

ALESSANDRA SCIURBA

*La Cura tra giustizia e diritti*

*Care Between Justice and Rights*

ABSTRACT

Il presente contributo muove da una preliminare analisi del concetto di “cura”, per prendere poi in esame le dinamiche di misconoscimento di questa dimensione fondante della condizione umana, e le conseguenze della sua traduzione in specifiche norme culturali, giuridiche e sociali. Potenzialità e limiti della cosiddetta “etica della cura” vengono quindi valutati prima di approfondire alcune delle principali critiche mosse alle teorie contrattualistiche rispetto alla loro inadeguatezza nel restituire la complessità delle relazioni che pretendono di normare. L’interazione dell’etica della cura con la prospettiva liberale della giustizia e dei diritti è infine posta a fondamento di un diritto universale di cura, integrando tra loro alcune tra le più promettenti elaborazioni teoriche a disposizione su questi temi, anche in relazione ad argomenti estremamente attuali come quelli del mercato della cura migrante e dei diritti delle coppie omosessuali e dei loro bambini.

The present contribution begins with a preliminary analysis of the concept of “care”, before considering the dynamics of misrecognition of this fundamental dimension of the human condition. Peculiar attention will be devoted to the modalities in which this misrecognition has been translated into specific cultural, legal and social norms. Potentialities and limits of the so-called “Ethics of care” will be evaluated, along with some of the main criticisms to the contractualist theories with the regard to their inadequacy in reflecting the complexity of the relations they pretend to regulate. Finally, the interactions between the ethics of care and the liberal vision of justice and rights are regarded as the ground for a universal right to care, by integrating the most promising theoretical elaborations on these issues. Some extremely actual questions such as the migrant care market and the rights of homosexual couples and their children will be also considered.

KEYWORDS

Cura, Etica della cura, Giustizia, Diritti

Care, Ethics of care, Justice, Rights

ALESSANDRA SCIURBA \*

## *La Cura tra giustizia e diritti*

1. *Introduzione. Definire la Cura* – 2. *Il misconoscimento della cura* – 3. *L'etica della cura: potenzialità e limiti*  
– 4. *Cura e giustizia* – 5. *Diritto di cura* – 6. *Conclusioni*

Preferisco le trasformazioni circoscritte  
che possono avere avuto luogo  
da vent'anni a questa parte in alcuni ambiti  
e che concernono i nostri modi di essere e di pensare,  
le relazioni d'autorità, i rapporti tra i sessi,  
il modo in cui percepiamo la follia o la malattia;  
preferisco queste trasformazioni, anche parziali,  
che sono state fatte correlando l'analisi storica e l'atteggiamento pratico,  
alle promesse dell'uomo nuovo  
ripetute dai peggiori sistemi politici nel corso del XX secolo.  
(FOUCAULT 1984, 42 s.)

### 1. *Introduzione. Definire la Cura*

La realtà contemporanea, specialmente se si guarda a contesti come quello italiano, appare ancora fortemente segnata da una colpevole e strumentale rimozione della dimensione della cura, che continua a riprodurre relazioni di subordinazione e inferiorizzazione di diverse categorie di soggetti. Tale rimozione è saldamente ancorata in millenni di storia che hanno costruito molte delle dicotomie fondanti delle società occidentali proprio a partire da una costante imposizione delle, o sottrazione dalle, attività della cura, svilita alle mere necessità di sostentamento e riproduzione biologica della specie umana.

A partire da questa analisi preliminare, il presente contributo ripercorrerà brevemente alcune delle principali critiche alle teorie contrattualistiche, da parte di autrici che hanno denunciato la loro incapacità di restituire la complessità del mondo che pretendono di normare. Si valuterà quindi il modo in cui tali teorie, le cui aspirazioni e la cui portata non è possibile liquidare o sostituire con altri sistemi di eguale potenza normativa, possano comunque interagire con una prospettiva della cura, la cui valenza intrinsecamente “sovversiva” può contribuire a superarne i limiti in termini di inadeguatezza di fronte al perpetrarsi di diseguaglianze, discriminazioni e ingiustizie sociali. In quest'ottica è presa in considerazione la proposta di un diritto di cura universale, incondizionato e articolato (tanto a prestarla, quanto a riceverla), che arrivi a integrare, mutandone i presupposti, il sistema dei diritti e il concetto di giustizia.

Senza alcuna pretesa di proporre una tesi nuova o inesplorata, l'obiettivo di questo scritto è piuttosto quello di ricostruire un ragionamento coerente, che tenga insieme alcune tra le più promettenti elaborazioni teoriche a disposizione su questi temi, anche in relazione ad argomenti estremamente attuali come quelli del mercato della cura migrante e dei diritti delle coppie omosessuali e dei loro bambini.

\* Assegnista di ricerca, Università degli Studi di Bergamo. Email: [alessandra.sciurba@unibg.it](mailto:alessandra.sciurba@unibg.it).

Prima di inoltrarsi in questo percorso è però necessaria un'esplorazione preliminare del concetto di "cura", premettendo fin d'ora che non è possibile, e a mio avviso neppure sensato, stabilirne una definizione esaustiva e rigidamente determinata. Più importante, al contrario, è riconoscere e affermare proprio la complessità di tale concetto, storicamente negata, come vedremo, da definizioni riduttive e svilenti. L'essenza della cura, piuttosto che in un elenco di attività precise, risiede in uno specifico orizzonte di senso in cui inserire gesti, attitudini, predisposizioni e azioni.

La difficoltà di elaborare di una definizione di cura al contempo completa e caratterizzante ha origine infatti non solo nella sua natura di processo sociale, «costituito e ricostituito costantemente dalle nostre azioni», ma anche dall'ambivalenza che accomuna la cura ad altri concetti sociali che vengono usati «per fornire una descrizione di una realtà esistente e, al contempo, per indicare un ideale visionario» (traduzione nostra)<sup>1</sup> che, in quanto tale, non può essere che normativo e controverso.

Non a caso, il concetto di cura è stato variamente declinato da diverse autrici che ne hanno elaborato differenti definizioni anche molto distanti tra loro, spesso in relazione alle specifiche concezioni di "femminismo" cui facevano riferimento o che criticavano<sup>2</sup>.

Per iniziare a tracciare i contorni del tipo di proposta qui si propone di avanzare, possiamo prendere le mosse da un mito antico, raccontato da Igino e riportato da Heidegger in *Essere e tempo*<sup>3</sup>, in cui Saturno, chiamato a giudice rispetto a quale nome dare alla nuova creatura nata dall'opera congiunta della Cura, di Giove e di Terra, così risponde:

«Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami homo poiché è fatto di humus (Terra)»<sup>4</sup>.

In questo mito, la cura appare come elemento ontologico della condizione umana, che ne plasma l'essenza dandole forma, e di tale forma innervata di vita, per tutto il tempo di questa vita, resta in possesso. La cura così descritta, all'interno di una tensione irriducibile, è al contempo elemento necessario e indispensabile per la perpetuazione dell'esistenza, tratto performativo e orizzonte di realizzazione dell'umano. In questo senso, come scrive Robert Pogue Harrison<sup>5</sup>, l'assenza della cura degli uomini e delle donne rende anche i giardini paradisiaci dell'Eden un luogo d'esilio e privazione.

Se la fatica della cura è essenza del vivere da essere umani, il prendersi cura è un'attività richiesta proprio da quell'imperfezione che è caratteristica congenita di tutto ciò che esiste, se si intende l'imperfezione come mutamento, caducità, rinnovamento e, inevitabilmente, anche perdita<sup>6</sup>.

Tale complessità appare riflettersi nella celeberrima definizione che della cura ha offerto Joan Tronto, quando nel 1990 la descriveva

«come una specie di attività che include tutto ciò che noi facciamo per conservare, continuare e riparare il nostro "mondo" in modo da poterci vivere nel miglior modo possibile. Quel mondo include i nostri corpi, noi stessi e il nostro ambiente, tutto ciò che cerchiamo di intrecciare in una rete complessa di sostegno della vita»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> FINE 2007, 31.

<sup>2</sup> CASALINI 2015.

<sup>3</sup> HEIDEGGER 1927, 149 ss.

<sup>4</sup> Si tratta di un mito greco riportato da Reich sulla base di una trasposizione rinvenuta nella raccolta di favole composta in latino da Igino nel II sec. d. c. Cfr. REICH 1995, 319 ss. e REICH 1996, 231 ss.

<sup>5</sup> HARRISON 2009, 5.

<sup>6</sup> FABBRI 2009.

<sup>7</sup> TRONTO 1993, 118.

Una cura così intesa non è evidentemente né quella prettamente sanitaria, né solo quella che risponde specificamente ai bisogni «delle varie soggettività estremamente dipendenti – quali, ad esempio, persone con disabilità o anziane»<sup>8</sup>.

Non è neppure, però, una pratica che origina dalla mera solidarietà, né tanto meno un'attitudine personale paragonabile a quella degli spiriti caritatevoli, e neppure coincide del tutto con la dimensione del dono, con cui può comunque avere molto in comune<sup>9</sup>.

La cura di cui parlo non è in generale, come dirò meglio in seguito, soltanto quel lavoro necessario alla riproduzione biologica della specie umana. E non è, infine, al contrario di quanto sostenuto da autrici come Noddings<sup>10</sup>, una sorta di “virtù” femminile da estendere al mondo.

Come scrive Carol Gilligan<sup>11</sup>, infatti, la capacità di guardare dalla prospettiva della cura muove dall'ascolto e porta alla strutturazione di «una voce differente», la cui alterità non è data dal genere di chi la esprime – come la traduzione italiana del testo dell'autrice, *Con voce di donna*, può ingannevolmente lasciare immaginare –, ma si manifesta piuttosto nei contenuti di cui è portatrice<sup>12</sup>.

Prendersi cura significa dunque esercitare una particolare attenzione, una forma di preoccupazione<sup>13</sup> per il mondo circostante, che porta a interagire significativamente con esso all'interno di una relazione che tenga conto della vulnerabilità dell'esistente, e al di là dell'obiettivo della mera sopravvivenza materiale.

La ricchezza di una simile definizione può senza dubbio attirare non poche critiche rispetto ai pericoli insiti in questo approccio estensivo alla cura. La stessa definizione di Tronto è stata ad esempio accusata di divenire «tanto ampia da potere essere usata in maniera opportunistica per significare qualunque cosa risulti conveniente», nonché «per supportare molti tipi di politiche, da quelle benevole e paternaliste a quelle utilitariste e fasciste» (traduzione nostra)<sup>14</sup>.

La pratica umana della cura, come la definisce Selma Sevenhuijsen, implica effettivamente, tra le altre cose, anche «una disposizione morale, o una serie di orientamenti morali orientati alla questione di come si dovrebbero interpretare i bisogni e di come essi possono essere soddisfatti» (traduzione nostra)<sup>15</sup>, ed è evidente che l'interpretazione di simili problematiche, così come l'assunzione di un “orientamento morale” piuttosto che di un altro, possano implicare un fattore di estrema arbitrarietà.

Proprio per questo, però, come spiega la stessa Tronto<sup>16</sup>, la cura è anche un terreno di conflitto, proprio a cominciare dalla definizione stessa che di questo concetto si sceglie di formulare. Una simile scelta, infatti, riflette inevitabilmente la valorizzazione di un tipo di relazioni piuttosto che un altro e, di conseguenza, specifici punti di vista sulle questioni relative alla giustizia sociale e all'eguaglianza.

In questo senso, stabilire “cosa” la cura sia è già una questione politica, che rispecchia le caratteristiche e i valori di ogni società e al contempo li influenza. Allo stesso modo, è un'azione politica stabilire “chi” si prende cura, e “come”, “dove”, “quando” e “di chi” o “di cosa” si ha la responsabilità di prendersi cura. La cura, inoltre, ha in sé un contenuto valoriale che trascende i gesti attraverso i quali

<sup>8</sup> BERNARDINI 2015, 199.

<sup>9</sup> Godbout definisce ad esempio con il concetto di “dono” «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (GODBOUT 1992, 30).

<sup>10</sup> NODDINGS 1984.

<sup>11</sup> GILLIGAN 1982.

<sup>12</sup> Sulla distinzione operata da Gilligan tra una *feminine ethics of care*, e una *feminist ethics of care*, cfr. CASALINI 2015, 173 ss. e, direttamente, GILLIGAN 2010 e 1982 (vedi *infra*, 3).

<sup>13</sup> Premessa della cura è quindi una particolare e complessa predisposizione unicamente umana. Alle radici dell'etimologia latina di “cura”, Heidegger (1927, 149 ss.) ritrova il significato duplice di angoscia e di protezione al contempo, che forse trovano conciliazione nella “pre-occupazione” che precede e accompagna ogni forma del prendersi cura.

<sup>14</sup> SYBYLLA 2001.

<sup>15</sup> SEVENHUIJSEN 2000.

<sup>16</sup> TRONTO 2010, 36.

si manifesta e la loro effimerità: esiste una politicità implicita anche nelle azioni intime, nelle relazioni che non appaiono, ma che contribuiscono giorno dopo giorno a creare un tipo di individuo piuttosto che un altro, un tipo di società piuttosto che un'altra.

Un approccio politico alla cura, pertanto, oltre a implicare la presa in considerazione di valori inevitabilmente pluralistici, non può che chiamare in causa i limiti delle promesse egalarie della democrazia propria degli Stati nazionali degli ultimi decenni: «la cura democratica postula, politicamente e moralmente, la ricerca di una riduzione delle asimmetrie nelle relazioni di cura»<sup>17</sup>.

L'assunzione della cura come categoria politica comporta, di conseguenza, anche la necessità di ripensare alcune tra le principali dicotomie che hanno segnato la costruzione culturale e sociale delle società occidentali: pubblico/privato; politico/impolitico; servo/cittadino; normale/anormale, ad esempio. Ma anche – nel momento in cui si sono sovrapposti alla constatazione di differenze di fatto dei giudizi di valore, attraverso “un criterio di distinzione non più fattuale ma valutativo”<sup>18</sup> – le dualità donna/uomo e corpo/mente: sono tutte differenziazioni stratificatesi in maniera orientata che riproducono, oltre a trarne origine, quel processo di costruzione del pregiudizio che Norberto Bobbio ha definito come principale matrice della discriminazione giuridica, dell'emarginazione sociale e della persecuzione politica<sup>19</sup>.

Per tutte queste ragioni, la cura può rappresentare un concetto problematico e aperto a partire dal quale ripensare la società nel suo complesso, incluse le relazioni tra le persone e quelle tra le persone e le istituzioni, così come categorie politiche e giuridiche fondamentali quali quelle di giustizia e diritti umani.

Se, come pensa Giorgio Agamben, «uno dei limiti dell'etica occidentale è stata proprio l'incapacità di pensare una aretè della vita in tutti i suoi aspetti»<sup>20</sup>, la cura può rappresentare il punto di partenza per scardinare questo limite.

Prima di entrare nel merito di questa possibilità, la cui analisi è il tema principale di questo articolo, è necessario però spendere qualche parola sulle ragioni per le quali, e sulle modalità in cui, la dimensione della cura, con il suo portato performativo e politico, è stata storicamente misconosciuta e svalutata.

## 2. *Il misconoscimento della cura*

La storia politica, economica e culturale del mondo occidentale appare segnata dal misconoscimento del valore della cura e della complessità insita nelle attività in cui essa si manifesta. Tale rimozione può innanzitutto essere letta come una conseguenza dell'identificazione della cura unicamente con quelle attività rivolte al mero sostentamento biologico, e della parallela svalutazione di tutto ciò che ha a che fare con il mondo del corporeo. Le attività connesse alla cura del corpo, il cosiddetto *body-work*<sup>21</sup>, sono in tal modo storicamente risultate un discrimine per distinguere diverse posizioni sociali all'interno della stessa popolazione, a partire da quella riservata alle donne e contrapposta a una definizione astratta di “uomo” ricavata per sottrazione.

Come osserva Eva Feder Kittay, ad esempio, «il fatto che le donne sostengono in gran parte il carico di lavoro che la dipendenza implica, è un retaggio della tradizione, del sessismo e di un tabù sessuale che si oppone a che gli uomini siano coinvolti nella cura intima del corpo delle donne» (traduzione nostra)<sup>22</sup>. Conseguenziale a questa separazione di ruoli è quella ripartizione che associa la

<sup>17</sup> TRONTO 2010, 36.

<sup>18</sup> BOBBIO 1998, 112.

<sup>19</sup> BOBBIO 1998, 107 ss.

<sup>20</sup> AGAMBEN 2014, 45.

<sup>21</sup> TWIGG 2000.

<sup>22</sup> KITTAY 1999, X.

dimensione del pensiero e della trascendenza alla mascolinità, e il mondo corporeo e dell'immanenza<sup>23</sup> alla femminilità. Pertanto, anche ogni riproduzione acritica della distinzione tra mente e corpo andrebbe ripensata proprio a causa dell'implicita gerarchia di genere, che è stata storicamente prodotta, mantenuta e razionalizzata da quella stessa distinzione<sup>24</sup>. Tale gerarchia ha così sostanziato nei secoli anche la costruzione della cittadinanza come categoria politica:

«proprio perché la cura, con i suoi bisogni e il lavoro necessario per soddisfarli, non è incorporata concettualmente e praticamente nella nozione di cittadino libero ed uguale, e contemporaneamente è accompagnata da un'aura di dedizione più o meno vocazionale, essa costituisce un fondamento debole della cittadinanza di chi la fa e di chi la riceve»<sup>25</sup>.

Sembrano esattamente questi i presupposti più o meno espliciti della classificazione operata da Hannah Arendt tra le diverse dimensioni della condizione umana. Come ho cercato di dimostrare altrove<sup>26</sup>, nella sua netta distinzione tra lavoro, opera e azione, la dimensione della cura non può che essere relegata, per questa filosofa, tra le attività di mero lavoro, rimanendo esclusa, pertanto, dalla sua concezione dell'azione politica, ma anche dalle “creazioni” dell'*homo faber*.

Tale “riduzione” della cura può essere inoltre posta a fondamento della coincidenza arendtiana tra azione e nascita, nel momento in cui quest'ultima è interamente spogliata della vulnerabilità sempre connessa alla condizione di un individuo appena “apparso” al mondo: Arendt considera esplicitamente tutto ciò che sta dietro e prima dell'apparizione del soggetto politico cui fa costante riferimento, soltanto come «mera esistenza, vale a dire tutto ciò che è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente»<sup>27</sup>. In tal modo, la nascita stessa diventa «essenzialmente uno scenario, un dato dell'esperienza umana già sussunto nell'ordine della rappresentazione, un luogo del senso, un tema dell'immaginario»<sup>28</sup>.

L'omissione della natura ontologicamente vulnerabile e dipendente di ogni soggetto<sup>29</sup>, comporta un'opera di rimozione che riserva alla cura una sfera interamente “privata”, delimitata esattamente dal tipo di attività in essa relegate, all'interno dello stesso processo che, parallelamente, ha definito i contorni dello spazio pubblico dell'apparire arendtianamente inteso come unico spazio politico. Specifiche retoriche, in epoca moderna, hanno rinsaldato e riprodotto questa rigida distinzione, anche attraverso una strumentale idealizzazione dello spazio definito come privato. Si pensi alla retorica del “focolare domestico” come luogo protetto da una “moralità degli affetti”, e quindi sottratto al conflitto dell'hobbesiana guerra di tutti contro tutti, o alla machiavellica legge del fine che giustifica i mezzi<sup>30</sup>.

Le distinzioni e i misconoscimenti appena elencati hanno così dato vita a una millenaria storia di subordinazione che ha visto la necessità della cura, e al contempo il suo svilimento, diventare

<sup>23</sup> Le categorie di “trascendenza” e “immanenza” sono qui riprese da Simone De Beauvoir, DE BEAUVOIR 1949, che, denunciando il loro costruito culturale, ne ha però forzato i confini.

<sup>24</sup> BUTLER 1997, 20 s.

<sup>25</sup> SARACENO 2006, 243.

<sup>26</sup> SCIURBA 2015, 22 ss.

<sup>27</sup> ARENDT 1958, 416 s. Il suo sguardo tipicamente liberale che considera gli individui solo come entità astratta aprioristicamente già data, può essere in questo senso contrapposta alla teoria foucaultiana che guarda invece alle modalità di produzione dei soggetti da parte del potere e le tecniche individuali e collettive di costruzione di soggettività (ma anche le pratiche di soggettivazione derivanti dalla resistenza a queste tecniche). Contro il bisogno di riferirsi alla fissità di elementi universali e trascendenti, il filosofo francese ha sottolineato l'esigenza opposta di ricostruire la “genealogia” (FOUCAULT 2001), di guardare i soggetti, i saperi, gli stessi eventi della storia, come costruzioni di volta in volta mutevoli e specifiche.

<sup>28</sup> CAVARERO 2013, 158.

<sup>29</sup> BUTLER 2004a e BUTLER 2004b.

<sup>30</sup> DE BEAUVOIR 1949, 434; BOURDIEU 1998, 50; MILL 1869, 33.

strumento del “dominio maschile”, all’interno di processi di inferiorizzazione che hanno riguardato e riguardano non solo le donne in quanto tali, e che hanno oltretutto privato anche chi ha esercitato tale dominio di una dimensione fondamentale della condizione umana.

L’insufficienza dell’eguaglianza ormai formalmente sancita, almeno nel mondo occidentale, tra uomini e donne, e mai realmente tradotta in un’eguaglianza sostanziale, ha qui le sue radici.

Molto spesso, infatti, le linee di separazione tra la popolazione non scompaiono neppure con gli allargamenti formali degli statuti giuridici, se è vero quel che scrive Tamar Pitch quando asserisce che

«il persistere odierno di una situazione di inferiorità femminile testimonia che siamo di fronte a un vizio d’origine della modernità dominante di regolazione e legittimazione politica moderna, di qualcosa di strutturale e strutturante, che non è venuto meno con il progressivo estendersi universalistico della cittadinanza»<sup>31</sup>.

Uno dei fenomeni contemporanei che meglio rappresenta questo limite è quello del “mercato della cura migrante”, particolarmente sviluppato nel contesto italiano<sup>32</sup>. Specialmente nell’ultimo decennio, infatti, milioni di famiglie italiane hanno risposto al disfacimento del modello sociale keynesiano<sup>33</sup>, con una delega mercificata delle attività di cura a donne immigrate che il cosiddetto “modello badante”<sup>34</sup> prevede lavorino in condizioni servili se non neoschiavistiche<sup>35</sup>. Queste donne diventano in tal modo strumenti di riproduzione della possibilità di continuare a svalutare e isolare la problematica della cura all’interno di un ambito interamente privato, perpetuando una divisione di genere del lavoro di stampo pienamente post-patriarcale, cui si somma la discriminazione economica e sociale connessa al loro status di migranti<sup>36</sup>. L’illusione del soggetto di diritto autonomo e indipendente è in tal modo perpetrata attraverso la piena mercificazione della cura, la cui riduzione a una mera sommatoria di servizi materiali raggiunge le sue estreme conseguenze nel momento in cui si pretende di poterla contabilizzare attraverso criteri che, per di più, la rendono una merce a bassissimo costo.

Un’altra considerevole conseguenza sociale della riproduzione di precise gerarchie dicotomiche di genere, che riguarda stavolta una precisa forma di svalutazione della cura, è il misconoscimento delle istanze delle famiglie composte da persone omosessuali. Anche questo fenomeno appare particolarmente accentuato nel contesto italiano, come dimostra il recente dibattito parlamentare e pubblico relativo al Legge 20 maggio 2016, n. 76 sulla *Regolamentazione delle unioni civili tra persone dello stesso sesso e disciplina delle convivenze*, proposto su iniziativa dell’Onorevole Monica Cirinnà. Tale misconoscimento è infatti intrinsecamente legato al rifiuto di «comprendere che esistono modi diversi di prendersi cura e di preservare la vita, e anche che vi sono diversi gradi di distribuzione della vulnerabilità umana sul nostro pianeta»<sup>37</sup>, e al restare invece legati a una concezione di “normalità” (in questo caso sessuale) costantemente riprodotta da un determinato tipo di discorsi che si sono imposti alla sfera pubblica. Durante tutto l’iter parlamentare della Legge sopracitata, a livello politico e

<sup>31</sup> PITCH 1998, 35.

<sup>32</sup> FONDAZIONE LEONE MORESSA 2011.

<sup>33</sup> DEL BOCA, ROSINA 2009.

<sup>34</sup> SARTI 2011.

<sup>35</sup> Per comprendere fino a che punto lo sfruttamento sia un elemento indispensabile per il funzionamento e la diffusione trasversale di questo modello privatistico di welfare, basti pensare, come spiega nel dettaglio Santoro (SANTORO 2012, 233), che «il contratto collettivo per il lavoro domestico prevede un massimo di 52 ore per lavoratrice, o lavoratore. Per assistere una persona non autosufficiente una famiglia avrebbe dunque bisogno di due lavoratori per un costo complessivo di circa tremila euro al mese, trentaseimila (!) euro l’anno: le cosiddette badanti sarebbero quindi inaccessibili per il 98% delle famiglie italiane».

<sup>36</sup> LUTZ 2011; KOFMAN, RAGHURAM 2009; HOCHSCHILD 2009; BENÉRIA 2008; ANDERSON 2004; PARREÑAS 2001.

<sup>37</sup> BUTLER 2004a, 61.

mediatico, sono stati mobilitati ideali quali la protezione della “famiglia tradizionale” e persino dei “bambini”, paventando una loro messa in pericolo a seguito del riconoscimento dei diritti delle coppie omosessuali e delle famiglie omogenitoriali. La concezione esplicitata è stata quindi quella di un gioco percepito come a somma zero, all’interno del quale la possibilità di riconoscere altri modi di formare una famiglia e di essere genitori sottrarrebbe i diritti propri di coppie e famiglie che corrispondono invece a modalità normate e normalizzate.

### 3. *L’etica della cura: potenzialità e limiti*

Riconoscere la cura come necessità, guardando solo al suo portato di lavoro indispensabile alla sopravvivenza e alla riproduzione biologica, e, di conseguenza, considerarla come “fardello” da suddividere equamente, non è sufficiente a rimettere in causa le questioni di giustizia che emergono dalla storia della sua rimozione, delega e svalutazione<sup>38</sup>.

È invece la valenza inevitabilmente politica della cura ciò che da anni gli studi dell’etica della cura, pur con significative differenze, si sforzano di affermare. La maggior parte di essi, quelli cui questo scritto fa riferimento, lo ha fatto a partire da un «ideale della cura come standard morale per il mondo» (traduzione nostra)<sup>39</sup>, che comporta la necessità di prendere in considerazione tutte le dimensioni della vita la cui realizzazione appare indispensabile per definire e realizzare la dignità umana. Questo approccio, nelle parole di Virginia Held, «sta cambiando le modalità in cui i problemi morali sono spesso interpretati, e sta cambiando ciò che molti pensano dovrebbero essere gli approcci privilegiati ai problemi morali», rappresentando una «sfida alle teorie morali dominanti» (traduzione nostra)<sup>40</sup>. In questo senso, scrive Stefano Rodotà, la “cura” è venuta via via incarnando addirittura un’idea di società<sup>41</sup>, mentre l’etica della cura, «con la sua attenzione alla voce (al fatto che ognuno abbia una voce e che questa voce sia ascoltata e compresa) e alle relazioni, è l’etica propria di una società democratica»<sup>42</sup>. Tale etica ha infatti come soggetto di riferimento un “sé relazionale”, e non individui aprioristicamente e implicitamente definiti come adulti, eguali e indipendenti, e permette quindi di prestare particolare attenzione ad alcune tra le principali modalità di dominazione, subordinazione e ingiustizia sostanziale che attraversano le società.

Citando ancora Gilligan:

«In una società e in una cultura patriarcali, la cura è un’etica femminile che riflette la dicotomia di genere e la gerarchia del patriarcato. In una società e in una cultura democratiche, basate sull’eguaglianza delle voci e il dibattito aperto, la cura è un’etica femminista: un’etica che conduce verso una democrazia liberata dal patriarcato e dai mali che ad esso sono connessi come il razzismo, il sessismo, l’omofobia, e altre forme di intolleranza e di assenza di cura» (traduzione nostra)<sup>43</sup>.

<sup>38</sup> In questo senso, neppure il dibattito tardo novecentesco tra chi ha rivendicato la salarizzazione del lavoro domestico e familiare, chi proponeva la «riduzione generalizzata del tempo di lavoro salariato (lavorare meno, lavorare tutti) e la ripartizione-cooperazione tra uomini e donne del lavoro domestico», e chi invece continuava a definirlo «un lavoro “per sé” indispensabile alla delimitazione della sfera privata» (MARAZZI 1999, 61), ha affrontato fino in fondo la questione della cura come questione politica cruciale in termini di giustizia sociale, né tanto meno come prospettiva radicalmente diversa a partire dalla quale rileggere e riorientare le dinamiche politiche, economiche, sociali e culturali.

<sup>39</sup> FINE 2007, 52.

<sup>40</sup> HELD 2004, 142 s.

<sup>41</sup> RODOTÀ 2009, 223.

<sup>42</sup> GILLIGAN 2010, 20.

<sup>43</sup> GILLIGAN 1982, 25.

Questo ideale di cura femminista e non femminile ha la potenza di produrre, come vedremo a breve, un particolare tipo di visione sociale e politica che si traduce in una critica strutturale delle teorie democratiche moderne fondate su una concezione liberale dei diritti umani e su una precisa nozione di “autonomia” del soggetto di diritti<sup>44</sup>.

La sfida che la complessità della cura comporta per queste teorie è evidentemente radicata, come spiegato fin dall'introduzione di questo articolo, nello stesso suo essere un concetto «contestato, multilivello, che si riferisce non solo ad azioni e attività, ma anche a relazioni e a valori e attitudini che riguardano la nostra responsabilità nei confronti degli altri e del nostro stesso esistere nel mondo» (traduzione nostra)<sup>45</sup>.

Al contempo, però, è proprio tale complessità a complicare la traduzione di un'etica della cura così intesa in programmi di azione ed elaborazione concreta di politiche e norme da cui possa discendere un diverso ordinamento della società<sup>46</sup>.

Per queste ragioni, da un lato, è urgente questione di giustizia esigere che il modello e l'antropologia liberale si destrutturino a partire dall'accoglimento dell'intrinseca politicità della cura, prendendo in considerazione la diversa forza normativa che può scaturire da una concezione essenzialmente relazionale dei soggetti di diritto<sup>47</sup>. Dall'altro, però, è altresì indispensabile, per una teoria della cura capace di incidere sulle relazioni politiche, sociali, culturali ed economiche contemporanee, integrare strategicamente con le dottrine dei diritti umani e della giustizia che, pur con molti limiti e da una specifica concezione dell'individuo e della libertà, hanno comunque preso sul serio il problema della democrazia, come dell'accesso e della redistribuzione delle risorse.

Virginia Held, nel 1995, sintetizzava in questo modo i principali interrogativi cui si incorre quando si ragiona sulla connessione tra cura e giustizia:

«Sono esse compatibili? Sono esse dei modi alternativi e incompatibili di interpretare le stesse situazioni morali e, se è così, come possiamo scegliere quale delle due dovrebbe guidarci? cura e giustizia sono entrambe necessarie per un'adeguata comprensione morale? Dovrebbe essere la cura a integrare la giustizia, o la giustizia a integrare la cura – è l'una o l'altra la più fondamentale? Si riferiscono ciascuna a suo modo a domini diversi, o valgono entrambe per tutti o per la maggior parte dei contesti? Può l'una essere inclusa nell'altra come una sua declinazione specifica, e se è così, quale delle due è la più ampia?» (traduzione nostra)<sup>48</sup>.

Quasi dieci anni più tardi, la stessa autrice rispondeva a queste domande affermando che se «la giustizia dovrebbe essere incorporata nelle pratiche di cura moralmente accettabili [...] nei contesti di cura è la cura stessa che dovrebbe avere la priorità, e la giustizia essere sviluppata all'interno delle relazioni di cura». E ciò perché «la cura è probabilmente il valore più fondamentale di tutti» e se «essa può esistere anche senza giustizia [...] non ci può essere invece giustizia senza cura» (traduzione nostra)<sup>49</sup>. Pertanto, secondo Held, le relazioni di cura sarebbero l'ambito valoriale più ampio e profondo a partire dal quale elaborare i principi della giustizia e, solo in certi ambiti, dare ad essi priorità.

Ma le relazioni tra l'etica della cura e l'etica della giustizia possono rivelarsi più complesse e meno schematiche, pur nella loro opposizione, di quanto queste affermazioni possano lasciare immaginare.

<sup>44</sup> Per una critica al pensiero liberale nel solco del quale, a partire da Locke, si inseriscono le principali teorie dei diritti umani e della giustizia, e soprattutto al modello antropologico “gerarchico-dualistico” ad esso sottostante, cfr. SANTORO 1999.

<sup>45</sup> FINE 2007, 4.

<sup>46</sup> KUSE 1997, parla in questo senso di debolezza etico-normativa della cura.

<sup>47</sup> VIAFORA et al. 2007, 20.

<sup>48</sup> HELD 1995, 2.

<sup>49</sup> HELD 2004, 147.

#### 4. Cura e giustizia

Etica della giustizia ed etica della cura sono normalmente rappresentate come due approcci contrastanti se non antitetici, a partire dal fatto che «mentre la giustizia protegge l'eguaglianza e la libertà dalle interferenze, la cura valuta positivamente il coinvolgimento con gli altri e sostiene i legami sociali e la cooperazione» (traduzione nostra)<sup>50</sup>.

Come scrive Barnes, «una prospettiva della cura ci rende edotti dell'inadeguatezza di nozioni di giustizia sociale che si basano solo sul richiamo ai diritti individuali» (traduzione nostra)<sup>51</sup>. Pertanto, una concezione più ampia di giustizia sociale richiederebbe «l'inclusione dei principi di attenzione, reciprocità, responsabilità, competenza e capacità di risposta che sono stati definiti come costitutivi dell'etica della cura» (traduzione nostra)<sup>52</sup>. È del resto stato ampiamente sottolineato come «i fondamenti della dottrina individualistica ignorino esattamente la relazione costitutiva di sé con l'altro»<sup>53</sup>, tanto che, prendendo a prestito le parole di Adriana Cavarero, «gli individui della dottrina moderna sono a se stessi fonte di valore e di diritto. Il loro maggior cruccio è che devono fare i conti con gli altri: negoziare regole, accettare limiti, stabilire compromessi»<sup>54</sup>. È questo agire “malgrado” gli altri e le relazioni con gli altri che comporta nelle dottrine liberali un'astrattezza distante dalla vita reale; un'astrattezza che riproduce e in parte occulta le stesse ingiustizie che le teorie contrattualiste si propongono di eliminare.

Effettivamente, la problematica della subordinazione femminile e del differenziale di potere tra i generi, così come la più ampia questione delle interdipendenze umane e delle responsabilità che ne derivano, non sono state tradizionalmente prese in considerazione all'interno delle principali teorie liberali che affrontano il tema dei diritti e della giustizia. Sono pertanto innumerevoli le critiche mosse dalle prospettive di genere e dell'etica della cura alle teorie tradizionali (e quindi liberali) della giustizia e dei diritti umani.

Come scrive Susan Moller Okin, ad esempio, la maggior parte di queste teorie «assumono, senza discuterla, la tradizionale famiglia strutturata sul genere» oppure «impiegano spesso un linguaggio neutrale rispetto al genere in modo falso e vuoto» (traduzione nostra)<sup>55</sup>. Il principale obiettivo polemico di Okin è in questo senso il primo John Rawls di *A Theory of Justice*<sup>56</sup> quando il filosofo sembra considerare la famiglia come un'istituzione giusta in sé, e i capifamiglia come soggetti che saranno “naturalmente” in grado di assumere i punti di vista di tutti gli altri componenti<sup>57</sup>.

Un simile approccio finisce inevitabilmente per intrappolare Rawls «nella dicotomia pubblico/domestico e, con essa, nel convenzionale modo di pensare che la vita all'interno della famiglia e le relazioni tra i sessi non siano da considerare propriamente come parte dell'oggetto che deve interessare una teoria della giustizia» (traduzione nostra)<sup>58</sup>. Da tale trappola discende, secondo Okin, gran parte dell'ambiguità dell'intera opera rawlsiana, a cominciare dal fatto che, contrariamente a quanto

<sup>50</sup> HELD 2004, 144.

<sup>51</sup> BARNES 2006, IX.

<sup>52</sup> BARNES 2006, IX.

<sup>53</sup> CAVARERO 2011, 115.

<sup>54</sup> CAVARERO 2011, 115.

<sup>55</sup> OKIN 1989, 15.

<sup>56</sup> Come sottolinea Brunella Casalini (CASALINI 2015, 179), Okin ha anche criticato un certo filone dell'etica della cura che a suo avviso rappresentava “visione caricaturale dell'etica universalistica”, ovvero quella definibile come “di prima generazione”, connessa al “femminismo ginocentrico”. In questo senso, afferma Casalini, “Il lavoro di Moller Okin ha contribuito in modo essenziale a quello slittamento del tema della cura dal piano psicologico e morale a quello politico e sociologico che dà i suoi frutti più maturi [...] in autrici come Eva Feder Kittay e Joan C. Tronto” (*ibidem*).

<sup>57</sup> RAWLS 1971, 135.

<sup>58</sup> OKIN 1989, 92.

viene affermato in seguito, nelle prime pagine di *Una teoria della giustizia* la famiglia appariva invece inclusa tra le strutture di base della società, e quindi tra le sfere della giustizia sociale.

La sua sparizione tra gli ambiti da regolamentare al fine di combattere ingiustizie e discriminazioni, conduce Rawls a trascurare una semplice evidenza, lampante anche limitandosi arendtianamente a considerare la cura solo nelle sue manifestazioni materiali e di “servizio”: se quello di cura è un “lavoro necessario” che pertanto ha un valore sociale universale; se nonostante ciò le attività di cura vengono riservate solamente a una determinata parte della popolazione perché l’altra possa godere dei loro frutti; se questa divisione del lavoro produce una penalizzazione data da condizioni di subordinazione, quando non di sfruttamento, costruite come strutturali<sup>59</sup>, possiamo affermare allora di trovarci di fronte a una questione di ingiustizia sistemica; a una di quelle questioni che, come proprio Rawls ha affermato, non sono imputabili come vizio a individui determinati o a normative specifiche, e proprio per questo si rivelano più gravi. Ingiustizia che peraltro viene riprodotta all’infinito all’interno delle istituzioni familiari, con conseguenze che innervano tutte le altre strutture della società. Ingiustizia, quindi, che contribuisce inevitabilmente a orientare le inclinazioni e i valori morali di quei soggetti, cresciuti all’interno di ambiti strutturalmente ingiusti, i quali si troveranno poi a identificare principi di giustizia che si pretendono invece tesi verso la massima equità possibile.

Per correggere questi limiti della teoria rawlsiana, Martha Nussbaum coniuga in un certo senso i valori propri dell’etica della cura con quelli della visione liberale di giustizia e diritti, pur rivisitata, quest’ultima, a partire dall’approccio delle *capabilities*<sup>60</sup>, spingendosi fino a guardare alla cura addirittura come parametro di valutazione dell’equità delle istituzioni.

Nonostante salvi la parte procedurale della teoria di Rawls<sup>61</sup>, ad esempio, la filosofa ne impone un’integrazione non solo attraverso l’accettazione del “ruolo civile”<sup>62</sup> delle emozioni e dell’immaginazione, dell’affetto e della dedizione, ma soprattutto rispetto alla necessità di guardare ad ogni singola persona come a un soggetto politico che deve avere accesso alle capacità necessarie a sviluppare, qualora lo scegliesse, i funzionamenti di base, a prescindere dal gruppo all’interno del quale è inserito. Nussbaum si riferisce chiaramente al ruolo delle donne all’interno della famiglia, all’esigenza di guardare ad essa attraverso la posizione che vi occupano le singole persone, piuttosto che in quanto entità organica.

Ciò comporta, inevitabilmente, la necessità di spezzare l’aura di intoccabilità che circonda la sfera domestica impedendo che i principi di giustizia possano in essa far breccia se non in modo indiretto<sup>63</sup>: per Nussbaum, non può esistere «alcuna istituzione che, in quanto tale, abbia diritti di riservatezza che

<sup>59</sup> BUBECK 1995.

<sup>60</sup> NUSSBAUM 2002.

<sup>61</sup> Riprendendo una delle critiche mosse da Eva Kittay, Nussbaum contesta principalmente a Rawls il fatto di omettere «esplicitamente dal contesto delle scelte politiche di base le forme più estreme di bisogno e di dipendenza di cui gli esseri umani possono fare esperienza», rimandandole a uno stadio legislativo successivo (NUSSBAUM 2002, 37). Quel che Rawls omette dalla sua teoria è però anche più di questo, dal momento in cui rifiuta di considerare adeguatamente ogni relazione di interdipendenza esistente tra gli individui per adottare fino in fondo la finzione liberale dell’adulto competente, posto dietro il velo d’ignoranza, come soggetto del contratto sociale.

<sup>62</sup> NUSSBAUM 2000, 300.

<sup>63</sup> Proprio l’idea che i principi di giustizia possano vincolare la vita interna della famiglia pur non applicandosi direttamente ad essa è la risposta fornita da Rawls alle critiche di Okin in un articolo del 1997. Il fatto che tale risposta risulti insoddisfacente rispetto alla profondità delle questioni sollevate da Okin è evidenziata dalla stessa affermazione di Rawls che in questa sede torna a rimarcare come «the family is part of the basic structure, since one of its main roles is to be the basis of the orderly production and reproduction of society and its culture from one generation to the next». (RAWLS 1997, 788). Martha Nussbaum noterà come questo escamotage rawlsiano si fondi su un improprio paragone tra la famiglia e altre istituzioni come le chiese o le università (NUSSBAUM 2000, 321 ss.).

ci impediscono di chiederci come la legge e le politiche pubbliche abbiano formato quella istituzione e come potrebbero farlo in un modo migliore»<sup>64</sup>.

Ma come far sì che leggi e politiche pubbliche siano performati da valori diversi o migliori da quelli che dovrebbe combattere rispetto alle gerarchie familiari? Per rispondere a questa domanda la posizione di Nussbaum risulta in un certo senso non abbastanza avanzata.

Pur muovendo da un primo obiettivo di integrazione e di utilizzo strategico delle teorie liberali, infatti, ciò di cui si sta parlando è un cambiamento di sguardo e di categorie. Se, come ha scritto Sevenhuijsen<sup>65</sup>, esiste una distinzione marcata tra il linguaggio della cittadinanza e dei diritti tradizionalmente intesi e quello utilizzato nell'ambito privato della cura, la cura come "terza via", tra la legge di Antigone e la legge degli uomini, necessita di un altro linguaggio ancora. Un linguaggio che arrivi a forzare veramente i confini della separazione tra diritti/doveri, da un lato, e attitudini/sentimenti, dall'altro, rimettendo al centro, innanzitutto, le questioni del valore della cura e della responsabilità della cura come questioni primarie rispetto alla giustizia sociale, all'effettivo accesso ai diritti, nonché alla ridefinizione della giustizia e del fondamento dei diritti stessi, della libertà e dell'autonomia individuali, e, se è il caso, del ruolo delle istituzioni che sono formalmente poste a tutela di tutte queste prerogative umane.

A partire dalla mancata inclusione della famiglia tra le sfere di giustizia, quindi, una critica più generale può essere mossa a Rawls, e con lui a tutta la tradizione che, presupponendo la possibilità di uno spazio di posizioni neutri e neutrali di confronto, non interroga, come scrive Butler, «le relazioni di potere che condizionano e limitano le possibilità dialogiche»<sup>66</sup>. La prospettiva della cura è un potente strumento di disvelamento di questi presupposti e delle costruzioni sociali necessarie per riprodurli. Restituendo l'unicità/unità e la relazionalità di ogni esistenza, infatti, essa getta una particolare luce sulla specifica ideologia che innerva la costruzione di ogni posizione originaria rappresentata come neutrale<sup>67</sup>, a partire dalla quale poter immaginare uno sviluppo lineare dei soggetti.

In questo senso, come ha sottolineato Seyla Benhabib<sup>68</sup>, occorre sviluppare una teoria della giustizia che non muova da presupposti inattuabili di imparzialità e interscambiabilità di soggetti astrattamente concepiti, ma mantenga comunque una prospettiva universalista. Lo scopo deve essere infatti quello di rifondare una giustizia sostanziale ed efficace a partire non da principi da accettare preventivamente, ma da un'ulteriore domanda: come fare, «per preservare e perpetuare le relazioni umane che sono in gioco? E come farlo senza rinforzare le ineguaglianze di genere, di classe e di razza?» (traduzione nostra)<sup>69</sup>.

Una giustizia che sia tale, che rispecchi la realtà delle relazioni tra soggetti che pretende di regolare, non può eludere un simile interrogativo, peraltro più che mai attuale nella realtà contemporanea globalizzata e plurale, né rifiutarsi di affrontare le istanze che emergerebbero dalle possibili risposte.

## 5. *Diritto di cura*

Il portato di complessità relazionale irriducibile all'astrattezza che le attività della cura presuppongono, per il loro implicito di imprevedibilità e la loro capacità di resistenza ai disciplinamenti, pone

<sup>64</sup> NUSSBAUM 2000, 295.

<sup>65</sup> SEVENHUIJSEN 1998.

<sup>66</sup> BUTLER 1999, 24.

<sup>67</sup> FRASER 2003.

<sup>68</sup> BENHABIB 1992, 148 ss.

<sup>69</sup> NUROCK 2010, 58.

quindi in discussione le teorie che, da Platone, agli stoici, a Kant, fino ai neocontrattualisti contemporanei, «hanno elaborato nella cultura occidentale una teoria della personalità basata sull'identificazione della libertà con il controllo dei desideri»<sup>70</sup>. Il potenziale di rinnovamento che l'innesto della cura su di esse comporterebbe, pertanto, ne disvela l'attitudine conservatrice e paradossalmente illiberale, fondata su un determinato modello di cittadino disciplinato e "normale" a partire dal quale è possibile mantenere la stabilità dell'ordine politico liberal-democratico<sup>71</sup>.

Poiché le costruzioni sociali, a cominciare dal diritto, hanno espulso la dimensione della cura dalla società stessa come parte ingovernabile, irriducibile, impensabile persino<sup>72</sup>, all'interno dell'ordine lineare che vorrebbero mantenere, cosa succederebbe allora se la Cura del mito riportato da Igino tornasse a rivendicare nelle società contemporanee il ruolo che le appartiene dall'origine?

Per restituire alla Cura il suo posto nel mondo, non occorre aprioristicamente abbandonare le categorie della giustizia e dei diritti, cosa che significherebbe attuare un'operazione di disconoscimento ideologico rispetto al loro potenziale di inclusione trasformativa, paragonabile a quella che ha storicamente rimosso la politicità della cura stessa.

L'assunto di questo articolo è infatti che il linguaggio dei diritti fondamentali, la loro pretesa di universalità, il loro presentarsi come lista aperta e costantemente integrabile rispetto alle nuove istanze valoriali e alle congiunture storico-politiche che di volta in volta emergono, possa reggere alla sfida dell'affermazione della cura come elemento fondante della condizione umana e quindi come diritto fondamentale essa stessa. In questo senso, ad esempio, guardando all'universalità in quanto elemento strutturale della dottrina della giustizia e dei diritti umani, Butler scrive come essa possa ancora assumere un ruolo strategico «in quanto categoria aperta e non sostanziale», tanto che «asserire l'universalità possa essere un atto prolettico e performativo, poiché evoca una realtà che non esiste ancora e tende alla possibile convergenza di orizzonti culturali che non si sono ancora incontrati»<sup>73</sup>.

Da questo punto di vista, uno dei limiti dei diritti umani, quello di essere delle pretese azionabili che si rivolgono ai poteri costituiti, è in realtà, al contempo, il loro maggiore punto di forza.

Certamente, questa dipendenza ultima dalle istituzioni che devono metterli in atto, rende, come aveva già notato Hannah Arendt, i diritti umani estremamente fragili: per esercitarli effettivamente, occorre presupporre un accesso preliminare a uno o più statuti, primo tra tutti quello della cittadinanza: un accesso che chi comanda può interdire a piacimento lasciando gli individui "nudi" di fronte al potere<sup>74</sup>. In questo senso le Costituzioni novecentesche che volevano sottrarre un nucleo di diritti fondamentali al capriccio delle scelte politiche contingenti, non sono riuscite, è evidente, a offrire un baluardo efficace sotto ogni aspetto contro questo pericolo.

Anche questo limite dei diritti, però, non li rende strumenti inservibili, poiché essi rimangono qualcosa di essenzialmente differente dai diversi "sistemi di diritto":

«I diritti umani e il diritto positivo, che è un sistema di diritto, per esempio il regime di una data società, non sono la stessa cosa. I nostri sistemi di diritto in Occidente hanno cercato di presentarsi come logicamente derivanti dall'affermazione fondamentale dei diritti dell'uomo. E questo non è vero. Il diritto positivo è un certo numero di tecniche, di procedure, di regole, di regole di procedure, di obblighi, di prescrizioni, di divieti, ecc. Questi non sono i diritti umani» (traduzione nostra)<sup>75</sup>.

<sup>70</sup> SANTORO 1999, 75.

<sup>71</sup> SANTORO 1999, 392 ss.

<sup>72</sup> BUTLER 2004.

<sup>73</sup> BUTLER 1999, XVIII.

<sup>74</sup> Questo, in estrema sintesi, il nucleo della celeberrima definizione del "diritto ad avere diritti" elaborata da Arendt (ARENDR 1951) nel IX capitolo de *Le Origini del totalitarismo*.

<sup>75</sup> FOUCAULT 2013.

I diritti umani possono rappresentare un orizzonte di eccedenza rispetto all'ordine lineare che presupporrebbe la loro possibilità di attivazione. Engin Isin ha parlato ad esempio dell'insorgere non mediato di "atti di cittadinanza"<sup>76</sup> che eccedono la formulazione istituzionale di questo status come "contenitore" di diritti, e ne riempiano l'essenza di un significato che non necessita alcuna legittimazione formale, pur utilizzando un linguaggio normativo riconosciuto e riconoscibile. In questo, il suo pensiero è vicino a quello di Butler nel momento in cui la filosofa guarda all'insorgere sovversivo di azioni impreviste come quelle che si verificano

«quando migranti senza documenti si radunano in strada senza il diritto formale di farlo, quando le popolazioni avanzano istanze a una piazza pubblica che era appartenuta ai militari, o quando i rifugiati insorgono collettivamente per rivendicare casa, cibo e diritto alla mobilità, quando le popolazioni si radunano, senza protezione della legge e senza autorizzazione di manifestare, per deporre un regime di diritto ingiusto o criminale, o per protestare contro le misure di austerità che distruggono le possibilità di impiego e istruzione per molti» (traduzione nostra)<sup>77</sup>.

In questi casi, effettivamente, agisce una rottura che produce significativa differenza, tale da sostituire all'arendtiano «diritto di avere diritti», un nuovo «diritto di reclamare diritti»<sup>78</sup>, che non necessita alcuna concessione istituzionale ma che viene direttamente "agito", sconfinando dalle regole stabilite.

Nonostante Isin, come Butler, continui a dare per presupposto di questa rottura l'incursione sovversiva dei corpi in uno spazio pubblico, e quindi una "visibilità" che raramente può accompagnare la "pratica" della cura, la forzatura che l'autore opera rispetto a un concetto, quello della cittadinanza, che implica una tradizione così orientata e specifica di lettura e ricomprensione dei rapporti di forza, può essere molto utile anche per incedere nella direzione che si sta qui delineando.

Queste premesse servono a sostenere la proposta, già avanzata da alcune studiose, di pensare un diritto di cura che forzi la categoria dell'universalità nella sua reale applicazione, annientando in questo senso le discriminazioni economiche e sociali, quelle su base nazionale, ma soprattutto le discriminazioni di genere, guardando alla cura come fondamento della condizione umana e quindi come diritto di tutte le persone.

Una strategia di interazione tra etica della cura e teorie liberali della giustizia e dei diritti è ad esempio adottata efficacemente da Kittay quando, prendendo come paradigma l'istituto greco della *doulia*<sup>79</sup> si interroga su come esso possa estendersi all'ambito pubblico. Proprio su una concezione pubblica della *doulia*, Kittay propone quindi di fondare un terzo principio di giustizia, che integri quelli della teoria della giustizia rawlsiana: «A ciascuno o ciascuna secondo il suo bisogno, da ciascuno o ciascuna secondo le sue capacità di prestare cura, e un supporto dalle istituzioni sociali tale da rendere disponibili risorse e opportunità a coloro che prestano cura» (traduzione nostra)<sup>80</sup>.

Da questo principio di giustizia emerge sin da subito, in controluce, quello che Kittay definirà nel dettaglio come un complesso "diritto di cura" articolato in due diverse prerogative: prestarla e

<sup>76</sup> ISIN, NIELSEN 2008.

<sup>77</sup> BUTLER 2011.

<sup>78</sup> ISIN 2009, 371.

<sup>79</sup> Nella società greca classica, la figura della *doula* era rivestita da una donna che si dedicava all'assistenza delle madri fin dall'inizio della gravidanza e poi nella crescita del neonato. La *doula* non si occupava direttamente del bambino svolgendo funzioni di sostituzione materna, ma sosteneva la madre nelle proprie necessità quotidiane per permetterle di potere svolgere più liberamente le attività di cura del proprio corpo prima del parto e del figlioletto una volta nato. Una cura che sostiene la cura, potremmo dire: questa era l'essenza della *doulia* antica.

<sup>80</sup> KITTAY 1999, 113.

riceverla. Tale diritto è volto a tutelare e proteggere non solo la possibilità effettiva che tutti abbiano accesso a una vita dignitosa (definita dall'art. 25 della Dichiarazione Universale del 1948), cosa per la quale appare indispensabile il ricevere cura; il diritto di cura è anche il diritto di prestare cura alle persone strettamente dipendenti o a quelle «del cui benessere chi presta cura si preoccupa, sia per il bene stesso di chi è oggetto di cura che perché il proprio benessere sarebbe di molto diminuito se le persone in questione non fossero adeguatamente curate»<sup>81</sup> (traduzione nostra). Affinché ciò sia possibile i «diritti di *doulia*» vanno altresì garantiti affinché chi presta cura, soprattutto quando lo fa a persone dipendenti, sia in grado di impegnarsi in questa pratica senza esaurire le proprie risorse e senza rinunciare a rispondere ai propri stessi bisogni<sup>82</sup>.

Kittay chiarisce immediatamente e senza possibilità di equivoci come un simile diritto «può solo proteggere la scelta di impegnarsi in tale attività di cura – altrimenti sarebbe una richiesta coercitiva e non un diritto di chi presta cura»<sup>83</sup>. Allo stesso modo, la filosofa ammette anche che l'ipotesi di un diritto di cura così formulato lascia certamente aperta la problematica di quale entità pubblica debba garantire, e in che termini, tale diritto<sup>84</sup>.

Cionondimeno, l'ipotesi di un principio di giustizia come quello delineato da Kittay, e del corrispettivo diritto che ne emerge, mentre libera la cura tanto dalla sua visione servile e svalutante, come da quella sacrificale e meramente sentimentale, propone un paradigma nuovo per una possibile etica pubblica contemporanea.

Le problematiche relative all'effettività, tutela o violazione del diritto di cura, dovrebbero essere poste allora al centro di un rinnovato dialogo sociale sulla «cura necessaria»<sup>85</sup> da ridefinire però non solo sulla base delle attività più immediatamente riconoscibili come «necessarie», ma a partire dalla centralità della cura come azione politica. Questo dialogo dovrebbe innanzitutto liberarsi da quella convenzione secolare, assunta anche da alcune analisi femministe, che guarda alla cura come un peso e una responsabilità che limita le persone, invece che come un ambito imprescindibile di realizzazione del sé individuale e collettivo.

Tale convenzione, non tenendo conto che le stesse attività possono assumere significati estremamente differenti a seconda dell'orizzonte di senso in cui sono collocate, ha mortificato tanto chi presta quanto chi riceve cura in modo più esplicito a seconda delle fasi e delle condizioni della propria vita. Il punto non è quello di liberare le donne dal «fardello» della cura, ma di concepire la cura stessa come «un'attività diffusa in cui siamo tutti implicati» (traduzione nostra)<sup>86</sup>, promuovendo quello che Hochschild ha definito un «ideale caldo della cura»<sup>87</sup>. Questa concezione della cura come «bene comune» implica anche una responsabilità sociale condivisa, prima che individuale o familiare – che già risuonava nel terzo principio di giustizia delineato da Kittay – una responsabilità a partire dalla quale definire in maniera innovativa anche il dovere di cura corrispettivo.

<sup>81</sup> KITTAY 2009, 69.

<sup>82</sup> *Ibid.*

<sup>83</sup> *Ibid.*, 66. Va precisato come Kittay scriva avendo in mente soprattutto le relazioni familiari spezzate delle *caregiver* migranti, che compiono la difficilissima scelta di lasciare in patria i propri cari, spesso figli piccoli, come unica possibilità per garantire loro, attraverso le rimesse monetarie, una vita dignitosa in termini economici. Paradossalmente, la violazione del diritto di (prestare) cura di queste donne ai propri cari, e del diritto di questi ultimi di riceverla, è il contraltare della tutela degli stessi diritti nella società di immigrazione che ha adottato la strategia privatistica del «mercato della cura migrante» (vedi *supra*, 2).

<sup>84</sup> KITTAY 1999, 69.

<sup>85</sup> TRONTO 2005, 136.

<sup>86</sup> LLOYD 2000, 148.

<sup>87</sup> HOCHSCHILD 1979, 213 ss.

Questa visione è stata fin da subito implicita in moltissimi studi di genere che si sono concentrati sulla cura, sull'etica della cura, tanto che:

«Il punto chiave è subito divenuto quello di una diversa organizzazione sociale e di una diversa idea dei diritti. Il riferimento alla cura può essere appunto inteso come uno dei punti in cui emerge con nettezza una posizione femminile orientata alla relazione in opposizione a quella maschile orientata all'individualismo. La cura, infatti, è in sé destinata all'altro e, in questo senso, può essere intesa come critica a una idea dei diritti come ripiegamento su di sé di chi ne è titolare. Emerge una idea di “connessione” che modifica e qualifica in modo nuovo il contesto all'interno del quale la nozione di cura deve essere ricostruita»<sup>88</sup>.

Secondo Rodotà, per cui è essenziale, per l'appunto, «rafforzare tutti gli strumenti che, all'interno della famiglia, possono consentire una attribuzione paritaria delle funzioni di cura, con una formalizzazione che deve approdare a un riconoscimento pieno di veri e propri diritti», ciò significherebbe anche, nel caso dell'Italia, una piena attuazione dei principi costituzionali laddove, nella prospettiva della Cura «l'articolo 2 e l'articolo 3 della Costituzione, il diritto al pieno sviluppo della personalità e il principio d'eguaglianza, si congiungono»<sup>89</sup>.

Nell'ottica della Cura come diritto di cittadinanza e, ancora di più, come diritto preliminare ai diritti di cittadinanza, anche le battaglie sul reddito di base, il *basic income*, possono trovare nuova legittimazione. Universale e incondizionato come il diritto di cura che qui si vuole postulare, il *basic income* libererebbe il tempo per la cura stessa eliminando prove dei mezzi e categorizzazioni<sup>90</sup> che, nell'erogazione dei servizi così come nei trasferimenti monetari ad oggi in atto, abbiamo detto spesso riprodurre differenziazioni di genere e linee di potere nelle relazioni familiari e tra lo Stato e le famiglie.

La costruzione di una “società con cura”<sup>91</sup>, capace di accogliere e tutelare il diritto di prestare e ricevere cura, non rispondendo ai calcoli economici immediati che dettano le priorità delle agende politiche contemporanee, non può dipendere, evidentemente, da decisioni istituzionali repentine.

Come in tutti i casi di ingiustizia sociale, intendendo con questa definizione non solo le differenze economiche e la redistribuzione delle risorse materiali, ma più in generale la disuguaglianza nelle reali possibilità di scelta e di piena realizzazione della propria vita da parte delle persone, è da chi maggiormente subisce le conseguenze di questa ingiustizia che possono scaturire dei cambiamenti che vadano in una direzione diversa. Nel caso delle disuguaglianze, si potrebbe accogliere in qualche modo il consiglio di Beck quando suggerisce di «distinguere chiaramente tra la realtà della disuguaglianza sociale e il problema politico della disuguaglianza sociale»<sup>92</sup>, intendendo con ciò che, finché non esiste una consapevolezza collettiva del danno subito, la disuguaglianza oggettiva non è neanche percepita come un'ingiustizia cui porre rimedio. La storia dei movimenti femministi, ma anche quella delle lotte contro gli apartheid razzisti ce lo insegna.

È quindi al livello delle persone, dei soggetti implicati nelle dinamiche di subordinazione che la svalutazione della cura comporta, che quest'ottica dovrebbe in primo luogo essere adottata.

Si pensi al mercato della cura migrante in Italia, cui si è già accennato. In questo specifico caso, una nuova consapevolezza dovrebbe unire chi *compra* cura all'interno dell'attuale sistema, – accettando di ricorrere a questa strategia privata che si regge sullo sfruttamento e mortifica non solo queste donne venute da lontano, ma anche le “nostre” relazioni, le “nostre” persone bisognose di cura e il

<sup>88</sup> RODOTÀ 2009, 229.

<sup>89</sup> RODOTÀ 2009, 231.

<sup>90</sup> Per una teoria del *basic income* per come qui lo intendiamo, cfr. VANDERBORGHT, VAN PARIJS 2005.

<sup>91</sup> BALBO 2001, 100.

<sup>92</sup> BECK 2008, 9.

“nostro” diritto di prestare cura conciliando questa attività fondamentale con tutte le altre che sostanziano la condizione umana –, e chi *vende* cura, e rinegozia quotidianamente e consapevolmente, in mancanza di alternative, i propri diritti fondamentali.

E ancora, per riprendere il secondo esempio riportato in precedenza, si pensi al diritto di cura delle coppie omosessuali, che solo da ultimo sta finalmente ricevendo in Italia una qualche affermazione. Il dibattito già accennato sulla legge Cirinnà ha portato però, con l’eliminazione della cosiddetta “*stepchild adoption*”, al fatto di sancire la svalutazione del legame di cura che lega genitori non biologici a figli che amano e hanno cresciuto. Ed è innanzitutto il diritto di cura di questi minori – che a differenza del più ampio diritto universale di cura che si sta qui proponendo è invece pienamente sancito dal principio sesto della Dichiarazione Onu dei diritti del fanciullo (1959)<sup>93</sup> – a non essere preso in adeguata considerazione e a venire anzi apertamente violato. Inquietante è che ciò avvenga proprio nel nome dei diritti civili dei bambini<sup>94</sup>, come se il loro benessere coincidesse con la necessità di vivere in un contesto adeguato ai criteri di ciò che è considerato “normale” nel senso pregiudiziale che si è già considerato. L’affermazione di un diritto di cura incondizionato e articolato come si è detto, se fossero questi i termini di un sovversivo dibattito da contrapporre a chi ha voluto espungere la possibilità di adozione da parte del genitore non biologico, potrebbe in questo senso rilanciare, rovesciandolo, il discorso pubblico su questo delicatissimo tema.

## 6. Conclusioni

La realtà attuale, sempre più segnata dall’accrescersi di ineguaglianze e ingiustizie su scala locale e globale, obbliga a ripensare sotto molteplici punti di vista l’efficacia dei sistemi democratici fondati su una precisa idea, astratta e predeterminata, dei soggetti giuridici cui distribuire diritti e impartire doveri. L’adozione di un approccio della cura, che guardi alle relazioni realmente esistenti tra le persone e alle dinamiche di subordinazione storicamente prodotte e riprodotte fino ad oggi, può in questo senso rivelarsi una scelta particolarmente fruttuosa e significativa.

Tale scelta, come argomentato, non può presupporre un abbandono inevitabilmente ideologico della dimensione dei diritti, semplicemente perché non esiste un orizzonte rivendicativo e un criterio di regolazione delle relazioni altrettanto potente ed efficace. I diritti stessi, in quanto lista aperta e inclusiva, a prescindere dai loro limiti originari (essere pensati per un soggetto fintamente astratto e inteso invece come maschio, adulto, bianco, ecc.) e strutturali (il loro dipendere dalle istituzioni e dai rapporti di forza, anche una volta che sono stati formalmente sanciti), possono invece trasformarsi in un potenziale di sovversione costante delle regole già date.

Al contempo, mentre il linguaggio dei diritti non può essere abbandonato, quello della cura non può costruirsi totalmente *ex novo*, non almeno nel momento in cui ha la pretesa di orientare i processi politici e normativi esistenti. L’interazione delle due dimensioni può invece rivelarsi capace di

<sup>93</sup> Tale principio enuncia esattamente che «Il fanciullo, per lo sviluppo armonioso della sua personalità ha bisogno di amore e di comprensione. Egli deve, per quanto è possibile, crescere sotto le cure e la responsabilità dei genitori e, in ogni caso, in atmosfera d'affetto e di sicurezza materiale e morale. Salvo circostanze eccezionali, il bambino in tenera età non deve essere separato dalla madre». L’ultima parte del principio apre altre importanti riflessioni su pratiche che al momento non sono neanche in discussione in Italia, come quella della cosiddetta *surrogacy*, o maternità surrogata. La prima parte, però, enuncia un diritto a crescere sotto le cure e la responsabilità dei genitori che non appare immediatamente riferito ai genitori biologici.

<sup>94</sup> Si pensi alla manifestazione indetta dalle forze politiche contrarie alla legge Cirinnà nel gennaio del 2016, radunate in un comitato denominato, per l’appunto “difendiamo i nostri figli”.

produrre “nuove metafore”, usando «in modo inconsueto le vecchie parole»<sup>95</sup>. L’inserimento del diritto di cura tra i diritti fondamentali realizzerebbe in questo senso, rispetto al termine “diritto”, quella «ripetizione del linguaggio che provoca il cambiamento», che rende le parole, anche quelle in un certo senso “pacificate”, delle “parole insurrezionali”<sup>96</sup>.

Si potrebbero in tal modo forzare e integrare quelle teorie che Nancy Fraser<sup>97</sup> ha definito “normali” per il modo in cui guardano alle relazioni tra cittadini e tra Stato e cittadini, a partire, come si è detto, dalle teorie contrattualiste anche nelle loro versioni più accreditate e recenti.

Si tratta, evidentemente, di “inclinare” il piano dei diritti umani, nel suggestivo senso evocato per questo verbo da Adriana Cavarero: l’inclinazione rappresenta la piegatura possibile di quel modello ontologico individualista che presuppone un «soggetto autocratico, integro, coeso e autoreferenziale»<sup>98</sup> – simboleggiato dal verticale, dalla linea retta – verso un modello relazionale che abbia invece come presupposto «una soggettività contrassegnata da esposizione, vulnerabilità, dipendenza»<sup>99</sup>.

La modalità, ma anche la sostanza, di una relazionalità così pensata può certamente essere la Cura.

<sup>95</sup> SANTORO 1999, 469.

<sup>96</sup> BUTLER 1997, 235.

<sup>97</sup> FRASER 2008.

<sup>98</sup> CAVARERO 2013, 21.

<sup>99</sup> CAVARERO 2013, 22.

## Bibliografia

- AGAMBEN G. 2014. *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014.
- ANDERSON B. 2004. *Sono straniere, clandestine e molto, molto modeste*". *Migrazione e lavoro domestico in Inghilterra*, in MEZZADRA S. (ed.), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, Roma, DeriveAppordi, 2004, 162 ss.
- ARENDT H. 1958. *Vita Activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1994 (ed. or. *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago, 1958, trad. it. di S. Finzi).
- ARENDT H. 1951. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004 (ed. or. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace, 1948, trad. it. di A. Guagagnin).
- BARNES M. 2006. *Caring and Social Justice*, New York, Palgrave Macmillan, 2006.
- BECK U. 2008. *Disuguaglianza senza confini*, Roma-Bari, Laterza, 2011 (ed. or. *Die Neuvermessung der Ungleichheit unter den Menschen: soziologische Aufklärungim 21. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2008, trad. it. di C. Sandrelli).
- BENÉRIA L. 2008. *The Crisis of Care, International Migration and Public Policy*, in «Feminist Economics», 14, 2008, 1 ss.
- BENHABIB S. 1992. *Situating the Self. Gener. Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York, Routledge, 1992.
- BERNARDINI M.G. 2015. *Il soggetto tra cura e diritti. Disabilità, relazioni e inclusione*, in CASADEI T. (ed.), *Donne, diritto, diritti: prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2015, 193 ss.
- BOBBIO N. 1998. *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Pratiche Editrice, 1998.
- BOURDIEU P. 1998. *Il dominio maschile*, Milano, Feltrinelli, 2009 (ed. or. *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, trad. it. di A. Serra).
- BUBECK B. 1995. *Care, Gender and Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- BUTLER J. 2011. *Bodies in Alliance and the Politics of the Street*. Disponibile in: <http://www.eipcp.net/transversal/1011/butler/en> (consultato il 24/05/2016).
- BUTLER J. 2004a. *Fare e disfare il genere*, Milano, Mimesis, 2014 (ed. or. *Undoing gender*, New York, Routledge, 2004, trad. it. di F. Zappino).
- BUTLER J. 2004b. *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Roma, Meltemi, 2004 (ed. or. *Precarious life. The powers of mourning and violence*, London-New York, Verso, 2004, trad. it. a cura di O. Guaraldo).
- BUTLER J. 1999. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013 (ed. or. *Gender Trouble. Feminism and the Subversions of Identity*, New York, Routledge, 1999, trad. it. di S. Adamo).
- BUTLER J. 1997. *Parole che provocano. Per una politica del performativo*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010 (ed. or. *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, Routledge, 1997, trad. it. di S. Adamo).
- CASALINI B. 2015. *L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia*, in CASADEI T. (ed.), *Donne, diritto, diritti, Prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2015, 171 ss.
- CAVARERO A. 2013. *Inclinazioni. Critica della rettitudine*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013.
- CAVARERO A. 2011. *Tu che mi guardi, tu che mi racconti*, Milano, Feltrinelli, 2011.

- DE BEAUVOIR S. 1949. *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 2012 (ed. or. *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 1949, trad. it. di R. Cantini e M. Andreose).
- DEL BOCA D., ROSINA A. 2009. *Famiglie sole. Sopravvivere con un welfare inefficiente*, Bologna, il Mulino, 2009.
- FABBRI M. 2009. *La pedagogia del dono fra Cura e complessità*, in «Ricerche di Pedagogia e Didattica», 4, 2009, 1 ss.
- FINE M.D. 2007. *A Caring Society. Care and Dilemmas of Human Services in the 21st Century*, New York, Macmillan Palgrave, 2007.
- FONDAZIONE LEONE MORESSA 2011. *Quali badanti per quali famiglie, Studi e Ricerche sull'economia dell'immigrazione*, Venezia. Disponibile in: [http://www.fondazioneleonemoressa.org/newsite/wp-content/uploads/2012/06/Quali-badanti-per-quali-famiglie\\_completo.pdf](http://www.fondazioneleonemoressa.org/newsite/wp-content/uploads/2012/06/Quali-badanti-per-quali-famiglie_completo.pdf) (consultato il 23/05/2016).
- FOUCAULT M. 2013. *Entretien avec Farès Sassine*, in «Rodéo», 2, 2013. Disponibile in: <http://fares-sassine.blogspot.it/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html> (consultato il 20/05/2016).
- FOUCAULT M. 2001. *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in BERTANI M. (ed.), *Il discorso, la verità, la storia. Interventi 1969-1984*, Torino, Einaudi, 2001.
- FOUCAULT M. 1999. *Gli anormali, (corso del 1974-5) (1999)*, Milano, Feltrinelli, 2000 (ed. or. *Les anormaux. Cours au college de France (1974-75)*, Paris, Gallimard 1999, trad. it. di V. Marchetti e A. Salomoni).
- FOUCAULT M. 1984. *Che cos'è l'Illuminismo?*, in FOUCAULT M., KANT I., *Che cos'è l'Illuminismo?*, Milano, Mimesis, 2012 (ed. or. *Qu'est-ce que les Lumières?*, in «Magazine littéraire», 207, 1984, 35 ss.).
- FRASER N. 2008. *Abnormal Justice*, in «Critical Inquiry», 34, 2008, 393 ss.
- FRASER N. 2003. *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità*, in HONNETH, A., FRASER, N., *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007 (ed. or. *Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation*, in HONNETH, A., FRASER, N., *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, 2003, trad. it. di E. Morelli e M. Bocchiola).
- GILLIGAN C. 2010. *Une voix différente. Un regard prospectif à parti du passé*, in NUROCK V. (ed.), *Carol Gilligan et l'éthique du care*, Paris, PUF, 2010, 85 ss.
- GILLIGAN C. 1982. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.
- GODBOUT J.T. 1992. *Lo spirito del dono*, Torino, Bollati e Boringhieri, 2002 (ed. or. *L'Esprit du don*, Paris, La Découverte, 1992, trad. it. di A. Salsano).
- HARRISON R.P. 2009. *Gardens. An Essay on the Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- HEIDEGGER M. 1927. *Sein und Zeit*, Halle, M. Niemeyer, 1927.
- HELD V. 2004. *Care and Justice in the Global Context*, in «Ratio Juris», 17, 2004, 141 ss.
- HELD V. 1995. *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Boulder, Westview Press, 1995.
- HOCHSCHILD A.R. 2009. *Love and Gold*, in «S&F Online», 8, 2009, 1 ss.
- HOCHSCHILD A.R. 1979. *Work, Feeling Rules, and Social Structure*, in «The American Journal of Sociology», 85, 1979, 551 ss.
- ISIN E.F. 2009. *Citizenship in the flux. The figure of the activist citizen*, in «Subjectivity», 29, 2009, 367 ss.
- ISIN E.F., NIELSEN G.M. 2008. *Acts of citizenship*, London, Zed Books, 2008.

- KITTAY E.F. 2009. *The Moral Harm of Migrant Carework: Realizing a Global Right to Care*, in «Philosophical Topics», 37,1, 2009, 53 ss.
- KITTAY E.F. 1999. *Love's Labor. Essays on Women, Equality and Dependency*, New York-London, Routledge, 1999.
- KOFMAN R., RAGHURAM P. 2009. *The Implications of Migration for Gender and Care Regimes*, Geneva, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), 2009.
- KUSE H. 1997. *Caring Nurses. Women and ethics*, Oxford, Blackwell, 1997.
- LLOYD M. 2000. *Caring about Carers: Only Half the Picture?*, in «Critical Social Policy», 62, 2000, 136 ss.
- LUTZ H. 2011. *The New Maids, Transnational Women and the Care Economy*, London, Zed Books, 2000.
- MARAZZI C. 1999. *Il posto dei calzini. La svolta linguistica dell'economia e i suoi effetti sulla politica*, Torino, Bollati e Boringhieri, 1999.
- MILL J.S. 1869. *On Liberty*, London, Longman, Roberts & Green, 1869.
- NODDINGS N. 1984. *Caring. A Feminist Approach to Ethics and Moral Education*, Berkley-Los Angeles-London, University of California Press, 2003.
- NUSSBAUM M.C. 2002. *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino, 2002 (ed. or. Cap. I: *Disabled Lives: Who Care?*, in «The New York Review of Books», 48, 2001, 34 ss.; Cap. II: *Women's Capabilities and Social Justice*, presented at the First Global Forum on Human Development in New York 1999, in «Journal of Human Development», 1, 2000, 219 ss.; Cap. III: *The Future of Feminist Liberalism*, in «Proceedings and Adresses of the American Philosophical Association», 74, 2000, 47 ss.).
- NUSSBAUM M.C. 2000. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, Il Mulino, 2001 (ed. or. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000, trad. it. di W. Mafezzoni).
- OKIN S.M. 1989. *Justice, Gender and the Family*, New York, Basic Books Inc., 1989.
- PARREÑAS R.S. 2001. *Servants of Globalization. Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford, Stanford University Press, 2001.
- PITCH T. 1998. *Un diritto per due. La costruzione giuridica di genere, sesso e sessualità*, Milano, Il Saggiatore, 1998.
- RAWLS J. 1997. *The Idea of Public Reason Revisited*, in «The University of Chicago Law Review», 64, 1997, 765 ss.
- RAWLS J. 1971. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2009 (ed. or. *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971, trad. it. di U. Santini).
- REICH W. 1995. *Care, I. History of the Notion of Care*, in ID. (ed.), *Encyclopedia of bioethics*, New York, Simon and Schuster MacMillan, 1995, 319 ss.
- REICH W. 1996. *Alle origini dell'etica medica: mito del contratto o mito di Cura?*, in CATTORINI P., MORDACCO R., REICHLIN M. (eds.), *Introduzione allo studio della bioetica*, Milano, Europa Scienze Umane, 1996, 231 ss.
- RODOTÀ S. 2009. *La vita e le regole: tra diritto e non diritto*, Milano, Feltrinelli, 2009.
- SANTORO E. 2012. *Diritti umani, lavoro, soggetti migranti: procedure e forme del "neoschiavismo"*, in CASADEI T. (ed.), *Diritti umani e soggetti vulnerabili. Violazioni, trasformazioni, aporie*, Torino, Giappichelli, 2012, 227 ss.
- SANTORO E. 1999. *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa, Edizioni ETS, 1999.

- SARACENO C. 2006. *Modelli di welfare e rischi sociali vecchi e nuovi*, in «Polis», XX, 2006, 241 ss.
- SARTI R. 2011. *Lavoro domestico e di Cura: quali diritti?*, in SARTI R. (ed.), *Lavoro domestico e di Cura: quali diritti?*, Roma, Ediesse, 2011, 17 ss.
- SCIURBA A. 2015. *La cura servile, la cura che serve*, Pisa, Pacini Edizioni, 2015.
- SEVENHUIJSEN S. 2000. *Caring in the Third Way. The Relation between Obligation, Responsibility and Care in Third Way Discourse*, in «Critical Social Policy», 20, 2000, 5 ss.
- SEVENHUIJSEN S. 1998. *Citizenship and the Ethics of Care: Feminist considerations on Justice, Morality and Politics*, London, Routledge, 1998.
- SYBYLLA R. 2001. *Hearing whose voice? The ethics of care and the practice of liberty: a critique*, in «Economy & Society», 30, 2001, 66 ss.
- TRONTO J.C. 2010. *Cura e politica democratica. Alcune premesse fondamentali*, in «La società degli individui», 38, 2010, 34 ss.
- TRONTO J.C. 2005. *Care as the Work of Citizens. A modest proposal*, in FRIEDMAN M. (ed.), *Women and Citizenship*, New York, Oxford University Press, 2005.
- TRONTO J.C. 1993. *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della Cura*, Diabasis, Reggio Emilia, 2006 (ed. or. *Moral Boundaries, Political Argument for an Ethic of Care*, New York-London, Routledge, 1993, trad. it. di N. Riva).
- TWIGG J. 2000. *Bathing. The body and Community Care*, New York-London, Routledge, 2000.
- VAN DERBORGH Y., VAN PARIJS P. 2005. *L'Allocation universelle*, Paris, La découverte, 2005.
- VIAFORA C., ZANOTTI R., FURLAN E. 2007. *L'etica della Cura. Tra sentimenti e ragioni*, Milano, Franco Angeli, 2007.