

**I LIMITI DEL CONTRATTUALISMO.  
EFFICIENZA E CAPACITÀ DELL'INDIVIDUO TRA JOHN RAWLS E  
MARTHA NUSSBAUM**

Secondo una forma di riduzionismo oggi ancora prevalente nel linguaggio comune, parlare di disabilità vuol dire riferirsi all'inabilità di fare qualcosa. Alla vaghezza sottesa a questa concezione fa riscontro, del resto, l'assenza di consenso sulle condizioni della disabilità stessa, su una sua definizione univoca e sui criteri più idonei – e possibilmente altrettanto univoci – per misurarla. Non si tratta neppure di una questione riservata al solo ambito della medicina<sup>1</sup>, bensì investe in maniera certamente non marginale la politica, le scienze sociali e la filosofia. La disabilità, infatti, è stata descritta adottando una pluralità di prospettive e in relazione ad altrettanti contesti di significato, attraverso un alternarsi di definizioni operazionali – funzionali in ambito clinico o ai fini di programmi amministrativi – e formulazioni teoriche che, tracciando un bilancio degli ultimi decenni, non si sono affatto rivelate un mero esercizio retorico: anche la minima modifica concettuale della definizione, o dei suoi termini, ha implicato conseguenze sensibili a livello di scelte politiche, atti legislativi e programmi d'intervento, condizionando inevitabilmente la qualità di vita

dei disabili. La cornice teorica, quindi, è ben lontana dall'essere marginale o, peggio ancora, accessoria, in quanto al suo interno si apre uno spazio d'intersezione e confronto tra discipline che rispecchiano, ciascuna con un metodo e finalità specifiche, la complessità dell'argomento.

Nel presente lavoro mi concentrerò anzitutto sul *capability approach*, originariamente sviluppato da Amartya Sen come punto di convergenza di tesi economiche attinenti al welfare, alla povertà e alla disuguaglianza, e ripreso da Martha Nussbaum. Mostrerò, in un secondo tempo, come appunto l'approccio basato sulle capacità accenti il discorso sull'uomo e sui diritti connessi alla sua dignità e prenderò in esame, attraverso una panoramica generale su due capitoli de *Le nuove frontiere della disabilità*, il contributo della stessa Nussbaum a completamento e correzione delle tesi di John Rawls.

*1. Il capabilities approach come teoria della giustizia*

Sen attribuisce alla sua concezione della giustizia il nome di *capabilities approach* con un riferimento esplicito, seppur prevalentemente limitato alla terminologia, alla concezione aristotelica del bene come capacità dell'individuo di realizzarsi in quanto tale. Tale teoria delle capacità, pur inserendosi nell'orizzonte del pensiero liberale e democratico, si

caratterizza – rispetto ad altre teorie concorrenti – come un tentativo di estendere la sua portata oltre i confini stessi dello stato-nazione liberale. Solo l'idea della libertà come capacità della persona di mettere in atto la vita che ritiene degna di essere vissuta, avendo a disposizione una molteplicità qualitativa e non solo numerica di possibilità rilevanti, può rendere ragione della fondamentale assunzione liberale dell'eguaglianza morale degli individui. La formula elaborata da Sen supera così le soluzioni tradizionali, generalmente di tipo paternalista, al problema dello svantaggio naturale e sociale in termini di quantità di beni disponibili, focalizzando l'attenzione sull'estensione della libertà reale della persona, sulla sua capacità di scegliere di stare bene nel contesto di vita.

Secondo l'economista indiano, per esempio, l'unica risposta convincente alla domanda “eguaglianza di che cosa?” si deve sviluppare come una teoria della libertà intesa come capacità degli individui e dei popoli di realizzare la vita ritenuta più degna di essere vissuta, in rapporto ad una visione globale dello sviluppo economico e sociale. Questo significa indicare un insieme di strategie di valutazione del *benessere* delle persone, riconoscibile da una pluralità di individui. La prospettiva delle capacità collega la valutazione del benessere alla persona quanto al suo essere e quanto all'agire: persona come membro

attivo di un contesto sociale e culturale che la identifica, e non tale da godere di un benessere commisurato soltanto alla quantità di beni posseduti. I diritti stessi di cittadinanza, definiti da Rawls come capacità di esercitare il proprio ruolo di cittadino nella democrazia costituzionale, vengono intesi da Sen come diritti della persona di essere libera di scegliere di stare bene. Il modello normativo di eguaglianza di benessere può essere perciò considerato un progetto globale di teoria della giustizia, identificando nei diritti *scopi da realizzare*.

All'interrogativo “eguaglianza di che cosa?” può essere poi connessa la questione di quale libertà spetti a individui e gruppi degni di eguale considerazione e rispetto: la risposta è una concezione sostantiva del bene, alla luce di un'idea di giustizia in cui sia centrale la diversità degli esseri umani, e che tenga conto della pluralità dei criteri di valutazione. La libertà è intesa come capacità dell'essere umano di esistere con dignità e consapevolezza nella comunità in cui vive. Nonostante le perplessità che questa formula solleva per la sua vaghezza, Sen chiarisce ripetutamente che l'idea di capacità non ha in sé alcun contenuto descrittivo né sostanziale, ma rimanda esclusivamente ad un insieme di strategie di valutazione finalizzate a definire la qualità della vita di individui e comunità, secondo l'esercizio della libertà di scegliere di stare bene.

L'idea di capacità definisce la combinazione di diversi funzionamenti, dei “modi di essere e di fare” ritenuti di valore dalla persona: «Capacità è un insieme di vettori di funzionamenti che riflettono la libertà della persona di condurre un certo tipo di vita o un altro»<sup>2</sup>. L'esercizio della libertà si misura sulla base di confronti d'eguaglianza o disuguaglianza, condotti con criteri diversi quali reddito, utilità, ricchezza, beni primari. Nella sua teoria della giustizia, Sen specifica due motivi fondamentali della valutazione, dipendenti dai due aspetti cruciali dell'idea di persona morale: il *benessere* e l'*agire*. L'uno è di tipo individuale e presuppone che la persona sia beneficiaria di un trattamento i cui interessi e vantaggi meritano la debita considerazione; l'altro è invece volto alla realizzazione di progetti, obiettivi e fini che non dipendono dal vantaggio individuale, ed in cui la persona è agente e giudice, nonché responsabile delle sue azioni.

Per quanto riguarda il benessere, ancora, Sen distingue tra *libertà di benessere* e *benessere propriamente detto*. Il *benessere* invoca la qualità dell'essere e dell'agire degli individui e dei gruppi in rapporto ai beni a disposizione, enfatizzando la capacità effettiva di usarli a proprio vantaggio, mentre *la libertà di benessere* riguarda l'estensione della libertà a disposizione di ognuno di “scegliere di stare bene”. Simmetricamente si distingue tra *agire* e *libertà di agire*: l'*agire* individua i risultati già conseguiti

nella realizzazione del proprio progetto esistenziale, mentre la *libertà di agire* concerne le opportunità concrete funzionali al perseguimento di quegli obiettivi.

L'approccio delle capacità di Sen appare, in definitiva, come una concezione dei diritti modellata a partire da un assunto fondamentale di eguaglianza. Tali diritti sono “da realizzare” e riguardano gli individui e i popoli nella loro capacità di progettare e tradurre in concreto le condizioni per una vita degna di essere vissuta.

Cadendo l'enfasi non soltanto sul riconoscimento delle libertà formali dei cittadini, ma anche sulla libertà sostantiva di benessere, le capacità sono da commisurare al grado di realizzazione sociale della libertà di benessere e della libertà d'azione godute dai singoli. I diritti degli individui a realizzare le suddette libertà vengono identificati da Sen come scopi in grado di stabilire relazioni tra beni e persone. Se una persona può acquistare gli stessi mezzi di funzionamento di un'altra, avrà a disposizione una possibilità almeno eguale di vivere bene. Se certi diritti fondamentali non possono essere esercitati, si produce un'esigenza di compensazione sociale. Sen, al riguardo, osserva che, a parità di reddito e di ricchezza, una persona le cui capacità di acquisire funzionamenti fondamentali fossero inferiori a quelle normalmente esercitate dagli altri, questa sarebbe legittimata a ricevere maggior

sostegno. Si tratta dell'assioma debole di equità. In questo modo, il diritto di un portatore di handicap ad accedere ad un maggior numero di risorse non deriverebbe dall'inferiorità della sua funzione di utilità, né dalla disponibilità inferiore di beni primari, ma dalla «deprivazione della sua capacità di muoversi se non gli accade di avere più reddito o beni specialistici al suo comando»<sup>3</sup>. I *diritti come scopi* assumono la forma di diritti a certe capacità, focalizzando la relazione tra la persona e le capacità a cui essa stessa ha diritto, definite in base alla tipologia della comunità in cui vive, ma anche di una visione complessiva di sviluppo. Per come lo intende Sen, il processo di sviluppo dovrebbe essere considerato come un processo di espansione delle capacità personali, ovvero dei cosiddetti «titoli validi»<sup>4</sup>. L'approccio per intersezione consente poi di identificare di volta in volta una mappa dei funzionamenti rilevanti, che possa condurre a selezionare modi di essere e di agire della persona adatti a valutarne le capacità *indipendentemente* da quelle forme di funzionamento come i bisogni di base (fame, sete, salute, ecc.), il grado di stima di sé della persona e il suo livello di integrazione sociale. La valutazione può cambiare a seconda del contesto, ma non oltre un determinato limite dettato dalla capacità di acquistare modi di fare e di essere che “normalmente” tutti possono e sono liberi di acquistare<sup>5</sup>.

## 2. I limiti del contrattualismo e le nuove frontiere della giustizia

Grazie al quadro appena delineato, è possibile ora sintetizzare i capitoli che Nussbaum dedica al confronto con Rawls. È opportuno rilevare, in via preliminare, che gli argomenti addotti dalla filosofa prediligono il terreno della nozione di giustizia, in particolare della sua elaborazione teorica e della pretesa ad essa sottostante: la fondazione, cioè, di una teoria liberale della giustizia medesima sul contrattualismo, una volta prese le distanze dalla tradizione utilitarista. Come efficacemente ha evidenziato Sebastiano Maffettone, il contrattualismo rawlsiano si ispira ai modelli classici rappresentati da Hobbes, Locke, Rousseau e Kant, ma presenta elementi innovativi in termini di metodo e contenuto: il metodo, prosegue Maffettone nella voce dedicata al filosofo politico americano presso l'*Enciclopedia filosofica*, «basato sulla ormai celebre 'posizione originaria', tiene conto delle più sofisticate teorie della scelta razionale che sono adoperate all'interno di un argomento etico normativo nell'ambito di una versione kantiana della giustificazione»<sup>6</sup>; il contenuto, invece, riguarda la tesi della supremazia della giustizia sull'efficienza, secondo una visione egualitarista che prevede che valori sociali come opportunità, libertà, ricchezza e fondamenti del rispetto di sé siano equamente fruibili per la collettività, a meno che la distribuzione non egualitaria di uno di essi ricada a

vantaggio dei più deboli. Il giusto risulta prioritario rispetto al bene<sup>7</sup>, prospettiva peraltro coerente con l'orientamento liberale dell'autore e, al tempo stesso, con la sua propensione ad enfatizzare la tematica dell'eguaglianza in maniera più marcata rispetto ad altri autori della stessa corrente: «in sostanza, Rawls propone una sintesi tra mercato e democrazia orientata a favorire gli interessi degli svantaggiati, nell'ambito di una costituzione liberale basata sul primato di alcuni diritti individuali fondamentali»<sup>8</sup>. Questa priorità, che in *Una teoria della giustizia* (1971) costituisce uno dei cardini del discorso rawlsiano, tende quindi ad ancorare il perseguimento dell'utile e la realizzazione delle aspirazioni personali al concetto di *right*, tanto più quando i contraenti del patto o, altrimenti detto, le parti coinvolte nella posizione originaria vedono sì nelle istituzioni nasciture uno strumento di realizzazione dei propri fini, ma sempre in subordine alla giustizia. Quando Rawls descrive le parti nella posizione originaria ritiene “ragionevole” supporre che esse siano uguali, ovvero che tutti godano degli stessi diritti nel presentare istanze, nel sostenerle e nel cercare la loro approvazione a livello collettivo. La supposizione che segue immediatamente a questa forma di libertà d'espressione riguarda lo statuto dei contraenti: se ognuno fa proposte e cerca di suffragarle razionalmente è perché gli esseri umani sono **a.** persone morali; **b.** individui dotati di una

concezione del proprio bene; **c.** per quanto detto poc'anzi, individui capaci di un senso di giustizia. In queste condizioni, cui si aggiunge quella del velo di ignoranza circa il ruolo che spetterà a ciascun attore sociale, i principi di giustizia emergenti sono quelli che degli esseri razionali accetterebbero in mancanza di interessi particolari, ovvero quando contingenze sociali o naturali non intervenissero a creare diseguaglianze tra categorie svantaggiate e avvantaggiate.

Concentrando l'attenzione sulle parti del contratto sociale, operazione che Nussbaum compie nel terzo capitolo di *Le nuove frontiere della giustizia*, si nota come un errore ricorrente accomuni i teorici moderni e contemporanei – dunque anche Rawls – del contrattualismo: quello di non concepire i contraenti come esseri bisognosi, dipendenti gli uni dagli altri, bensì come razionalmente indipendenti, competenti e adeguati alle implicazioni morali e sociali del contratto. La gamma delle proprietà dei membri del futuro corpo sociale, secondo Nussbaum lettrice critica di Rawls, si uniforma allo standard di una normalità artificiale. Nella posizione originaria, insomma, il presupposto di fondo è che i cittadini siano «membri pienamente cooperativi per l'intero corso della vita»<sup>9</sup>, così che fattori di turbamento dell'equilibrio, tali cioè da violare l'accordo cooperativo originario e le garanzie di vantaggio reciproco, sono percepiti come estranei al patto e alla sua logica. Come

rileva Nussbaum, David Gauthier ha parlato di “persone che abbassano il livello medio” riferendosi ai disabili, ossia a coloro i cui bisogni inconsueti e le cui menomazioni fisiche e psichiche infrangono gli equilibri di collaborazione paritaria postulati da ogni teoria contrattualista. Da questo punto di vista, Rawls non fa eccezione, anzi, Nussbaum rileva una forte somiglianza tra l’opinione di Gauthier e la “società ben ordinata” quale traspare dalle pagine di *Una teoria della giustizia*.

Già in apertura del suddetto capitolo Nussbaum propone esempi di presunti “esclusi” dalla cooperazione sancita contrattualmente, quegli “esclusi” cui apertamente rinviano le parole di Gauthier tratte da *Morals by Agreement* e offerte, in esergo, all’amara riflessione del lettore. Nella citazione riportata dall’autrice, infatti, Gauthier sostiene che non è un problema la cura degli anziani, verso i quali il debito di gratitudine deriva da una vita di sacrifici a vantaggio della comunità di appartenenza: in questo caso, infatti, sarebbe riconoscibile un equilibrio virtuoso tra i benefici apportati alla società in età lavorativa e quelli richiesti una volta cessato il lavoro stesso. È doveroso precisare, tuttavia, che sulle dinamiche di tale equilibrio possono influire negativamente le terapie che allungano la vita, e che quindi turbano il meccanismo di compensazione tra quanto un uomo ha prodotto e quanto si appresta

indefinitamente a ricevere. Tuttavia, i maggiori squilibri a danno della distribuzione di ricchezza non dipendono tanto dall’anzianità dei normodotati, nonostante l’aumento dell’aspettativa di vita, bensì dai disabili, ed è secondo Gauthier un mero eufemismo ritenerli capaci di vivere vite produttive, a fronte di una richiesta di servizi assistenziali che sarà sempre eccedente.

In reazione a Gauthier, e spostando sensibilmente il focus della polemica verso Rawls, Nussbaum sottolinea, in primo luogo, la connessione tra bisogno di cura e giustizia. Sesha è una giovane dai modi gentili, affettuosa con i genitori, che sa apprezzare a suo modo i vestiti e la musica, ma – puntualizza Nussbaum – la paralisi cerebrale congenita da cui è affetta, con ritardo mentale grave associato, le impedirà di condurre una vita in-dipendente, segnando, in larga misura, il suo destino: «essere vestita, lavata, nutrita, portata a Central Park su una sedia a rotelle»<sup>10</sup>, costringendo i genitori a dispensarle continue cure in prima persona o attraverso un’altra persona che si occupi di lei. Le figure assistenziali, poi, possono aumentare di numero quando Sesha è malata o, pur avvertendo dolore, non è in grado di localizzarlo con esattezza. La ragazza, pertanto, necessita di un livello “ordinario” di pratiche assistenziali cui si aggiungono interventi “straordinari”, ma le condizioni per la sua fioritura, per il suo *flourishing* personale, non si

limitano a supporti come la sedia a rotelle o al responso degli specialisti: «Per poter fiorire nelle sue potenzialità ha bisogno di amicizia e di amore e di vedere corrisposte le sue capacità di affetto e di piacere, che sono il mezzo più efficace in suo possesso per porsi in contatto con gli altri»<sup>11</sup>.

La netta divergenza tra Gauthier e Nussbaum si può riassumere intorno a due punti, in definitiva: **a.** la disabilità non rappresenta un problema né dev'essere “misurata” in termini di pura produttività, giudicando chi ne è affetto al pari di un escluso, a priori, da livelli di efficienza socialmente attesi; **b.** la staticità dello stigma sociale sotteso alla posizione di Gauthier si scontra con il dinamismo del *flourishing* di Nussbaum, che riguarda da vicino il ruolo e la specificità delle capacità personali. «Bambini e adulti con menomazioni mentali sono cittadini»<sup>12</sup>, infatti, e dunque portatori di una specifica dignità e di diritti inalienabili, per cui anche la terminologia dovrà necessariamente adeguarsi al rispetto delle caratteristiche del loro stato. Converrà perciò distinguere la “menomazione” come *impairment* o perdita delle normali funzioni corporee; la “disabilità” come impossibilità di fare qualcosa in un dato contesto; l’“handicap” in quanto svantaggio risultante, ovvero non originario, il che rimanda alla convinzione radicata nella filosofia che, riguardo ai diritti di base, non la disabilità bensì l’handicap si possa e

debba prevenire.

Di fronte all’handicap di Sesha, così come nel caso di Arthur, ragazzo autistico ad alto funzionamento con sindrome di Tourette concomitante, e di Jamie Berubé, affetto da sindrome di Down, la prospettiva dei teorici del contratto sociale si rivela deficitaria perché radicalizza la razionalità dei contraenti fino a renderla, di fatto, un principio di esclusione. Per essere “decente”, e Nussbaum non usa mezzi termini, ogni società dovrebbe farsi carico dei reali bisogni di tutti i cittadini, promuovendone lo sviluppo in un’ottica di integralità: dalla cura all’istruzione, dal rispetto di sé alle attività quotidianamente svolte, fino all’amicizia. Se, al contrario, la struttura di base della società è immaginata come una comunità di uomini liberi, eguali e indipendenti, ciascuno idealisticamente proiettato verso la realizzazione di sé previa la collaborazione tra le parti, ecco che l’*idealizzazione* in questione anticipa e condiziona la realtà di “cittadini meno cittadini di altri”, parafrasando una nota espressione di George Orwell: «Tali teorie devono trattare le menomazioni mentali gravi e le relative disabilità come un problema in seconda battuta, dopo che le istituzioni fondamentali della società sono state progettate»<sup>13</sup>. Ne consegue che, secondo il contrattualismo classico e contemporaneo, «le persone con menomazioni mentali non sono, in effetti, fra quelle per le quali e in reciprocità con le quali le istituzioni

fondamentali della società sono strutturate»<sup>14</sup>, passo, quest'ultimo, in cui figurano e si intrecciano i concetti di strutturazione progettuale e reciprocità, come a sottolineare che la razionalità astratta delle parti non è garanzia a priori di equità, e dunque di giustizia.

Che Nussbaum stia pensando a Rawls prima ancora di chiamarlo direttamente in causa, è evidente dall'insistenza sull'inadeguatezza di ogni teoria della giustizia costruita a prescindere dalle vere necessità delle persone con disabilità, o che le includa in una considerazione vaga, quando non timorosa della loro eccezionalità in negativo per gli equilibri del welfare. Vale la pena citare per esteso la pagina di *Le nuove frontiere della giustizia*, dove peraltro Nussbaum rimarca la specificità del *capability approach* non solo in quanto sensibilità alle esigenze autentiche del soggetto con menomazione psichica o fisica, ma anche come garanzia di esercizio di una cittadinanza completa ed eguale per tutti, disabili compresi:

Una teoria soddisfacente della giustizia umana richiede di riconoscere l'eguale cittadinanza delle persone con menomazioni, incluse le menomazioni mentali, e di supportare adeguatamente il compito di amare e di istruire queste persone, in un modo che si rivolga alle loro disabilità. Richiede, inoltre, il riconoscimento delle varie

tipologie di menomazioni, disabilità, bisogni e forme di dipendenza che sperimentano i «normali» esseri umani, e quindi della stretta continuità fra le vite «normali» e quelle delle persone con menomazioni permanenti. [...] L'approccio delle capacità può fare di meglio: partendo da una concezione della persona come animale sociale, la cui dignità non deriva da una razionalità idealizzata, esso offre una concezione più adeguata della piena ed eguale cittadinanza delle persone con menomazioni fisiche e mentali e di quella di coloro che si occupano di esse<sup>15</sup>.

Non si tratta quindi di un problema che colpisce una categoria ristretta di “esclusi”, bensì invoca un orizzonte più esteso, quello della giustizia sociale. In questo contesto sorgono due questioni “urgenti”, secondo l'autrice: da un lato il trattamento equo dei disabili nella prospettiva di una loro piena integrazione e della realizzazione della fioritura personale in condizioni idonee; dall'altro gli oneri che gravano su quanti assistono i disabili medesimi, quei “dipendenti” per eccellenza il cui accudimento impone un dispendio di risorse fisiche ed economiche ancora privo di un giusto riconoscimento collettivo. Il disabile, infatti, non assorbe solo tempo e denaro direttamente, rimarca Nussbaum, ma incide anche, seppur in maniera indiretta, sulle attività lavorative di coloro che quotidianamente sono in prima linea nella loro

assistenza: i quali, a loro volta, se pensiamo ai genitori di Sesha, non potranno non pensare alla vecchiaia loro e dei genitori, e quindi al confronto inevitabili con nuove forme di dipendenza, più o meno pesante, in aggiunta a quella della figlia.

Un importante corollario della seconda questione è la posizione sociale della donna. Se un tempo, nelle famiglie di stampo patriarcale, il lavoro di cura spettava alla moglie e madre in quanto scelta obbligata, oggi, in una società di “liberi ed eguali” per citare il titolo di un saggio di Nadia Urbinati, ci si aspetterebbe un margine ben più ampio di autodeterminazione per le donne. In realtà, è ancora ben lontano dall'essere sradicato lo stereotipo che vincola la figura femminile alle sue mansioni tradizionali, per cui, a differenza dell'uomo, la donna deve dedicarsi per amore e gratuitamente all'assistenza dei più deboli in seno alla famiglia, rinunciando forzatamente a mestieri *full-time* o ad aspettative di carriera.

Ma torniamo alle obiezioni a Rawls, che costituiscono la cornice teorica in cui si colloca il riferimento ai casi di Sesha, Arthur e Jamie Berubé. Pur distinguendo aspetti ricorrenti, Nussbaum differenzia Rawls dai contrattualisti classici: Hobbes, per esempio, è fautore di un modello antropologico egoistico in cui la moralità risulta dalle restrizioni che interessano i contraenti all'atto della stipula del contratto; Rawls,

invece, non dimentica la lezione humane del patto alle condizioni “normali” che rendono possibile e necessaria la cooperazione tra le parti, ma integra – ibridamente, a detta di Nussbaum – Hume con Kant rivendicando l'aspetto dell'agire autonomo. Kant, argomenta Rawls, sostiene che un individuo agisce autonomamente quando i principi guida del suo agire sono scelti in quanto manifestazione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale in cui sono coniugate libertà ed eguaglianza. Se, al contrario, tali principi fossero assunti in funzione di una posizione sociale o di un certo assetto della società, di doti naturali particolari o delle preferenze più contingenti espresse dalla volontà, ecco che si produrrebbe un agire eteronomo. Il velo d'ignoranza priva le parti, poste nella posizione originaria, delle conoscenze che le indurrebbero a scegliere secondo principi eteronomi, in modo tale che pervengano invece ad un accordo conforme a persone razionali, libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che generano il bisogno di principi di giustizia.

Ora, se la questione cruciale della filosofia politica è la specificazione delle modalità di cooperazione equa interindividuale, e se, come detto all'inizio del presente paragrafo, il contrattualismo rawlsiano mostra di non aver dimenticato le parti più deboli nella stipula del patto, ovvero quelle esposte ai rischi più elevati di svantaggio una volta abbandonata

la posizione originaria, è corretto, da un lato, riconoscere a Rawls, come fa Nussbaum lucidamente, il fatto di aver tematizzato il problema dell'inclusione dei cittadini affetti da menomazioni gravi; dall'altro, tuttavia, il punto debole del pensiero del filosofo americano, su cui fa leva l'autrice, è la dilazione della questione stessa. Rawls, infatti, non sostiene che l'inclusione di persone come Sesha sia un tema di scarso rilievo, ma ne rinvia la soluzione ad una fase successiva, a quando cioè i principi politici fondamentali saranno stati stabiliti.

Nussbaum insiste sulla intenzionalità di questo rinvio. Non è un caso, insomma, che Rawls concepisca l'inclusione *ex parte post* e non *ex parte ante*. E non è neppure un caso il fatto che alla base di questa scelta si ponga una concezione della persona pre-contrattuale ben delineata, concezione che riporta direttamente alle considerazioni finora svolte: occorre una prospettiva nitida per individuare la domanda fondamentale relativa alla giustizia politica, cuore della dottrina di Rawls, e questa domanda, che di fatto traduce la giustizia stessa in termini di cooperazione sociale, prevede uno standard di normalità e di piena capacità cooperativa per tutta la vita. Quale posizione occupano, allora, i bisogni contrari alla cooperazione, tali cioè da ostacolarne la piena realizzazione? «I bisogni inusuali dei cittadini con menomazioni e associate disabilità – bisogni di uno speciale trattamento educativo e di

una riprogettazione dello spazio pubblico (rampe negli edifici, accessi per sedie a rotelle sugli autobus, segnali tattili e così via) – non sembrano essere inclusi», ribadisce Nussbaum, «in questa fase iniziale, quando si scelgono i principi politici fondamentali»<sup>16</sup>.

Può essere illuminante, a questo punto, passare in rassegna le aporie che Eva Kittay, madre di Sesha e frequente interlocutrice di Nussbaum in *Le nuove frontiere della giustizia*, ha rilevato in Rawls: **a.** La presenza di un'eguaglianza approssimativa fra le persone; **b.** la piena cooperatività interindividuale come condizione idealizzata, al punto tale da far passare sostanzialmente in secondo piano la disabilità o, in generale, tutto ciò che possa introdurre rapporti di dipendenza, a danno di una cooperazione equilibrata; **c.** il presupposto rigido della reciprocità tra eguali, ancora una volta indicato come fondamento della teoria contrattualista; **d.** l'incompatibilità tra la nozione astratta di "bene primario" e i bisogni reali di cura avanzati da individui altrettanto reali; **e.** il rapporto tra disabilità e godimento della libertà personale.

Le conclusioni tratte a sua volta da Nussbaum delineando un bilancio generale della posizione rawlsiana in materia di disabilità sono le seguenti: **a.** la progettazione adeguata dei principi politici fondamentali può avvenire escludendo le menomazioni "anormali", non importa se psichiche o fisiche, permanenti o temporanee, e da qui

consegue che tra i bisogni primari non rientrano quelli specificamente e realisticamente connessi alla disabilità; **b.** secondo una ben riconoscibile simmetria semantica, “normale”, “tipico” e “cooperante” vengono a contrapporsi a “menomato”, “atipico” e “non cooperante”, valendo peraltro l'assunto della non modificabilità del contesto sociale. Il disabile, infatti, non coopera – sembra domandarsi l'autrice – solo ed esclusivamente perché è incapace di cooperare o perché è *anche*, e forse al contempo, impedito a farlo da ostacoli estranei alla sua menomazione? La massa astratta di uomini indifferenziati cui pensa Rawls, in ultima analisi, prescinde dalla tipologia delle disabilità da cui sono affetti, tralascia completamente, e colpevolmente, la gamma di specificità connesse alle risposte individuali, soprattutto se favorite dalla connessione tra più agenti in un'ottica sistematica e, appunto, contestuale.

Prendiamo ad esempio cittadini colpiti da menomazioni fisiche. Un sordo, un cieco o un disabile in sedia a rotelle non solo esulerebbero dagli indici di produttività, ma addirittura rappresenterebbero fattori di abbassamento degli stessi. Nussbaum dimostra, invece, che qui è in gioco una questione molto prossima a quelle di razza o genere, nel senso che non solo è operante lo stereotipo dell'equivalenza tra una categoria di individui e la distinzione artificiosa tra ciò che essi possono

e non possono fare, ma si sottovaluta astrattamente un potenziale viceversa concreto e produttivo:

Infatti, le persone con menomazioni di questo tipo possono di solito essere membri della società altamente produttivi nel senso economico usuale, svolgendo una varietà di lavori ad un livello sufficientemente alto, se solo la società modifica le sue condizioni di base al fine di includerli. La loro relativa mancanza di produttività alle condizioni attuali non è «naturale»: è il prodotto di misure sociali discriminatorie. Le persone in sedia a rotelle possono spostarsi bene e svolgere il proprio lavoro, nella misura in cui gli edifici hanno le rampe, gli autobus hanno l'accesso adeguato, e così via. Le persone cieche possono lavorare più o meno ovunque in questa epoca di tecnologia audio e di segnaletica tattile, se i posti di lavoro includono queste tecnologie. Le persone sorde possono essere avvantaggiate dalle e-mail al posto del telefono e da molte delle altre tecnologie visive — sempre a patto che i luoghi di lavoro si strutturino in modo da includerle. Come è discriminazione sessuale non fornire alle donne il congedo di maternità, nonostante sia un fatto biologico che solo le donne rimangono incinte, allo stesso modo è una discriminazione contro le persone con menomazioni non fornire tali supporti per la loro produttività, anche se è un fatto biologico che solo loro ne avranno bisogno<sup>17</sup>.

Nussbaum ritiene, pertanto, di poter individuare tre ragioni profonde che costituiscono il tessuto connettivo del discorso rawlsiano: in primo luogo, pur affermando la priorità della libertà, nella dottrina dei beni primari – cioè dei massimi *desiderata* cui possa rivolgersi la razionalità di un uomo libero – Rawls finisce per assolutizzare il reddito e la ricchezza; in secondo luogo, questa opzione garantisce certamente la possibilità di misurare le posizioni sociali relative in maniera lineare e univoca, ma al prezzo di subordinare a due criteri – reddito e ricchezza, appunto – una molteplicità di caratteristiche individuali che meriterebbero una posizione di primato senza essere sacrificate all’idea della frequenza statistica della normalità; in terzo luogo, per quanto i contrattualisti possano concedere che un disabile, ad esempio un sordo, corrisponda ad aspettative di produttività se posto in condizioni di lavoro idonee, lo stesso non vale per disabilità più gravi, che in ultima istanza fanno pendere il piatto della bilancia a favore di una valutazione complessiva e generalizzante dell’improduttività dei disabili stessi.

Quanto al primo punto, Nussbaum prende le distanze da un’equiparazione troppo rigida tra benessere, da un lato, e reddito e ricchezza dall’altro, come a sottolineare il fatto che questi indicatori sono ampiamente insufficienti nel rendere ragione di determinati fenomeni sociali. Accade, infatti, che chi è costretto su una sedia a

rotelle possa guadagnare allo stesso modo di un normodotato, nonostante le ridotte possibilità di movimento e, di conseguenza, il minor benessere dovuto alla difficoltà degli spostamenti. La proposta di Sen, che focalizza l’attenzione sulle capacità, mira proprio a sostituire queste ultime, evidenzia Nussbaum, all’elenco dei beni primari. Se Rawls si mostra favorevole nei confronti di Sen, non è tuttavia altrettanto disponibile ad accoglierne la posizione fino in fondo, anzi, la respinge: in altre parole, sarebbe plausibile identificare i beni primari con capacità multivaloriali, ma questo turberebbe l’univocità della misurazione delle posizioni sociali relative e delle indicizzazioni corrispondenti. Nella critica di Nussbaum a Rawls, quindi, è facile arguire come il cosiddetto “problema delle disabilità/beni primari” sia centrale e faccia emergere, in tutta la loro gamma d’implicazioni, alcune incongruenze contenute in *Una teoria della giustizia*: una di queste riguarda le basi sociali del rispetto di sé, da Rawls ritenuto il bene primario più importante. Questa posizione apicale nella gerarchia dei beni trova il suo riscontro ultimo in Kant, per il quale, in campo deontologico, il rispetto di sé apparteneva ai moventi della ragion pura pratica, inclinando pertanto il singolo ad agire in considerazione della pluralità delle persone e dei contratti sociali alla base delle istituzioni. Quando, tuttavia, Rawls si appresta a misurare lo *status* delle parti sociali meno agiate non è sul rispetto di sé che si

concentra, bensì su reddito e ricchezza.

Entrambi gli indicatori, in fondo, sono implicati anche nel secondo punto, dove appare con particolare evidenza la tematica della normalità e dello standard di normalizzazione. Se per “normale” si intende ciò che statisticamente ricorre con maggior frequenza, argomenta Nussbaum, qualunque anomalia funzionale temporanea devia dalla definizione stessa della normalità *tout-court*, pur risultando perfettamente *normali* i limiti fisici con cui si convive nel quotidiano o che vengono sperimentati occasionalmente. Un udito poco fine o un mal di schiena al lavoro non restituiscono, a questo proposito, la normalità nella completezza della sua nozione, ma nessuno sosterebbe che siano condizioni anormali, anzi, proprio il posto di lavoro dovrebbe essere attrezzato per rispondere alle esigenze di deficit “normali”. «La differenza rispetto alle persone cieche e sorde e sulla sedia a rotelle è che non si provvede alle necessità tipiche delle loro abilità, perché sono menomati in modo inusuale»<sup>18</sup>, precisa Nussbaum, e l'organizzazione delle strutture sociali non è ancora in grado di soddisfare pienamente esigenze tanto diversificate. Tuttavia «le cose cambiano quando è permesso loro», vale a dire alle persone con le disabilità sopra indicate, «di competere su un terreno di gioco che non sia in tal senso sfavorevole»<sup>19</sup>, ma ancora non si tratta, avverte la filosofa, di un cambiamento che i contrattualisti

accetterebbero senza opporre resistenza. Basta ricordare che, commisurati ai parametri di ricchezza e di reddito, ai costi dell'inclusione – dalla facilitazione degli accessi ai luoghi pubblici ai supporti per ciechi e sordi – può non corrispondere l'effettiva quantità di ricchezza prodotta, il che ci riporta, ancora una volta<sup>20</sup>, ai requisiti del modello cooperativo e alla razionalità come principio che opera in funzione normalizzante nel contesto delle relazioni pre- e post-contrattuali.

Il terzo punto, allora, si presenta come emanazione diretta del secondo: se alcuni disabili possono essere integrati nel mondo del lavoro tenendo conto del loro potenziale di produttività come fattore equilibrante della spesa pubblica per l'inclusione, altre forme di menomazione fisica pregiudicano da subito qualunque idea di bilanciamento. Con questa aporia si misura il contrattualismo ibrido di Rawls: l'ispirazione kantiana<sup>21</sup>, che proviene dalla *Critica della ragion pratica*, lo spinge, come detto, ad accordare la priorità della giustizia sull'efficienza, a collocare il rispetto di sé al vertice dei beni primari, a considerare ciascun uomo, indistintamente, come fine in sé; di contro, la cooperazione già postulata dalle teorie contrattualiste classiche mescola a questo substrato elementi humeani, ponendo le premesse perché l'interrogativo rawlsiano su che cosa sia dovuto ai membri non cooperativi non possa ricevere un'agevole risposta.

Né una soluzione efficace può venire dalla benevolenza, intesa come l'atteggiamento di astensione dall'assumere un criterio di efficienza puramente economica. In questo caso, infatti, sarebbe più marcata l'adesione alla posizione di Kant sull'uomo come *fine in sé*, indipendentemente dal suo essere *mezzo* idoneo ad una certa occupazione, e, per annesso, al mantenimento di un regime produttivo dettato dalle aspettative sociali. Si tratterebbe di un assunto, questo, lontano dalle esigenze del Rawls di *Una teoria della giustizia*, dove invece prevale un'istanza di semplificazione, o meglio, obiettivi sociali particolari come l'inclusione cedono di fronte ai principi generali su cui si accordano le parti nella posizione originaria. Se non dopo ma *durante* il processo di definizione di tali principi si aggiungessero ulteriori finalità sociali moralizzate come la cura di bisogni speciali, quando non altamente specifici, ciò entrerebbe in contrasto con il velo d'ignoranza e obbligherebbe ad un'ovvia riprogettazione della razionalità dei contraenti. E poiché allora solo *dopo*, cioè nella fase legislativa, le parti possono dedicare attenzione agli interessi dei portatori di disabilità, ne consegue, secondo Nussbaum, che essi sono a margine del disegno razionale di realizzare una giustizia sociale, ricevendo invece solo una considerazione benevola, appunto, *ex parte post*.

Il confronto con il retroterra kantiano del pensiero di Rawls

rappresenta una costante ancora più decisiva quando Nussbaum introduce le disabilità mentali e ritorna sulla nozione di fine in sé arricchendola di ulteriori spunti critici. L'assunto di base, infatti, è che tutti i problemi in cui si è imbattuta la teoria rawlsiana rispetto alle menomazioni fisiche valgano anche per quelle psichiche, con la differenza che i motivi kantiani adottati a sostegno dell'inclusione di disabili fisici – il rispetto e l'essere fine in sé – divengono ora forieri di complicazioni degne di nota. Se si riflette sulle vite non di ciechi, sordi, o di cittadini immobilizzati su una sedia a rotelle, bensì di Sessa, Jaime o Arthur, emerge con immediata evidenza come nessuno di loro potrà risarcire le spese mediche, assicurative e relative all'istruzione, che sono state sostenute a fronte della loro condizione; nessuno, in altre parole, potrà restituire l'equivalente dei costi sociali finalizzati alla cura e alla soddisfazione di bisogni speciali. Come già ribadito a più riprese, nemmeno la versione più moralizzata del contrattualismo è in grado di nascondere questo aspetto, ma è proprio la malcelata preoccupazione per la spesa sociale, e le questioni ad essa connesse, ad impoverire il modello teorico precludendo almeno quattro vantaggi così presentati da Nussbaum: **a.** la configurazione di un'idea di "utilità" non più in senso stretto, tale cioè da comprendere il rispetto della dignità dei disabili e promuovere lo sviluppo del loro potenziale umano indipendentemente

da parametri di rendimento astratti e arbitrari; **b.** la “lezione viva” che proviene dalla disabilità e che invita i normodotati ad un incessante esercizio del riconoscimento della dignità propria e altrui; **c.** l’assunzione di una prospettiva antropologica corretta, ancorata ai limiti e alla debolezza della natura umana in generale, che induca chiunque a percepire la dignità del proprio ammalarsi e invecchiare; **d.** la comprensione del valore del disabile in quanto tale, continuamente esposto al pericolo di esistenze anonime e isolate, quando non tacitamente stigmatizzate – in senso goffmaniano – dall’opinione altrui.

Dato questo quadro, Kant non si colloca certamente in una posizione di importanza marginale. Kant è l’erede illustre di una tradizione che risale alla filosofia stoica greca e romana, e che riconduce alla razionalità, soprattutto a quella morale, il requisito irrinunciabile perché qualcuno<sup>22</sup> possa essere definito persona e, pertanto, meriti di essere distinto dagli animali non umani e dalle cose. L’uomo kantiano porta alle estreme conseguenze la scissione prefigurata dagli stoici tra la sfera della libertà, che elabora risposte libere e non soggiacenti all’immediatezza meccanica dello schema stimolo-reazione, e la sfera naturale obbediente a relazioni di tipo deterministico. L’essere umano, secondo Kant, si demarca dagli animali non umani nella misura in cui la sua razionalità morale lo fa assurgere alla dimensione di fine in sé,

laddove è posta la base della dignità e del rispetto della persona propriamente detta; ma, soprattutto, laddove è posto il fondamento della differenza tra l’essere razionale in quanto fine e l’essere animale in quanto mezzo. Verso gli animali, peraltro, non si hanno doveri morali, perché il loro valore dipende strettamente dagli scopi che gli esseri razionali si prefiggono di conseguire.

È a questo punto che, obiettando contro la dottrina kantiana, Nussbaum pare rivolgersi criticamente anche a Rawls denunciando i limiti dell’adesione di quest’ultimo ai capisaldi della *Critica della ragion pratica*, che pure gli avevano consentito di applicare le nozioni di rispetto e fine ai portatori di disabilità fisiche. «La scissione kantiana fra l’essere persona e l’essere animale è estremamente problematica», puntualizza l’autrice, perché anzitutto «nega un fatto che dovrebbe essere evidente a chiunque esamini chiaramente questa questione, cioè che la nostra dignità è solamente quella di un animale di un certo tipo: è la dignità tipica dell’animale, esattamente quella che non potrebbe avere un essere che non fosse mortale e vulnerabile»<sup>23</sup>, sicché occorre allargare i confini e la capacità semantica del termine “dignità” per includervi anche quell’ampia gamma di bisogni o diminuzione dell’efficienza fisica e mentale che caratterizzano i singoli tanto in situazioni normali quanto in relazione a forme di disabilità.

In secondo luogo, Nussbaum attacca la scissione sul piano della negazione perentoria di una dignità agli animali, ma non argomenta più di tanto questo punto ancorché, alla prova dei fatti, risulti uno degli aspetti decisivi. Di diversa ampiezza, invece, sono le altre obiezioni corrispondenti, rispettivamente, al terzo e al quarto argomento: la scissione, anzitutto, sembra veicolare l'idea che il nucleo della persona risieda nel non essere bisognosi, in uno status di perfetta autosufficienza in cui predomina l'attività sul piano delle facoltà mentali così come dell'agire morale. Così ragionando, si suppone in maniera fallace un'immaterialità della ragione e della moralità che, viceversa, Nussbaum radica nella materialità e nella "animalità" individuale. Inoltre, appare del tutto ingenuo ignorare che un qualunque caso fortuito della vita come un incidente, una malattia o il deterioramento fisico e psichico che sopraggiunge con l'avanzare dell'età, incida di fatto sull'esercizio della ragione e della moralità.

Infine, l'antropologia delineata da Kant, secondo il quarto argomento, sottrae artificiosamente la capacità razionale e morale al tempo, restringendo quest'ultimo ai soli eventi naturali. Il nucleo dell'io viene così a contrapporsi all'esterno come atemporalità, prescindendo del tutto dalla caducità che ineludibilmente riguarda l'animale uomo.

Nussbaum precisa che Rawls si distanzia dagli elementi metafisici del

discorso kantiano, ma il suo concetto di "persona" rimane largamente debitore nei confronti del filosofo di Königsberg, ed è proprio su questo riferimento che viene a strutturarsi l'intero impianto della reciprocità. «Ma se consideriamo», ribatte Nussbaum, «le esistenze delle persone con menomazioni mentali e di chi vive con essi, ci sembra ovvio che le loro vite comportino complesse forme di reciprocità. Jamie interagisce in modi affettuosi, giocosi e generosi sia con la sua famiglia sia con gli altri bambini; Sessa abbraccia coloro che si prendono cura di lei, danza con gioia quando sente la musica che le piace e mostra di apprezzare le cure che riceve»<sup>24</sup>. Di nuovo, quindi, Nussbaum denuncia la ristrettezza di orizzonte di tutti i riduzionismi latenti o espliciti che figurano in Rawls come in una delle sue fonti principali.

### *3. Oltre i limiti del contrattualismo*

A fronte della sterminata letteratura<sup>25</sup> sull'argomento, risulta a tutti gli effetti impossibile ridurre a pochi paragrafi una presentazione del *capability approach* teorizzato da Nussbaum. Del resto, non è neppure la finalità del presente lavoro che, fin dall'inizio, si è prefisso di passare in rassegna gli spunti critici e gli elementi di superamento della teoria rawlsiana quali emergono ne *Le nuove frontiere della giustizia*. Per completare il quadro è opportuno, a questo punto, aggiungere alcune

osservazioni sulla *pars construens* della proposta della filosofa americana.

Secondo Nussbaum, anzitutto, le *capabilities* occupano una posizione di assoluta centralità, al punto che neppure i diritti possono valere come sostituti delle medesime, o come pretesto perché le si possa sottomettere al perseguimento di vantaggi sociali. L'autrice, come Sen, offre un elenco delle capacità ma le svincola da un quadro normativo prestabilito e, soprattutto, non ritiene che configurino una dimensione chiusa né immodificabile. La *vita*, prima capacità umana fondamentale, fa riferimento alla durata normale dell'esistenza di un singolo che sia posto nella condizione di godere della *salute fisica* e di un nutrimento adeguato e possa, pertanto, mantenere l'*integrità* fisica. La capacità di utilizzare *sensi, immaginazione e pensiero*, opportunamente istruita e non disgiunta da quella di nutrire *emozioni, affetto e amore*, costituiscono rispettivamente la quarta e la quinta della lista stilata da Nussbaum. Seguono infine la *ragion pratica*, ovvero la capacità di agire in vista di scelte coscienti; l'*appartenenza*, intesa come capacità di convivenza comune con i propri simili, sulla base del rispetto reciproco; la relazionalità con *altre specie*, capacità che non merita di essere repressa, bensì incoraggiata ai fini di una corretta collocazione dell'uomo nella natura e nella società; il *gioco*, ossia la capacità ludica; infine il *controllo dell'ambiente politico e materiale* di appartenenza, che si esprime nella

partecipazione alla vita pubblica e politica, nel possedere beni di proprietà e nell'esercitare un'attività lavorativa.

In questo senso, l'approccio basato sulla capacità non sposa la tesi della priorità della collettività sull'individuo, ma focalizza l'attenzione su quest'ultimo sganciando la cura dei bisogni particolari da una prospettiva di tipo contrattualista. Nussbaum precisa che il *capability approach* non è una dottrina morale dotata di illimitata capacità comprensiva, commisurabile quindi solo all'alto grado di astrazione che potrebbe raggiungere, ma nemmeno una teoria politica completa e conclusa. Si tratta, piuttosto, di una dottrina politica relativa ai diritti fondamentali in quanto condizioni necessarie per una giustizia sociale adeguata. La predetta lista di capacità non poggia sulla base instabile di una tassonomia astratta e arbitraria, né si pone la finalità di elaborare un modello normativo di interpretazione delle condizioni della giustizia sociale, bensì nasce da un'idea intuitiva, quella della dignità dell'uomo. Nussbaum non avverte, pertanto, l'esigenza di supporre alcuna situazione originaria, ed ammette l'idea di una cooperazione interindividuale di tipo contrattualista a patto, tuttavia, che i moventi della cooperazione medesima siano ampliati all'amore, alla compassione<sup>26</sup>, al bisogno di giustizia, al riconoscimento della dignità umana come fonte da cui possono scaturire cambiamenti politici anche

decisivi.

Se dunque Rawls concedeva all'inclusività un ruolo soltanto *ex parte post*, Nussbaum ne rivendica la priorità asserendo che essa possiede il valore di fine in sé fin dall'inizio, muovendosi nel contesto della posizione originaria, il che testimonia un mutato paradigma antropologico: se l'inclusività è tale, infatti, significa che il disabile non è più vittima della scissione tra natura e ragione, bensì è portatore di una dignità a priori in cui i versanti della razionalità e dell'animalità risultano completamente unificati. In Kant la scissione, come detto, si può avvertire in tutta la sua portata, mentre in Rawls, più implicitamente, si fa strada l'idea che la nozione di persona risieda nella razionalità morale e prudenziale, mentre la sfera dei bisogni sia assorbita nel mondo animale. Al contrario Nussbaum, rilevate le aporie dell'uno e dell'altro autore, opta per la definizione aristotelica dell'uomo come animale politico, dove si avverte che i due termini – proprio perché congiunti senza contraddizione – non solo possono coesistere, ma addirittura fare della razionalità uno dei tanti tratti compatibili con l'animalità, e non l'unico ed esclusivo allorché si parli di “persona”. In altri termini: nella realtà si contemplano vari tipi di dignità animale, e la razionalità non si aggiunge né contrappone alla natura animale, bensì ne costituisce un aspetto: si tratta, infatti, di una modalità di ragionamento pratico, precisa

la filosofa, che appartiene alla gamma di funzionamenti degli animali, senza pertanto trascenderla o costituire un'eccezione ad essa. Nel novero dei principi fondamentali non potrà allora mancare un'attenzione specifica all'animalità, così potremmo definirla, della condizione umana, e quindi a quel corredo di bisogni che rendono l'uomo debole e vulnerabile, instaurando vincoli di dipendenza di diversa natura.

Quindi, nell'elaborazione della concezione politica della persona, dalla quale hanno origine e si sviluppano i principi politici fondamentali, noi incorporiamo il riconoscimento del nostro essere animali bisognosi e temporali, che iniziano ad esistere come bambini per terminare, spesso, la propria vita in altre condizioni di dipendenza. Attiriamo l'attenzione su queste aree di vulnerabilità, insistendo nell'affermare che la razionalità e la socialità sono esse stesse temporali poiché hanno uno sviluppo, una maturità e se il tempo lo permette un declino. Riconosciamo, inoltre, che il tipo di socialità che è pienamente umano include relazioni simmetriche, come quelle che sono centrali per Rawls, ma anche relazioni che presentano un'asimmetria più o meno estrema: noi sosteniamo fermamente che le relazioni non simmetriche possono ancora contenere reciprocità e funzionamento veramente umano<sup>27</sup>.

Ribadendo i limiti del contrattualismo Nussbaum così prosegue e, per le esigenze del nostro lavoro, conclude:

Non è necessario essere produttivi per ottenere il rispetto degli altri: abbiamo diritto al sostegno della dignità del nostro stesso bisogno umano. La società è tenuta insieme da un'ampia gamma di legami e di interessi, solo alcuni dei quali riguardano la produttività: la produttività è necessaria e anche vantaggiosa, ma non è il principale fine della vita sociale<sup>28</sup>.

ILARIA RESTO

<sup>1</sup> Dalla fine degli anni '40 la sociologia ha elaborato modelli in parte condizionati, ma perlopiù divergenti, dal paradigma medico. Una "sociologia della medicina" è strettamente correlata allo struttural-funzionalismo di Talcott Parsons, ovvero ad una corrente che fin dalle premesse si prefigge la costruzione di un impianto teorico astratto che spieghi come si costruisca, mantenga ed evolva la società. La società, in quanto tale, è l'insieme strutturato, non casuale, di relazioni sociali tra ruoli istituzionali, e l'individuo vi si integra nella misura in cui abbia interiorizzato i valori che caratterizzano il tessuto sociale in cui vive. Centrale, perciò, è il *ruolo*, che deve raccordare l'autonomia degli individui con l'esigenza di stabilità del sistema sociale, configurato come un insieme integrato di ruoli, appunto, che si conserva solo se i singoli si dimostrano in grado di esaudire determinate attese sociali. Ora, quale ruolo può rivestire il disabile o, in generale, il malato, cioè chi dipende dalle cure altrui e fa esperienza, più o meno consapevolmente, della malattia come "alterazione della normalità", e quindi delle normali interazioni sociali? L'idea che emerge dagli scritti di Parsons è netta: la malattia interviene a sconvolgere l'ordine sociale, ne costituisce una "devianza" non imputabile alla intenzionalità del soggetto né quanto all'insorgere né quanto al decorso, ma è pur sempre un turbamento dei ruoli oltre che, per il disabile

nello specifico, l'impedimento permanente ad assolvere i propri compiti sociali. Il paradigma medico, quindi, e questi aspetti della sociologia parsonsiana che vi si integrano, presuppone che il disabile sia incapace, *in-abile* a funzionare come una persona normodotata, e che le pratiche riabilitative servano come strumenti di reintegrazione in forza di investimenti statali.

<sup>2</sup> A. K. Sen, *La disuguaglianza: un riesame critico*, il Mulino, Bologna 1992, p. 74.

<sup>3</sup> A. K. Sen, *Well-being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy», vol. 82, n. 4, apr. 1985, p. 188.

<sup>4</sup> A. K. Sen, *Commodities and capabilities*, Oxford University Press, Oxford 1999, pp. 9-10.

<sup>5</sup> Il riferimento alla "normalità" non dovrebbe creare perplessità sull'approccio di Sen, trattandosi di un'idea riferita a contesti reali e slegata da qualunque valutazione metafisica della natura umana.

<sup>6</sup> AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, Bompiani, Milano 2006, p. 9412.

<sup>7</sup> «Nella giustizia come equità, non bisogna considerare come date le propensioni e le inclinazioni degli uomini, quali che esse siano, e poi cercare il modo migliore di soddisfarle. Accade piuttosto che i loro desideri e aspirazioni vengano ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. Possiamo esprimere la stessa cosa dicendo che nella giustizia come equità il concetto di giusto [*right*] è prioritario rispetto a quello di bene. Un sistema sociale giusto [*just*] definisce l'ambito all'interno del quale gli individui devono sviluppare i propri scopi, fornisce una struttura di diritti e di opportunità, e i mezzi di soddisfacimento il cui uso e rispetto garantiscono un equo perseguimento di questi fini. La priorità della giustizia è parzialmente espressa dall'affermazione che gli interessi che conducono alla sua violazione sono privi di valore. Essendo direttamente esclusi da ogni valutazione, essi non possono prevalere sulle istanze della giustizia. La priorità del giusto rispetto al bene, all'interno della giustizia come equità, risulta essere una delle caratteristiche centrali di questa concezione». J. Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press, Cambridge (Mass.) 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, traduzione di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, in *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, a cura di S. Maffettone e S. Veca, Editori Laterza, Roma-Bari 2003, p. 347.

<sup>8</sup> AA. VV., *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, Bompiani, Milano 2006, p. 9412.

<sup>9</sup> M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, il

Mulino, Bologna 2007, p. 123.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 113.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 116.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 132.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> Nussbaum ritorna con particolare insistenza su questo punto, per cui vale la pena riportare per esteso il passo: «Qui vediamo il vero volto dell'idea contrattualista: per quanto si possa moralizzare il punto di partenza, ci scontriamo comunque con il fatto che il motivo fondamentale per deviare dallo stato di natura è trarre benefici dalla cooperazione reciproca e i benefici sono definiti da tutti i teorici con termini economici piuttosto noti. Una tale visione della cooperazione è intimamente connessa all'idea che si debba restringere il gruppo iniziale dei contraenti a coloro che posseggono «normali» capacità produttive. Non è indifferente per i contrattualisti stabilire chi mettere «dentro» e chi «fuori» in questa fase iniziale, poiché, come afferma Gauthier, la nostra società ora ha tecnologie mediche «che rendono possibile un sempre crescente trasferimento di benefici a persone che fanno calare [il livello medio di benessere]». *Ivi*, p. 138.

<sup>21</sup> Cfr.: «Il problema che la teoria di Rawls deve affrontare nasce dall'uso particolare che egli fa della nozione di beni primari e dal suo impegno nei confronti del contratto sociale e delle idee gemelle di «eguaglianza approssimativa» e di «vantaggio reciproco» e non dal suo kantismo. Come ho suggerito, infatti, in quest'ambito l'enfasi kantiana della teoria si pone in tensione con la dottrina del contratto: il kantismo richiede il trattamento di ogni persona come un fine e ciò non permette la subordinazione di nessun individuo alla causa del benessere sociale generale. Inoltre, i cittadini kantiani, nella società ben ordinata, ritengono chiaramente la giustizia e il rispetto beni intrinseci, ed hanno una concezione dei benefici e della cooperazione sociale ricca e multivaloriale. I cittadini kantiani possono vedere, *ex post*, valide ragioni per aver accordato alle persone con menomazioni pieno rispetto e inclusione; il problema è che *ex ante*, nella posizione originaria, la struttura del contratto sociale impedisce la scelta di

questo percorso». *Ivi*, p. 147.

<sup>22</sup> Si allude qui esplicitamente al sottotitolo del saggio di Robert Spaemann *Persone. Sulla differenza tra «qualcosa» e «qualcuno»* a cura di L. Allodi, Laterza, Bari 2007.

<sup>23</sup> M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2006; trad. it. *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, a cura di C. Faralli, il Mulino, Bologna 2007, p. 151.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>25</sup> Cfr. E. Greblo, *Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum*, in «Filosofia politica», 16, pp. 249-273, citato in S. F. MAGNI, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 175. Sul tema della compassione rinviamo alle riflessioni conclusive del contributo di Paolo Costa *Martha Nussbaum: la compassione entro i limiti della ragione*, pubblicato in «La società degli individui», n. 18, anno VI, 2003/3, p. 148: «In conclusione, si può notare come anche l'analisi di Martha Nussbaum non sfoci in verità nella difesa di un'idea di politica compassionevole, se per politica compassionevole si intende una politica guidata esclusivamente dal sentimento di compassione. L'obiettivo che l'autrice si prefigge è piuttosto di rammentare a chi fa politica e, più in particolare, a chi opera all'interno delle istituzioni liberal-democratiche — il cui perno rimane nondimeno il criterio della giustizia — il debito che esse hanno nei confronti delle risorse emotive come la compassione, da cui non possono prescindere, pena il decadimento stesso della loro funzione». E ancora, lo studioso fa risaltare in Nussbaum «il carattere poroso dei confini tra compassione e giustizia e, più in generale, tra emozione e ragione, nel nome di un'idea indulgente e non tetragona di umanità».

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 177-178.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 178.