶², o tematizzare le varie questioni connesse alla *care*.

In particolare, sono due i principali approcci filosofico-politici che si sono occupati di disabilità: uno si è concentrato sui meccanismi di giustizia procedurale che forniscono anche alle persone disabili l'opportunità di partecipare alla vita sociale, mentre l'altro ha preferito riferirsi alle questioni di giustizia distributiva, ponendosi l'obiettivo di incrementare la previsione di risorse a favore della disabilità.

³⁶¹ Il *modello sociale* costituisce un'importante sfida anche ad una parte dello stesso femminismo, in quanto, come osserva ad esempio Silvers, consente di superare il tradizionale dilemma tra eguaglianza e differenza attraverso l'abbandono dell'identità di gruppo in favore dell'attenzione agli individui considerati nelle proprie diversità (cfr. A. Silvers, *Reprising Women's Disability*, cit., p. 83 e, più ampiamente, pp. 114-116; in senso analogo cfr. anche Ead., *Reconciling Equality to Difference*, cit.).

³⁶² È su questo rilievo empirico che, come ho accennato nel primo capitolo, si basano sia Kittay e Nussbaum, sia i DS (soprattutto del filone postmoderno) per argomentare come, a partire dal riconoscimento dell'universalità e dell'universalizzabilità dell'esperienza disabile, sia necessario riconoscere agli individui con disabilità la titolarità dei diritti fondamentali e consentire loro l'esercizio di questi ultimi. Una simile operazione sarebbe possibile, ad esempio, adottando politiche pubbliche di pieno inserimento, quantomeno nei settori-chiave della vita (come istruzione, lavoro, cura, mobilità, politica, attività culturali e di svago).

Più di recente, anche Butler si è interrogata su temi quali l'interdipendenza e la vulnerabilità (etica, oltre che fisica): cfr. J. Butler, *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004. Cavarero, tuttavia, ha rinvenuto nella posizione di Butler il rischio di una costruzione ideale dell'autonomia, che verrebbe a configurarsi come un superamento della dipendenza. Al contrario, Cavarero propone la centralità della categoria della dipendenza (intesa come esposizione e vulnerabilità), vista come elemento costitutivo della condizione umana sul quale fondare un'etica della relazione: cfr. L. Bernini, O. Guaraldo (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona 2009.

Riveste notevole interesse anche il documentario-intervista *Examined Life*, dove Butler e l'attivista disabile Sunaura Taylor affrontano le implicazioni filosofiche e pratiche della disabilità e dell'interdipendenza umana. Sul punto, cfr. K. Abrams, *Performing Interdependence: Judith Butler and Sunaura Taylor in the Examined Life*, in "Columbia Journal Gender & Law", 21 (2011), pp. 72-89.

Per Casalini, *Giustizia, uguaglianza e differenza*, cit., p. 193, proprio questo tema potrebbe essere la base dalla quale partire per ripensare la definizione di umano. Sulla necessità di un nuovo umanesimo che riconosca la dipendenza e la vulnerabilità, cfr. anche J. Kristeva, *Leur regard perce nos ombres*, cit.

Una delle correnti teoriche che ha posto particolare attenzione alla disabilità è l'*Etica della cura*³⁶³. Le filosofe appartenenti alla seconda generazione hanno attenuato – fino ad abbandonare – la contrapposizione tra cura e giustizia che, a partire da Gilligan³⁶⁴, sembrava caratterizzare il primo femminismo della differenza, ed hanno sviluppato una ricca riflessione sul tema, sia sul versante del(la) *care-giver*, sia con riguardo al(la) *cared-for*.

Sono ormai note le critiche che Kittay e Nussbaum – in modi in parte divergenti, ma tesi comunque al medesimo obiettivo – hanno mosso alla concezione antropocentrica presupposta dal liberalismo, ed in particolare all'opera di Rawls (*A Theory of Justice* in primo luogo, ma anche *Political Liberalism*).

Kittay, ad esempio, ha dimostrato l'inadeguatezza dell'egualitarismo liberale nel rispondere a pressanti domande di giustizia attraverso la sua già ricordata *Teoria della dipendenza*, dove afferma che la descrizione rawlsiana di una società intesa come impresa cooperativa di eguali è falsa e mistificatoria³⁶⁵. Essa, infatti, nasconde i soggetti più vulnerabili e non autosufficienti e, di conseguenza, tutti coloro che sono variamente legati alla pratica di cura ed alle relazioni asimmetriche, come bambini, anziani, malati, persone con disabilità fisica e soprattutto mentale, nonché i *care-givers*:

«Il punto nodale della critica della dipendenza è mostrare che, finché i confini di giustizia verranno tracciati all'interno di relazioni reciproche tra persone libere e uguali, chi dipenderà continuerà a essere privato di diritti e chi si occupa di loro, che invece è un membro della società pienamente capace e cooperante, continuerà a condividere – in gradi diversi – l'esclusione di chi dipende»³⁶⁶.

³⁶³ Per un raffronto tra *Etica della cura* e *Teorie della giustizia*, cfr. M. Zanichelli, *Persone prima che disabili. Una riflessione sull'handicap tra giustizia ed etica*, Queriniana, Brescia 2012.

³⁶⁴ In realtà, la stessa Gilligan li considerava non mutualmente esclusivi; piuttosto, è con Noddings che si inaugurò la cd. "deriva differenzialista". Le filosofe della cd. "seconda generazione", al contrario, hanno optato per la compatibilità tra cura e giustizia. Kittay, ad esempio, ha proposto l'inclusione della *care* nel paniere dei beni primari quale correttivo al neocontrattualismo rawlsiano, sostenendo che «una giustizia che non includa il bisogno di rispondere alla vulnerabilità con la cura è incompleta e un ordine sociale che ignori la cura non potrà mai essere giusto» (cfr. E. Kittay, *Love's Labor*, cit., p. 186 vers. it.). Tronto ha sostenuto la compatibilità tra cura, giustizia e diritti individuando nella cura la base per la realizzazione politica di una società buona (cfr. J. Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of care*, Routledge, New York 1993).

Sul rapporto tra cura e giustizia, cfr. anche V. Held, *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995; Ead., *The Ethics of Care. Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006.

³⁶⁵ Cfr. E. Kittay, *Love's Labor*, cit., pp. 28-34.

³⁶⁶ *ivi*, p. 138 vers. it.

Nella visione della filosofa, un ordine sociale che ignori tale dato è profondamente ingiusto. L'ipotesi della posizione originaria rawlsiana – dove coloro che si trovano dietro al velo di ignoranza e negoziano i principi fondamentali della società sono agenti razionali normodotati pienamente cooperativi all'interno della società per la loro intera esistenza – sembra essere un chiaro segnale del fatto che la teoria liberale non è in grado di rapportarsi alla dipendenza ed alla vulnerabilità umane. Queste ultime, infatti, vengono confinate in un ambito privato, oppure considerate un limite intrinseco alle teorie della giustizia e, per tale motivo, lasciate sullo sfondo³⁶⁷.

Per Kittay, al contrario, la dipendenza dovrebbe essere valorizzata tramite l'inclusione del principio di responsabilità sociale di cura tra le circostanze di giustizia della posizione originaria, in modo che tutti siano accuditi adeguatamente in relazioni supportive. Poiché nell'arco della propria vita ciascuno di noi sperimenta periodi di dipendenza più o meno lunghi, che non consentono una piena cooperazione sociale, coloro che stabiliscono i principi fondanti la società dovrebbero essere spinti ad includere proprio la cura tra i beni sociali primari.

Cura e giustizia, conseguentemente, potrebbero essere intese non come opposte, ma come più che complementari, in quanto ciascuna partecipa al fondamento dell'altra. Una società che voglia realizzare la giustizia andando incontro alle esigenze di fioritura umana di ciascun cittadino richiede, infatti, strutture di cura efficienti e funzionanti. Inoltre, facendo della cura la sua cifra caratterizzante, la società dovrebbe procedere a distribuire equamente le risorse ed i frutti della cooperazione sociale³⁶⁸.

Nussbaum condivide molte delle premesse iniziali di Kittay, il che la porta ad applicare il proprio approccio delle capacità alle persone con disabilità fisica e mentale. Com'è noto, anche le sue critiche alle premesse del contrattualismo liberale sono mosse a partire dalla constatazione che quest'ultimo non considera adeguatamente le relazioni asimmetriche tra gli individui, trascurando così le dipendenze più o meno inevitabili presenti nella società. Dato che queste ultime riguardano potenzialmente tutti gli esseri umani, risulta impossibile tracciare un confine netto di separazione tra le vite disabili e quelle normodotate.

Rilevando come Rawls consideri le esigenze di giustizia delle persone disabili solo in modo derivato, in *Frontiers of Justice* Nussbaum propone così la famosa *lista delle*

³⁶⁷ Al riguardo, rimando alle analisi che svolgerò nel quarto capitolo.

³⁶⁸ Cfr. L. Carlson, E. Kittay (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell 2010, p. 10.

*capacità*³⁶⁹, la cui implementazione risulta necessaria affinché una vita possa dirsi dignitosa e *flourishing*. Poi, in *The Capabilities of People with Cognitive Disabilities*³⁷⁰, ne specifica il contenuto pratico, proponendo ad esempio il riconoscimento del diritto di voto delle persone con disabilità mentale, o la loro inclusione tra i membri delle giurie, eventualmente attraverso un rappresentante³⁷¹.

Come appare evidente, l'approccio delle capacità costituisce una versione dell'*Etica della cura* più radicale rispetto al modello di Kittay, dato che Nussbaum presenta il proprio modello teorico come alternativo al contrattualismo, e non integrativo dello stesso³⁷². Con specifico riferimento alla dipendenza, mi sembra che Nussbaum adotti una posizione sensibilmente diversa da quella di Kittay: a differenza di quest'ultima – che, nonostante faccia largo uso dell'idea di *potenziale* dipendenza, suggerisce di universalizzare la stessa riconoscendo come tutti siamo dipendenti almeno in quanto *some mother's child* ed insiste sull'inevitabile ruolo della stessa nella vita individuale – la prima mantiene ferma l'idea di una potenziale e/o fisiologica dipendenza degli individui, che però non caratterizza il corso delle loro intere vite. Ella ritiene, infatti, che la strada per garantire una cittadinanza piena ed eguale alle persone disabili debba

³⁶⁹ M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., pp. 93-94 vers. it.

³⁷⁰ M. Nussbaum, *The Capabilities of People with Cognitive Disabilities*, in E. Kittay, L. Carlsons (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, cit., pp. 75-95.

³⁷¹ Non sono a conoscenza del fatto che Nussbaum abbia precisato a quali tipi di disabilità mentale si riferisca nelle sue proposte. Tuttavia, ritengo che questo sia un passaggio essenziale, in quanto una disabilità mentale lieve è diversa da una grave, ed anche gli ordinamenti giuridici adottano istituti differenti per le stesse (in quello italiano, ad esempio, le figure dell'amministratore di sostegno e del tutore sono poste a sostegno di diverse tipologie di disabilità). Immagino però che Nussbaum si riferisca anche alle persone con gravi disabilità cognitive, atteso che la questione dell'esclusione dal voto alle persone con disabilità mentali non mi sembra così assoluta come emerge dalle sue parole (sul punto, si veda *infra*, par. 7.2). Per quanto riguarda la partecipazione ai processi in qualità di giurati, sinceramente rimango perplessa: dubito che tale possibilità sia uno degli elementi essenziali per garantire una piena cittadinanza (a differenza, ad esempio, delle questioni riguardanti l'impiego e l'accesso ai servizi sanitari). Cfr. anche M. Bérubé, *Equality, Freedom, and/or Justice for all: a response to Martha Nussbaum*, in E. Kittay, L. Carlsons (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, cit., pp. 97-109, in particolare p. 105.

³⁷² Una compiuta indagine della coerenza del contrattualismo esula dagli obiettivi del paragrafo, pertanto mi permetto solo di sollevare un dubbio, nella consapevolezza che il quesito posto meriterebbe una riflessione ed una trattazione ben più articolate. In particolare, mi chiedo se davvero la teoria di Nussbaum sia così più radicale di quella di Kittay. Quest'ultima, è vero, sembra mantenere l'impianto liberale, laddove "semplicemente" aggiunge il principio di cura ai principi di base rawlsiani. Ma, se "prendiamo sul serio" la sua *Teoria della dipendenza* e riconosciamo l'illusorietà della matrice antropologica presupposta dal liberalismo (individuo sano, produttivo, indipendente per la maggior parte della sua vita), mi sembra che gli esiti siano più radicali di quelli dichiarati. Risulta, infatti, che la proposta neocontrattualista non esclude solo determinate categorie di individui, ma tutti i soggetti. Come a dire: se riconosciamo che l'indipendenza è un mito e la dipendenza è parte costitutiva di ognuno di noi, allora il neocontrattualismo sembra essere un modello teorico le cui condizioni non possono essere soddisfatte da nessun individuo (non solo dalle persone disabili).

necessariamente passare una valorizzazione della loro indipendenza nel senso più ampio possibile, appunto tramite la promozione delle capacità.

In questo senso, se Kittay presta maggior attenzione all'*ambiente disabilitante*³⁷³ di quanto faccia Nussbaum, l'obiettivo dell'indipendenza così tenacemente promosso da quest'ultima sembra essere comune a quello dei teorici disabili, per i quali il sovvertimento culturale del binomio disabilità-dipendenza è risultato a lungo fondamentale³⁷⁴.

La sua proposta, tuttavia, non convince appieno le esponenti femministe interne ai *disability studies*, dati l'eccessivo individualismo di cui sembra connotata e la scarsa attenzione in essa rinvenibile alla relazione che le persone instaurano con l'ambiente. In tal modo, ogni indagine sul ruolo disabilitante di quest'ultimo sembra preclusa *ab origine*. Ad esempio, Garland Thomson afferma:

«In my view, capability lodges too firmly in bodies and not enough in environments. What makes the capability approach untenable is that judging the worth of a life through quality-of-life arguments has been used to justify eugenic euthanasia, selective abortion, forced sterilization, institutional warehousing, and a variety of other discriminatory practices based on prejudicial attitudes and lack of imagination on the part of dominant majorities who do not understand disabled lives»³⁷⁵.

I *Feminist Disability Studies* (FDS) preferiscono quindi valorizzare il concetto di interdipendenza, che permette di descrivere in modo più appropriato la complessità delle relazioni sociali, in quanto consente di cogliere come ciascuno di noi sia immerso in una rete di relazioni (simmetriche o asimmetriche), dove i ruoli non sono fissi, ma variano a seconda del contesto di riferimento³⁷⁶.

³⁷³ Cfr. il caso Ashley X, su cui *infra*.

³⁷⁴ È opportuno rimarcare come la nozione di indipendenza accolta sia in Nussbaum, sia all'interno dei DS sembri sempre prevedere la necessaria presenza di condizioni supportive che consentano l'esercizio delle capacità, ovvero di individui (come i PA) che aiutino il raggiungimento dell'indipendenza stessa. In tal modo, tuttavia, il concetto di indipendenza si rivela fuorviante: piuttosto, sembra che si tratti di una *managed autonomy* a partire dalla dipendenza e dalla reciproca interdipendenza delle persone.

³⁷⁵ R. Garland Thomson, *Misfits*, cit., p. 606.

³⁷⁶ Per quanto concerne le relazioni asimmetriche, tale mutevolezza fa sì che ciascuno di noi possa trovarsi in una posizione dominante o di soggezione all'interno del rapporto instaurato; questo implica, ad esempio, che possiamo essere sia *care-giver* sia *care-receiver*. Un simile rilievo risulta molto importante anche per la vita delle donne con disabilità, dato che permette di riflettere sulla loro stessa responsabilità di cura: cfr. J. Rohrer, *Toward a Full-Inclusion Feminism: A Feminist Deployment of Disability Analysis*, in "Feminist Studies", 31 (2005), pp. 34-63, riferimenti a pp. 47-49; S. Wendell, *The Rejected Body*, cit., pp. 10, 151; J. Weinberg, *Autonomy as a Different Voice: Women, Disabilities, and Decisions*, in A. Asch, M. Fine (eds.), *Women with Disabilities*, Temple University Press, Philadelphia 1988, pp. 269-296, in particolare p. 273.

Ho già accennato a come, nonostante gli obiettivi comuni – come la rivalutazione delle esperienze delle persone disabili, la lotta contro gli stereotipi associati alla disabilità, il riconoscimento dei diritti – i DS siano stati diffidenti nei confronti dell'*Etica della cura*³⁷⁷.

Jenny Morris, ad esempio, scriveva inequivocabilmente:

«[...] l'unico modo per dare potere alle persone disabili è abbattere l'ideologia della cura che è una forma di oppressione e un'espressione del pregiudizio. Sentire di avere potere (*empowerment*) significa scelta e controllo, significa che qualcuno ha il potere di esercitare la scelta e quindi di massimizzare il controllo sulla propria vita (sempre riconoscendo che ci sono limiti al controllo che ciascuno di noi ha su quanto accade nella propria vita. [...] Le persone che si dice abbiano bisogno di qualcuno che si prenda cura di loro sono pensate come incapaci di esercitare scelta e controllo. Non si può, dunque, avere cura ed *empowerment*, perchè è l'ideologia e la pratica della cura che ha portato a percepire la persona disabile come priva di potere»³⁷⁸.

In un'ottica disabile, infatti, la *care* può facilmente risolversi in forme di paternalismo (nel rapporto medico-paziente così come entro il contesto familiare) che impediscono l'*empowerment* individuale ed imprigionano le persone con disabilità in una situazione di dipendenza materiale e simbolica senza problematizzare l'assetto dell'ambiente. A conferma di questo timore può essere citato il “caso Ashley X”³⁷⁹, che mette in luce come, nella società attuale, la disabilità sia spesso ancora considerata un problema

³⁷⁷ Oltre a Morris, cit., cfr. N. Watson, et al., *(Inter)Dependence, Needs and Care: The Potential for Disability and Feminist Theorists to Develop an Emancipatory Model*, in “Sociology”, 38 (2004), pp. 331-350.

³⁷⁸ J. Morris, *Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective*, in “Social Policy & Administration”, 31 (1997), pp. 54-60, p. 57. Per le posizioni più recenti di Morris, cfr. J. Morris., *Rethinking Disability Policy*, www.youtube.com/watch?v=XHm4b2Y5j_U (ultimo accesso 18.06.2013).

I motivi di scontro, invero, sono molteplici: Casalini nota come l'opposizione sia dovuta, in particolare, alla scelta dell'*Etica della cura* di legarsi alla differenza, mettendo in secondo piano l'eguaglianza e svilendo il tentativo del *modello sociale* di ricondurre la disabilità ad una questione di discriminazione ed esclusione sociale. Cfr. B. Casalini, *Giustizia, uguaglianza e differenza*, cit., p. 189. Tuttavia, questa incomprensione sembra essere stata in parte superata: da un lato, all'interno dei DS si sta procedendo alla rivalutazione della corporeità e, dall'altro, le formulazioni più recenti dell'*Etica della cura* hanno scelto di staccarsi dalla “deriva differenzialista” per abbracciare una concezione più politica della *care*.

³⁷⁹ Ashley è una bambina con gravi disabilità mentali che ha mostrato segni di pubertà precoce, ed i cui genitori hanno ottenuto il permesso giudiziale di operare sul suo corpo pratiche particolarmente invasive, come la somministrazione di ormoni per inibirne la crescita, l'isterectomia e l'asportazione del seno.

individuale ed un peso che grava sulla persona disabile o sulla sua famiglia, alla quale spetta in via prioritaria la cura del *cared-for*³⁸⁰.

Nonostante le battaglie politiche condotte dagli attivisti disabili e le proposte teoriche avanzate, infatti, fatica ancora a farsi strada l'idea che sia necessario modificare non solo l'ambiente fisico (rendendolo accessibile anche alle persone disabili), ma anche quello culturale, al fine di renderlo maggiormente inclusivo in rapporto alle diversità umane. Questa, probabilmente, può essere la base per una migliore comprensione delle varie implicazioni connesse ad una vita con disabilità, il che costituisce il primo passo verso la consapevolezza che la cura è una questione sociale (ed istituzionale) e non privata.

E tuttavia, il timore che l'*Etica della cura* possa sottovalutare questo fattore credo sia smentito dai rilievi di Kittay concernenti proprio il caso "Ashley X":

«The prototypes of the environmental fix that the social model of disability urges are alterations in the physical environment. As important as these are, still more important is the environment of inclusion: of welcoming many sorts of bodies and minds, seeing the world as enriched by this diversity, and embracing the possibilities as well as the challenges presented by those who diverge from the norm»³⁸¹.

Sono convinta che le pratiche fortemente invasive compiute sul corpo di Ashley difficilmente sarebbero state consentite nei confronti di un adulto non consenziente, in quanto mi sembrano incontestabilmente lesive dei suoi diritti umani. Credo che il fatto che Ashley fosse gravemente disabile e bambina abbia contribuito a "legittimare" le azioni dei genitori e, tuttavia, il caso non è isolato, in quanto i dati statistici documentano come le pratiche di sterilizzazione coatta delle donne con disabilità mentale siano state storicamente molto diffuse e non siano ancora scomparse.

Tra i vari valori in gioco in questi casi, credo sia presente anche quello dell'autonomia individuale, peraltro espressamente tutelato dalla *Convenzione sui diritti delle persone*

³⁸⁰ Le ragioni giustificative addotte dai genitori sono state: la necessità che la figlia mantenesse le sembianze di una bambina per poterla accudire più facilmente, la prevenzione dell'insorgere di gravi patologie (che si erano manifestate frequentemente in famiglia e che statisticamente colpiscono più spesso le persone con gravi disabilità cognitive), la necessità di evitare che la figlia potesse diventare sessualmente desiderabile, per ridurre al minimo il rischio di abusi.

La motivazione che ha spinto i genitori a compiere tali scelte è sicuramente stata l'amore per la figlia, ma le pratiche compiute appaiono quantomeno problematizzabili su un piano morale, in quanto sono fortemente lesive dei diritti fondamentali individuali.

³⁸¹ E. Kittay, *Forever Small: The Strange Case of Ashley X*, cit., p. 627. Sul caso, si veda anche K. Hall, *Reimagining Disability and Gender Through Feminist Studies. An Introduction*, in K. Hall (ed.), *Feminist Disability Studies*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2011, pp. 1-10.

con *disabilità*. Pertanto, nell'ultimo paragrafo mi propongo di ricostruire i tratti essenziali della nozione di autonomia accolta nella CRPD.

7. QUALE AUTONOMIA? LA CONVENZIONE ONU SUI DIRITTI DELLE PERSONE CON DISABILITÀ

Nella CRPD l'autonomia compare già all'art. 3, tra i *Principi*, dove si afferma che essa comprende anche la libertà di compiere le proprie scelte, ed è subito seguita dall'indipendenza. Una particolare attenzione all'autonomia, del resto, percorre tutto il testo della *Convenzione*, in quanto sono vari gli articoli che ritengo possano essere ricondotti a speciali estrinsecazioni della stessa, come gli artt. 9 (*Accessibilità*), 13 (*Accesso alla giustizia*), 18 (*Libertà di movimento e di cittadinanza*), 19 (*Vita indipendente ed inclusione nella società*), 20 (*Mobilità personale*), 23 (*Rispetto del domicilio e della famiglia*³⁸²), 26 (*Abilitazione e riabilitazione*), 29 (*Partecipazione alla vita politica e pubblica*) e 30 (*Partecipazione alla vita culturale e ricreativa, agli svaghi ed allo sport*).

Dall'impostazione generale, mi sembra emerga come il concetto accolto non sia dissimile dalla *managed autonomy*: un'autonomia resa possibile attraverso il supporto personale ed istituzionale, le reti di relazioni e gli adattamenti ambientali che si rendano eventualmente necessari. Voglio ancora rimarcare come la novità, rispetto alle concezioni tradizionali di autonomia, sia notevole, perché oggetto di attenzione primaria sono le *relazioni* (interindividuali, con le istituzioni o con l'ambiente fisico e simbolico) supportive che consentono ai soggetti di poter raggiungere il più alto gradi di autonomia possibile.

Eppure, il legame con l'indipendenza rimane: l'art. 19, infatti, è rubricato «Vita indipendente ed inclusione nella società»³⁸³.

³⁸² Dalla rubrica, invero, non sembra che il valore tutelato sia l'autonomia individuale. Credo però che nel corpo della norma l'impostazione adottata sia primariamente questa, come esplicherò meglio.

³⁸³ Il testo dell'art. 19, rubricato «Vita indipendente ed inclusione nella società», per la precisione recita: «Gli Stati Parti alla presente Convenzione riconoscono il diritto di tutte le persone con disabilità a vivere nella società, con la stessa libertà di scelta delle altre persone, e adottano misure efficaci ed adeguate al fine di facilitare il pieno godimento da parte delle persone con disabilità di tale diritto e la loro piena integrazione e partecipazione nella società, anche assicurando che:

(a) le persone con disabilità abbiano la possibilità di scegliere, su base di uguaglianza con gli altri, il proprio luogo di residenza e dove e con chi vivere e non siano obbligate a vivere in una particolare sistemazione;

Credo che si sia scelto di mantenere questo rapporto soprattutto in ragione del fatto che ai lavori preparatori della *Convenzione* hanno partecipato anche i rappresentanti delle persone con disabilità, che hanno fatto dell'*independent living* un importante aspetto della propria lotta politica, in termini di rivendicazioni giuridiche e sociali.

In Europa, ad esempio, già nel 1989 il *Disabled Peoples' International* aveva deciso, assieme ad altre organizzazioni, di costituire un'associazione europea *ad hoc*, il *Network Europeo per la Vita Indipendente* (ENIL), con l'obiettivo di emulare l'esperienza americana, promuovendo la nascita degli ILCs (diffusisi prima in Finlandia, Germania, Irlanda, Regno Unito, poi in altre zone europee, ivi compresa l'Italia)³⁸⁴. In seguito, nel *Manifesto di Tenerife* del 2003, la filosofia dell'*independent living* (coniugata con quella del rispetto dei diritti umani) è stata allargata alle politiche nazionali ed europee³⁸⁵.

Tuttavia, la scelta di enfatizzare l'indipendenza può essere sottoposta a critica: riproponendo il concetto di *vita indipendente*, infatti, la CRPD sembra rimanere vittima dell'*independence myth*, proprio come per lungo tempo hanno fatto i *disability studies*.

(b) le persone con disabilità abbiano accesso ad una serie di servizi a domicilio o residenziali e ad altri servizi sociali di sostegno, compresa l'assistenza personale necessaria per consentire loro di vivere nella società e di inserirsi e impedire che siano isolate o vittime di segregazione;

(c) i servizi e le strutture sociali destinate a tutta la popolazione siano messe a disposizione, su base di uguaglianza con gli altri, delle persone con disabilità e siano adattate ai loro bisogni».

³⁸⁴ La riflessione italiana di DPI-Italia ha definito quattro obiettivi fondamentali: (1) l'autonomia, intesa come libertà dalle dipendenze affettive e psicologiche; (2) l'autodeterminazione, ossia il rafforzamento della capacità di voler e saper scegliere, con la conseguente assunzione delle responsabilità che tali scelte comportano; (3) l'indipendenza, intesa come possibilità di compiere in autonomia le attività quotidiane e relazionali, attraverso il potenziamento delle capacità, il sostegno degli enti pubblici e l'utilizzo di ausili appropriati; ed infine (4) l'interdipendenza, ovvero una reale interazione con la società e le persone, in forma di reciproca dipendenza, interscambio e reciprocità, sia negli ambienti sociali che in quelli privati.

³⁸⁵ La filosofia dell'*independent living* ha trovato riconoscimento normativo anche in Italia, all'art. 39, co. 2, l. 104/92, come modificato dalla l. 162/1998. Attualmente l'art. 39, co. 2, lett. J, l-ter dispone che le Regioni, nel limite della disponibilità di bilancio, devono provvedere a disciplinare le modalità di realizzazione di programmi di aiuto alla persona, gestiti in forma indiretta, anche mediante piani personalizzati per i soggetti che ne facciano richiesta, con verifica delle prestazioni erogate e della loro efficacia. Ciò risulta essenziale allo scopo di garantire il *diritto ad una vita indipendente* alle persone con disabilità permanente e gravi limitazioni dell'autonomia personale nello svolgimento di una o più funzioni essenziali della vita, non superabili mediante ausili tecnici.

In Toscana, il principio della vita indipendente è stato oggetto di una sperimentazione triennale, oltre che della L.R. 66/08; il principio è stato recepito per la prima volta sul territorio italiano con delibera 655/98 della Giunta in friulana, alla quale è seguita una sperimentazione.

Si veda anche lo *Studio di fattibilità e progetto di unità abitativa dell'Alto Adige*, curato dalla dott.ssa E. Tauber, dove "abitare in autonomia" ed "independent living" sono usati come sinonimi. http://www.integrabile.it/contents/files/TauberAbitare_in_autonomia_Valutazione_qualitativa_del_progetto_pilota.pdf. Per ulteriori dati, si possono consultare la *Bibliografia in tema di Vita Indipendente delle persone con disabilità*, al link <http://www.informareunh.it/documentazione/volare-volare/bibliografia-in-tema-di-vita-indipendente-delle-persone-con-disabilita/> (ultimo accesso 15.06.2013), nonché il *Manifesto ENIL* <http://www.enil.it/enil.htm>.

Ciò non toglie che l'obiettivo perseguito all'art. 19 – ossia la garanzia della piena libertà di scelta alle persone con disabilità circa il luogo in cui vivere e coloro con i quali farlo, nonché l'accesso a forme domiciliari o residenziali di sostegno, compresa l'assistenza personale, e la predisposizione di strutture adatte ai loro specifici bisogni – sia condivisibile.

A ben vedere, però, un simile traguardo può essere raggiunto non attraverso l'enfasi sulla *vita indipendente*, ma valorizzando quella *managed autonomy* che si basa sulle reti di dipendenze ed interdipendenze che riguarda ognuno di noi.

Per ragioni espositive non posso soffermarmi adeguatamente su ognuna delle implicazioni del “nuovo” concetto di autonomia accolto nella *Convenzione*; pertanto ho scelto di suggerire alcune direttrici che credo meritino di essere oggetto di un futuro dibattito, concentrandomi sugli artt. 23 e 29 della CRPD.

7.1. Brevi note sulle implicazioni pratiche dell'art. 23 della CRPD

L'articolo 23 della *Convenzione*, rubricato «Rispetto del domicilio e della famiglia», è molto corposo e ha come obiettivo generale l'eliminazione delle discriminazioni nei confronti delle persone con disabilità in tutto ciò che attiene a matrimonio, famiglia, genitorialità, relazioni personali. Tra gli altri, riconosce alle persone con disabilità il diritto di sposarsi, nonché quello di conservare la propria fertilità e di poter procedere alla pianificazione familiare, sui quali intendo concentrare brevemente la mia attenzione³⁸⁶.

Risulta di estrema importanza, credo, il fatto che la CRPD riconosca il diritto di sposarsi sulla base del libero consenso in capo alle persone con ogni tipo di disabilità: mentale, fisica o sensoriale. Nel nostro ordinamento, questo principio ha trovato applicazione in un'interessante pronuncia del Tribunale di Varese del 2009, dove il giudice ha riconosciuto che la persona con sindrome di Down è un soggetto da aiutare a realizzare la propria personalità in ogni sfera della vita, ivi compresa quella affettiva. Su questa base, egli ha negato che nel caso di specie l'amministratore di sostegno potesse interferire nella scelta di contrarre matrimonio (riconoscendo quindi l'autonomia

³⁸⁶ Un ulteriore diritto riconosciuto, che credo non mancherà di suscitare dibattiti, è quello di non essere discriminati sulla base della disabilità per quanto concerne l'accesso all'adozione, sempre tenuto conto, in via prioritaria, del superiore interesse del minore.

decisionale della persona con sindrome di Down per quanto riguarda la propria vita personale)³⁸⁷.

La sentenza, che si avvale di numerosi referenti normativi³⁸⁸, si pone in netta discontinuità rispetto agli orientamenti precedenti: in un caso analogo, ad esempio, il giudice tutelare aveva ritenuto che una ragazza affetta da sindrome di Down fosse inidonea a sposarsi, in quanto la sua infermità/disabilità non la rendeva in grado di provvedere autonomamente ai propri interessi, consistenti, nel caso specifico, proprio nella manifestazione del consenso valido al matrimonio³⁸⁹.

Diversa, come accennato, la posizione del Giudice di Varese. Egli si richiama, tra gli altri, all'art. 23 della *Convenzione*, nel quale è riconosciuto il diritto di ogni persona con disabilità che sia in età per contrarre matrimonio di sposarsi e fondare una famiglia, sulla base del pieno e libero consenso dei contraenti. La massima della sentenza può essere così sintetizzata:

«Il portatore della sindrome di Down, per il mondo del diritto, non è un “malato” ma una persona diversamente abile. Ed, allora, è persona che non va trattata come soggetto da curare ma come soggetto da aiutare ove la diversità si frapponga al completo e sano fruire dei diritti che l'ordinamento riconosce. Tale situazione congenita non priva il soggetto trisomico della capacità di orientarsi nelle scelte di vita, di emozionarsi, di scegliere per il proprio bene, di capire e comprendere e, se del caso, affezionarsi o, addirittura, innamorarsi»³⁹⁰.

Nella motivazione della sentenza il Giudice constata come attualmente, con riguardo alla capacità dei soggetti trisomici, siano ancora diffusi vari stereotipi. Tuttavia, egli rileva anche come, grazie all'ausilio delle scienze di settore, sia stato possibile dimostrare che questi stereotipi sono infondati. Per questa ragione, a suo parere

³⁸⁷ La sola presenza della sindrome di Down, infatti, non integra i presupposti per il ricorso all'interdizione, e conseguentemente non risultano applicabili i limiti ex art. 85 c.c.

³⁸⁸ Il Giudice ha ritenuto che il diritto di sposarsi configuri un diritto fondamentale della persona riconosciuto sia a livello sovranazionale (artt. 12 e 16 della *Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo* del 1948, artt. 8 e 12 CEDU e ora artt. 7 e 9 della *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*, proclamata a Nizza il 7-12-2000 e che, grazie all'art. 6 par. 1 del *Trattato di Lisbona*, ha acquisito lo stesso valore giuridico dei *Trattati*), sia dall'art. 2 della *Costituzione* italiana. Un divieto di nozze implicito, che si avrebbe nel caso in cui l'amministratore di sostegno si sostituisse all'interessato nella scelta di contrarre o meno il matrimonio violerebbe inoltre apertamente l'art. 5 della CRPD. Si perviene alle stesse conclusioni valorizzando l'art. 19, nel quale si riconosce alla persona con disabilità il diritto di scegliere con chi vivere, al fine di ottenere una vita indipendente.

³⁸⁹ Tribunale Trieste, sent. 28.09.2007.

³⁹⁰ Tribunale Varese, sent. 06.10.2009.

l'ordinamento italiano non può continuare a basare le proprie valutazioni su di essi, anche alla luce del dettato della CRPD.

In alcuni Stati europei, tra l'altro, i matrimoni tra individui trisomici sono stati celebrati regolarmente³⁹¹.

Mi sembra che la pronuncia in oggetto traduca sul piano giuridico la mia "intuizione" iniziale sul concetto di *managed autonomy*, e sulla necessità di riconoscere in linea di principio ad ogni individuo la concreta possibilità di agire per qualcosa che gli sta a cuore (*what [she] cares about*), anche se il soggetto in questione presenta delle disabilità mentali. Non una presunzione di incompetenza, quindi, ma di competenza (ferma restando la possibilità di prova contraria).

Sono consapevole del rischio di abusi e manipolazioni del consenso, fattore che dovrebbe indurre ad un attento vaglio giudiziale di ogni singolo caso, in quanto si tratta di valutare l'adeguatezza del consenso espresso. Per inciso, la questione non sarebbe risolta nemmeno con questa valutazione, in quanto si porrebbe l'ulteriore problema di una possibile "deriva" in base alla quale le persone con disabilità mentale potrebbero essere ammesse a contrarre matrimonio *unicamente dopo* l'intervento del giudice. Ci sono buone ragioni di perplessità su entrambi i fronti.

Per ora, mi sembra fondamentale rimarcare come stia maturando una coscienza sociale e giuridica che passa dalla presunzione di incapacità dell'individuo con disabilità a quella di una sua capacità, con conseguente necessità di fornire prova contraria³⁹².

Tra l'altro, questa capacità è riconosciuta anche nell'ambito della pianificazione familiare: ai sensi dell'art. 23, la persona con disabilità ha diritto di decidere se, quando e come diventare genitore. Ciò significa che gli individui disabili hanno diritto a conservare la propria fertilità, come attesta la *Convenzione* stessa, laddove vieta la sterilizzazione forzata.

Contrariamente a quanto si può pensare, il fenomeno in oggetto è ancora largamente praticato³⁹³, quindi un suo espresso divieto nei confronti delle persone con disabilità

³⁹¹ Sull'art. 23 della CRPD, cfr. A. Marra, *I diritti delle persone con disabilità nella vita familiare e la Convenzione ONU del 2006*, in G.F. Basini et al. (a cura di), *Codice ipertestuale commentato dei minori e dei soggetti deboli*, UTET, Torino 2011, pp 3674-3680.

³⁹² Si inizia a presumere, insomma, che anche la persona con disabilità abbia il diritto di vedere realizzati i propri desideri, e debba poter contare su un sistema di relazioni supportive che rendano possibile l'esercizio delle sue scelte.

³⁹³ Cfr. lo studio delle Nazioni Unite a cura di G. Quinn, T. Degener et al., *The current use and future potential of United Nations human rights instruments in the context of disability*, New York-Geneva 2002.

mentale – sancito non solo dall’art. 23, ma anche dall’art. 16, che riconosce il diritto a non essere sottoposti a sfruttamento, violenza e maltrattamenti – va salutato con assoluto favore.

Si tratta del riconoscimento di un diritto importante, soprattutto per le ragazze e donne con disabilità intellettive o sociali, che in materia di sterilizzazione si vedono spesso negata la possibilità di ogni scelta. Gli interventi, infatti, vengono compiuti senza il loro consenso e con il pretesto che siano “per il loro bene”³⁹⁴. In rispetto della CRPD, bisognerebbe quindi rivedere le strutture legali che regolano questa pratica, ed orientarsi verso istituti come il consenso informato e la capacità legale³⁹⁵.

7.2. Una parziale replica a Nussbaum: il diritto di voto per le persone con disabilità mentale

Ho precedentemente dato conto di come, tra le proposte di Nussbaum funzionali a fare delle persone con disabilità mentale dei cittadini a pieno titolo, ci fosse il suggerimento di riconoscere loro il diritto di voto e quello di far parte di una giuria.

Ora, la questione che non mi è chiara, come ho anticipato, è a quale tipo di disabilità la filosofa si riferisca. Anche qui, credo che si debba tenere ferma la distinzione tra le diverse tipologie di disabilità, e precisamente: quelle che permettono di esprimere il proprio consenso, anche tramite assistenza, e quelle che, invece, sono talmente gravi da non permettere tale espressione.

Si veda anche T. Minkowitz, *The United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities and the Right to be free from Nonconsensual Psychiatric Interventions*, in “Syracuse J. Int’l. L. & Comm.”, 34 (2006-07), pp. 406-428.

³⁹⁴ Nonostante non si richiami direttamente al dettato della CRPD, sul tema va senz’altro segnalata la recente pronuncia del Tribunale di Catanzaro, che ha rigettato l’istanza di sterilizzazione coatta avanzata dal tutore di una donna con disabilità mentale – che, tra l’altro, si fondava su motivazioni analoghe a quelle del caso Ashley X – poiché, a parere dell’organo giudicante, era basata su una considerazione retriva e inaccettabile della salute mentale. Si veda il decr. Trib. Catanzaro, 18.11.2013, Giudice Tutelare De Lorenzo. Per una breve ma acuta analisi, cfr. S. Rossi, *Per il suo bene: note sulla sterilizzazione coatta dell’interdetta*, in www.personaedanno.it (ultimo accesso 5.1.2014).

³⁹⁵ Per un approfondimento sulla storia del trattamento (e della costruzione) della disabilità mentale femminile, e sull’ambivalente ruolo giocato al riguardo dalle stesse riformatrici femministe, cfr. L. Carlson, *Cognitive Ableism and Disability Studies*, cit.; J. Trent, *Inventing the feeble mind: a history of mental retardation in the United States*, University of California Press, Berkeley 1994. Per una panoramica sul rapporto tra filosofia e disabilità mentale, cfr. L. Carlson, *Philosophers of Intellectual Disability: a Taxonomy*, in E. Kittay, L. Carlson (eds.), *op. cit.*, pp. 315-329.

Siccome credo che la questione più spinosa attenga alle disabilità mentali (alle quali, del resto, Nussbaum sembra riferirsi prioritariamente), preciso che anche in questo caso credo valgano i rilievi che ho svolto precedentemente in termini di *managed autonomy*. Ne consegue che, a mio modo di vedere, la presenza di una disabilità mentale non grave, di per sé, non impedisce l'espressione del proprio volere, anche se dal punto di vista pratico la persona con disabilità può necessitare di un aiuto per esprimere il proprio consenso elettorale³⁹⁶.

Al contrario, credo che la presenza di una disabilità mentale così grave da impedire la manifestazione del consenso in oggetto debba condurre a conclusioni opposte. Si potrebbe affermare che il diritto di voto andrebbe riconosciuto a queste persone per consentire loro una piena cittadinanza, e che il meccanismo da adottare potrebbe essere, ad esempio, quello della rappresentanza: il *guardian* voterebbe per loro³⁹⁷.

Ritengo, tuttavia, che questa proposta non sia da accogliere, in quanto in simili ipotesi nulla garantirebbe che il voto espresso dal rappresentante fosse corrispondente al volere del rappresentato (né, necessariamente espressione dei suoi interessi). Per quanto io possa comprendere come una simile conclusione possa risultare ostica a chi ha a cuore gli interessi delle persone con gravi disabilità mentali, ciononostante ammettere che una persona (il rappresentante) possa esercitare due voti (il proprio e quello del rappresentato) contraddice il fondamento della democrazia. E non sono convinta che questo dato sia uno di quegli elementi che possano cambiare col mutamento della coscienza sociale sul tema. Né, invero, penso sia auspicabile che ciò accada.

Ciò non significa che non si debba tenere pubblicamente conto degli interessi delle persone con disabilità mentale (anche grave), ma che probabilmente la strada "giusta" non è quella del voto: i rischi di abuso mi sembrano maggiori dei benefici che lo strumento apporterebbe (ammesso che si trovassero argomenti a favore della sua compatibilità con i principi alla base degli ordinamenti giuridici odierni).

Tra le proposte alternative, si potrebbe vagliare l'opportunità di istituire un meccanismo permanente di consultazione obbligatoria dei rappresentanti delle persone con disabilità

³⁹⁶ E, del resto, non credo che la stessa Nussbaum si riferisse a questo tipo di disabilità: nel libro *Count Us In*, dove le madri di due ragazzi con sindrome di Down trascrivono i pensieri dei loro figli riguardo alle loro esperienze, emerge come, anche in America, le persone con tale tipo di disabilità mentale vadano a votare (cfr. J. Kingsley, M. Levitz, *Count Us in. Growing up with Down Syndrome*, Harcourt Brace & Company, New York 1994).

Deduco, pertanto, che la filosofa si riferisca alle disabilità mentali gravi.

³⁹⁷ L'ulteriore problema che si pone è: su quale base? Immagino non mediante il conferimento di procura speciale, che in concreto non sarebbe possibile. Rimane la decisione giudiziale. Permangono anche le mie perplessità.

nei momenti rilevanti dei processi decisionali, così da dare effettività al motto «Nothing about us without us» e rendere possibile una considerazione originaria delle esigenze delle persone con disabilità

Credo che la mia posizione in tema di diritto di voto trovi riscontro anche nel dettato della *Convenzione*, della quale rilevano gli artt. 12 e 29. L'art. 12 riconosce come le persone con disabilità godano della capacità giuridica su basi di eguaglianza con altri, in ogni aspetto della vita. Si dispone pertanto che le misure che limitano l'esercizio della capacità giuridica forniscano le garanzie che sono necessarie a prevenire abusi, rispettino diritti, volontà e preferenze della persona, siano proporzionate ed applicate per il minor tempo possibile.

Ai sensi dell'art. 29, gli Stati Parti sono tenuti a garantire che le persone con disabilità possano partecipare alla vita politica e pubblica effettivamente e pienamente, riconoscendo loro anche il diritto di elettorato attivo e passivo. Di particolare interesse è il punto di cui alla lett. (a), (iii), in base al quale i predetti Stati devono garantire la libera espressione della volontà degli individui disabili come elettori, anche autorizzandoli a farsi *assistere* da una persona da loro scelta (ove necessario e su richiesta).

Mi sembra che sia indiscutibile come la CRPD adotti una prospettiva in controtendenza rispetto a quella fino ad oggi dominante: consente, infatti, di passare da una visione basata sulla necessità tutelare gli individui titolari di personalità giuridica, ma incapaci di usare i propri poteri e facoltà a causa di un *deficit*, al riconoscimento della piena titolarità dei diritti in capo agli stessi. Secondo questa lettura, le persone con disabilità non vanno protette, ma messe in condizione di esercitare i diritti che competono loro. In pratica, quindi, devono essere forniti loro gli strumenti atti a consentire l'esercizio del diritto di voto, oltre che un'assistenza (anche personale) nell'espressione della propria preferenza³⁹⁸.

Il dettato normativo mi sembra in linea con la nozione di *managed autonomy* più volte ricordata, dal momento che riconosce l'illusorietà della nozione di indipendenza e la parallela centralità dell'aspetto relazionale nel raggiungimento di un qualche grado di autonomia individuale, che in questo caso si estrinseca nel diritto di voto. Se per taluni individui l'esercizio di tale diritto implica soprattutto la dipendenza da un determinato assetto istituzionale ed ambientale (ad esempio, la predisposizione dei seggi elettorali e

³⁹⁸ Tale diritto, del resto, è uno di quelli maggiormente legati all'autonomia individuale.

delle varie procedure che consentono di esprimere il proprio voto), per altri i gradi di dipendenza sono maggiori, e possono richiedere anche il coinvolgimento di ulteriori individui per l'espressione del voto.

Sottolineo che nell'articolo non si parla di *sostituzione*, ma di *assistenza*: nonostante la profonda novità data dalla *Convenzione*, il voto per rappresentanza mi sembra comunque negato.

Invero, il dettato normativo in questione avrà verosimilmente notevoli ripercussioni per gli Stati firmatari, così come per quelli non firmatari ma aderenti all'Unione Europea, atteso che quest'ultima ha ratificato la CRPD. Molti dei Paesi membri, infatti, stabiliscono una forma di esclusione automatica dal diritto di voto attivo e passivo a carico di coloro che hanno subito una limitazione della loro capacità di agire a causa di una disabilità intellettiva³⁹⁹.

L'Italia, al riguardo, è invece all'avanguardia ed è già in linea con il dettato della *Convenzione*: l'art. 48 della *Costituzione* prevede la possibilità di limitare il diritto di voto per incapacità civile, e su tale base il TU del 1967 delle leggi in materia di elettorato attivo e passivo stabiliva l'esclusione da tale diritto per gli interdetti e gli inabilitati, proprio a causa dell'infermità di mente. La norma, tuttavia, è stata abrogata nel 1978 dalla *legge Basaglia*, cosicché ogni restrizione nei confronti delle persone con limitata capacità di agire a causa della disabilità mentale è venuta meno.

Sul tema in oggetto, giova ricordare, infine, un'importante pronuncia della *Corte europea dei diritti dell'uomo*, decisa nel 2010. Nel caso *Alajos Kiss v. Hungary*⁴⁰⁰, la Corte ha stabilito che una completa esclusione dal diritto di voto che colpisca un'intera categoria di persone non si giustifica con l'ampio margine di apprezzamento che gli

³⁹⁹ L'esclusione automatica è prevista a livello costituzionale in 14 Stati su 27, tra i quali: Belgio, Bulgaria, Repubblica Ceca, Germania, Polonia, Portogallo. Si veda il *Rapporto dell'Agenzia europea per i diritti fondamentali* pubblicato nel 2010, FRA, *The right to political participation of persons with mental health problems and persons with intellectual disabilities*, novembre 2010, disponibile online: http://fra.europa.eu/fraWebsite/research/publications/publications_per_year/pub-vote-disability_en.htm

Va dato conto di come, in realtà, i dati siano più sfumati, in quanto in taluni Stati è possibile contestare caso per caso l'estensione dell'interdizione all'esercizio del diritto di voto, e riconoscere così all'individuo i diritti politici.

Al contrario, in Spagna e Francia la regola è quella della piena partecipazione della persona con disabilità mentale, ma il giudice può stabilire limitazioni caso per caso.

Ci sono poi alcuni Paesi che ammettono la partecipazione della persona con disabilità alle elezioni, senza restrizioni legali o giudiziali: Austria (art. 26 Cost.), Paesi Bassi (art. 54 Cost., emendato nel 2008), Svezia (cap. I, art. 1, e cap. II, art. 3 Cost), Finlandia (che però mantiene la possibilità di disporre la decadenza), Regno Unito (in seguito ad una riforma della legge sull'amministrazione delle elezioni, nel 2006). A Cipro l'incapacità di esercitare i diritti politici è legata all'internamento in istituti psichiatrici.

⁴⁰⁰ N. 38832/06, deciso il 25 maggio 2010.

Stati sono liberi di stabilire quando definiscono i limiti del diritto di voto e, come tale, viola l'art. 3 del *I Protocollo addizionale alla Convenzione* stessa. Ciò vale, a maggior ragione, se la categoria alla quale si fa riferimento è vulnerabile e vittima di pregiudizi, come quella disabile.

La sentenza della Corte dichiara l'illegittimità di una completa ed indifferenziata esclusione dal diritto di voto di tutte le persone con disabilità, senza escludere la possibilità di non riconoscere il diritto in oggetto, sulla base di una decisione giudiziale individualizzata, che sia fondata su giustificazioni ragionevoli. In breve, la decisione si propone di consentire l'esercizio del diritto di voto solo a coloro che si presumono capaci di comprendere il significato della loro scelta.

Si ritiene che la portata dell'art. 29 della *Convenzione* sia molto più ampia. Depone a favore di una simile conclusione anche il testo delle *General Conclusions* adottato nel 2011 dal *Comitato ad hoc dei diritti delle persone con disabilità*, organo di monitoraggio della CRPD, dove si raccomanda alla Tunisia l'adozione urgente di misure legislative in grado di assicurare l'esercizio del diritto di voto e della piena partecipazione sociale alle persone con disabilità mentale, ivi comprese quelle sottoposte a forme di tutela o curatela⁴⁰¹.

Di conseguenza, una norma che stabilisca restrizioni al diritto di voto sulla base della sola disabilità non può che apparire discriminatoria: la mera diagnosi di una disabilità, infatti, non è idonea a fondare un'esclusione, in quanto essa non può, di per sé, legittimare la conclusione che una persona non è né sarà in grado di compiere decisioni autonome e giustificate, anche nell'ambito elettorale.

Da questo dato possono trarsi una conclusione "forte" ed una "debole". In base alla prima, ogni valutazione sulle capacità dell'individuo in relazione al test elettorale dovrebbe potersi svolgere non solo se l'individuo è "disabile", ma anche se è "normodotato", dato che nessuno sembra esimersi da scelte razionalmente discutibili in tema di scelte elettorali. Tuttavia, poiché sottoporre ad un test simile ogni individuo "normodotato" risulterebbe impraticabile ed antidemocratico, allora questa indagine appare ingiustificata anche nei confronti delle persone con disabilità mentale⁴⁰².

⁴⁰¹ Come appare chiaro, anche in questo caso non si fa alcuna differenza tra le varie forme di disabilità.

⁴⁰² Cfr. P. De Stefani, *Il diritto di voto delle persone con disabilità: "overinclusiveness is better than underinclusiveness"*, 2011, in <http://unipd-centrodirittiumani.it/it/pubblicazioni/Il-diritto-di-voto-delle-persone-con-disabilita-overinclusiveness-is-better-than-underinclusiveness/999> (ultimo accesso 18.06.2013).

Una versione più “debole” ammette, invece, il sindacato giudiziale, ed è stata fatta propria dalla *Commissione europea per la democrazia attraverso il diritto* (Commissione Venezia), nella *Dichiarazione interpretativa del Codice di buone pratiche in materia elettorale*⁴⁰³.

Ritengo che quest’ultima versione sia la più plausibile in quanto, recependo le profonde innovazioni apportate dalla *Convenzione*, abbandona la presunzione di incompetenza sulla base della sola disabilità, ma allo stesso tempo mantiene quel controllo giudiziale che, a mio parere, qui non si dispiega in termini discriminatori, ma di protezione da possibili abusi nei confronti delle persone con gravi disabilità mentali⁴⁰⁴.

8. CONCLUSIONI

Riflessione filosofica e dati normativi convergono nella valorizzazione di una nozione di autonomia da intendersi come capacità graduale ed obiettivo raggiungibile solo attraverso il previo riconoscimento delle nostre dipendenze ed interdipendenze. L’autonomia in oggetto, infatti, è *managed*, e si caratterizza per il fatto che, riferendosi alle varie reti di relazioni che contraddistinguono la vita di ciascuno di noi, richiede una costante interazione con individui ed istituzioni. Così, basandosi su un modello antropologico che parte da un individuo dipendente e relazionale, una simile nozione di autonomia riflette meglio le caratteristiche e le esperienze degli individui reali, ivi comprese le persone con disabilità.

Con l’adozione della *Convenzione* ed il riconoscimento del fatto che anche le persone con disabilità possono essere autonome si pongono interessanti sfide non solo nel campo di implementazione pratica, ma anche a livello teorico più generale. Anche alla luce dei nuovi dati normativi, ad esempio, credo che la riflessione filosofico-giuridica in tema di capacità (giuridica e d’agire) non possa esimersi dal confrontarsi con il dato

⁴⁰³ Il testo del *Codice* è del 2002, quello della *Dichiarazione interpretativa* è del 2010. Il testo, invero, è stato fortemente criticato dalle associazioni rappresentative delle persone con disabilità, che condividono l’opzione interpretativa “forte”.

Una via mediana è quella proposta del rappresentante del Belgio in sede di negoziazione del testo della *Dichiarazione interpretativa*, il quale suggeriva di non menzionare esplicitamente le persone con disabilità come destinatarie del giudizio sulla capacità elettorale. L’esclusione dovrebbe essere giustificata sulla base di motivi oggettivi e razionali, e non sulla mera disabilità.

⁴⁰⁴ Sul trattamento giuridico delle persone con disabilità mentale nel diritto internazionale privato, cfr. P. Franzina, *La protezione degli adulti nel diritto internazionale privato*, CEDAM, Padova 2012.

della necessaria riconfigurazione dei concetti tradizionali, proprio alla luce della considerazione che la disabilità richiede.

In particolare, la disabilità mentale impone di ripensare se e fino a che punto siano fondate le diffuse presunzioni invalse fino a tempi recentissimi. A tal proposito, si registrano alcuni tentativi di disancorare dalla nozione di autonomia gli istituti legali tradizionalmente ad essa associati⁴⁰⁵, ed anche il baluardo della presunta incapacità giuridica delle persone con disabilità mentale è di recente caduto⁴⁰⁶.

A queste conquiste, tuttavia, non può non accompagnarsi la necessità di mantenersi vigili circa i concreti rischi di abuso ai quali uno dei gruppi storicamente più vulnerabili, quale è quello disabile⁴⁰⁷, rimane comunque esposto.

⁴⁰⁵ Cfr. ad esempio M.I. Hall, *Mental Capacity in the (Civil) Law: Capacity, Autonomy, and Vulnerability*, in "McGill LJ", 58, 1 (2012), pp. 61-94.

⁴⁰⁶ E' del giugno 2013 il fatto di cronaca che ha visto protagonista Christian Ramos, ragazzo colombiano affetto da sindrome di Down, la cui madre aveva presentato la richiesta di cittadinanza italiana. La Prefettura di Roma, ancor prima di prendere in esame la richiesta, aveva ritenuto il ragazzo incapace di intendere e volere in quanto individuo trisomico, quindi non idoneo a prestare giuramento di fedeltà alla *Costituzione*, atto necessario per ottenere la cittadinanza. In seguito ad una raccolta firme e ad una campagna promossa da alcune Ong, la vicenda ha avuto esito positivo: l'istruttoria sul caso si è conclusa favorevolmente, ed è stato predisposto il decreto di concessione della cittadinanza. Questa vicenda ha contribuito a richiamare l'attenzione sulla necessità di modificare la legge 91/92, che disciplina l'acquisizione della cittadinanza italiana, ad esempio nelle parti che si pongono in contrasto con l'art. 18 della CRPD.

⁴⁰⁷ Cfr. Th. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012.

CAPITOLO QUARTO

EGUAGLIANZA, DIFFERENZA, DISABILITA'

1. CONSIDERAZIONI INTRODUTTIVE: EGUAGLIANZA O EGUAGLIANZE?

Come la nozione di autonomia, anche quella di eguaglianza riveste ancora oggi⁴⁰⁸ un ruolo cruciale per il lessico morale, giuridico, filosofico e politico. Tuttavia, nonostante la sua estrema importanza – o forse proprio a causa di questa – risulta difficile definire con precisione cosa essa sia, data l'indeterminatezza che la caratterizza. Infatti, dal momento che si pone innanzitutto come una relazione di tipo formale, essa può assumere molteplici contenuti, cosicché solleva necessariamente ulteriori domande, che riguardano “chi” sia eguale, “in che cosa” e “rispetto a quali criteri”⁴⁰⁹.

Se ci si riferisce all'ambito filosofico-giuridico, una delle prime problematiche che si è chiamati ad affrontare riguarda l'incertezza su quale “statuto” conferirle: se ne parla, infatti, in termini di valore, principio normativo, diritto soggettivo, fine pubblico, aspirazione morale, o di un criterio di giustizia⁴¹⁰.

C'è chi la ritiene un'idea vuota senza contenuto unitario⁴¹¹, una *species* del più ampio *genus* eguaglianza⁴¹², mentre altri la considerano – credo più plausibilmente – un concetto controverso, non univoco e non autonomo, che dipende dalle diverse concezioni di eguaglianza (giuridica, politica, economica e sociale) che si fanno proprie⁴¹³.

⁴⁰⁸ La locuzione si giustifica per il fatto che riflessioni sul tema dell'eguaglianza sono presenti già nell'ambito della filosofia antica: uno dei costanti punti di riferimento, infatti, è Aristotele.

⁴⁰⁹ Cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 3.

⁴¹⁰ Su tale ultimo aspetto, cfr. ad esempio B. Pastore, voce *Giustizia*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Selezione di voci*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 115-136; A. Argenio, *Uguaglianza/libertà*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto*, cit., pp. 229-308, p. 230. Cfr. anche A. Schiavello, *Principio di eguaglianza: breve analisi a livello concettuale e filosofico-politico*, in “Ragion Pratica”, 14 (2000), pp. 65-79, in particolare pp. 68-70.

⁴¹¹ Cfr. P. Westen, *The Empty Idea of Equality*, in “Harvard Law Review”, 95, 3 (1982), pp. 537-596.

⁴¹² Cfr. P. Comanducci, *'Eguaglianza': una proposta neoilluministica*, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 1992*, Giappichelli, Torino 1992, pp. 85-96; G. Tarello, *Su 'eguaglianza'*, in S. Castignone (a cura di), *L'opera di Giovanni Tarello nella cultura giuridica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 351-355; P. Westen, *The empty idea of equality*, cit., nonché Id., *The Concept of Equal Opportunity*, in “Ethics”, 95 (1985), pp. 837-850.

⁴¹³ Cfr. E. Garzón Valdés, *Some Reflections on the Concept of Equality*, in A. I. C., *Principio di eguaglianza e principio di legalità nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Cedam, Padova 1999, pp. 3-20; analogamente T. Mazzarese, *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*, in “Ragion Pratica”, 27 (2006), pp. 399-419, p. 410; Ead., *Principio d'eguaglianza e diritti fondamentali: una*

Sarà inoltre possibile precisarne una portata descrittiva – mediante la quale si individua una classe di soggetti eguali sulla base di criteri descrittivi come sesso, razza, lingua etc. – ed una prescrittiva, che stabilisce come debbano essere trattati gli individui che appartengono a quella classe specifica⁴¹⁴.

Tradizionalmente, si delinea anche la fondamentale distinzione tra un’accezione formale ed una sostanziale di eguaglianza. Come è noto, da alcuni decenni l’opinione prevalente ritiene che l’eguaglianza formale – in base alla quale tutti coloro che appartengono alla stessa categoria vanno trattati in modo simile, mentre i diversi in modo diseguale – vada “corretta”, in quanto non consente di dar conto delle istanze particolaristiche e delle situazioni di disagio presenti nel tessuto sociale. Infatti, se l’eguaglianza si traduce unicamente nella rimozione delle discriminazioni dirette e non prende in considerazione né le specificità né il contesto, sembra che non possa non conseguire, quasi inevitabilmente, un’incapacità di tutela effettiva di chi, in concreto, è svantaggiato e considerato portatore di una diversità che merita di essere presa in considerazione.

Per questo motivo, si è cercato di porre rimedio a tale carenza attraverso la teorizzazione della nozione sostanziale di eguaglianza, volta a riequilibrare quelle situazioni di svantaggio e di squilibrio sociale nelle quali in genere versano coloro che sono portatori delle specificità che storicamente sono connotate con il marchio della differenza.

Ciononostante, per lungo tempo la coesistenza tra le due concezioni – eguaglianza formale e sostanziale – è stata tutt’altro che pacifica: molte volte la dialettica con la differenza (e le differenze) è stata presentata in termini di dualismo oppositivo, cosicché i dibattiti sul tema tradizionalmente hanno visto la dimensione formale contrapposta a quella sostanziale.

Si ha eco di tale giustapposizione non solo nell’ambito teorico, ma anche nelle concretizzazioni normative di questa dialettica, dove spesso l’eguaglianza di tipo sostanziale è stata concepita come un principio subordinato a quella di stampo formale, come se si trattasse di un’eccezione alla regola. Sul punto, Guastini ha rilevato come, nel linguaggio legislativo, la nozione di eguaglianza sostanziale non sembri avere una

(ri)lettura dell’articolo 3 della Costituzione, in G. Maniaci (a cura di), *Eguaglianza, ragionevolezza e logica giuridica*, Giuffrè, Milano 2006. A supporto delle proprie tesi, l’autrice richiama anche il pensiero di Bobbio e Sartori (p. 334).

⁴¹⁴ Per i problemi posti da entrambe le interpretazioni, cfr. ad esempio B. Williams, *L’idea di eguaglianza*, in I. Carter (a cura di), *L’idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 23-47.

propria cittadinanza, in quanto o viene configurata in termini oppositivi rispetto a quella formale, o quest'ultima appare come un sinonimo di "eguaglianza giuridica"⁴¹⁵.

Difatti, come è noto, le varie teorie critiche (quali ad esempio post-modernismo, multiculturalismo, femminismo, *critical legal studies*, *queer studies*), pur nella loro diversità, sono state accomunate – quantomeno in una prima fase – proprio dall'aperta opposizione al principio di eguaglianza formale, considerato inadatto a dare tutela ed espressione alle specificità degli individui e dei gruppi che non corrispondono al modello antropologico di riferimento, identificato come gruppo dominante (e, per talune di queste correnti, "oppressore")⁴¹⁶.

In questo senso, la lotta al dominio ed all'oppressione per lungo tempo è stata ritenuta possibile solo attraverso il superamento dell'eguaglianza e la radicalizzazione della differenza, vista come strumento di rivendicazione identitaria⁴¹⁷.

Tuttavia, una simile strategia ha corso rischi di semplificazione ulteriori rispetto a quelli risultanti dall'utilizzo di una nozione omologante di eguaglianza:

«[anche se] è senza dubbio corretto interpretare, almeno *prima facie*, una quantità di rivendicazioni giuridiche provenienti sia dalle donne sia da membri di altri gruppi oppressi, come rivendicazioni che vanno oltre l'eguaglianza [nondimeno] la polarizzazione del dibattito attorno alla coppia «eguaglianza/differenza», e la diffusa opinione secondo cui la mera sostituzione del valore della «differenza» a quello dell'«eguaglianza» [...] permetterebbe di formulare correttamente e di risolvere facilmente tutti i problemi relativi al trattamento giuridico [...] [sono entrambe semplicistiche e fuorvianti]»⁴¹⁸.

Sarebbe forse riduttivo interpretare le rivendicazioni identitarie e le connesse ipervalutazioni delle differenze come un rifiuto *tout court* della nozione di eguaglianza: a ben vedere, la netta opposizione a quest'ultima è stata manifestata contro una sua concezione particolare, ossia quella liberale, che secondo queste teorie impone l'omologazione come prezzo dell'inclusione.

⁴¹⁵ Cfr. R. Guastini, *Distinguendo: studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli, Torino 1996, pp. 157-161.

⁴¹⁶ Per una rassegna di talune di queste voci critiche, cfr. G. Minda, *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001.

⁴¹⁷ Femministe, attivisti della liberazione nera, indiani americani, persone con disabilità ed altri individui marchiati come possessori di corpi "disgustosi" hanno rivendicato l'orgoglio di gruppo ed avanzato un ideale di liberazione come eliminazione della differenza di gruppo dalla vita politica istituzionalizzata (Cfr. I.M. Young, *The politics of difference*, cit., p. 11).

⁴¹⁸ L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch (a cura di), Il Mulino, Bologna 2005, p. 201.

In concreto, quindi, la critica è rivolta ad un'eguaglianza assimilazionista.

Infatti, se l'obiettivo prioritario è il riconoscimento dell'intrinseca dignità degli individui appartenenti ai gruppi svantaggiati, della propria specifica identità, della pari visibilità pubblica e della titolarità dei diritti fondamentali, allora il fine ultimo viene a coincidere con l'eguale riconoscimento della propria soggettività, tanto sul piano formale quanto su quello fattuale.

Così, da un lato il liberalismo è divenuto il bersaglio privilegiato delle correnti critiche, che l'hanno accusato di predicare, nel nome di un astratto universalismo, l'eguaglianza solo tra *alcuni* attori sociali, lasciando ai margini gli individui appartenenti ai gruppi svantaggiati.

Dall'altro, esso è rimasto l'ambito al cui interno le varie teorie della giustizia hanno fatto proprio un principio di eguaglianza fondamentale che prescrive di trattare ciascuno come eguale⁴¹⁹. Nonostante tali critiche, infatti, molte delle concezioni contemporanee dell'eguaglianza continuano ancora oggi a riferirsi alla tradizione liberale, ed in particolare al filone egualitarista di Dworkin e Rawls.

Dopo quest'ultimo, le questioni riconducibili all'eguaglianza – sorte dal tentativo di rispondere alla celebre domanda «*Equality of What?*»⁴²⁰ – sono state affrontate all'interno di prospettive teoriche molto diverse, forse accomunate solamente dal fatto di riconoscere a tale concetto un ruolo centrale⁴²¹.

A ben vedere, allora, si assiste a quella che sembra essere un'aporìa: l'eguaglianza, intesa come

⁴¹⁹ Per una breve ma esaustiva panoramica, cfr. A. Schiavello, *op cit.*, pp. 68-70.

⁴²⁰ A. Sen, *Equality of What? Tanner Lecture on Human Values*, in S.M. McMurrin (ed.), *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 137-162.

⁴²¹ «Almeno fino all'inizio degli anni Novanta, quando il paradigma del riconoscimento è sembrato soppiantare il paradigma delle teorie della giustizia redistributiva, tutte le maggiori teorie politiche contemporanee hanno cercato di individuare l'ingiustizia in una qualche forma di diseguaglianza e tentato in vario modo di rendere gli individui uguali all'interno di un determinato spazio per l'elaborazione di confronti interpersonali: sia esso lo spazio delle libertà fondamentali, del reddito, della ricchezza, delle condizioni per il rispetto di sé, del benessere, delle opportunità di benessere o delle capacità» (B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza: una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, cit., p. 1).

La letteratura sul tema (sia primaria, sia secondaria) è amplissima; per questo motivo, rimando al testo di Casalini e Cini per ulteriori riferimenti bibliografici ed approfondimenti. In quanto non menzionati all'interno della loro analisi, richiamo anche i testi di M. Minow, *Making All the Difference*, cit.; Ead., *Equalities*, in "The Journal of Philosophy", 88, 11 (1991), pp. 633-644; e C. MacKinnon, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

«l'idea-protesta, il simbolo della rivolta degli uomini contro i dislivelli fortuiti, il caso, la dominazione, l'oppressione»⁴²²

viene a costituire l'elemento centrale tanto delle concezioni liberali, quanto di quelle che vi si oppongono.

Così stanti le cose, sembrerebbero porsi due alternative: o le prospettive critiche hanno completamente frainteso il messaggio liberale, o tra la teoria e le politiche liberali è presente uno "scarto" che, in concreto, esclude taluni individui ma non altri.

Al riguardo, l'argomentazione delle teorie critiche è tendenzialmente la seguente: se è vero che la piena eguaglianza è un ideale normativo (e quindi un obiettivo che difficilmente in un futuro potrà dirsi interamente e compiutamente realizzato), tuttavia, *de facto*, permane una *sistematica* esclusione di taluni individui e di certi gruppi.

Esse ritengono che un simile dato, tutt'altro che naturale, sia frutto di precise opzioni di valore che costituiscono gli assunti (spesso inespressi) posti alla base delle società liberali. Da qui, appunto, l'opposizione a queste ultime, viste come luoghi di ingiustificata oppressione, e la lotta per l'affermazione delle soggettività "altre".

Di contro, taluni hanno rilevato come simili esclusioni non siano affatto connaturate ai principi posti alla base del liberalismo: nel valutare la fondatezza delle critiche femministe, ad esempio, Kymlicka si è chiesto se le teorie della giustizia più accreditate – le quali, egli ha riconosciuto, lasciano tendenzialmente indiscussa la differenza tra generi – presentino un difetto nei propri principi o se, piuttosto, la criticità sia da rinvenire nel *modo* in cui quei principi sono stati applicati a problemi di rapporto tra i sessi. Egli ha concluso per la seconda ipotesi, affermando che, adottando l'approccio basato sulla differenza, i liberali tradiscono i propri stessi principi⁴²³.

Per tale via, potremmo intendere l'apporto delle teorie critiche in una relazione di continuità con la prospettiva liberale, nel senso che le une e le altre hanno concorso ad ampliare il paradigma di riferimento, innovando il sistema teorico e politico previgente. Ad ogni modo, una simile lettura sembra possibile solamente alla luce di una formulazione della richiesta di eguaglianza come riconoscimento della dignità di ogni essere umano, dell'universalità dei diritti fondamentali, e delle dinamiche delle lotte per

⁴²² G. Sartori, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 212.

⁴²³ W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 270-272.

la costruzione una società giusta, nella quale si possa affermare il pari valore delle diversità⁴²⁴.

Si potrebbe così concludere che le teorie critiche finiscono per contestare unicamente il *modo* in cui i diversi valori posti alla base del liberalismo sono declinati nella pratica: la visione egualitaria liberale – almeno nella prospettiva egualitarista di Rawls e Dworkin – si compone infatti di elementi quali (1) il rispetto dell’eguaglianza morale delle persone, (2) la mitigazione degli effetti degli svantaggi moralmente arbitrari, (3) l’accettazione della responsabilità morale per le proprie scelte. Tali presupposti, funzionali alla garanzia dell’eguale considerazione e rispetto degli individui, sono anche l’obiettivo al quale tendono le teorie critiche, che tuttavia contestano come, in pratica, questi principi non sembrano applicarsi ai gruppi esclusi (siano essi costituiti da donne, afroamericani, persone con disabilità, omosessuali, etc.).

Ritengo che una delle cause dei frequenti fraintendimenti tra queste correnti filosofiche sia il diverso metodo utilizzato.

La “confusione di piani”, lo slittamento dall’ambito teorico a quello della loro “traduzione” politica che spesso si imputa alle teorie critiche, mi sembra espressione di un’importante differenza nelle priorità filosofiche, che può essere esemplificata facendo riferimento al metodo di Rawls e Young.

Mentre il primo si è posto come obiettivo principale (sia pure non esclusivo) quello dello sviluppo di un ideale di giustizia che, in seguito, avrebbe consentito di “illuminare” le ingiustizie particolari, Young ha sostenuto il contrario, adottando una logica *bottom up*, dalla quale partire per formulare i suoi ideali in senso più generale. In altri termini, quella differenza umana che – considerata un limite iniziale alla teorizzazione di una società giusta – è stata posta sotto il velo di ignoranza rawlsiano, è stata invece considerata da Young (ma direi dalle teorie critiche in generale) una risorsa epistemica⁴²⁵.

⁴²⁴ Si potrebbe sostenere che il riconoscimento delle diversità (intese come specificità) sia incompatibile con una prospettiva liberale, in quanto all’interno di quest’ultima va affermata l’irrelevanza etica, prima che giuridica, delle differenze di essere e di appartenere. Sul punto, cfr. B. Celano, *La denaturalizzazione della giustizia*, in “Ragion Pratica”, 14 (2000), pp. 81-113.

Tuttavia, come esplicherò nel corso del lavoro, la ricerca Gianformaggio mi sembra muovere proprio dalla convinzione che il riconoscimento delle specificità sia compatibile con l’impianto liberale.

⁴²⁵ Per una trattazione più esaustiva delle differenze metodologiche sussistenti tra Young e Rawls, rimando a A. Jaggar, *L’Imagination au Pouvoir: Comparing John Rawls’s Method of Ideal Theory with Iris Marion Young’s Method of Critical Theory*, in L. Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 59-66.

Tuttavia, una compiuta analisi dei punti di forza e delle criticità interni alle diverse teorie critiche esula dagli obiettivi di questo capitolo, e mi riservo di compierla in un momento successivo.

Più modestamente, infatti, il mio scopo è quello di interrogarmi sul rapporto tra eguaglianza e disabilità, dal momento che le persone disabili si inseriscono a pieno titolo in questa domanda di riconoscimento che sembra intrecciare in modo indissolubile eguaglianza, differenza, dignità e diritti fondamentali. Nei fatti, anche la richiesta di riconoscimento portata avanti dagli attivisti disabili è basata principalmente sulla contestazione del modello liberale, condotta attraverso la rivendicazione di gruppo⁴²⁶.

Ma una simile contestazione è fondata?

Credo sia difficile individuare con sufficiente chiarezza e sinteticità “un” modello liberale di eguaglianza, se non a prezzo di eccessive generalizzazioni. Per questo motivo, nel prossimo paragrafo mi soffermerò sulle concezioni proprie di due dei maggiori esponenti dell’egualitarismo, quali Rawls e Ronald Dworkin, per valutare se per questi autori anche le persone con disabilità siano considerate meritevoli dell’eguale considerazione e rispetto all’interno della società. Anticipo che la mia conclusione è negativa, ed in questo mi inserisco nel solco già tracciato dai *disability studies* e dalla critica femminista del diritto.

Ho già dato conto, nel capitolo sull’autonomia, della critica di Kittay e Nussbaum all’assunto rawlsiano in base al quale i membri della società siano individui razionali ed autonomi (dal momento in cui l’autonomia è strettamente connessa all’indipendenza). Nel prossimo paragrafo intendo fare emergere come la “questione disabilità” sia stata affrontata dai due autori in modo insoddisfacente, a mio parere a causa del fatto che essi hanno l’hanno considerata secondo un’ottica tradizionale, espressa da quel *modello biomedico* che vede nella disabilità unicamente un caso difficile, un problema individuale, una “mancanza” rispetto alla normalità.

In altri termini, sono convinta che questa incapacità di *prendere sul serio* le sfide poste dalla disabilità sia dovuta al modo stesso in cui la loro teoria è stata elaborata: partendo dal centro (ossia avendo come punto di riferimento chi è già incluso, il soggetto normodotato) anziché dai margini.

⁴²⁶ Per tutti, cfr. M. Oliver, *The Politics of disablement*, cit.

Per tale motivo, ritengo che sia necessario adottare una prospettiva teorica che assuma come punto di partenza la prospettiva di chi è svantaggiato: credo che, ad esempio, la *teoria dell'oppressione* di Young, quella *del dominio* MacKinnon, l'*eguaglianza relazionale* di Minow, la *Teoria della dipendenza* di Kittay e le riflessioni di Gianformaggio e Ferrajoli sul rapporto tra eguaglianza e differenza vadano in questa direzione.

Esse costituiscono pertanto i presupposti teorici per l'adozione di una nozione di eguaglianza che valorizzi la soggettività delle persone con disabilità, e che ritengo trovi riconoscimento anche sul piano internazionale, dal momento che la *Convenzione Onu sui diritti delle persone con disabilità* (CRPD) sembra fare proprio, in relazione all'eguaglianza, il punto di vista dell'individuo disabile.

2. EGUALITARISMO LIBERALE, DIFFERENZA, DISABILITÀ

Diversamente dalla prospettiva libertaria, per la quale le differenze tra le persone sono un dato naturale ineliminabile nei confronti del quale lo Stato non deve intervenire con alcuna politica di riequilibrio delle diseguaglianze o di compensazione – in quanto simili azioni consisterebbero nella strumentalizzazione degli individui in vista del bene sociale⁴²⁷ – tali questioni sono al centro delle prospettive egualitarie, come quelle di Rawls e Dworkin.

Come è noto, uno degli elementi centrali della teoria della giustizia rawlsiana è il principio di differenza. Nella prospettiva di Rawls, doti naturali e circostanze sociali sono parimenti questioni di fortuna, che non possono essere alla base delle pretese morali degli individui, dal momento che nessuno merita le proprie maggiori capacità naturali, né una migliore posizione di partenza nella società. Conseguentemente, attraverso il principio di differenza, egli costruisce un sistema sociale in cui nessuno guadagni o perda dal suo ruolo arbitrario nella distribuzione delle doti naturali o dalla sua posizione iniziale nella società, senza dare o ricevere in cambio vantaggi compensativi⁴²⁸.

Tale principio è poi connesso a quello di riparazione, in base al quale, se si vogliono trattare le persone in modo eguale assicurando loro un'effettiva eguaglianza di

⁴²⁷ Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, cit., ad esempio pp. 163 ss.

⁴²⁸ Cfr. J. Rawls, *A theory of Justice*, cit., p. 71 vers. it.

opportunità, la società deve prestare attenzione a chi è nato con meno doti degli altri, o in posizioni sociali meno favorevoli, in modo da riparare i torti dovuti al caso, e realizzare così, appunto, l'eguaglianza.

Una simile logica sembra preludere ad una specifica attenzione alla disabilità, e tuttavia, nell'impianto rawlsiano, il principio di differenza garantisce unicamente che le persone con disabilità non siano deprivate dei beni *sociali* a solo motivo del posto loro assegnato all'interno della lotteria naturale, a nulla rilevando i costi aggiuntivi per cure mediche e trasporti, che verosimilmente riguarderebbero le seconde, ma non le prime⁴²⁹.

Appare però quantomeno controintuitivo negare il diritto ad un sostegno economico aggiuntivo a chi inevitabilmente, nel suo quotidiano, sperimenta costi supplementari rispetto a chi è normodotato, ad esempio per quanto concerne cura ed assistenza.

Ad ogni modo, a ben vedere, la conclusione alla quale egli perviene è coerente con l'impianto generale, dal quale la disabilità è espunta *a priori*: la teoria di Rawls, infatti, presuppone che i cittadini abbiano la capacità di essere "normali" membri cooperativi della società per la loro intera vita⁴³⁰.

Rawls, del resto, ribadisce l'esclusione della disabilità dal proprio orizzonte teorico anche esplicitamente, all'interno di vari scritti: essa sarebbe un caso "speciale", che distrarrebbe dalla formulazione di una teoria che valga per la norma e, conseguentemente, costituirebbe una complicazione teorica inutile, rappresentata da chi necessita di cure mediche paragonabili a gusti particolarmente costosi⁴³¹.

⁴²⁹ A dire il vero, Rawls, discute l'idea di prevedere un compenso (una riparazione) in base al quale rimuovere gli effetti della disabilità e così creare eguaglianza di opportunità; tuttavia, respinge subito tale ipotesi, considerandola irrealizzabile e non desiderabile (*ivi*, pp. 97-100 vers. it.).

⁴³⁰ Su questo aspetto, rimando alle considerazioni già svolte nel capitolo sull'autonomia.

⁴³¹ L'assunto posto alla base di *A Theory of Justice* è il seguente: «Dato che partiamo dall'idea della società come equo sistema di cooperazione, noi assumiamo che le persone, in quanto cittadini, abbiano tutte le stesse capacità che permettono loro di essere membri pienamente cooperativi [...]. [C]onsiderando quello che è il nostro scopo io metto da parte, per il momento, [gli] stati di invalidità temporanea, e anche le invalidità o i disturbi mentali permanenti così gravi da impedire alle loro vittime di essere membri cooperativi della società nel senso usuale del termine» (pp. 35-36 vers. it.). In *Political Liberalism*, egli afferma: «Il problema delle cure sanitarie particolari e del trattamento dei minorati mentali viene così messo da parte. Se riusciamo a mettere insieme una teoria utilizzabile per l'ambito della variazione normale, potremo tentare di affrontare questi casi in seguito» (J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, p. 348 vers. it.).

Analogamente, in *Kantian Constructivism in Moral Theory*, egli esclude la disabilità, innanzitutto riproponendo l'argomento in base al quale, pur riconoscendo come la cura per le persone non autosufficienti sia un'urgente questione pratica, essa costituisce tuttavia una difficile complicazione teorica, e come tale deve essere affrontata solo nel momento di attuazione pratica della teoria. Inoltre, egli equipara le persone con disabilità ad individui con bisogni insoliti e particolarmente costosi, come tali difficili da soddisfare. Cfr. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in "The Journal of Philosophy", 77 (1980), pp. 515-572, p. 546.

Al contrario, la disabilità riveste un ruolo maggiore all'interno della prospettiva filosofica di Dworkin.

Anche per quest'ultimo ogni individuo merita eguale considerazione e rispetto: egli ritiene che un simile risultato possa essere raggiunto fornendo agli individui le stesse risorse. Così, immagina una situazione ipotetica di partenza nella quale alcuni naufraghi, spogliati in mare di ogni bene, approdano su un'isola deserta, dove ciascuno riceve una certa quantità di conchiglie, da usare come moneta. Partecipando ad un'asta (esemplificativa di un meccanismo di mercato), si concorrerà equamente alla distribuzione delle risorse disponibili, che dipenderanno dalle offerte di ciascuno per l'assegnazione del bene.

Uno dei presupposti affinché l'asta funzioni – superando il test dell'invidia, in base al quale ad esito dell'asta tutti preferiranno il proprio pacchetto di beni rispetto a quello altrui, avendolo scelto – è che nessuno sia svantaggiato in termini di doti naturali. Ci sono quindi persone che, in quanto disabili o malate, anche se possono fare le stesse offerte degli altri all'asta per un certo pacchetto di beni sociali, hanno però bisogni aggiuntivi, e pertanto le loro condizioni di vita, a parità di risorse iniziali, saranno sempre inferiori rispetto a quelle di chi è sano.

Dworkin introduce a questo punto la previsione della stipula di un'assicurazione contro le minorazioni che potrebbero incidere negativamente sulla vita di ciascuno, in modo da rimediare almeno in parte all'iniquità derivante dal fatto che chi nasce disabile affronti la vita con una quota iniziale di risorse inferiore a quella dei normodotati. I costi aggiuntivi sopportati in ragione della disabilità o della malattia potrebbero così essere pagati prima dell'asta, al di fuori dello *stock* generale delle risorse sociali. In tal modo, gli svantaggiati avranno una quantità di beni sociali che basterà a compensarli per la loro diseguaglianza naturale non voluta.

Tuttavia, quest'ultima similitudine sembra difficilmente sostenibile, in quanto quella disabile non è in genere una condizione che si sceglie, e la costosità di medicine e attrezzature che consentano di vivere una vita il più possibile dignitosa ed indipendente è una delle maggiori cause di povertà delle persone disabili. Inoltre, se i bisogni inusuali sono inevitabili, allora non sembra ragionevole demandare le questioni di giustizia attinenti alle persone disabili ad un momento successivo della deliberazione, o escluderle dall'ambito della giustizia. In questo senso, ponendosi dal punto di vista compensativo, nemmeno il "principio di differenza" e quello di "riparazione" consentono di mettere compiutamente a fuoco le esigenze di giustizia delle persone con disabilità, in quanto si tratta di necessità non riconducibili esclusivamente alla dimensione compensativa.

Per una più compiuta (sia pur sintetica) analisi dell'impostazione rawlsiana in tema di disabilità, rimando a M. Zanichelli, *Paradigmi di giustizia alla prova della disabilità*, cit., in particolare pp. 209-211.

In breve: il meccanismo compensativo, operando prima dell'indizione dell'asta, garantirebbe ad ogni persona la possibilità di scegliere un piano di vita che ella ritenga apprezzabile, con pari rispetto di ogni scelta⁴³².

Da questa concisa ricostruzione, emerge distintamente come entrambi i filosofi siano lontani da un adeguato inquadramento delle diverse questioni che risultano rilevanti in riferimento alla disabilità: parlare di giustizia ed eguaglianza nei confronti di questi "casi difficili" significa mettere alla prova le loro stesse teorie. E, mentre Rawls rifiuta *a priori* il banco di prova, deferendo la questione ad altro momento, Dworkin riconduce il problema ad una questione squisitamente economica.

Tuttavia, trattare da eguali le persone con disabilità non richiede esclusivamente di riconoscere i maggiori costi che esse in genere sopportano nel corso della propria vita: certi svantaggi naturali, quali ad esempio quelli vissuti da persone con forme plurime di disabilità, non possono essere compensati da alcuna quantità di beni sociali, e pertanto nessuna somma di denaro, di per sé, potrà garantire il raggiungimento di condizioni di vita veramente paritarie, né della felicità⁴³³.

Così, in ultima analisi, i meccanismi compensativi vengono utilizzati per non affrontare davvero le questioni⁴³⁴, in quanto consentono di sottrarre il problema di ciò che è dovuto alle persone con disabilità alla sfera della morale e della deliberazione pubblica⁴³⁵.

Certo, alla proposta di Dworkin va il merito di non avere ignorato le implicazioni delle diseguaglianze nelle doti naturali, senza con ciò cadere nell'estremo opposto di destinare *tutte* le risorse alla perequazione delle doti stesse, che sarebbe egualmente insostenibile, perché si tradurrebbe in una scelta irragionevole per coloro che non vivono uno svantaggio naturale.

Tuttavia, la sua teoria non ha spostato l'asse del problema: adottare un modello esclusivamente redistributivo nella trattazione delle questioni riguardanti la disabilità si rivela una strategia miope, ancora legata ad una concezione biomedica, che riconosce nella disabilità esclusivamente una patologia da curare, una tragedia personale, una mancanza e, quindi una devianza dalla normalità.

⁴³² Cfr. R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, cit., p. 79 vers. it.

⁴³³ Cfr. anche W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., p. 95.

⁴³⁴ Cfr. A. Silvers, *Formal Justice*, in A. Silvers et al. (eds.), *Disability, Difference, Discrimination*, Rowman & Littlefield, New York 1998, pp. 13-145, p. 23.

⁴³⁵ M. Zanichelli, *Paradigmi di giustizia alla prova della disabilità*, cit., p. 212.

Con ciò, non contesto che sia necessario prevedere risorse supplementari per coloro che, in ragione della propria disabilità, incontrano nell'arco della propria vita maggiori spese. Ritengo però che tale aspetto sia solo parte di un problema di eguaglianza (e di giustizia) più generale: le battaglie⁴³⁶ delle persone con disabilità consistono non tanto in rivendicazioni economiche, ma soprattutto in una domanda di riconoscimento che intreccia in modo indissolubile eguaglianza, differenza, dignità e diritti fondamentali⁴³⁷. In questo senso, né Rawls né Dworkin sembrano in grado di rispondere alle richieste delle persone con disabilità non solo perché, al più, danno di quest'ultima una lettura unidimensionale secondo un'ottica monetaria, ma anche – in un senso più radicale – perché *programmaticamente* astraggono dal contesto, dalle differenze, dai rapporti sociali.

Infatti, in Rawls, la posizione originaria è concepita come test intuitivo di equità, dove il velo di ignoranza ha lo scopo di impedire che le persone, servendosi della posizione che esse ricoprono all'interno della società, influenzino il processo di selezione dei principi fondamentali a loro favore.

Nel meccanismo assicurativo di Dworkin, parimenti, bisognerebbe essere in grado di misurare vantaggi e svantaggi relativi degli individui, e determinare prima dell'asta *cosa* rappresenti un vantaggio naturale. Tuttavia, ciò è impossibile, dal momento in cui il criterio in base al quale stabilire “cosa conti” ed abbia valore all'interno delle società è storicamente e spazialmente mutevole.

Pertanto, quale sostenibilità hanno simili artifici nel mondo reale?

Sono proprio le condizioni di strutturale ineguaglianza e di esclusione culturale in cui versano determinati gruppi sociali (e gli individui ad essi appartenenti) a costituire il terreno dal quale promanano quelle che, dal punto di vista pratico, si presentano come lotte per il riconoscimento dei propri diritti, piuttosto che come contrattazioni ipotetiche. E ciò vale, chiaramente, anche per le persone con disabilità.

⁴³⁶ La scelta del termine non è casuale: uso “battaglie” perché di questo si tratta. Quelle delle persone disabili sono rivendicazioni politiche, prima ancora che proposte teoriche (dove, ameno sul piano filosofico-giuridico, il sentiero tracciato è solo all'inizio, ed il lavoro da compiere, in termini di chiarificazione concettuale e sistematicità delle teorie, credo sia notevole).

⁴³⁷ Il riconoscimento della dignità intrinseca delle persone con disabilità, in quanto esseri umani, viene ad essere il necessario punto di partenza per la rivendicazione della titolarità dei diritti fondamentali, nel nome di un'eguaglianza che rispetti e valorizzi la loro specificità. Per l'idea secondo la quale i diritti fondamentali sono concretizzazioni del principio di dignità, cfr. B. Pastore, *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003; sul legame indissolubile tra eguaglianza, dignità e disabilità, rimando a E. Kittay, *Equality, Dignity and Disability*, in M.A. Lyons, F. Waldron (eds.), *Perspectives on Equality: the Second Seamus Heaney Lectures*, The Liffey Press, Dublin 2005, pp. 93-119.

Intendo dire che l'analisi delle condizioni di eguaglianza (e di giustizia) non può essere limitata al paradigma distributivo, ma deve investire necessariamente ambiti quali, ad esempio, il processo di attività decisionale, la divisione del lavoro e l'oppressione sperimentate, in particolare, da determinati gruppi sociali⁴³⁸. Ma sia il velo d'ignoranza rawlsiano, sia l'isola deserta dworkiniana, ignorando le differenze, rimuovono questo dato essenziale.

Ho precedentemente indicato come il metodo rawlsiano e quello di Young – assunti, rispettivamente, a paradigma del liberal-egualitarismo e delle teorie critiche – siano inconciliabili, in quanto partono da assunti diversi e hanno obiettivi opposti. Poiché è mia convinzione che una teoria sia tenuta a non trascurare le differenze reali e le asimmetrie di potere che inevitabilmente caratterizzano ogni assetto sociale, ritengo che la prospettiva adottata da Rawls e Dworkin, ignorando sistematicamente questo dato (o neutralizzandolo) non possa che rivelarsi inadeguata.

Inoltre, sono convinta esista anche un più radicale motivo di critica della concezione rawlsiana: se la dipendenza collegata alla disabilità è un'esperienza inevitabile nella vita di ciascuno (almeno in qualche fase della propria vita), allora diventa difficile sostenere che i “casi difficili” costituiscono un'eccezione, e la teoria viene a rivelare ulteriormente la propria inadeguatezza, poiché si tratta di un'esclusione ancor più immotivata⁴³⁹.

A dire il vero, numerosi autori si sono espressi positivamente sulla possibilità di includere le persone con disabilità all'interno del contrattualismo rawlsiano⁴⁴⁰: il problema, in questo come in altri casi, è quello di riuscire ad applicare teorie e dottrine

⁴³⁸ Cfr., ad esempio, le cd. “cinque facce dell'oppressione” di I.M. Young, *The politics of difference*, cit., pp. 15, 40. Come è noto, esse sono: sfruttamento, marginalizzazione, mancanza di potere, imperialismo culturale e violenza.

Young chiama l'oppressione sperimentata dalle persone con disabilità con il termine “abilismo”.

⁴³⁹ Si vedano le critiche di Kittay e Nussbaum, che ho riportato nel capitolo sull'autonomia.

Rimando anche a Sen, il quale, criticando l'istituzionalismo trascendentale di Rawls, riconosce che la disabilità è una caratteristica diffusa ed invalidante dell'umanità, spesso legata a condizioni di disagio sociale, e pertanto sostiene che le riflessioni sulla giustizia non potranno continuare a considerarla come tema secondario. Cfr. A. Sen, *The idea of Justice*, The Belknap Press, Cambridge 2009.

⁴⁴⁰ Su contrattualismo e disabilità, cfr. L. Becker, *Reciprocity, Justice and Disability*, in “Ethics”, 115 (2005), pp. 9-39; A. Silvers, L. Pickering Francis, *Justice through Trust: Disability and the Outlier Problem in Social Contract Theory*, in “Ethics”, 116 (2005), pp. 40-75; P. Handley, *Theorizing Disability*, cit.; C. Ball, *Autonomy, Justice and Disability*, in “UCLA Law Review”, 47, 3 (2000), pp. 599-651; R. O'Bryen, *Other voices at the workplace: Gender, Disability and an alternative Ethic of Care*, in “Signs”, 30, 2 (2005), pp. 1529-1555; B. Arneil, *Disability, Self Image, and Modern Political Theory*, in “Political Theory”, 37 (2009), pp. 218-242; A. Cureton, *A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled*, in “Essays in Philosophy”, 9, 1 (2008), articolo numero 5; A. Bhandary, *Dependency in Justice: Can Rawlsian Liberalism Accommodate Kittay's Dependency Critique?*, in “Hypatia”, 25, 1 (2010), pp. 140-156.

pensate per la “normalità” (qualunque cosa questo termine significhi) o per il gruppo socialmente “dominante” anche a chi è un *outlier*⁴⁴¹.

Il punto critico, allora, è forse proprio il *modo* in cui una teoria è costruita: partendo dal centro anziché dai margini. Al riguardo, è forse superfluo precisare come la disabilità – pur con le proprie peculiarità e le pressanti esigenze di inclusione – sia solo *uno* dei fattori di discriminazione che richiedono legittimazione pubblica e riconoscimento.

In altri termini, le persone disabili formano di certo un gruppo escluso, ma in modo non dissimile si trovano in questa situazione altri individui e gruppi svantaggiati all’interno della società.

E le teorie critiche che ne esprimono la voce normalmente nascono, appunto, da lotte sociali mosse dall’esigenza di un riconoscimento pubblico della loro pari dignità, quale premessa indispensabile per l’accesso ai diritti.

In tal senso, ho già ricordato come si possa rispondere a tale rilievo critico distinguendo tra teoria e politica liberale. Così, però, si arriva ad ammettere che gli ideali dell’eguaglianza liberale sono affascinanti, ma richiedono riforme molto più vistose di quelle esplicitamente approvate a livello teorico⁴⁴².

Mi sembra tuttavia che tale ammissione possa avere un senso solo se si riconosce che sono le relazioni a giocare un ruolo peculiare, soprattutto laddove si configurano come rapporti di potere⁴⁴³.

L’obiettivo del prossimo paragrafo è quello di utilizzare argomenti comuni alle teorie critiche ed alla proposta teorica di Gianformaggio – in questo senso, forse, liberale “incoerente”, se ci muoviamo nell’ottica di Comanducci⁴⁴⁴ o “radicale” nel senso di Kymlicka – e di Ferrajoli, invertendo il punto di vista con il quale tradizionalmente si tratta delle questioni di eguaglianza.

È mia convinzione che una simile operazione apporti notevoli vantaggi, in quanto: (1) consente di *prendere sul serio* il punto di vista delle persone con disabilità, senza

⁴⁴¹ «Outliers are situated at their society’s boundary-lines because they are regarded as so divergent or odd as to verge on being alien», A. Silvers, *No Talent? Beyond the Worst Off! A Diverse Theory of Justice for disability*, in K. Brownlee, A. Cureton (eds.), *Disability and Disadvantage*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 163-199, cit. p. 165.

⁴⁴² Quasi paradossalmente, infatti, il liberalismo dei principi non si muove a suo agio nella civiltà della produzione, ma al contempo non ne sfida l’egemonia. Per queste ed altre critiche allo “scarto” tra teoria e politica liberali, cfr. W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, cit., pp. 103-109 e 270-272.

⁴⁴³ Del resto, mi sembra che ciò sia riconosciuto anche da Kymlicka, *ivi*, p. 105. Egli afferma anche: «Giustizia vuole che la situazione delle persone collimi con i risultati dei test ipotetici concepiti da Rawls e da Dworkin non solo in termini di reddito, ma anche in termini di *potere sociale*» (p. 106, corsivo mio).

⁴⁴⁴ P. Comanducci, *Le ragioni dell’egualitarismo*, in “Ragion Pratica”, 27 (2006), pp. 387-398.

relegherle ai margini; (2) permette di tematizzare l'oppressione sperimentata da gruppi ed individui anche all'interno dell'ambito giuridico e della produzione normativa, senza relegarlo unicamente alla dimensione filosofico-politica e della rivendicazione di gruppo; (3) può portare al superamento del dilemma della differenza⁴⁴⁵.

3. EGUAGLIANZA, DIFFERENZA ED OPPRESSIONE

Come è noto, il rapporto tra eguaglianza e differenza è stato storicamente controverso, ed in gran parte lo permane tutt'ora. Da un lato, i due termini sono stati intesi come reciprocamente escludentisi, dal momento che la specificità è stata considerata sia un motivo di orgoglio ed esaltazione della differenza, sia una ragione per individuare nel soggetto diverso una irriducibile alterità che giustifica l'esclusione. Sul piano politico, nella maggioranza dei casi, ciò ha portato ad instaurare rapporti di forza tra inclusi ed esclusi, data la diversa quota di potere sociale detenuto dai "contendenti".

Tuttavia, al contempo, nel mondo giuridico si è progressivamente riconosciuta ed affermata la differenza, attraverso il passaggio dall'Uomo generico ed astratto della *Dichiarazione Universale* del 1948, all'essere umano specifico, al quale fanno riferimento le diverse *Convenzioni* internazionali rivolte a donne, persone con disabilità, etc.

È altrettanto noto che, a livello teorico, questa irriducibile tensione tra eguaglianza e differenza è tradizionalmente espressa in termini dilemmatici, il «dilemma della differenza»⁴⁴⁶, appunto.

Infatti, se la differenza risulta un elemento imprescindibile dell'identità, allo stesso tempo essa rischia di essere un'arma a doppio taglio, laddove favorisce quell'auto-segregazione che, proprio nel sottolineare la specificità, arriva a giustificare il

⁴⁴⁵ Se questa prospettiva porti ad un superamento o a un ampliamento del liberalismo, credo sia difficile dirlo in maniera univoca, anche perchè mi sembra che privilegiare l'una o l'altra risposta dipenda dal fatto di valorizzare la divaricazione, di cui parla Kymlicka, tra le teorie e le politiche liberali. Ad ogni modo, non è un quesito al quale intendo rispondere nel corso di questo capitolo: molto più modestamente, mi propongo di individuare quale sia il modello di eguaglianza che meglio possa riflettere le esigenze e le aspettative delle persone con disabilità, nella convinzione che esse, lungi dall'essere un'eccezione alla regola, rappresentino il paradigma di un'umanità che riscopre la propria dipendenza.

⁴⁴⁶ Sul punto, cfr. D. Morondo Taramundi, *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, ES@ Editori, Pesaro 2004, pp. 92 ss.; C. MacKinnon, *Reflections on Sex Equality under the Law*, in "Yale Law Journal", 100 (1991), pp. 1281-1328, cit. p. 1287.

trattamento differenziato che spesso si configura come discriminatorio e che si vuole combattere⁴⁴⁷.

Inoltre, contemporaneamente, tendere ad un'eguaglianza di tipo astratto può presupporre ed al contempo veicolare una falsa idea di neutralità, perchè *dal punto di vista pratico* le differenze *contano*, all'interno di un mondo che è costruito avendo in mente solo alcuni gruppi, la cui condizione storico-sociale configura per gli altri una meta alla quale tendere.

L'irrisolvibilità del dilemma è chiaramente percepibile anche in relazione alle persone con disabilità. Quale atteggiamento adottare nei loro confronti? Sottolinearne l'eguaglianza con gli individui normodotati in ragione della comune umanità e dignità o, piuttosto, la differenza, a causa delle esigenze speciali che esse hanno nella vita quotidiana?

Nel primo caso, l'ovvia conseguenza potrebbe essere quella di sottostimare le effettive necessità delle persone con disabilità che – è un dato – hanno spesso bisogno di maggiori risorse economiche e assistenziali, nonché di politiche mirate, per essere poste nelle condizioni di sviluppare le proprie capacità e di partecipare alla società in condizione di parità.

Nel secondo, però, il rischio di vedere nella differenza un'insopprimibile ed irriducibile alterità è molto concreto, con la conseguente giustificazione di prassi che si rivelano ghezzanti e discriminatorie.

Uno degli ambiti in cui la presenza del dilemma è forse più immediatamente percepibile riguarda l'istruzione dei bambini con disabilità: come affrontare la questione degli *special needs*⁴⁴⁸? Ricorrere a strutture di educazione speciali che, grazie a strumenti mirati, consentano ai bambini disabili di sviluppare al meglio le proprie capacità, o favorirne piuttosto l'integrazione all'interno della scuola pubblica, dove – anche a causa dell'esiguità delle risorse – è sì consentita la loro socializzazione, ma spesso non è possibile fornire un'assistenza adeguata?

È facile osservare come l'educazione differenziale spesso produca stigma ed isolamento; ma quella inclusiva riconosce davvero il bambino con disabilità nella sua unicità?

Insomma: da un lato, dietro ad una pratica scolastica inclusiva si nasconde, assai di frequente, un'assimilazione normalizzante, all'interno della quale il bambino viene

⁴⁴⁷ Sul paradosso dell'autosegregazione, cfr. ad esempio I.M. Young, *The politics of difference*, cit.

⁴⁴⁸ Termine con il quale, in letteratura, vengono definite le speciali esigenze degli alunni con disabilità.

accettato solo a condizione che si conformi al modello scolastico, e la sua inclusione viene a dipendere dalla capacità di adeguarsi allo *standard* di “bambino medio”.

Dall’altro, però il rischio di «differenzialismo segregante camuffato da considerazione delle specificità»⁴⁴⁹ è sempre presente.

E il problema dell’adulto non è dissimile, sia considerato nella sua unicità, sia all’interno della dimensione di gruppo⁴⁵⁰. Il *minority group model*, elaborato all’interno dei DS, sostenendo che le persone con *impairment* siano una minoranza soggetta a stigmatizzazione ed esclusione, ben si inquadra all’interno di questo paradosso⁴⁵¹. In base a tale modello, infatti, il *deficit* funziona non solo come *ragione* per l’esclusione, ma anche quale elemento identitario, proprio come accade con le altre minoranze. È perciò la causa della discriminazione, ma è contemporaneamente anche la ragione giustificatrice delle misure antidiscriminatorie⁴⁵².

Posto in questi termini, il dilemma appare irrisolvibile.

Il punto è che, all’interno delle teorie critiche, la differenza è chiamata in causa non solo in chiave identitaria, ma soprattutto al fine di ottenere un riconoscimento che nasce dall’esigenza di contrastare l’inferiorità di *status* conferita ai membri di taluni gruppi sociali. Attraverso tale rivendicazione, le teorie critiche si oppongono ad una concezione di eguaglianza rivolta prevalentemente (se non esclusivamente) alla correzione delle disparità di trattamento correlate all’ingiustizia distributiva, e che non riconosce la *strutturale* dimensione dell’ineguaglianza.

In quest’ottica, il riconoscimento della specificità di gruppo è funzionale alla denuncia di un ordine culturale, politico e giuridico caratterizzato da asimmetrie di potere, in base al quale taluni possono accedere ad una forma di inclusione solo in modo incompleto, in ragione del fatto che – inevitabilmente – è chi è *già* incluso a determinare quali sono i

⁴⁴⁹ Cfr. C. Gardou, *Diversità, vulnerabilità e handicap*, Erikson, Trento 2006, p. 147.

⁴⁵⁰ Con riguardo, ad esempio, alla tensione irrisolvibile delle persone con disabilità mentali, “abbastanza simili” ma con “*special needs*”, cfr. M. Minow, *op. cit.*, ad es. pp. 138-139.

⁴⁵¹ Per la disamina dei modelli teorici, rimando al primo capitolo.

⁴⁵² Cfr. ad esempio H. Hahn, *Advertising the Acceptably Employable Image: Disability and Capitalism*, in L.J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader*, Routledge, London 1997, pp. 172–86.

Su questa base, il preambolo dell’American with Disabilities Act, ad esempio, descrive le persone con disabilità come «a discrete and insular minority».

Sull’ambivalenza della legge antidiscriminatoria che, instaurando una protezione di tipo asimmetrico nei confronti della disabilità, richiede l’adozione di un approccio particolare, che nei fatti crea un diritto specifico, diverso da quello “comune”, cfr. A. Marra, *Disabilità e diritto: qual è l’utilità dei Disability Studies per la ricerca giuridica?*, in “Italian Journal of Disability Studies”, 1 (2011), pp. 23-29, in particolare pp. 25-26.

requisiti necessari per accedere allo spazio pubblico, e conseguentemente per godere dei diritti e delle opportunità sociali⁴⁵³.

La critica è condotta a quell'eguaglianza "per approssimazione" che, se comporta un ampliamento del novero dei soggetti ai quali viene progressivamente garantita tutela, tuttavia non va ad interessarsi delle condizioni strutturali dell'ineguaglianza, rivelandosi così funzionale alla conservazione dello *status quo*. Così, essa viene guardata con sospetto, a partire dal dato per il quale

«Misfortunes punctually visit disadvantaged minority groups, but only as the result of well-disposed coincidence»⁴⁵⁴.

L'idea per la quale i membri delle minoranze svantaggiate sono oppressi per ragioni ascrivibili a contesti intersoggettivamente condivisi, dalla quale partire per riconfigurare il principio di eguaglianza, viene pertanto ad essere espressa in primo luogo da una richiesta di visibilità (innanzitutto politica), che consenta di realizzare una presenza paritaria e di denunciare la propria situazione di disagio⁴⁵⁵.

In breve, si tratta di "avere voce" nello spazio pubblico, così da potere incidere, con la propria soggettività, all'interno di un contesto costituito da relazioni di potere tra gruppi sociali.

In questo senso, la parità di partecipazione potrebbe comportare sia il riconoscimento di una differenza in precedenza negata, sia la riconfigurazione di una diversità fino a quel momento considerata in senso spregiativo⁴⁵⁶. In entrambi i casi, l'effetto sarebbe l'emersione delle asimmetrie di potere che di fatto caratterizzano le relazioni discriminatorie, e che vengono a riguardare anche il piano giuridico, laddove simili dinamiche – per quanto apparentemente estranee a tale ambito – inevitabilmente (anche

⁴⁵³ La metafora utilizzata da Crenshaw per descrivere questa situazione – con riferimento al diritto antidiscriminatorio – è molto efficace nel rendere l'idea di asimmetria: lei chiede al lettore di immaginare uno scantinato pieno di persone ammassate le une alle altre. In basso si trovano coloro in riferimento ai quali sono individuabili vari fattori di discriminazione, mentre via via che si sale sono presenti gli individui che sono esclusi, sulla base di un numero gradatamente inferiore di elementi discriminatori. Il soffitto, in realtà, è dato dal pavimento dell'appartamento dove vivono le persone che non sono colpite dalla discriminazione (ossia – aggiungo io – gli inclusi). Il diritto antidiscriminatorio, come lo conosciamo oggi, opera come una sorta di eccezione alla regola: funziona, cioè, come la grata dello scantinato, dalla quale coloro che sono in cima possono tentare di uscire solo quando gli inclusi tendono loro la mano. Cfr. K. Crenshaw, *Mapping the Margins*, cit.

⁴⁵⁴ Opinione dissenziente del giudice Bonello, in *Anguelova v. Bulgaria* (2002) 38 EHRR 31 [O-13].

⁴⁵⁵ Sul punto, cfr. E. Greblo, *Paradigmi di giustizia. Sulla controversia Fraser-Honneth*, in "Ragion Pratica", 32 (2009), pp. 337-353, in particolare pp. 346-347.

⁴⁵⁶ Nel caso della disabilità, la "voce" delle persone disabili può così contribuire sia a rimediare a secoli di internamento, sia ad ottenerne una maggiore comprensione, permettendo l'allontanamento dal *modello biomedico*.

se non sempre in modo cosciente) influenzano anche il momento di produzione normativa⁴⁵⁷. Da qui, l'esigenza di riconoscere esplicitamente la dimensione "relazionale" dell'eguaglianza (e della differenza, intesa come "altra faccia della medaglia")⁴⁵⁸, facendo del soggetto svantaggiato – sia egli indicato con il termine "debole", "oppresso" o "vittima"⁴⁵⁹ – il punto di riferimento normativo e, conseguentemente, il parametro dell'inclusione, nella convinzione che questa sia una

⁴⁵⁷ L'esclusione non è intesa come fenomeno inesorabile ed astratto, né come una conseguenza inevitabile: essa, piuttosto, è inscritta nelle relazioni, tra le quali vengono in evidenza quelle di potere all'interno della società. In base a tale ottica, l'esclusione va percepita in una prospettiva di relazione, che includa tanto l'escluso quanto l'agente di esclusione. Cfr. J.F. Ravaut, H.J. Sticker, *Inclusion/Exclusion*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, Sage, London 2001, pp. 420-512.

⁴⁵⁸ La letteratura (prevalentemente statunitense) parla di «relational equality», locuzione inaugurata dall'articolo di J. Scott, *Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Post-Structuralist Theory for Feminism*, in "Feminist Studies", 14, 1 (1988), pp. 33-50. Cfr. anche Minow, *Making All the Difference*, cit., e C. Koppel, *Perspectives on Equality: Constructing a Relational Theory*, Rowman & Littlefield, Oxford 1998; C. Schemmel, *Distributive and Relational Equality*, in "Politics, Philosophy, Economics", 11, 2 (2012), pp. 123-148.

Si potrebbe obiettare che questa locuzione sia pleonastica, quando non enigmatica: dal momento che presuppone una comparazione con qualcosa/qualcuno, l'eguaglianza non può che essere una relazione. L'espressione, tuttavia, ha un significato più preciso di quanto possa apparire *prima facie*: con essa si vuole inaugurare un approccio all'eguaglianza che non sia incentrato sul paradigma distributivo, ma sulla concreta configurazione delle relazioni che legano l'individuo agli altri ed alle istituzioni. Il *focus*, quindi, è incentrato sulle reti di interdipendenze che contraddistinguono le vite degli individui. Sottoponendo queste ultime ad un attento scrutinio, sarà possibile fare emergere come il disprezzo e la trascuratezza che vengono dimostrati nei confronti di talune categorie di soggetti, siano idonei a generare relazioni sociali ingiuste e gerarchiche, che possono giungere a configurarsi in termini di oppressione, e che finiscono con influenzare anche la sfera giuridica.

Altri autori, partendo dagli stessi presupposti, utilizzano la locuzione «substantive equality».

Gli obiettivi di una simile prospettiva, pertanto, sembrano essere: (1) rompere il ciclo dello svantaggio; (2) promuovere l'eguale dignità degli individui; (3) garantire l'affermazione positiva e la celebrazione delle identità all'interno del contesto; (4) favorire la partecipazione; (5) rifiutare la dicotomia tra pubblico e privato. Per i primi quattro punti, cfr. S. Fredman, *Providing Equality: Substantive equality and the positive duty to provide resources*, 21, 2 (2005), in "South African Journal on Human Rights" pp. 163-190; per il quinto, si veda N. Bamforth et al., *Discrimination Law: Theory and Context*, cit., p. 205.

Per un riferimento alla «substantive equality», rimando anche a O. Arnardottir, *Equality and Non-Discrimination Under the European Convention on Human Rights*, Kluwer, The Hague 2002; R. O'Connell, *Cinderella comes to the Ball: Article 14 and the right to non-discrimination in the ECHR*, in "Legal Studies: The Journal of the Society of Legal Scholars", 29, 2 (2009), pp. 211-229.

Sull'asimmetria delle relazioni, cfr. I.M. Young, *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*, in "Constellations", 3, 3 (1997), pp. 340-363.

⁴⁵⁹ Nel parlare di diritti fondamentali come "legge del più debole", mi sembra Ferrajoli adottò il punto di vista di quest'ultimo (cfr., *ex multis*, L. Ferrajoli, *Principia Iuris*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 795); sul "punto di vista dell'oppresso", si veda I.M. Young, *The Politics of Difference*, cit.; per il "punto di vista della vittima", cfr. A.D. Freeman, *Anti-Discrimination Law from 1954 to 1989: Uncertainty, Contradiction, Rationalization, Denial*, in D. Kairys (ed.), *The Politics of Law*, Basic Books, New York 1998, pp. 285-311; anche la *Teoria della dipendenza* di Kittay – sulla quale rimando a quanto più volte esposto precedentemente – si muove su questo piano.

La mia preferenza terminologica va in direzione di termini quali "oppressione" ed "eguaglianza relazionale", che credo diano conto meglio di altri della condizione degli individui appartenenti a gruppi sociali non dominanti: essi non sono deboli, né mere ed episodiche vittime di casi isolati di discriminazione e subordinazione, ma oppressi da determinati assetti sociali ed istituzionali.

strada promettente per: (1) individuare e rimuovere le discriminazioni strutturali, (2) valutare più efficacemente di quanto fatto fino ad oggi gli effetti prodotti dalla legge e delle decisioni giudiziali, e (3) ottenere la dissoluzione del «dilemma della differenza» attraverso un'eguale valorizzazione delle differenze.

3.1. Descrizione, prescrizione, valutazione

Fin qui ho ribadito come le teorie critiche contestino la falsa neutralità delle società, che *nei fatti* escludono taluni gruppi sociali. Ma *come* opera un simile meccanismo?

Gli argomenti addotti sono stati molteplici, e per ragioni di brevità richiamerò solo quello funzionale all'«inversione del parametro» dell'eguaglianza, alla quale precedentemente ho fatto riferimento. Secondo la *critica del dominio*, la società, anche se formalmente neutra, si rivela oppressiva laddove gli obiettivi da perseguire, e prima ancora la struttura ed i valori all'interno di quest'ultima, sono stati *definiti* da chi detiene il potere al suo interno.

Così, certe caratteristiche sono state *valutate* positivamente, mentre altre, per opposizione, sono state screditate. Ma in questo modo, il punto di vista di chi ha deciso, anche se apparentemente neutro, è divenuto lo *standard* del non-punto-di-vista, e la sua particolarità il significato dell'universalità⁴⁶⁰.

Con riferimento alla condizione femminile, MacKinnon ad esempio ha affermato:

«Sulla base dello standard della somiglianza veniamo valutate in base alla corrispondenza con l'uomo, la nostra eguaglianza è giudicata in base alla nostra prossimità all'unità di misura maschile. Sulla base dello standard della differenza veniamo valutate in base alla mancanza di corrispondenza con l'uomo, il nostro essere donne è giudicato in base alla distanza rispetto all'unità di misura maschile»⁴⁶¹.

Pertanto,

«[...] Il contenuto del concetto stesso di eguaglianza non [è] messo in discussione.
[...] Ma né l'origine né la definizione sociale della differenza [vengono]

⁴⁶⁰ Cfr. C. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989, p. 182.

⁴⁶¹ C. MacKinnon, *Are women human?*, cit., p. 29 vers. it. Cfr. anche Gf. Zanetti, *Amicizia, felicità diritto*, Carocci, Roma 1998.

discusse, né chi stabilisce i criteri in base a cui i casi sono giudicati simili
[...]»⁴⁶².

In breve: il punto di vista di chi è *già* incluso, del soggetto falsamente astratto e concretamente detentore del potere all'interno della società, per queste teorie è implicitamente assunto come metro mediante il quale stabilire *cosa sia* una differenza, *quali differenze* continuo, ed in relazione a *quale aspetto* ritenuto qualificante. Chi è incluso, quindi, nei fatti diviene *il* parametro dell'eguaglianza, e della realizzazione di una società funzionale alle proprie esigenze.

Con un *focus* specifico alla disabilità, un'analisi per certi versi simile viene condotta da Nussbaum in *Frontiers of Justice*, laddove la filosofa rileva come, al momento della definizione dei principi fondamentali della società, la domanda del *per chi* questi vengano stabiliti risulti immotivatamente fusa con la – radicalmente diversa – questione *da chi* essi vengano progettati. Il parametro è così costituito dai normodotati, che definiscono i principi fondamentali della società tenendo conto unicamente delle proprie esigenze⁴⁶³.

Applicati alla disabilità, questi presupposti teorici possono essere portati anche ad esiti più radicali: ad esempio, taluni autori hanno affermato che chi definisce i principi fondamentali non solo stabilisce il parametro dell'inclusione, ma estende il suo potere anche al piano della classificazione. Così, ci sono individui (normodotati) che stabiliscono cosa sia la normalità in un dato contesto storico-geografico, e tale azione costituisce la base per l'individuazione delle varie tipologie di disabilità, che risultano più o meno gravi in relazione al parametro (variabile) della normalità.

Per questa via, i *disability studies* contestano spesso la politicizzazione del concetto di normalità, nonché la sua relatività storica e geografica, facendone derivare, talvolta, l'inesistenza della disabilità stessa (ed anche dell'*impairment*).

Tuttavia, non credo che questa si riveli una strategia vincente, perché porta a negare proprio quella specificità che giustifica le lotte per il riconoscimento della pari dignità e della titolarità nei diritti. Intendo dire che dal punto di vista “ontologico” una disabilità (o, meglio, un *deficit*) spesso c'è, e che la questione rilevante è il suo riconoscimento pubblico, il quale risulterebbe impossibile se si giungesse a negare la presenza stessa della menomazione.

⁴⁶² C. MacKinnon, *Reflections on Sex Equality under the Law*, cit., p. 1287.

⁴⁶³ Cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice*, cit., p. 36.

Un'analisi della disabilità in termini di oppressione sociale può comunque essere funzionale ad una "rilettura" delle questioni di eguaglianza ad essa collegate, che vengono così ricondotte in primo luogo ad una distribuzione iniqua del potere all'interno della società, e con ciò disancorate da una lettura medico-individualistica⁴⁶⁴.

Non voglio sostenere che la disabilità sia *unicamente* frutto di oppressione (e, in ultima analisi, che non esista), come talvolta sostengono alcune frange estreme del *modello sociale*. Piuttosto, ritengo sia necessario riconoscere che le persone disabili si trovano in una posizione di *strutturale svantaggio* all'interno della società proprio *in ragione* di quella differenza che è data dalla disabilità e che, *di fatto*, le pone in una posizione peggiore rispetto a quella delle persone normodotate.

Acquisito questo dato, si pone il problema di capire se esso possa avere ricadute nell'ambito giuridico, ed in quali termini. Per rispondere, è necessario esplicitare il dato per il quale la valorizzazione delle differenze è un fenomeno sociale, prima di essere un fatto giuridico.

Infatti, è solo quando una differenza tradizionalmente ignorata o discriminata viene rivendicata come "valore" che se ne può affermare il rispetto quale presupposto della sua tutela e valorizzazione giuridica⁴⁶⁵. Una simile constatazione può forse sembrare ovvia, e tuttavia è stata uno dei punti di partenza che Letizia Gianformaggio ha utilizzato per coniugare eguaglianza e differenza, tematizzando la questione del "potere" (e della connessa oppressione) anche all'interno della sfera giuridica, e giungendo al superamento del dilemma.

La filosofa del diritto è partita osservando come sia la nozione descrittiva, sia quella prescrittiva di eguaglianza siano concetti comparativi e reciproci, che si riferiscono (inevitabilmente) ad un parametro di riferimento, ossia ad un metro di comparazione.

In questo senso, l'eguaglianza prescrittiva coincide con la parità di trattamento e, a ben vedere, viene a costituire l'obiettivo primario a cui tendono coloro che sono discriminati, i quali chiedono di essere considerati in modo omogeneo rispetto a chi è già incluso.

Secondo Gianformaggio, quando il significato di eguaglianza assume un carattere socio-culturale (il che, mi sembra di poter affermare, è inevitabile), scatta un meccanismo di sovrapposizione tra lo *standard* ed uno dei due poli della comparazione. In questo caso, l'eguaglianza smette di essere una proprietà transitiva o reciproca, ed assume un

⁴⁶⁴ Cfr. anche M. Minow, *Making All the Difference*, cit., p. 111.

⁴⁶⁵ Cfr. L. Ferrajoli, *Principia Iuris*, vol. I, cit., p. 801.

carattere di assolutezza: per ottenere l'eguaglianza, si è tenuti ad un'omologazione con il parametro di riferimento, e l'eguaglianza diviene in tal modo *sameness*.

Una simile assolutizzazione non consente più di considerare il rapporto tra i due poli messi a confronto in termini neutri; piuttosto, esso si converte in una *valutazione*, in base alla quale la divergenza dal modello si tramuta, quasi *ipso facto*, nella svalutazione della diversità.

Quindi, quella che si configura come una nozione valutativa di eguaglianza (l'«eguaglianza valutativa»⁴⁶⁶, appunto) viene ad affiancarsi alle due accezioni classiche, quella descrittiva e quella prescrittiva. E, specularmente, porta ad individuare anche una corrispondente nozione di differenza, sempre valutativa, che per tale via è considerata una ragione per l'esclusione.

In quest'ottica, ad essere discriminate saranno quelle persone che sono considerate diverse in quanto non conformi ad un modello e, nei fatti, considerate inferiori: il significato della discriminazione verrà così ad essere quello di un'esplicita esclusione di taluni dal godimento dei diritti e dai benefici ai quali si può accedere in ragione dell'appartenenza ad una determinata comunità politica⁴⁶⁷.

Al contempo, la differenza valutativa può però essere intesa come «differenza-specificità», ed in quanto tale – opponendosi all'esclusione – divenire parte costitutiva delle rivendicazioni dei gruppi identitari e di quelli oppressi⁴⁶⁸. Pertanto, è dall'opposizione alla *sameness* che deriva il rovesciamento della connotazione di valore assegnata alla differenza.

In questo modo, Gianformaggio recupera la nozione sostanziale di eguaglianza, intesa come universalità dei diritti fondamentali e rispetto del valore intrinseco (quindi della dignità) di ogni essere umano. Ma allora, attraverso l'esplicitazione del significato valutativo di eguaglianza e differenza, il dilemma può essere superato, e l'oppressione ricevere un riconoscimento giuridico, in quanto, come conseguenza dell'analisi precedente,

⁴⁶⁶ L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, cit., pp. 37-39, pp. 92-93.

⁴⁶⁷ Un simile meccanismo sembra operare anche in riferimento alla disabilità: lo *standard* della differenza permette di valutare *quanto* ogni tipo di disabilità diverga dalla norma, ossia la dis-abilità divenga una non-abilità che si confonde con la non-normalità (e, da dato fattuale, venga poi intesa normativamente come a-normalità). La stessa disabilità, infine, è giudicata in base alla distanza rispetto all'unità di misura data da chi è normo-dotato.

Si veda, ad esempio, l'affermazione di Engelhardt, che ritiene di porsi sul piano descrittivo: «To see a phenomenon as [...] a disability is to see something wrong with it» (H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996, p. 197). Il termine “sbagliato”, tuttavia, veicola necessariamente un giudizio valoriale.

⁴⁶⁸ L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, cit., p. 204.

«la valorizzazione delle differenze non richiede che si ripudi l'eguaglianza, ma piuttosto che la si prenda sul serio. Essa richiede infatti che proprio in nome dell'eguaglianza dei diritti fondamentali si conduca la lotta nei confronti dell'*oppressione* di individui e gruppi; che finalmente si consideri la violazione del principio giuridico dell'eguaglianza l'*oppressione* oltretutto la mera discriminazione, o addirittura l'*oppressione* anziché la discriminazione»⁴⁶⁹.

Una delle strade grazie alle quali conseguire un simile obiettivo può essere il coinvolgimento dei soggetti precedentemente discriminati ed oppressi già nella fase della determinazione delle regole, anziché unicamente in quella della loro applicazione. Si tratta, insomma, di un'ammissione «alla tavola delle trattative per la fissazione delle regole del gioco»⁴⁷⁰, che consenta al “soggetto dominato” di esprimere la propria voce, cosicché sia possibile adottarne il punto di vista sin dalla fase della produzione normativa⁴⁷¹.

Secondo questa prospettiva, l'unico modo per prendere davvero sul serio le esigenze di individui e gruppi oppressi (nell'ambito giuridico, o anche solo culturale) è renderli il punto di riferimento per concepire politiche pubbliche e progetti normativi, cosicché chi attualmente è escluso potrà essere il beneficiario di tali interventi, senza che si verifichi l'esclusione di chi attualmente riveste una posizione dominante all'interno della società.

⁴⁶⁹ *Ivi*, p. 90. *Contra*, P. Comanducci, *Le ragioni dell'egualitarismo*, cit. Egli, in completo disaccordo con le tesi di Gianformaggio, ritiene che la filosofa non abbia rilevato nessun concetto ulteriore di eguaglianza, ma solo messo in evidenza gli usi linguistici di questi termini e, più radicalmente, che la sua proposta teorica sia viziata da numerose incongruenze.

⁴⁷⁰ Cfr. L. Gianformaggio, *Eguaglianza, donne e diritto*, cit., pp. 86-87.

⁴⁷¹ Sembra opportuno notare come l'attenzione ai gruppi oppressi non sia estranea al mondo del diritto: il punto di vista del soggetto escluso è fatto proprio, ad esempio, dal cd. “diritto diseguale”. Tuttavia, dal momento che questa tecnica normativa ha una natura eccezionale, la si può leggere proprio come l'implicito riconoscimento del fatto che, di norma, all'interno della sfera giuridica si adotti la prospettiva di chi ha una posizione dominante all'interno della società. In questo senso, ad esempio, se in base ad una visione liberale tradizionale le azioni positive devono essere considerate come uno strumento giuridico eccezionale e contingente (cfr. P. Comanducci, *Le ragioni dell'egualitarismo*, cit., p. 397), dal punto di vista della prospettiva presentata si tratta primariamente di un importante strumento – non necessariamente temporaneo – attraverso il quale richiedere una redistribuzione del potere sociale che consenta, sul piano giuridico, la valorizzazione delle diversità. In breve: l'adozione del punto di vista dell'oppresso non è qualcosa di completamente nuovo all'interno della sfera giuridica, ma si tratta ancora di un'eccezione rispetto alla regola per la quale il punto di riferimento normativo va individuato in chi è già incluso.

3.1.1. Quali vantaggi nell'adozione del punto di vista della persona con disabilità?

Cenni

Spesso i teorici appartenenti ai *disability studies* esortano a compiere esperimenti controfattuali attraverso i quali immaginare una società composta esclusivamente da persone disabili, per dimostrare come la disabilità non sia *automaticamente* uno svantaggio, né sia imputabile alla sola sfera biologica, ma dipenda (almeno in parte) dall'ambiente circostante⁴⁷².

Non si tratta certo di un'operazione nuova, e tuttavia, adottando il punto di vista della persona con disabilità, diviene possibile tematizzare almeno due questioni, strettamente collegate: il problema dato dalla presenza di barriere architettoniche, nonché quello della permanenza della dicotomia tra pubblico e privato, che riguarda da vicino anche le persone con disabilità.

Tratterò del primo nel paragrafo successivo, in quanto si tratta di un profilo che non solo è oggetto di numerose normative nazionali (tra le quali, quella italiana), ma che trova anche esplicita menzione all'interno della *Convenzione*.

In relazione al secondo, l'esperimento controfattuale si propone di evidenziare come il reale problema delle persone con disabilità sia la condizione di subordinazione e discriminazione associata alla loro diversità. È da quest'ultima, infatti, che le politiche statali traggono giustificazione per escludere tali individui dalla sfera pubblica, impedendo – nei fatti quando non sul piano normativo – la fruizione di benefici economici, programmi di supporto e partecipazione istituzionale.

L'esperimento controfattuale impone di non dare per scontato lo *status quo*, ed in particolare l'ambiente in cui viviamo: solo se si immagina di vivere in luoghi che siano progettati in modo funzionale alle esigenze di chi è discriminato ed oppresso, infatti, potranno essere individuate le posizioni di potere interne alla società, ed i privilegi che vi sono connessi.

Così, emergerà come la tradizionale distinzione tra pubblico e privato abbia storicamente giustificato l'internamento delle persone disabili, ed ancora oggi sia funzionale alla frequente deresponsabilizzazione statale nei confronti di queste ultime. Infatti, se le questioni di giustizia ed eguaglianza riguardano la dimensione pubblica, si

⁴⁷² Ad esempio, cfr. A. Silvers, *Reprising Women's Disability*, cit., in particolare p. 83, pp. 114-116. Della stessa autrice, cfr. *Reconciling Equality to Difference*, cit., specialmente pp. 40-45.

ritiene che la situazione (privata) degli individui con disabilità possa attenersi unicamente all'ambito familiare, e così si giustifica la non interferenza dello Stato.

Tra l'altro, com'è chiaro, una simile premessa si riflette anche sulle persone che vivono con la persona disabile e/o se ne prendono cura, con il connesso arcipelago di questioni concernenti la femminilizzazione e la privatizzazione di tale lavoro, nonché la sua svalutazione sociale⁴⁷³.

Tuttavia, se la deresponsabilizzazione statale è molto diffusa, esiste un interessante esempio controcorrente – quello danese – nel quale la rigida distinzione tra pubblico e privato è stata superata (peraltro proprio con riferimento alla disabilità).

In Danimarca, infatti, i principi delle politiche per la disabilità sono stati ispirati ad un'integrazione tra la dimensione pubblica e quella privata già a partire dal 1980, quando sono state adottate per la prima volta delle misure a sostegno delle famiglie delle persone con disabilità, tra le quali: (1) servizi gratuiti e supporto finanziario alle famiglie aventi figli con una disabilità che compromette il processo di sviluppo; (2) sussidi economici che permettono a un genitore di restare a casa; (3) consulenza a domicilio; (4) assistenza alla cura; (5) infermieri a domicilio e servizi di formazione per i genitori.

Si è previsto che anche le modifiche tecniche resesi necessarie per adattare gli alloggi alle esigenze delle persone con disabilità vengano pagate dallo Stato, il quale fornisce

⁴⁷³ Segnalo brevemente come, oltre alle classiche questioni concernenti la svalutazione sociale di tale tipologia lavorativa, il dibattito si arricchisca oggi anche di aspetti nuovi, come ad esempio quello dello sfruttamento del lavoro migrante. In aggiunta ai testi "classici" di Gilligan, Baier, Kittay, Held, Noddings, Tronto, Ruddick, sul tema della "cura" si vedano, a titolo esemplificativo, la sezione "Materiali" del sito www.iaphitalia.org (Associazione Internazionale delle Filosefe), nonché A. Del Re, *Produzione/riproduzione*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 109-121; C. Morini, *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona 2010; S. Harley (ed.), *Women's Labor in Global Economy*, Rutgers University Press, New Jersey 2007; M.K. Zimmerman, J.S. Litt (eds.), *Global Perspectives on Gender and Carework*, 17, 2 (2003), numero monografico della rivista "Gender and Society" dedicato all'analisi del lavoro di cura.

Cfr. inoltre R. Tong, *Love's Labor in the Health Care System*, in "Hypatia", 17, 3 (2002), pp. 200-213; V. Pelligra, *Per un'etica pubblica della cura: vulnerabilità, dipendenza e reciprocità*, in "Nuova Umanità", XXVIII, 164, 2 (2006), pp. 181-203.

Per quanto riguarda il lavoro di cura migrante, rimando a B. Casalini, *Il danno morale del lavoro di cura migrante: per un diritto globale alla cura*, www.sifp.it; Ead., *Migrazioni femminili, controllo dei confini e nuove schiavitù*, "Ragion Pratica", 35 (2010), pp. 455-468; E.R. Gutiérrez, *The "Hidden Side" of the New Economy. On Transnational Migration, Domestic Work, and Unprecedented Intimacy*, in "Frontiers. A Journal of Women Studies", 28, 3 (2007), pp. 60-83; P. Hondagneu-Sotelo, *Regulating the Unregulated: Domestic Workers's Social Networks*, in "Social Problems", 41, 1 (1994), pp. 50-64; R. Trifiletti, *Nuove migranti, lavoro di cura e famiglie transnazionali*, in P. Villa (ed.), *Generazioni flessibili. Nuove e vecchie forme di esclusione sociale*, Carocci, Roma 2007, pp. 148-169; G. Chang, *Disposable Domestic: Immigrant Women Workers in the Global Economy*, South End Press, Cambridge 2000; C. Gori, *Il welfare nascosto*, Carocci, Roma 2002; P. Schiera, *Le convenienze nascoste. Il fenomeno badanti e le risposte del welfare*, Nuova Dimensione, Porto Gruaro 2006.

l'attrezzatura speciale, ed inoltre offre visite diagnostiche gratuite e controlli di *routine*, nonché il trasporto per recarsi alle varie visite mediche.

Come è chiaro, si tratta di interventi volti a garantire le pari opportunità delle persone disabili; essi sono gratuiti, e spettano all'interessato ed alla sua famiglia indipendentemente dal reddito. Dal punto di vista pratico, si realizza pertanto la compensazione integrale dei costi *extra* che vengono sopportati dell'individuo con disabilità in ragione della stessa⁴⁷⁴.

Nonostante io ritenga che quello danese sia un modello al quale tendere, credo al contempo che la pesante crisi economica che investe molti Stati possa rendere alquanto difficile l'emulazione. Ciò, tuttavia, non esime gli Stati dal prestare una rinnovata attenzione alla questione della disabilità adottando, compatibilmente alle risorse disponibili, tutti gli strumenti necessari per migliorare le condizioni di vita delle persone disabili.

Dove, invece, credo essi possano senz'altro ispirarsi alla soluzione danese, è la fase dell'ideazione delle politiche: in Danimarca, infatti, le pari opportunità non vengono garantite da organismi *ad hoc*, ma da strutture nazionali integrate, così da consentire la migliore definizione di norme e la fornitura di un supporto tecnico per l'applicazione generale.

In tal modo, l'associazionismo di settore viene ad essere consultato già nella fase della formulazione degli strumenti normativi, che vengono concepiti anche con riguardo alle persone con disabilità. Non si tratta, insomma, di adottare (solo) strumenti mirati per fare fronte ad "eccezioni alla regola", ma di fare proprio un punto di vista allargato, con una considerazione generale (ma non generica) delle diversità⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ Per un maggiore approfondimento, si vedano i documenti (consultabili in inglese) pubblicati sul sito del *Center for Ligebehandling af Handicappede*, www.clh.dk. Per alcuni rilievi critici circa i notevoli costi economici di tale sistema di *welfare*, cfr. M. Rubbi, *Diversamente danesi. Politiche per la disabilità in Danimarca: un altro mondo auspicabile?*, sul sito del CDH – Centro Documentazione Handicap, www.accaparlante.it, 27.09.2011, che riporta gli studi del CARMA – Centro di ricerca sul mercato del lavoro dell'università di Aalborg, www.epa.aau.dk/carma

⁴⁷⁵ Sul piano giudiziale, il riferimento all'eguaglianza in tal modo viene a configurarsi come trattamento congruo, nella concretezza e varietà delle diverse situazioni (cfr. F. Viola, G. Zaccaria, *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003, p. 72).

4. QUALE EGUAGLIANZA NELLA CRPD?

Sono precedentemente giunta alla conclusione in base alla quale, affinché le differenze siano egualmente valorizzate, è necessario adottare il punto di vista del soggetto “dominato” o “escluso” – espresso attraverso la sua voce – facendone il riferimento principale delle politiche pubbliche e dei progetti normativi⁴⁷⁶.

Ci si può chiedere, a questo punto, se una simile attenzione possa essere compatibile con quella adottata dagli strumenti normativi internazionali, ed in particolare dalla *Convenzione* del 2006: cosa si intende, in quest’ambito, con il termine “egualianza”, e quale è il suo rapporto con la differenza?

Giova innanzitutto osservare che, riconoscendo la specificità di un gruppo, la *Convenzione* si inserisce nel percorso di “pluralizzazione”⁴⁷⁷ o “specificazione”⁴⁷⁸ dei diritti umani.

Come già Bobbio osservava ne *L’età dei diritti*,

*«il passaggio è avvenuto dall’uomo generico, dall’uomo in quanto uomo, all’uomo specifico, ovvero nella specificità dei suoi diversi status sociali, in base a diversi criteri di differenziazione, il sesso, l’età, le condizioni fisiche, ognuno dei quali rivela differenze specifiche, che non consentono eguale trattamento ed eguale protezione. La donna è diversa dall’uomo, il bambino dall’adulto, l’adulto dal vecchio, il sano dal malato, il malato temporaneo dal malato cronico, il malato di mente dagli altri malati, i fisicamente normali dagli handicappati ecc.»*⁴⁷⁹.

Per tale via, in molte *Convenzioni* successive alla *Dichiarazione* del 1948, i diritti umani, pur spettando ad ogni individuo in ragione della pari dignità riconosciuta a tutti gli appartenenti al genere umano, vengono declinati con riferimento a particolari condizioni, proprio poiché taluni soggetti sono considerati bisognosi di una protezione specifica⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ Uno dei corollari di una simile impostazione è dato dal fatto che, in tal modo, coloro che sono oppressi potranno essere beneficiari dei vari interventi, senza che però a loro volta vengano esclusi coloro che attualmente, all’interno della società, rivestono una posizione dominante.

⁴⁷⁷ F. Megret, *The Disabilities Convention: Human Rights of Persons with Disabilities or Disability Rights?*, in “Hum. Rts. Q.”, 30 (2008), pp. 494-516.

⁴⁷⁸ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; E. Pariotti, *Diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, UTET, Torino 2008.

⁴⁷⁹ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, cit., pp. 68-69.

⁴⁸⁰ Ne sono un esempio CERD (*Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination*), CEDAW (*Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*), CRC (*Convention on the Rights of the Child*), CRMW (*International Convention on the Protection of the Rights of All*

Essendo improntate alla valorizzazione delle differenze e del pluralismo, anche con riguardo alle *Convenzioni* che riconoscono e garantiscono i diritti di particolari gruppi si ripropongono quelle tensioni tra eguaglianza e differenza, delle quali ho precedentemente dato conto parlando del «dilemma». Infatti, alcuni gruppi hanno necessità particolari, che possono essere soddisfatte e garantite solo attraverso la (ri)formulazione di specifici diritti, e che tuttavia possono contemporaneamente contribuire alla percezione di una loro irriducibile alterità.

Ciò, chiaramente, vale anche con riferimento alle persone con disabilità: riconoscendo le loro specifiche esigenze, la CRPD integra il quadro giuridico esistente, per ottenere una più effettiva attuazione del principio di eguaglianza, ma al contempo può correre il rischio di alimentare la percezione di una diversità che è intesa come estraneità.

Al riguardo, va ricordato come la *Convenzione* del 2006 non è espressione di un nuovo interesse nei confronti delle persone con disabilità; al contrario, l'Onu ed altre organizzazioni internazionali si sono occupate dei diritti di tali individui in numerosi documenti di stampo internazionale, tra i quali, dal momento che hanno recepito (sia pure in modo embrionale) il mutamento di paradigma consentito dal *modello sociale*, vanno senz'altro menzionate le *Standard Rules* del 1993.

Divenute ben presto uno *standard* internazionalmente accettato, esse sono state elaborate su due concetti fondamentali, come la parificazione delle opportunità e la parità dei diritti. Le *Standard Rules*, infatti, richiedono un concreto impegno a favore dell'eguaglianza di opportunità per le persone con disabilità, proprio sul presupposto che la ragione degli svantaggi sociali a cui tali individui sono sottoposti sia la mancanza di pari opportunità⁴⁸¹, e viceversa. Il circolo vizioso sarebbe alimentato da quei

Migrant Workers and Members of Their Families) e DIP (*Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*).

⁴⁸¹ Queste sono le indicazioni fornite dalle *Standard Rules* al fine di realizzare l'eguaglianza di opportunità:

«24. Realizzare l'"eguaglianza di opportunità" significa rendere possibile un processo attraverso il quale le differenti società e i diversi ambienti, così come i servizi, le attività, l'informazione e la documentazione, siano resi accessibili a tutti, specialmente alle persone con disabilità.

25. Il principio dell'uguaglianza dei diritti implica che i bisogni di ognuno e di tutti gli individui sono di eguale importanza, che questi bisogni devono diventare il fondamento per la pianificazione delle società e che tutte le risorse vanno impegnate in modo tale da assicurare che ogni individuo abbia le stesse opportunità per partecipare.

26. Le persone con disabilità sono membri della società e hanno il diritto di rimanere all'interno delle loro comunità. Esse dovrebbero ricevere il sostegno di cui hanno il bisogno all'interno delle ordinarie strutture per l'educazione, la salute, l'impegno e i servizi sociali.

27. Quando le persone con disabilità acquisiscono uguali diritti, dovrebbero anche avere uguali doveri. Quando questi diritti saranno acquisiti, le società dovranno accrescere le loro aspettative verso le

trattamenti sociali che non tengono conto delle diversità umane, e che si legano alla legittimazione e giustificazione di talune pratiche discriminatorie, che portano poi a loro volta all'invisibilità sociale⁴⁸².

La CRPD prosegue questo itinerario, arricchendolo. Essa, infatti, si basa sui principi enunciati all'art. 3 – alcuni dei quali sono già presenti nel *Preambolo* – tra i quali: eguaglianza, non discriminazione e pari opportunità, piena ed effettiva partecipazione, inclusione, riconoscimento della diversità, accessibilità, parità di genere, rispetto per lo sviluppo e per l'identità dei bambini con disabilità.

Va di certo rilevato che la maggior parte essi è la trasposizione, sul versante della disabilità, dei principi generali che ispirano il rispetto e la protezione dei diritti umani:

«i principi dell'eguaglianza formale, dell'eguale protezione davanti alla legge e della non discriminazione, appartengono allo *jus cogens*, dal momento che su di essi poggia l'intera impalcatura giuridica dell'ordine pubblico nazionale ed internazionale e che si tratta di principi su cui si fonda ogni ordinamento giuridico»⁴⁸³.

Del resto, dalla formulazione dell'art. 3 emerge che solo due principi generali menzionano espressamente la persona con disabilità, mentre gli altri non contengono alcun riferimento.

I redattori della *Convenzione* hanno quindi inteso riaffermare alcuni dei punti cardine del diritto internazionale, al fine di rafforzare l'obbligo del loro rispetto da parte degli Stati contraenti. D'altro canto, la CRPD non ha mancato di fare riferimento alla specificità della condizione disabile (ad esempio, prevedendo l'obbligo di rispettare la differenza ed accettare le persone con disabilità).

Quindi, nella scelta tra una concezione puramente olistica (che includesse le diverse categorie dei diritti umani adattandole alle specifiche forme di esercizio da parte delle persone con disabilità) ed una esclusivamente antidiscriminatoria (in base alla quale riconoscere diritti specifici), si è affermata una posizione mediana, che ha adottato un "modello misto". Salutato come novità nel panorama internazionale, un simile dato può essere letto come attuazione normativa di quel principio di *eguale valorizzazione delle*

persone con disabilità. Come parte del processo per l'eguaglianza di opportunità, bisognerebbe provvedere affinché le persone con assumano la loro piena responsabilità come membri della società».

⁴⁸² Ne sono un esempio la segregazione all'interno degli istituti o l'istituzione di classi o scuole differenziali, che costituiscono due degli ambiti che, più di altri, mettono in luce il dilemma della differenza.

⁴⁸³ *Corte interamericana dei diritti dell'uomo, Opinione consultiva n. OC-18/03 del 17 settembre 2003, p. 101.*

differenze in base al quale riconoscere la specificità delle persone con disabilità, senza con ciò sancirne una separazione rispetto agli altri individui.

Per attuare il principio del divieto di discriminazione, gli Stati sono tenuti ad astenersi dal realizzare azioni che possano determinare discriminazioni dirette o indirette, e ad adottare misure positive che consentano la cessazione o la modificazione di situazioni dannose per un determinato gruppo di individui⁴⁸⁴.

Quindi, è proibita ogni discriminazione “fondata sulla disabilità” stessa, e gli Stati sono obbligati a realizzare una serie di accomodamenti ragionevoli.

Quanto al primo profilo, si noti come non si richiede solo di evitare la discriminazione nei confronti degli individui disabili, ma si impone di combattere le discriminazioni che sono “fondate sulla disabilità”⁴⁸⁵. Ne consegue che, grazie a questa previsione, possono trovare tutela anche quei *care-givers* che – sebbene non sempre disabili⁴⁸⁶ – venissero discriminati in ragione della propria attività di cura.

Dal mio punto di vista, una simile attenzione può essere il frutto di una concezione di eguaglianza come quella che ho cercato di individuare nelle pagine precedenti: un’eguaglianza che valorizzi il contesto e le relazioni. In tal modo, infatti, può emergere con più chiarezza come le discriminazioni basate sulla disabilità non riguardino solo l’individuo disabile, ma spesso coinvolgano le persone che vi sono a stretto contatto, in forza del loro legame con l’assistito⁴⁸⁷.

⁴⁸⁴ L’importanza della non discriminazione si evince dai numerosi riferimenti alla stessa contenuti non solo nel *Preambolo*, ma anche in numerose disposizioni convenzionali, come l’art. 2, che fornisce la definizione di “discriminazione fondata sulla disabilità”, l’art. 4 par. 1, che stabilisce l’obbligo, per gli Stati contraenti, di adottare misure adeguate per eliminare la discriminazione basata sulla disabilità, l’art. 5, espressamente dedicato al principio di eguaglianza e non discriminazione, l’art. 6, che riguarda le discriminazioni multiple di cui sono vittime donne e minori con disabilità. Ulteriori riferimenti si trovano anche, tra gli altri, all’art. 23, sul rispetto del domicilio e della famiglia, ed all’art. 27, concernente lavoro ed occupazione.

⁴⁸⁵ In certi casi la discriminazione assume forme evidenti (come la negazione dell’accesso all’istruzione), mentre in altri può consistere nell’imposizione di barriere fisiche e sociali, meno percepibili.

L’art. 2 definisce la “discriminazione fondata sulla disabilità” come una distinzione, esclusione o restrizione sulla base della disabilità che abbia lo scopo o l’effetto di pregiudicare o annullare il riconoscimento, il godimento e l’esercizio, su base di eguaglianza con altri, di tutti i diritti umani e delle libertà fondamentali in campo politico, economico, sociale, culturale, civile o in qualsiasi altro settore. Vi rientrano, pertanto, la discriminazione diretta, quella indiretta, quella sistemica (ossia generata da stereotipi sociali dominanti nella comunità di appartenenza), nonché quella fondata sulla disabilità “percepita” dalla società (ossia la discriminazione di quelle persone che, pur non essendo portatrici di disabilità reali, vengono trattate come disabili, ad esempio perchè hanno malattie genetiche, nonché la discriminazione “per associazione”, che colpisce chi vive a stretto contatto con la persona con disabilità).

⁴⁸⁶ Questa precisazione mi sembra opportuna perchè anche le persone con disabilità possono, a loro volta, svolgere il ruolo di *care-giver*.

⁴⁸⁷ Sulla discriminazione dei *care-givers*, si veda la sentenza della Corte di Giustizia del 17 luglio 2008, la quale ha stabilito che il divieto di discriminazione tutela anche il lavoratore che prende in carico o in affido la persona con disabilità.

Anche il rifiuto di un “accomodamento ragionevole” – la cui nozione è stata mutuata dalle normative antidiscriminatorie anglosassoni ed era già presente nella Direttiva 2000/78/CE – costituisce una discriminazione fondata sulla disabilità, e risulta essenziale per un’effettiva garanzia dell’eguaglianza sostanziale delle persone disabili. In base agli artt. 2 e 5 par. 3 della *Convenzione*, gli Stati hanno l’obbligo di adottare le modifiche e gli adattamenti necessari ad assicurare agli individui con disabilità il godimento e l’esercizio dei diritti umani e delle libertà fondamentali sulla base di eguaglianza con altri⁴⁸⁸. Inoltre, gli Stati dovranno intervenire affinché anche i privati adottino le misure idonee a soddisfare le necessità delle persone disabili, sempre nell’ottica dell’”accomodamento ragionevole”.

Gli Stati sono quindi tenuti a correggere le condizioni di diseguaglianza dalle quali partono gli individui con disabilità, ed a tal fine – oltre ai tradizionali strumenti antidiscriminatori ed all’”accomodamento ragionevole” – possono utilizzare anche “misure specifiche”: in base all’art. 5 par. 4, infatti, la *Convenzione* riconosce la legittimità di quegli strumenti che siano necessari ad accelerare o a conseguire *de facto* l’eguaglianza degli individui con disabilità, realizzando la parità di *chances* di partenza⁴⁸⁹.

Stando alla rapida disamina compiuta fino ad ora, sembra che, nonostante la novità del riferimento alla discriminazione “basata” sulla disabilità, l’ottica della CRPD sia quella tradizionale, e che quindi non sia sostanzialmente mutato il “punto di vista”.

Tuttavia, in essa si trova anche il concetto di *progettazione universale* (*universal design*), che viene definita, all’art. 2, in termini di «progettazione di prodotti, strutture, programmi e servizi utilizzabili da tutte le persone, nella misura più estesa possibile, senza il bisogno di adattamenti o di progettazioni specializzate».

L’obiettivo che si prefigge l’*universal design* è quello di realizzare un ambiente più vivibile per tutti, non solo per le persone con disabilità.

Marra, uno degli esponenti degli *italian disability studies*, ha affermato che il *proprium* dell’*universal design* risiede nell’essere orientato al principio di “continenza”,

⁴⁸⁸ Contemporaneamente, viene espressa anche l’esigenza che le modifiche e gli accomodamenti richiesti non impongano un onere sproporzionato o eccessivo.

⁴⁸⁹ Qui, chiaramente, il riferimento è alle azioni positive. Va notato che la CRPD non parla di “misure speciali”, bensì di “misure specifiche”, per non suggerire l’idea che le persone disabili costituiscano un gruppo “diverso”. Probabilmente, una simile scelta è stata favorita anche dal rilievo che la disabilità è una condizione al contempo individuale ed universale.

«In base al quale un qualsiasi strumento urbanistico, o servizio pubblico, o un edificio, qualora sia disegnato sulle esigenze di coloro che presentano maggiori difficoltà, sarà idoneo, a maggior ragione, a soddisfare le esigenze anche di quella parte della popolazione priva di esigenze speciali: un edificio privo di scale è utilizzabile con maggiore comodità da chiunque, sia che si usi una sedia a rotelle, sia che non se ne faccia uso»⁴⁹⁰.

In tal modo si otterrebbero indubbi vantaggi per i vari attori sociali, e non solo benefici per una categoria svantaggiata. Adottando la prospettiva della persona con disabilità *ex ante*, nella progettazioni di spazi urbani, beni e servizi, si realizzerebbe infatti un ambiente accessibile sia per le persone con disabilità, sia per altri individui (analoghe difficoltà di accesso, ad esempio, vengono sperimentate da anziani o bambini)⁴⁹¹.

Il passaggio dal *focus* sulle barriere architettoniche a quello su accessibilità ed *universal design* segna quindi un mutamento di prospettiva che mi sembra in linea con l'«inversione del parametro» alla quale ho in precedenza fatto riferimento, intesa come adozione della prospettiva del soggetto svantaggiato: si richiede, infatti, di costruire e progettare a partire dal punto di vista dell'escluso⁴⁹².

⁴⁹⁰ A. Marra, *Barriere architettoniche*, in A. Falzea et al. (a cura di), *Enciclopedia del diritto. Annali IV. Amministrazione e Controllo Spa. Tempo di non lavoro*, Giuffrè, Milano 2011, pp. 191-214, p. 199.

⁴⁹¹ La progettazione universale è conciliabile anche con ausili particolari a favore di determinate categorie di persone, nell'ottica dell'accomodamento ragionevole.

⁴⁹² Giova brevemente sottolineare come la normativa italiana in materia di accessibilità di edifici e spazi urbani sia stata all'avanguardia sul tema. Già con l'art. 7 del d.m. 236/1989, infatti, si erano abbandonati *standard* fissi in tema di progettazione, a favore di soluzioni tecniche adattabili, in base al criterio dell'effettiva funzionalità ed utilizzabilità degli ambienti⁴⁹². La legge quadro italiana 13/1989 tratta il problema dell'accessibilità, con particolare attenzione ai luoghi pubblici, mentre il d.m. attuativo 236/1989 individua tre livelli di qualità dello spazio costruito (accessibilità, visitabilità, adattamento). Il d.m. 503/1996 disciplina invece l'eliminazione delle barriere architettoniche negli edifici, spazi e servizi pubblici. Sul percorso giuridico italiano in tema di accessibilità, un utile *excursus* è rinvenibile nell'articolo di A. Marra appena citato, dove la disamina è condotta proprio a partire dall'ottica dei *disability studies*.

Ad ogni modo, non mancano esempi di ostacoli all'accessibilità, tanto di spazi pubblici, quanto di quelli privati: si pensi all'ampiezza insufficiente dei marciapiedi, alla presenza di strade ghiaiose che ostacolano il transito con ausili motori, al problema degli angusti ascensori condominiali, alla costosa installazione di montacarichi, o alla conformazione dei vani interni degli edifici, spesso inadatta alle esigenze delle persone disabili. In tali casi, spesso la pubblica amministrazione non dispone di risorse e competenze che consentano di risolvere i disagi di chi si vede precluso il diritto di accesso, e l'unica alternativa in capo agli individui disabili sembra essere il ricorso all'intervento del Difensore Civico, che tuttavia non dispone di poteri normativi al riguardo.

Anche l'esercizio del diritto di voto delle persone con disabilità, del quale ho parlato nel capitolo precedente sotto il profilo dell'autonomia, si configura in parte come un problema di accessibilità: può infatti essere reso nullo dalla mancanza di spazi fruibili da parte degli individui disabili. Sul punto, cfr. J. Cardona Lloréns, *Diritti umani e diversità nelle abilità individuali: dalla discriminazione alla inclusione*, in "Ragion Pratica", 36 (2011), pp. 185-210, pp. 189-190.

Pertanto, in base a questa previsione, gli Stati firmatari non solo hanno l'obbligo di evitare la discriminazione delle persone disabili adottando misure a correzione delle condizioni di disuguaglianza da cui esse partono, ma sono anche tenuti ad impegnarsi nella realizzazione di una società in cui simili misure non saranno più necessarie.

La *Convenzione* riconosce così che il ricorso ad interventi mirati per l'eliminazione delle discriminazioni quotidianamente esperite dagli individui con disabilità, anche se è una tecnica necessaria, si rivela tuttavia insufficiente, in quanto non mette in discussione il parametro di riferimento (che nella quotidianità è ancora il soggetto normodotato), ma si limita a "tamponare" alcune situazioni di grave disagio e sperequazione. In ciò, essa adotta senz'altro il punto di vista delle persone con disabilità.

5. CONCLUSIONI

La consapevolezza espressa all'interno della *Convenzione* si lega inevitabilmente al riconoscimento dell'importante ruolo giocato dalle diversità all'interno della società.

Al riguardo, il *movimento delle persone con disabilità* da alcuni decenni si oppone all'integrazione sociale, richiedendo piuttosto l'inclusione. L'integrazione, infatti, è considerata come un processo che permette alle persone di accedere ad una comunità dove sono *già state decise* le regole ed i principi che la regolano.

Al contrario, prefiggendosi come obiettivo l'inclusione, il *movimento internazionale delle persone con disabilità* preme affinché la presenza degli individui disabili venga ad essere attiva. Essi devono essere messi in grado di contribuire a *riscrivere* parte dei principi e delle regole della società stessa, in un'ottica di piena partecipazione sociale, sulla base di eguaglianza con gli altri cittadini.

Solo in questo modo, infatti, si potrà combattere l'esclusione, intesa come rifiuto della parità di condizione e sottoposizione ad ingiustificati trattamenti differenziati, non solo nel campo giuridico, ma anche a livello sociale. Infatti, non va dimenticato come le persone con disabilità siano colpite ancora oggi da uno stigma che ne influenza fortemente le condizioni di vita, la possibilità di accesso al lavoro ed alla società in genere.

L'inclusione, quindi, è da intendersi come un processo di recupero della dignità di coloro che versano in una condizione di esclusione, una presa in considerazione di nuovi bisogni ed un *riequilibrio dei poteri all'interno della società*⁴⁹³.

Ma ciò è possibile solo riconoscendo alle persone escluse un ruolo centrale, attraverso il diritto alla piena partecipazione sin dal momento della definizione dei principi: una «ammissione alla tavola delle trattative», come ha affermato Gianformaggio, che consenta di adottarne il punto di vista.

Nel *Comitato ad hoc* incaricato di redigere il testo della CRPD, questo aspetto è stato valorizzato, ed infatti le organizzazioni di persone con disabilità presenti hanno utilizzato una nozione di inclusione quale

«[...] diritto basato sulla piena partecipazione delle persone con disabilità a tutti gli ambiti della vita, su base di eguaglianza in rapporto agli altri, senza discriminazioni, rispettando la dignità e valorizzando la diversità umana, attraverso interventi appropriati, superamento di ostacoli e pregiudizi, sostegni basati sul *mainstreaming*, in maniera da vivere nelle comunità locali»

che si riflette nell'articolato della *Convenzione* stessa.

Sarebbe tuttavia ingenuo non riconoscere che, se l'importanza simbolica di quest'ultima è indiscussa, la sola proclamazione dei diritti umani delle persone con disabilità non è sufficiente a garantire il miglioramento delle loro condizioni di vita.

È chiaro, infatti, che è necessario assicurare l'effettività di questi diritti, la quale non può essere demandata esclusivamente agli strumenti di monitoraggio dell'attività degli Stati previsti dalla CRPD. Infatti, è vero che, ai sensi dell'art. 34, è stato istituito un *Comitato ad hoc* con il compito di esaminare i rapporti presentati periodicamente dagli Stati Parti, relativi allo stato di attuazione degli obblighi previsti dalla *Convenzione*. Esso può presentare raccomandazioni e formulare pareri, nonché esaminare comunicazioni provenienti da individui o gruppi che facciano istanza in quanto vittime di violazioni dei loro diritti umani. Inoltre, ogni due anni il *Comitato* è tenuto a riferire

⁴⁹³ Queste considerazioni si ritrovano ripetutamente negli scritti, più volte citati, di G. Griffo, che è membro del *Consiglio mondiale di Disabled Peoples' International* (DPI) ed è stato *Advisor* nella delegazione italiana durante le sessioni di discussione della *Convenzione*.

Se le posizioni vanno "riequilibrare", ciò significa che, di fatto, c'è un'asimmetria di potere. Le relazioni tra le persone con disabilità e quelle normodotate, quindi, sono percepite in termini di subordinazione e dominio, contro i quali è necessario combattere. Cfr. anche S. Marks, A. Clapman, *Disabilità*, in *Lessico dei diritti umani*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 151-165, p. 155.

Per l'adozione di dell'anti-subordination perspective nel campo della disabilità, che risente dichiaratamente dell'influenza del pensiero di MacKinnon, cfr. R. Colker, *When is Separate Unequal? A Disability Perspective*, Cambridge University Press, New York 2009.

all'Assemblea generale dell'Onu ed al *Consiglio economico e sociale* quali attività ha svolto e quali progressi ha conseguito, attraverso la formulazione di suggerimenti e raccomandazioni generali, sulla base delle relazioni ricevute dagli Stati Parti. Tuttavia, la sostanziale assenza di poteri giurisdizionali o sanzionatori ne limita inevitabilmente il ruolo⁴⁹⁴.

Per garantire l'effettività dei diritti delle persone con disabilità, pertanto, sembra opportuno adottare quella che Buchanan ha definito come «epistemologia sociale»⁴⁹⁵ dei diritti umani, intesa come impresa normativa la cui premessa è data dall'intuizione anti-cartesiana che la conoscenza sia in grande misura una conquista sociale.

Per tale via, le istituzioni che si occupano di specificare ed applicare le norme riguardanti i diritti umani, così come quelle che formulano nuove norme, vengono a rivestire importanti funzioni epistemiche, laddove a loro volta attingono a comunità epistemiche, come quella rappresentata dagli esperti delle Ong o del mondo accademico.

In questo senso, l'effettività dei diritti delle persone con disabilità passa necessariamente per la promozione della formazione (a livello accademico, professionale, sociale), nonché attraverso campagne di sensibilizzazione basate sulla non discriminazione e pari opportunità, nonché sull'inclusione. Solo in tal modo, infatti, si potrà disporre di dati attendibili ed aggiornati sulla lesione dei diritti delle persone con disabilità, e sulla loro discriminazione, dai quali partire per concepire azioni e strategie che possano efficacemente combattere tali violazioni.

Un simile obiettivo, come è chiaro, richiede un attivo coinvolgimento – ad ogni ambito – delle persone con disabilità, nell'ottica del modello danese al quale ho precedentemente fatto riferimento. Infatti, il loro apporto è indispensabile nel raccoglimento dei dati rilevanti, nell'elaborazione critica degli stessi, e nella loro traduzione all'interno della sfera giuridica e delle politiche sociali. In tal modo, si realizzerebbe compiutamente quell'«inversione del parametro» che è data dall'adozione del punto di vista delle persone con disabilità, e che attualmente trova un'attuazione solo parziale e limitata.

⁴⁹⁴ Sul ruolo del *Comitato ad hoc*, cfr. F. Seatzu, *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone disabili: diritti garantiti, cooperazione, procedure di controllo*, in "Diritti umani e diritto internazionale", FrancoAngeli, 2 (2009), pp. 259-280, in particolare pp. 270-274.

⁴⁹⁵ Cfr. A. Buchanan, *Diritti umani: i limiti del ragionamento filosofico*, in "Ragion Pratica", 32 (2009), pp. 29-64, soprattutto pp. 51-56.

E ciò conferma, ancora una volta, l'importanza del riconoscimento delle diversità: solo se queste ultime sono intese in senso inclusivo sarà possibile quell'*eguale valorizzazione delle differenze* che, tanto sul piano sociale, quanto su quello giuridico, consenta di accordare l'*equal concern and respect* dovuto ad ogni individuo, in ragione dell'intrinseca dignità che gli compete quale essere umano.

BIBLIOGRAFIA

- Abberley, P., *The Concept of Oppression and the Development of a Social Theory of Disability*, in “Disability, Handicap & Society”, 2, 1 (1987), pp. 5-19
- Abrams, K., *Performing Interdependence: Judith Butler and Sunaura Taylor in the Examined Life*, in “Columbia Journal Gender & Law”, 21 (2011), pp. 72-89
- Ackerman, B., *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980
- Altman, B., *Disability Definitions, Models, Classification Schemes, and Applications*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of Disability Studies*, Sage, Thousand Oaks 2001, pp. 97-122
- Andrews, L., Nelkin, D., *Il mercato del corpo: il commercio dei tessuti umani nell'era biotecnologica*, a cura di M. Marzano, L. Parisoli, Giuffrè, Milano 2002
- Arehart, B., *Disability Trouble*, in “Yale Law & Policy Review”, 29 (2011), pp. 347-388
- Argenio, A., *Uguaglianza/libertà*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Selezione di voci*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 229-308
- Arnardottir, O., *Equality and Non-Discrimination Under the European Convention on Human Rights*, Kluwer, The Hague 2002
- Arneil, B., *Disability, Self Image, and Modern Political Theory*, in “Political Theory”, 37 (2009), pp. 218-242
- Arpaly, N., *Unprincipled Virtue. An Inquiry into Moral Agency*, Oxford University Press, Oxford-New York 2004
- Baier, A., *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1985
- Ball, C., *Autonomy, Justice and Disability*, in “UCLA Law Review”, 47, 3 (2000), pp. 599-651

- Bamforth, N., et al. (eds.), *Discrimination Law: Theory and Context*, Sweet & Maxwell, London 2008
- Barnes, C., *Disabled People in Britain and Discrimination: A Case for Anti-Discrimination Legislation*, Hurst & Co., London 1991
- Barnes, C., *A Legacy of Oppression: A History of Disability in Western Culture*, in L. Barton e M. Oliver (eds.), *Disability studies: Past Present and Future*, The Disability Press, Leeds 1997, pp. 3-24
- Id., *Capire il "Modello Sociale della Disabilità"*, in "Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico", 2, 1 (2008), pp. 87-96
- Id., *Understanding the Social Model of Disability. Past, present and future*, in N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, New York 2012, pp. 12-29
- Barnes, C., Mercer, G., *Exploring Disability. A Sociological Introduction* (2nd ed.), Polity Press, Cambridge 2010
- Barton, L., *Disability and dependency*, The Falmer Press, Bristol, PA 1989
- Basaglia, F., *L'istituzione negata*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 1968
- Id., *Scritti I, 1953-1968. Dalla psichiatria fenomenologica all'esperienza di Gorizia*, Einaudi, Torino 1981
- Id., *Scritti II, 1968-1980. Dall'apertura del manicomio alla nuova legge sull'assistenza psichiatrica*, Einaudi, Torino 1982
- Baudrillard, J., *Amerique*, Edition Grasset & Fasquelle, Paris 1986
- Baumann, H., *Reconsidering Relational Autonomy. Personal Autonomy for Socially Embedded and Temporally Extended Selves*, in "Analyse & Kritik", 30 (2008), pp. 445-468
- Bazzicalupo, L., *Governo della vita. Il corpo come oggetto e soggetto politico*, in "Ragion Pratica", 22 (2004), pp. 273-300
- Ead., *Biopolitica. Una mappa concettuale*, Carocci, Roma 2010

- Becker, L., *Reciprocity, Justice and Disability*, in "Ethics", 115 (2005), pp. 9-39
- Benson, P., *Autonomy and Oppressive Socialization*, in "Social Theory and Practice", 17 (1991), pp. 19-35
- Bernard, M., *I riti del corpo: il presente di un'illusione*, Tattilo, Roma 1974
- Bernardini, M.G., *Corpi esibiti, corpi celati, corpi negati*, in "Ragion Pratica", 37 (2011), pp. 385-402
- Bernini, L., Guaraldo, O. (a cura di), *Differenza e relazione. L'ontologia dell'umano nel pensiero di Judith Butler e Adriana Cavarero*, Ombre Corte, Verona 2009
- Bérubé, M., *Equality, Freedom, and/or Justice for all: a response to Martha Nussbaum*, in E. Kittay, L. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell 2010, pp. 97-109
- Bhandary, A., *Dependency in Justice: Can Rawlsian Liberalism Accommodate Kittay's Dependency Critique?*, in "Hypatia", 25, 1 (2010), pp. 140-156
- Bickenbach, J.E., *L'uso dell'ICF per il monitoraggio della Convenzione delle Nazioni Unite: alcuni suggerimenti preliminari*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, Erikson, Trento 2009, pp. 25-43
- Id., *The International Classification of Functioning, Disability and Health and its Relationship to Disability Studies*, in N. Watson et al. (eds.), *Routledge Handbook of Disability Studies*, Routledge, New York 2012, pp. 51-66
- Bigwood, C., *Renaturalizing the body with the help of Merleau-Ponty*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 99-114
- Bobbio, N., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990
- Id., *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995
- Bordo, S., *Bringing the body to theory*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 84-97

- Borgnolo, G., et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, Erikson, Trento 2009
- Bourdieu, P., *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna 1983
- Buchanan, A., *Justice as reciprocity versus subject-centered justice*, in "Philosophy and Public Affairs", 19, 3 (1990), pp. 227-252
- Id., *Diritti umani: i limiti del ragionamento filosofico*, in "Ragion Pratica", 32 (2009), pp. 29-64
- Butler, J., *Sexual Ideology and Phenomenological Description: a Feminist Critique of Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception*, in J. Allen, I.M. Young (eds.), *The Thinking Muse: Feminism and Modern French Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington 1989, pp. 85-100
- Ead., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990
- Ead., *Bodies that matter: on the discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York 1993
- Ead., *Precarious Life: the Powers of Mourning and Violence*, Verso, New York 2004
- Calì, C., *Husserl e l'immagine*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Università di Palermo 2002
- Canestrari, S., et al. (a cura di), *Il governo del corpo*, Tomo I del *Trattato di Biodiritto* diretto da S. Rodotà e P. Zatti, Giuffrè, Milano 2011
- Canguilhem, C., *Il normale e il patologico*, Einaudi, Torino 1998 (ed. or. 1966)
- Cardona Lloréns, J., *Diritti umani e diversità nelle abilità individuali: dalla discriminazione alla inclusione*, in "Ragion Pratica", 36 (2011), pp. 185-210
- Carlson, L., *Cognitive Ableism and Disability Studies: Feminist Reflections on the History of Mental Retardation*, in "Hypatia", 16, 4 (2001), pp. 124-146

- Ead., *Philosophers of Intellectual Disability: a Taxonomy*, in E. Kittay, L. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell 2010, pp. 315-329
- Carroll, J.B. (ed.), *Language, Thought and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*, MIT Press, Cambridge MA 1956
- Casadei, Th. (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Giappichelli, Torino 2012
- Casalini, B., Cini, L. (cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012
- Casalini, B., *Il danno morale del lavoro di cura migrante: per un diritto globale alla cura*, www.sifp.it
- Ead., *Migrazioni femminili, controllo dei confini e nuove schiavitù*, “Ragion Pratica”, 35 (2010), pp. 455-468
- Ead., *Etica della cura, autonomia, dipendenza e disabilità*, in B. Casalini, L. Cini (a cura di), *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze 2012, pp. 163-193
- Casey, E., *The Ghost of Embodiment: on Bodily Habitudes and Schemata*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 207-225
- Cavarero, A., *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 2003
- Celano, B., *La denaturalizzazione della giustizia*, in “Ragion Pratica”, 14 (2000), pp. 81-113
- Chang, G., *Disposable Domestic: Immigrant Women Workers in the Global Economy*, South End Press, Cambridge 2000

- Charlton, J.I., *Nothing about us without us: disability oppression and empowerment*, University of California Press, Berkeley 1998
- Christman, J. (ed.), *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, Oxford 1990
- Id., *Relational Autonomy, Liberal Individualism and the Social Constitution of Selves*, in "Philosophical Studies", 117 (2004), pp. 143-164
- Id., *The Politics of Persons. Individual Autonomy and Socio-historical Selves*, Cambridge University Press, New York 2009
- Id., *Autonomy in Moral and Political Philosophy*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Ed.), E. N. Zalta (ed.),
- URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/autonomy-moral/>
- Code, L., *What Can She Know?*, Cornell University Press, Ithaca 1991
- Colker, R., *When is Separate Unequal? A Disability Perspective*, Cambridge University Press, New York 2009
- Comandè, G., Ponzianelli, G. (a cura di), *Scienza e diritto nel prisma del diritto comparato*, Giappichelli, Torino 2004
- Comanducci, P., 'Eguaglianza': una proposta neoilluministica, in P. Comanducci, R. Guastini (a cura di), *Analisi e diritto 1992*, Giappichelli, Torino 1992, pp. 85-96
- Id., *Le ragioni dell'egualitarismo*, in "Ragion Pratica", 27 (2006), pp. 387-398
- Corbin, A., et al., *Histoire du corps, II. De la révolution à la Grande Guerre*, Le Seuil, Paris 2005
- Corker, M., *Differences, Conflations and Foundations: The limits To 'Accurate' Theoretical Representation of Disabled People Experience?*, in "Disability & Society", 14 (1999), pp. 627-642
- Corker, M., Shakespeare, T. (eds.), *Disability/Postmodernity. Embodying Disability Theory*, Continuum, London 2002
- Cornell, D., *At the Heart of Freedom*, Princeton University Press, Princeton 1998

- Couser, T., *Vulnerable Subjects: Ethics and Life Writings*, Cornell University Press, Ithaca, New York 2003
- Crenshaw, K., *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color*, in “Stanford Law Review”, 43 (1991), pp. 12-41
- Crossley, N., *Merleau-Ponty, the Elusive Body and Carnal Sociology*, in “Body & Society”, 1 (1995), pp. 43-63
- Id., *Body-Subject/Body-Power: Agency, Inscription and Control in Foucault and Merleau-Ponty*, in “Body & Society”, 2 (1996), pp. 99-116
- Crow, L., *Including all of our Lives: renewing the Social Model of Disability*, in C. Barnes, G. Mercer (eds.), *Exploring the Divide*, The Disability Press, Leeds 1996, pp. 55-72
- Cureton, A., *A Rawlsian Perspective on Justice for the Disabled*, in “Essays in Philosophy”, 9, 1 (2008), articolo numero 5
- D’Agostino, F. (a cura di), *Corpo esibito, corpo violato, corpo venduto, corpo donato. Nuove forme di rilevanza giuridica del corpo umano*, Giuffrè, Milano 2003
- D’Aloia, A. (a cura di), *Biotechnologie e valori costituzionali*, Giappichelli, Torino 2005
- de Beauvoir, S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris 1949
- De Caro, M., Ferraris, M. (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012
- De Jong, G., *Defining and Implementing the Independent, Living Concept*, in N. Crew, I.K. Zola (eds.), *Independent Living for Physically Disabled People*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco-Washington-London 1983, pp. 4-28
- Dell’Utri, M., *Relativismo moderato e fallibilismo*, in V. Villa et al. (a cura di), *Il relativismo. Temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010, pp. 177-201
- Del Re, A., *Produzione/riproduzione*, in Aa. Vv., *Lessico marxiano*, Manifestolibri, Roma 2008, pp. 109-121

- Dennett, D., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Harvester, Sussex 1981
- Id., *Neuroscience and Philosophy: Brain, Mind, and Language*, Columbia University Press, New York 2007
- Descartes, R., *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, BUL, Roma-Bari 1986
- Id., *Meditazioni metafisiche*, a cura di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 2010
- De Stefani, P., *Il diritto di voto delle persone con disabilità: “overinclusiveness is better than underinclusiveness”*, 2011, in
<http://unipd-centrodirittiumani.it/it/pubblicazioni/Il-diritto-di-voto-delle-persone-con-disabilita-overinclusiveness-is-better-than-underinclusiveness/999>
- Diedrich, L., *Breaking Down: A Phenomenology of Disability*, in “Literature and Medicine”, 20, 2 (2001), pp. 209-230
- Dodd, J., *Idealism and Corporeity: an Essay on the Problem of the Body in Husserl’s Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht 1997
- Dworkin, G., *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge University Press, Cambridge 1988
- Id., *The Concept of Autonomy*, in J. Chrisman (ed.), *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, Oxford 1990
- Dworkin, R., *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2002
- Eagleton, T., *The Illusions of Postmodernism*, Blackwell, Oxford 1996
- Edwards, S.D., *The body as object versus the body as subject: The case of disability*, in “Medicine, Health Care and Philosophy”, 1 (1998), pp. 47-56
- Id., *Disability. Definitions, value and identity*, Radcliffe, Oxford 2005
- Engel, G., *The need for a new medical model. A challenge for biomedicine*, in “Science”, 196, 4286 (1977), pp. 129-136

- Id., *The Clinical Application of the Biopsychosocial Model*, in “The American Journal of Psychiatry”, 137, 5 (1980), pp. 535-544
- Engelhardt, H.T., *The Foundations of Bioethics*, Oxford University Press, Oxford 1996
- Epstein, R.M., Borrell-Carrò, F., *The Biopsychosocial Model: Exploring Six Impossible Things*, in “Families, Systems & Health”, 23, 4 (2005), pp. 426-431
- Erevelles, N., *In Search of the Disabled Subject*, in J.C. Wilson, C. Lewiecki-Wilson (eds.), *Embodied Rhetorics: Disability in Language and Culture*, Southern Illinois University Press, Carbondale 2001, pp. 92-111
- Evans, D.P., *The Lives of Mentally Retarded People*, Westview Press, Boulder 1983
- Faralli, C., Galletti, M. (a cura di), *Biobanche e informazioni genetiche. Problemi etici e giuridici*, Aracne, Roma 2011
- Farina Coscioni, M.A., *Matti in libertà. L'inganno della “Legge Basaglia”*, Editori Riuniti, Roma 2011
- Feinberg, J., *The Moral Limits of the Criminal Law, Vol. III, Harm to Self*, Oxford University Press, New York 1986
- Id., *Autonomy*, in J. Christman (ed.), *The Inner Citadel. Essays on Individual Autonomy*, Oxford University Press, Oxford 1990
- Ferrajoli, L., *Principia Iuris*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 2007
- Ferraris, M., *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012
- Ferrucci, F., *La disabilità come relazione sociale. Gli approcci sociologici tra natura e cultura*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2004
- Fineman, M., *Cracking the Foundational Myths: Independence, Autonomy, and Self-Sufficiency*, in “Am. U. J. Gender. Soc. Pol’y & L.”, 13 (2000), pp. 13-29
- Ead., *The Autonomy Myth: a Theory of Dependency*, The New Press, New York 2004
- Finkelstein, V., *Attitudes and Disabled People: Issues for Discussion*, World Rehabilitation Fund, New York 1980

- Id., 'Outside', 'Inside Out', in "Coalition – GMCDP", April (1996), pp. 30-36
- Finnis, J., *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Editions Gallimard, Paris 1972
- Id., *Nietzsche, Genealogy and History*, in D. Bouchard (ed.), *Language, Counter-Memory, Practice. Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, Cornell University Press, Ithaca, NY 1977, pp. 139-164
- Id., *La volontà di sapere. Storia della sessualità I*, Feltrinelli, Milano 1978 (ed. or. 1976)
- Id., *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, Pantheon, New York 1980
- Id., *The Subject of Power*, in H. Dreyfus et al. (eds.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Harvester Wheatsheaf, London 1982
- Id., *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 1982
- Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità II*, Feltrinelli, Milano 1984
- Id., *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Feltrinelli, Milano 2000
- Frankfurt, H., *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in "The Journal of Philosophy", 68, 1 (1971), pp. 5-20
- Id., *The importance of what we care about: Philosophical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1988
- Franzese, S., *Ripensare la "normalità". La nozione strutturale di normalità in Merleau-Ponty*, in "Segni e Comprensione", 45 (2002), pp. 43-55
- Franzina, P., *La protezione degli adulti nel diritto internazionale privato*, CEDAM, Padova 2012

- Fraser, N. e Gordon, L., *A Genealogy of Dependency: Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State*, in E. Kittay, E. Feder (eds.), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman & Littlefield, New York 2002, pp. 14-39
- Fraser, N., Honneth, A., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London-New York 2003
- Fredman, S., *Providing Equality: Substantive equality and the positive duty to provide resources*, 21, 2 (2005), in "South African Journal on Human Rights", pp. 163-190
- Freeman, A.D., *Anti-Discrimination Law from 1954 to 1989: Uncertainty, Contradiction, Rationalization, Denial*, in D. Kairys (ed.), *The Politics of Law*, Basic Books, New York 1998, pp. 285-311
- French, S., *Setting a Record Straight*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers, Enabling Environments*, Sage, London 1993, pp. 227-232
- Friedman, M., *Autonomy and the Split-Level Self*, in "Southern Journal of Philosophy", 24 (1986), pp. 19-35
- Ead., *Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique*, in D.T. Meyers, (ed.), *Feminists Rethink the Self*, Westview, Boulder 1997, pp. 40-61
- Ead., *Autonomy, Gender, Politics*, Oxford University Press, New York 2003
- Gabriel, M., *Il senso dell'esistenza. Per un nuovo realismo ontologico*, Carocci, Roma 2012
- Galimberti, U., *Il Corpo*, Feltrinelli, Milano 2009
- Gardner, J., Macklem, T., *Disabilità umane: su cosa significhi l'aver accesso a un valore*, in "Ragion Pratica", 6 (2011), pp. 9-29
- Gardou, C., *Diversità, vulnerabilità e handicap*, Erikson, Trento 2006
- Garland Thomson, R., (ed.), *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body*, New York University Press, New York 1996

- Ead., *Integrating Disability, Transforming Feminist Theory*, in “NWSA Journal”, 14, 3 (2002), pp. 1-32
- Ead., *Ways of Staring*, in “Journal of Visual Culture”, 5 (2006), pp. 173-192
- Ead., *Staring: how we look*, Oxford University Press, New York 2009
- Ead., *Misfits: A Feminist Materialist Disability Concept*, in “Hypatia”, 26, 3 (2011), pp. 591-609
- Garrau, M., Le Goff, A., *Care, justice at dépendance. Introduction aux theories du care*, Puf, Paris 2010
- Garzón Valdés, E., *Some Reflections on the Concept of Equality*, in A.I.C., *Principio di eguaglianza e principio di legalità nella pluralità degli ordinamenti giuridici*, Cedam, Padova 1999, pp. 3-20
- Gianformaggio, L., *Eguaglianza, donne e diritto*, A. Facchi, C. Faralli, T. Pitch (a cura di), Il Mulino, Bologna 2005
- Giolo, O., Pastore, B. (a cura di), *I nuovi femminismi*, parte monografica di “Ragion Pratica”, 2 (2011)
- Giovagnoli, R., *Autonomia: questioni di contenuto*, in “Il giornale di filosofia”, <http://www.giornaledifilosofia.net/public/scheda.php?id=42>
- Gleeson, B., *Geographies of disability*, Routledge, London 1999
- Goffman, E., *Asylum. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Anchor, Garden City, NY 1961
- Id., *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Penguin, London 1963
- Gooding, C., *Disabling Laws, Enabling Acts*, Pluto, London 1996
- Goodley, D., *Disability Studies. An Interdisciplinary Introduction*, SAGE, London 2011
- Gori, C., *Il welfare nascosto*, Carocci, Roma 2002

- Greblo, E., *Paradigmi di giustizia. Sulla controversia Fraser-Honneth*, in “Ragion Pratica”, 32 (2009), pp. 337-353
- Griffo, G., *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità e l'ICF*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, pp. 13-23
- Id., *Persone con disabilità e diritti umani*, in Th. Casadei (a cura di), *Diritti umani e soggetti vulnerabili*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 143-163
- Id., *Diritti umani e persone con disabilità*, in “Italian Journal of Disability Studies”, 1, 1 (2013), pp. 21-24
- Grosz, E., *Bodies and Knowledges: Feminism and the Crisis of Reason*, in A. Alcoff, E. Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*, Routledge, London 1993, pp. 187-216
- Ead., *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana University Press, Bloomington 1994
- Guastini, R., *Distinguendo: studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli, Torino 1996
- Guerra, G., et al. (a cura di), *Forme di responsabilità, regolazione e nanotecnologie*, Il Mulino, Bologna 2011
- Gutiérrez, E.R., *The “Hidden Side” of the New Economy. On Transnational Migration, Domestic Work, and Unprecedented Intimacy*, in “Frontiers. A Journal of Women Studies”, 28, 3 (2007), pp. 60-83
- Gutmann, A., *Communitarian Critics of Liberalism*, in “Philosophy and Public Affairs”, 14, 3 (1985), pp. 308–22
- Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1985
- Hacking, I., *Biopower and the Avalanche of Printed Numbers*, in “Humanities in Social Science”, 5 (1982), pp. 79-95
- Id., *Historical Ontology*, Harvard University Press, Harvard 2002

- Hahn, H., *Towards a politics of disability: definitions, disciplines, and policies*, in “Social Science Journal”, 22, 4 (1985), pp. 87-106
- Ead., *Advertising the Acceptably Employable Image: Disability and Capitalism*, in L.J. Davis (ed.), *The Disability Studies Reader*, Routledge, London 1997, pp. 172–86
- Hall, K., *Reimagining Disability and Gender Through Feminist Studies. An Introduction*, in K. Hall (ed.), *Feminist Disability Studies*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2011, pp. 1-10
- Hall, M.I., *Mental Capacity in the (Civil) Law: Capacity, Autonomy, and Vulnerability*, in “McGill LJ”, 58, 1 (2012), pp. 61-94
- Handley, P., *Theorizing Disability: Beyond ‘Common Sense’*, in “Politics”, 23 (2003), pp. 109-118
- Hanks, J., Hanks, L., *The Physically Handicapped in certain Non-Occidental Societies*, in “Journal of Social Issues”, 4 (1948), pp. 11-20
- Haraway, D., *Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective*, in “Feminist Studies”, 14 (1988), pp. 575-599
- Haraway, D., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991
- Ead., *Manifesto cyborg: donne, tecnologia e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. 1985)
- Harley, S. (ed.), *Women’s Labor in Global Economy*, Rutgers University Press, New Jersey 2007
- Harris, J., *Is there a coherent social conception of disability?*, in “Journal of Medical Ethics”, 26 (2000), pp. 95-100
- Hart, H., *The concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 1961
- Id., *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford 1963
- Hasler, F., *Developments in the Disabled People’s Movement*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers Enabling Environments*, Sage, London 1993, pp. 278-283

- Hegel, G., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Akademie Verlag, Berlin 1997 (ed. or. 1821)
- Heidegger, M., *Being and Time*, HarperCollins, San Francisco 1962 (ed. or. 1962)
- Id., *Corpo e spazio*, Il Melangolo, Genova 2000 (ed. or. 1964)
- Hekman, S., *Reconstructing the Subject: Feminism, Modernism and Postmodernism*, in "Hypatia", 6, 2 (1991), pp. 222-225
- Ead., *Material Bodies*, in D. Welton (ed.), *Body and Flesh. A Philosophical Reader*, Blackwell, Malden-Oxford 1998, pp. 61-70
- Held, V., *Justice and Care. Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995
- Ead., *The Ethics of Care. Personal, Political, Global*, Oxford University Press, New York 2006
- Hill, T., *The Importance of Autonomy*, in E. Kittay and D. Meyers (eds.), *Women and Moral Theory*, Rowman and Littlefield, Savage 1987, pp. 129-38
- Hirschmann, N., *The Subject of Freedom: Toward A Feminist Theory of Freedom*, Princeton University Press, Princeton 2002
- Hondagneu-Sotelo, P., *Regulating the Unregulated: Domestic Workers's Social Networks*, in "Social Problems", 41, 1 (1994), pp. 50-64
- Huges, B., Paterson, K., *The Social Model of Disability and the Disappearing Body: Towards a Sociology of Impairment*, in "Disability & Society", 12 (1997), pp. 325-340
- Huges, B., *What Can a Foucauldian Analysis Contribute to Disability Theory?*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, pp. 78-92
- Hunt, P., *A critical condition*, in Id. (ed.), *Stigma: The Experience of Disability*, Geoffrey Chapman, London, pp. 145-159
- Husserl, E., *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1960 (ed. or. 1931)

- Id., *Idee per una fenomenologia pura ed una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965 (ed. or. 1913)
- Inahara, M., *Abject Love*, VDM Verlag, Saarbrücken 2009
- Ingstadt, B., *Disability in the Developing World*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, Sage, London 2001, pp. 772-792
- Irigaray, L., *Speculum, de l'autre femme*, Les Editions de Minuit, Paris 1974
- Iwakuma, M., *The Body as Embodiment: an Investigation of the Body by Merleau-Ponty*, in M. Corker, T. Shakespeare (eds.), *Disability/Postmodernity. Embodying Disability Theory*, Continuum, London 2002, pp. 76-87
- Jaggar, A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman and Allanheld, Totowa 1983
- Ead., *L'Imagination au Pouvoir: Comparing John Rawls's Method of Ideal Theory with Iris Marion Young's Method of Critical Theory*, in L. Tessman (ed.), *Feminist Ethics and Social and Political Philosophy: Theorizing the Non-Ideal*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 59-66
- Johnston, D., *The Idea of a Liberal Theory*, Princeton University Press, Princeton 1994
- Jung, H.Y., 'Post-modernism', in L. Embree et al. (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht 1997, pp. 558-562
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, trad. it., Laterza, Roma-Bari 1993
- Kant, I., *Storia universale della natura e teoria del cielo*, trad. it., Barjes, Roma 1956
- Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies*, Princeton University Press, Princeton 1957
- Kayess, R., French, P., *Out of Darkness into Light? Introducing the Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, in "Human Rights Law Review", 8 (2008), pp. 1-34
- Khader, S., *Adaptive Preferences and Women's Empowerment*, Oxford University Press, New York 2011
- Kingsley, J., Levitz, M., *Count Us in. Growing up with Down Syndrome*, Harcourt Brace & Company, New York 1994

- Kittay, E., *Love's Labor – Essays on Women, Equality, and Dependency*, Routledge, New York 1998
- Ead., *Equality, Dignity and Disability*, in M.A. Lyons and F. Waldron (eds.), *Perspectives on Equality: the Second Seamus Heaney Lectures*, The Liffey Press, Dublin 2005, pp. 93-119
- Ead., *Forever small: The Strange Case of Ashley X*, in “Hypatia”, 26, 3 (2011), pp. 610-631
- Ead., *Dependency*, di prossima pubblicazione in R. Adams ed al. (eds.), *Keywords in Disability Studies*, New York University Press, New York 2014
- Kittay, E., Carlson, L. (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell 2010
- Kneller, J., *The Aesthetic Dimension of Kantian Autonomy*, in R.M. Schott (ed.), *Feminist Interpretations of Immanuel Kant*, The Pennsylvania State Press, Pennsylvania 1997
- Koppel, C., *Perspectives on Equality: Constructing a Relational Theory*, Rawman & Littlefield, Oxford 1998
- Korsgaard, C., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, New York 1996
- Kristeva, J., *Pouvoirs de l'horreus. Essai sur l'abjection*, Uitgever, Seuil 1980
- Ead., *Leur regard perce nos ombres*, Fayard, Paris 2011
- Kristiansen, K., et al. (eds.), *Arguing about disability: Philosophical Perspectives*, Routledge, London 2009
- Kumari Cambell, F., *Legislating Disability. Negative Ontologies and the Government of Legal Identities*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, pp. 108-128
- Kymlicka, W., *Liberalism, Community and Culture*, Clarendon, Oxford 1989

- Ead., *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 1996
- Lash, S., *Genealogy of the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche*, in B. Smart (ed.), *Michel Foucault. Critical Assessments*, vol. III, Routledge, New York-London 1994, pp. 14-32
- Leder, D., *The Absent Body*, The University of Chicago Press, Chicago 1990
- Lemert, E., *Social Pathology*, McGraw Hill, New York 1951
- Leonardi, M., *Definire la disabilità e ridefinire le politiche alla luce della Classificazione ICF*, in G. Borgnolo et al. (a cura di), *ICF e Convenzione ONU sui diritti delle persone con disabilità. Nuove prospettive per l'inclusione*, Erickson, Trento 2009, pp. 45-54
- Ead., *Nuovi paradigmi della definizione di salute e disabilità. La classificazione ICF e la Convenzione ONU dei diritti delle persone con disabilità*, in A. Pessina (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 11-35
- Levin, D., *The Body Politic: The Embodiment of Praxis in Foucault and Habermas*, in "Praxis International", 9, 1/2 (1998), pp. 112-132
- Lévi-Strauss, C., *Le cru et le cuit*, Plon, Paris 1964
- Liotard, J.F., *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2002 (ed. or. 1979)
- Lugones, M., *Playfulness, 'World'-Travelling, and Loving Perception*, in "Hypatia", 2 (1987), pp. 3-19
- Mackenzie, C., Stoljar, N. (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000
- Eads., *Introduction. Autonomy Refigured*, in C. Mackenzie, N. Stoljar (eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency and the Social Self*, Oxford University Press, New York 2000, pp. 4-31
- Mackenzie, C., *Relational Autonomy, Normative Authority and Perfectionism*, in "Journal of Social Philosophy", 39 (2008), pp. 512-533

- Ead., *Emotions, Reflection, and Moral Agency*, in R. Langdon, C. Mackenzie, (eds.), *Emotions, Imagination and Moral Reasoning*, Psychology Press, New York 2012, pp. 237-255
- MacKinnon, C., *Toward a Feminist Theory of the State*, Harvard University Press, Cambridge 1989
- Ead., *Reflections on Sex Equality under the Law*, in “Yale Law Journal”, 100 (1991), pp. 1281-1328
- Ead., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge 2006
- Macilotti, M., *Consenso informato e biobanche di ricerca*, in “La nuova giurisprudenza civile commentata”, 25, 3 (2009), pp. 153-165
- MacIntyre, A., *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1984
- Id., *Dependent Rational Animals: The Virtue of Dependence and the Virtue of Acknowledging Dependence*, Berkeley 1997
- Id., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues*, Open Court, Chicago 1999
- Maihofer, A., *Care*, in A. Jaggar, I.M. Young (eds.), *A Companion to Feminist Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998, pp. 383-392
- Maniaci, G., *Contro il paternalismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2012
- Marcel, G., *Être et Avoir. Journal Métaphysique*, Aubier, Paris 1968 (ed. or. 1927)
- Marchisio, S., et al. (a cura di), *Commentario alla Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità*, Aracne, Roma 2010
- Marks, S., Clapman, A., *Disabilità*, in *Lessico dei diritti umani*, Vita e Pensiero, Milano 2009, pp. 151-165
- Marra, A., *Diritto e Disability Studies*, Falzea, Reggio Calabria 2009

- Id., *I diritti delle persone con disabilità nella vita familiare e la Convenzione ONU del 2006*, in G.F. Basini et al. (a cura di), *Codice ipertestuale commentato dei minori e dei soggetti deboli*, UTET, Torino 2011, pp 3674-3680
- Id., *Disabilità e diritto: qual è l'utilità dei Disability Studies per la ricerca giuridica?*, in "Italian Journal of Disability Studies", 1 (2011), pp. 23-29
- Id., *Barriere architettoniche*, in A. Falzea et al. (a cura di), *Enciclopedia del diritto. Annali IV. Amministrazione e Controllo Spa. Tempo di non lavoro*, Giuffrè, Milano 2011, pp. 191-214
- Marx, K., *Das Kapital*, Vol. I, Regnerer Publishing, Washington 2000 (ed. or. 1857)
- Marzano, M., *Norme e natura: una genealogia del corpo umano*, Vivarium, Napoli 2001
- Ead. (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, PUF, Paris 2007
- Ead., *Abject*, in M. Marzano (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, PUF, Paris 2007, pp. 1-4
- Ead., *La filosofia del corpo*, Il melangolo, Genova 2010 (ed. or. 2007)
- Marzocco, V., 'Dominium sui'. *Il corpo tra proprietà e personalità*. Editoriale Scientifica, Napoli 2012
- Masala, C., Petretto, D.R., *Models of Disability*, in J.H. Stone, M. Blouin (eds.), *International Encyclopedia of Rehabilitation*, 2010, <http://cirrie.buffalo.edu/encyclopedia/en/article/135/>
- Mauss, M., *Les techniques du corps*, in "Journal de psychologie", XXXII (1936), pp. 271-293
- Mazzarese, T., *Eguaglianza, differenze e tutela dei diritti fondamentali*, in "Ragion Pratica", 27 (2006), pp. 399-419
- Ead., *Principio d'eguaglianza e diritti fondamentali: una (ri)lettura dell'articolo 3 della Costituzione*, in G. Maniaci (a cura di), *Eguaglianza, ragionevolezza e logica giuridica*, Giuffrè, Milano 2006

- Mazzoni, C.M. (a cura di), *Per uno statuto del corpo*, Giuffrè, Milano 2008
- McLaren, N., *A critical review of the biopsychosocial model*, in “Australian and New Zealand Journal of Psychiatry”, 32, 1 (1998), pp. 86-92
- McRuer, R., *Crip Theory, Cultural Signs of Queerness and Disability*, New York University Press, New York and London 2006
- Medeghini, R., Valtellina, E., *Quale disabilità? Culture, modelli e processi di inclusione*, FrancoAngeli, Milano 2006
- Medeghini, R., *I diritti nella prospettiva dell’Inclusione e dello spazio comune*, in “Italian Journal of Disability Studies”, 1, 1 (2013), pp. 93-108
- Meekosha, H., *Body Battles: Bodies, Gender and Disability*, in T. Shakespeare (ed.), *The Disability Reader: Social Science Perspectives*, Continuum, London 1998, pp. 163-180
- Megret, F., *The Disabilities Convention: Human Rights of Persons with Disabilities or Disability Rights?*, in “Hum. Rts. Q.”, 30 (2008), pp. 494-516
- Meyers, D.T., *Personal Autonomy and the Paradox of Feminine Socialization*, in “The Journal of Philosophy”, 84, 11 (1987), pp. 619-628
- Ead., *Self, Society, and Personal Choice*, Columbia University Press, New York 1989
- Ead., *Personal Autonomy or the Deconstructed Subject? A Reply to Hekman*, in “Hypatia”, 7 (1992), pp. 124-132
- Melchiorre, V., *Corpo e persona*, Marietti, Genova 1987
- Merleau-Ponty, M., *La struttura del comportamento*, Il Saggiatore, Milano 1962
- Id., *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965
- Id., *Il visibile e l’invisibile*, Bompiani, Milano 1967
- Id., *Segni*, Il Saggiatore, Milano 1970
- Id., *L’occhio e lo spirito*, Edizioni Se, Milano 1989

- Mill, J.S., *On Liberty*, Longmans, Green, and Company, London 1913 (ed. or. 1859)
- Minda, G., *Teorie postmoderne del diritto*, Il Mulino, Bologna 2001
- Minkowitz, T., *The United Nations Convention on the Rights of Persons with Disabilities and the Right to be free from Nonconsensual Psychiatric Interventions*, in "Syracuse J. Int'l. L. & Comm.", 34 (2006-07), pp. 406-428
- Minow, M., *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*, Cornell University Press, Ithaca 1990
- Ead., *Equalities*, in "The Journal of Philosophy", 88, 11 (1991), pp. 633-644
- Mitchell, D.T., Snyder S.L. (eds.), *The Body and Physical Difference*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1997
- Moller, D., *Wealth, Disability, and Happiness*, in "Philosophy & Public Affairs", 39, 2 (2011), pp. 177-206
- Monceri, F., *Citizenship on trial: 'Disability' and the borders of gender*, in "About Gender", 2, 1 (2012), pp. 51-72
- Monk, J., Frankenberg, R., *Being Ill and Being Me: Self, Body, and Time in Multiple Sclerosis Narratives*, in B. Ingstad, S.R. Whyte (eds.), *Disability and Culture*, University of California Press, Berkeley 1995, pp. 107-134
- Morin, E., *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano 1974
- Morin, E., *Introduzione al pensiero complesso*, Sperling & Kupfer, Milano 1991
- Morini, C., *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*, Ombre Corte, Verona 2010
- Morondo Taramundi, D., *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, ES@ Editori, Pesaro 2004
- Morris, J., *Pride Against Prejudice*, New Society Publishers, Philadelphia 1991
- Ead., *Tyrannies of Perfection*, in "New Internationalist", 233 (1992), pp. 16-17

- Ead., *Independent Lives? Community Care and Disabled People*, Macmillan, London 1993
- Ead., (ed.), *Encounters with strangers: feminism and disability*, Women's Press, London 1996
- Ead., *Care or Empowerment? A Disability Rights Perspective*, in "Social Policy & Administration", 31 (1997), pp. 54-60
- Murphy, R., *The Body Silent*, Norton, New York 1990
- Nagi, S.Z., *A Study in the evaluation of disability and rehabilitation potential*, in "American Journal of Public Health", 54, 9 (1964), pp. 1568-1579
- Id., *Disability concepts revised: implications for prevention*, in A.M. Pope, A.R. Tarlov (eds.), *Disability in America: Toward a national agenda for prevention*, National Academy Press, Washington 1991, pp. 309-327
- Nedelsky, J., *Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts and Possibilities*, in "Yale Journal of Law and Feminism", 1 (1989), pp. 7-36
- Ead., *Law's Relations. A Relational Theory of Self, Autonomy, and Law*, Oxford University Press, New York 2011
- Niero, M., *Disability paradox: i disabili e la felicità*, in "Salute e Società", IV (2005), pp. 32-46
- Nietzsche, F., *La gaia scienza, Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. 2 (ed. or. 1882)
- Id., *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1988 (ed. or. 1883)
- Nordenfelt, L., *On the notions of disability and handicap*, in "Social Welfare", 2 (1993), pp. 17-24
- Id., *On Disabilities and their Classification*, University of Linköping Press, Linköping 1997
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974
- Id., *Philosophical Explanations*, Clarendon Press, Oxford 1981

- Nussbaum, M., *Hiding from Humanity: Shame, Disgust, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004
- Ead., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006
- Ead., *The Capabilities of People with Cognitive Disabilities*, in E. Kittay, L. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell 2010, pp. 75-95
- Oberg, P., *The Absent Body: A Social Gerontological Paradox*, in “Ageing and Society”, 16 (1996), pp. 701-719
- O’Byrne, R., *Other voices at the workplace: Gender, Disability and an alternative Ethic of Care*, in “Signs”, 30, 2 (2005), pp. 1529-1555
- O’Connell, R., *Cinderella comes to the Ball: Article 14 and the right to non-discrimination in the ECHR*, in “Legal Studies: The Journal of the Society of Legal Scholars”, 29, 2 (2009), pp. 211-229
- Oliver, M., *A New Model of the Social Work Role in Relation to Disability*, in J. Campling (ed.), *The Handicapped Person: A New Perspective for Social Workers*, RADAR, London 1981, pp. 19-32
- Oliver, M., *Social Work with Disabled People*, Macmillan, Basingstoke 1983
- Id., *The Politics of Disablement*, The MacMillan Press, London 1990
- Id., *Understanding disability: from theory to practice*, MacMillan, Basingstoke 1996
- Id., *Defining impairment and disability: issues at stake*, in C. Barnes, G. Mercer (eds.), *Exploring the Divide: Illness and Disability*, The Disability Press, Leeds 1996, pp. 29-54
- Oliver, M., Barnes, C., *Disability Politics: Where Did it All Go Wrong?* in “Coalition – GMCDP”, August (2006), pp. 8-13
- O’Neill, O., *Paternalism and partial autonomy*, in “Journal of medical ethics”, 10 (1984), pp. 173-178

- Ead., *Rights, Obligations and Needs*, in G. Brock (ed.), *Necessary Goods. Our Responsibilities to meet Other's needs*, Rowman & Littlefield, Lanham 1998, pp. 95-112
- Ead., *Autonomy and Trust in Bioethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Oshana, M., *Personal Autonomy and Society*, in “Journal of Social Philosophy”, 29 (1998), pp. 81-102
- Ead., *Personal Autonomy in Society*, Ashgate Publishing, Aldershot 2006
- Parker, M., *Obiezioni etiche alla beneficenza procreativa e al dovere di avere un bambino con le migliori possibilità di vita*, in “Predizione e incertezza. La diffusione dei test genetici nella pratica clinica”, inserto di “Bioetica. Rivista interdisciplinare”, XV, I (2007), pp. 65-72
- Parente, L., *Vivere la corporeità nella disabilità*, in “Salute e Società”, IV (2005), pp. 70-82
- Pariotti, E., *Individuo, comunità, diritti*, Giappichelli, Torino 1997
- Ead., *Diritti umani. Tra giustizia e ordinamenti giuridici*, UTET, Torino 2008
- Ead., *Disabilità, diritti umani e azioni positive*, in Th. Casadei (ed.), *Lessico delle discriminazioni tra società, diritto e istituzioni*, Diabasis, Reggio Emilia 2008, pp. 159-175
- Parrini, P., *Conoscenza e realtà. Saggio di filosofia positiva*, Laterza, Roma-Bari 1995
- Pastore, B., *Per un'ermeneutica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2003
- Id., *Pluralismo, fiducia, solidarietà: questioni di filosofia del diritto*, Carocci, Roma 2007
- Id., voce *Giustizia*, in U. Pomarici (a cura di), *Atlante di filosofia del diritto. Selezione di voci*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 115-136
- Paterson, K., Huges, W., *Disability Studies and Phenomenology: the carnal politics of everyday life*, in “Disability & Society”, 14 (1999), pp. 597-610

- Pelligra, V., *Per un'etica pubblica della cura: vulnerabilità, dipendenza e reciprocità*, in “Nuova Umanità”, XXVIII, 164, 2 (2006), pp. 181-203
- Pessina, A., *Paradoxa. Una premessa*, in Id. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 7-10
- Pfeiffer, D., *The Philosophical Foundations of Disability Studies*, in “Disability Studies Quarterly”, 22, 2 (2002), pp. 3-23
- Price, J., Shildrick, M., *Uncertain Thoughts on the Dis/abled Body*, in J. Price, M. Shildrick (eds.), *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of the Bio/logical Body*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1998, pp. 224-249
- Eads. (eds.), *Feminist Theory and the Body*, Routledge, New York 1999
- Priestley, M., *Disability: a Life Course Approach*, Polity Press, Cambridge 2003
- Prini, P., *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, Studium, Roma 1950
- Putnam, H., *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, Cambridge 1981
- Id., *Realismo dal volto umano*, Il Mulino, Bologna 1995 (ed. or. 1990)
- Id., *Fatto/Valore: fine di una dicotomia e altri saggi*, Fazi, Roma 2004 (ed. or. 2002)
- Quinn, G., Degener, T., et al., *The current use and future potential of United Nations human rights instruments in the context of disability*, New York-Geneva 2002
- Ralston, D.C., Ho, J., *Introduction: Philosophical Reflections on Disability*, in D.C. Ralston, J. Ho (eds.), *Philosophical Reflections on Disability*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 1-16
- Ravaud, J.F., Sticker, H.J., *Inclusion/Exclusion*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of disability studies*, Sage, London 2001, pp. 420-512
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971
- Id., *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in “The Journal of Philosophy”, 77 (1980), pp. 515-572

- Id., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993
- Raz, J., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986
- Report of the Secretary General, *Issues and Emerging Trends Related to Advancement of Persons with Disabilities* (A/AC.265/2003/1)
- Rodotà, S., *Dal soggetto alla persona*, Editoriale Scientifica, Napoli 2007
- Rohrer, J., *Toward a Full-Inclusion Feminism: A Feminist Deployment of Disability Analysis*, in "Feminist Studies", 31 (2005), pp. 34-63
- Rorty, R., *Philosophy and Social Hope*, Penguin, Harmondsworth 1999
- Rossi, S., *Per il suo bene: note sulla sterilizzazione coatta dell'interdetta*, in www.personaedanno.it
- Rubbi, M., *Diversamente danesi. Politiche per la disabilità in Danimarca: un altro mondo auspicabile?*, sul sito CDH – Centro Documentazione Handicap, www.accaparlante.it
- Sacks, O., *Migraines*, Blackwell, London 1981
- Salamon, G., *The Phenomenology of Rheumatology: Disability, Merleau-Ponty, and the Fallacy of Maximal Grip*, in "Hypatia", 27, 2 (2012), pp. 243-260
- Samuels, E., *Critical Divides: Judith Butler's Body Theory and the Question of Disability*, in "NWSA Journal", 14 (2002), pp. 58-76
- Sandel, M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982
- Santoro, E., *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, ETS, Pisa 1999
- Sartori, G., *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1985
- Savulescu, J., *Beneficienza procreativa e disabilità: il dovere di avere il bambino con le migliori possibilità di vita*, in "Bioetica", XV, 1 (2007), pp. 56 ss.

- Schemmel, C., *Distributive and Relational Equality*, in "Politics, Philosophy, Economics", 11, 2 (2012), pp. 123-148
- Schianchi, M., *La terza nazione del mondo. I disabili tra pregiudizio e realtà*, Feltrinelli, Milano 2009
- Schiavello, A., *Principio di eguaglianza: breve analisi a livello concettuale e filosofico-politico*, in "Ragion Pratica", 14 (2000), pp. 65-79
- Schiempf, A., *(Re)fusing the Amputated Body: an Interactionist Bridge for Feminism and Disability*, in "Hypatia", 16 (2001), pp. 52-79
- Schiera, P., *Le convenienze nascoste. Il fenomeno badanti e le risposte del welfare*, Nuova Dimensione, Porto Gruaro 2006
- Schneewind, J., *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge University Press, New York 1988
- Scott, J., *Deconstructing Equality-versus-Difference: Or, the Uses of Post-Structuralist Theory for Feminism*, in "Feminist Studies", 14, 1 (1988), pp. 33-50
- Searle, J., *The Construction of Social Reality*, Penguin, London 1995
- Id., *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford University Press, New York 2010
- Seatzu, F., *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone disabili: i principi fondamentali*, in "Diritti umani e diritto internazionale", 2, 3 (2008), pp. 534-559
- Id., *La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone disabili: diritti garantiti, cooperazione, procedure di controllo*, in "Diritti umani e diritto internazionale", FrancoAngeli, 2 (2009), pp. 259-280
- Sen, A., *Equality of What? Tanner Lecture on Human Values*, in S.M. McMurrin (ed.), *Liberty, Equality and Law: Selected Tanner Lectures*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 137-162
- Sen, A., *The idea of Justice*, The Belknap Press, Cambridge 2009

- Sennett, R., *Rispetto*, Il Mulino, Bologna 2004
- Shakespeare, T., *Cultural representation of disabled people: dustbins or disavowal?*, in L. Barton, M. Oliver (eds.), *Disability Studies: Past, Present and Future*, Disability Press, Leeds 1997, pp. 217-233
- Id., *Help*, Benture Press, Birmingham 2000
- Id., *Disability Rights and Wrongs*, Routledge, New York 2006
- Shakespeare, T., Watson, N., *The Social Model of Disability: an Outdated Ideology?*, in "Exploring Theories and Expanding Methodologies", 2 (2001), pp. 9-28
- Shakespeare, T., et al., *Models*, in G. Albrecht (ed.), *Encyclopedia of Disability*, Sage, Thousand Oaks, CA 2006, pp. 1101-1108
- Sherwin, S., *No Longer Patient, Feminist Ethics & Health Care*, Temple University Press, Philadelphia 1992
- Shildrick, M., *Leaky Bodies and Boundaries: Feminism, Postmodernism and (Bio)Ethics*, Routledge, New York-London 1997
- Ead., *Transgressing the law with Foucault and Derrida: some reflections on anomalous embodiment*, in "Critical Quarterly", 47, 3 (2005), pp. 30-46
- Ead., *Dangerous Discourses of Disability, Subjectivity and Sexuality*, MacMillan, Palgrave 2009
- Shilling, C., *The Body and Social Theory*, Sage, London 1993
- Shoemaker, D., *Responsibility, Agency, and Cognitive Disability*, in E. Kittay & L. Carlson (eds.), *Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy*, Wiley-Blackwell, Malden 2010, pp. 201-223
- Silvers, A., *Reconciling Equality to Difference: Caring (F)or Justice for People with Disabilities*, in P. di Quinzio, I.M. Young (eds.), *Feminist Ethics and Social Policy*, Indiana University Press, Bloomington 1997, pp. 23-48
- Ead., *Reprising Women's Disability: Feminist Identity Strategy and Disability Rights*, in "Berkeley Women's L. J.", 81, 13 (1998), pp. 81-116

- Ead., *Formal Justice*, in A. Silvers et al. (eds.), *Disability, Difference, Discrimination*, Rowman & Littlefield, New York 1998, pp. 13-145
- Ead., *On the possibility and desirability of constructing a neutral conception of disability*, in "Theoretical Medicine", 24 (2003), pp. 471-487
- Ead., *People with disabilities*, in H. La Follette (ed.), *The Oxford Book of Practical Ethics*, Oxford University Press, New York 2003, pp. 300-327
- Ead., *No Talent? Beyond the Worst Off! A Diverse Theory of Justice for disability*, in K. Brownlee, A. Cureton (eds.), *Disability and Disadvantage*, Oxford University Press, New York 2009, pp. 163-199
- Ead., *An Essay on Modeling: The Social Model of Disability*, in D.C. Ralston, J. Ho (eds.), *Philosophical Reflections on Disability*, Springer, Dordrecht 2009, pp. 19-34
- Silvers, A., Pickering Francis, L., *Justice through Trust: Disability and the Outlier Problem in Social Contract Theory*, in "Ethics", 116 (2005), pp. 40-75
- Snigurowicz, D., *The Phénomène's Dilemma. Teratology and Policing of Human Anomalies in Nineteenth- and Early-Twentieth- Century Paris*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, pp. 172-188
- Snyder, S., *Disability Studies and Disability Rights*, in G.L. Albrecht (ed.), *Encyclopedia of Disability*, SAGE, London 2006, pp. 479-490
- Sticker, J., *A history of disability*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI 1999 (ed. or. 1997)
- Stocker, S., *Problems of Embodiment and Problematic Embodiment*, in "Hypatia", 16 (2001), pp. 30-55
- Stoljar, N., *Feminist Perspectives on Autonomy*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2013 Ed.), E. N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/feminism-autonomy/>

- Ead., *Autonomy or Authenticity? Commentary on Andrea Westlund's 'Rethinking Relational Autonomy' and Catriona Mackenzie and Jacqui Poltera's 'Narrative Integration, Fragmented Selves and Autonomy'*, in "Symposia on Gender, Race and Philosophy", 7 (2011), pp. 1–6
- Stone, D., *The Disabled State*, Temple University Press, Philadelphia 1984
- Strawson, P.F., *Individuals*, Methuen, London 1959
- Sutherland, A., *Disabled we stand*, Souvenir Press, London 1981
- Swain, J., et al. (eds.), *Disabling Barriers, Enabling Environments*, Sage, London 1993
- Tallachini, M., *Habeas Corpus? Il corpo umano tra non commerciabilità e brevettabilità*, in "Bioetica. Rivista interdisciplinare", 4 (1998), pp. 531-552
- Tarello, G., *Su 'eguaglianza'*, in S. Castignone (a cura di), *L'opera di Giovanni Tarello nella cultura giuridica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1989, pp. 351-355
- Taylor, C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979
- Id., *Kant's Theory of Freedom*, in Z. Pelczynski, J. Gray (eds.), *Conceptions of Liberty in Political Philosophy*, Athlone Press, London 1984
- Id., *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, London 1989, pp. 159-182
- Id., *The Politics of Recognition*, in A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994, pp. 25–74
- Tedesco, F., *Ceci c'est une bouteille de thé*, in V. Villa et al. (a cura di), *Il relativismo: temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010, pp. 315-332
- Terzi, L., *The Social Model of Disability: A Philosophical Critique*, in "Journal of Applied Philosophy", 21, 2 (2004), pp. 141-157
- Thalberg, I., *Hierarchical Analyses of Unfree Action*, in "Canadian Journal of Philosophy", 8 (1978), pp. 221-255

- Tham, K., et al., *The Discovery of Disability: A Phenomenological Study of Unilateral Neglect*, in “The American Journal of Occupational Therapy”, 54 (2000), pp. 398-406
- Thomas, C., *Female Forms. Disability, Human Rights and Society*, Open University Press, Buckingham, Philadelphia 1999
- Ead., *Disability Theory: key ideas, issues and thinkers*, in C. Barnes et al. (eds.), *Disability Studies Today*, Polity Press, Cambridge 2002, pp. 38-57
- Ead., *The ‘Disabled’ Body*, in M. Evans, E. Lee (eds.), *Real Bodies. A Sociological Introduction*, Basingstoke, Palgrave 2002, pp. 64-78
- Ead., *Disability and impairment*, in J. Swain et al. (eds.), *Disabling Barriers. Enabling Environments*, SAGE, London 2004, pp. 21-27
- Ead., *Sociologies of Disability and Illness. Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*, MacMillan Palgrave Basingstoke, Hampshire 2007
- Tong, R., *Love’s Labor in the Health Care System*, in “Hypatia”, 17, 3 (2002), pp. 200-213
- Toombs, S.K., *The lived experience of disability*, in “Human Studies”, 18 (1995), pp. 9-23
- Treiman, S., *On the Subject of Impairment*, in M. Corker, T. Shakespeare (eds.), *Disability/Postmodernity. Embodying Disability Theory*, Continuum, London 2002, pp. 32-47
- Treiman, S., *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005
- Trent, J., *Inventing the feeble mind: a history of mental retardation in the United States*, University of California Press, Berkeley 1994
- Trifiletti, R., *Nuove migranti, lavoro di cura e famiglie transnazionali*, in P. Villa (ed.), *Generazioni flessibili. Nuove e vecchie forme di esclusione sociale*, Carocci, Roma 2007, pp. 148-169
- Tronto, J., *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of care*, Routledge, New York 1993

- Turner, B., *Body and Society*, Blackwell, Oxford 1984
- Id., *Disability and the Sociology of the Body*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of Disability Studies*, Sage, Thousand Oaks 2001, pp. 252-264
- Id., *Nature et culture*, in M. Marzano (sous le direction de), *Dictionnaire du Corps*, PUF, Paris 2007, pp. 630-635
- Turner, T., *Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory*, in T.J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience: the existential ground of culture and self*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, pp. 27-47
- Tymienniecka, A.-T. (ed.), *Maurice Merleau-Ponty. Le psychique et le corporel*, Aubier, Paris 1988
- UN *Convention on the Rights of Persons with Disabilities*, 2006
- UN *Declaration on the Rights of Mentally Retarded Persons*, 1971
- UN *Declaration on the Rights of Disabled Persons*, 1975
- UPIAS, *Fundamental Principles of Disability*, Union of the Physically Impaired Against Segregation, London 1976
- Valtellina, E., Nothing About us Without Us. *Dall'attivismo all'accademia e ritorno: i disability studies inglesi*, in "Studi culturali", 1 (2006), pp. 159-180
- Vassallo, N., *Conoscenza e natura*, De Ferrari, Genova 2002
- Verbrugge, L.M., Jette, A.M., *The Disablement process*, in "Social Science Medicine", 38 (1994), pp. 1-14
- Villa, V., *Costruttivismo e teorie del diritto*, Giappichelli, Torino 1999
- Villa, V., et al. (a cura di), *Il relativismo: temi e prospettive*, Aracne, Roma 2010
- Viola, F., Zaccaria, G., *Le ragioni del diritto*, Il Mulino, Bologna 2003
- Volpi, M. (a cura di), *Le biotecnologie: certezze e interrogativi*, Il Mulino, Bologna 2001

- Waddington, L., *A New Era in Human Rights Protection in the European Community: The implications of the United Nations' Convention on the Rights of Persons with Disabilities in the European Community*, Maastricht Faculty of Law Working Papers, 2007/04
- Waldron, J., *Moral Autonomy and Personal Autonomy*, in J. Christman, J. Anderson, *Autonomy and the Challenges to Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 307-329
- Id., *Liberal Rights: Collected Papers 1981–1991*, Cambridge University Press, New York 1993
- Waldschmidt, A., *Who is Normal?, Who is Deviant?*, in S. Treiman (ed.), *Foucault and the Government of Disability*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2005, pp. 192-207
- Walzer, M., *Spheres of Justice*, Basic Books, Jackson 1983
- Wasserman, D., et al., *Disability: Definitions, Models, Experience*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2013 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/disability/>
- Watson, G., *Free Agency*, in "Journal of Philosophy", 72, 8 (1975), pp. 205-220
- Watson, N., et al., *(Inter)Dependence, Needs and Care: The Potential for Disability and Feminist Theorists to Develop an Emancipatory Model*, in "Sociology", 38 (2004), pp. 331-350
- Wendell, S., *The Rejected Body. Feminist Philosophical Reflections on Disability*, Routledge, New York 1996
- Weinberg, J., *Autonomy as a Different Voice: Women, Disabilities, and Decisions*, in A. Asch, M. Fine (eds.), *Women with Disabilities*, Temple University Press, Philadelphia 1988, pp. 269-296
- Westen, P., *The Empty Idea of Equality*, in "Harvard Law Review", 95, 3 (1982), pp. 537-596
- Id., *The Concept of Equal Opportunity*, in "Ethics", 95 (1985), pp. 837-850

- White, S.K., *As the World Turns: Ontology and Politics in Judith Butler*, in “Polity”, 32, 2 (1999), pp. 155-177
- Williams, B., *L'idea di eguaglianza*, in I. Carter (a cura di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001, pp. 23-47
- Willams, G., *Theorizing Disability*, in G. Albrecht et al. (eds.), *Handbook of Disability Studies*, Sage, Thousand Oaks 2001, pp. 123-144
- World Report on Disability*, 2011
- Young, I.M., *The politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990
- Ead., *Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought*, in “Constellations”, 3, 3 (1997), pp. 340-363
- Ead., *Autonomy, Welfare, Reform, and Meaningful Work*, in E. Kittay, E. Feder (eds.), *The Subject of Care. Feminist Perspectives on Dependency*, Rowman & Littlefield, New York 2002, pp. 40-60
- Ead., *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000
- Ead., *On Female Body Experience. “Throwing like a girl” and other essays*, Oxford University Press, New York 2005
- Ead., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, New York 2011
- Zahavi, D., *Husserl's Phenomenology of the Body*, in “Études Phénoménologiques”, 19 (1994), pp. 63–84
- Zaner, R., *The Problem of Embodiment: Some Contribution to the Phenomenology of the Body*, Nijhoff, The Hague 1964
- Zanetti, Gf., *Amicizia, felicità diritto*, Carocci, Roma 1998
- Zanichelli, M., *Persone prima che disabili. Una riflessione sull'handicap tra giustizia ed etica*, Queriniana, Brescia 2012
- Ead., *Paradigmi di giustizia alla prova della disabilità*, in “Rivista di filosofia del diritto”, 1 (2013), pp. 205-226

Zimmerman, M.K., Litt, J.S. (eds.), *Global Perspectives on Gender and Carework*, 17, 2 (2003),
numero monografico della rivista "Gender and Society" dedicato all'analisi del lavoro di cura

Zola, I.K., *The independent Living Movement: Empowering People with Disabilities*, in
"Australian Disability Review", 1 (1988), pp. 23-27

Id., *Toward the necessary universalizing of a disability policy*, in "The Milbank
Quarterly", 67 (1989), pp. 401-428

Id., *Bringing Our Bodies and Ourselves Back In: Reflections on a Past, Present
and Future Medical Sociology*, in "Journal of Health and Social Behavior", 32
(1991), pp. 1-16