

# **Il paradigma della vulnerabilità: brevi riflessioni per una riconfigurazione del dilemma *equality-difference***

di Alessandra Callegari

Ph.D. in Giustizia costituzionale e Diritti fondamentali

**SOMMARIO:** 1. Introduzione; 2. La vulnerabilità come condizione umana universale; 3. La vulnerabilità come condizione positiva: la prospettiva di Brené Brown; 4. La critica allo Stato “distopico” nel femminismo inclusivo di Martha Fineman; 4.1 Il dilemma: garantire l’eguaglianza...; 4.2 ... o la differenza?; 4.3 Per una critica al diritto antidiscriminatorio; 5. Conclusioni

## **1. Introduzione**

In questo saggio si intendono delineare i caratteri di un approccio alla vulnerabilità umana che ha a che fare con questioni particolarmente complesse, relative ai concetti di resilienza, al principio di non discriminazione e al concetto di eguaglianza. Quest’ultimo sarà qui inteso nel senso di *philia*, mutuo riconoscimento e reciprocità tra soggetti bisognosi di aiuto in quanto tutti appartenenti ad un’universale condizione di vulnerabilità, che caratterizza la condizione umana.

Punto di partenza di tale riflessione è la constatazione che le tradizionali teorie della vulnerabilità, critiche nei confronti delle contemporanee concezioni della giustizia sociale, non sono adatte a dar conto compiutamente della fragilità umana. La ragione di questa inadeguatezza risiede nel modello antropologico posto a fondamento di tali approcci, che rimanda al mito liberale del soggetto politico libero, indipendente e autonomo. In merito, si è convinti che solo un ripensamento radicale circa gli elementi definatori di tale prospettiva possa permettere l’elaborazione di un nuovo paradigma della vulnerabilità umana, in base al quale la fragilità è intesa come una condizione positiva al fine di realizzare *l’equality of opportunity and access*. Il soggetto politico e giuridico sarà pertanto qui riconfigurato in base ai caratteri della vulnerabilità, della mutua dipendenza e

della reciprocità, al fine di considerare da una nuova prospettiva i problemi legati alle politiche antidiscriminatorie, e alle forme di tutela che da esse derivano.

Dopo una breve disamina circa l'insufficienza delle tradizionali teorie della vulnerabilità (§ 2), il discorso si focalizzerà sull'ordinamento giuridico degli Stati Uniti, e si dedicherà una specifica attenzione alla prospettiva sociologica proposta da Brené Brown (§ 3). Successivamente, ci si soffermerà sulle modalità di applicazione del paradigma della vulnerabilità all'ambito teorico-politico, così come proposto da Martha Fineman (§ 4).

In particolare, si intende qui sostenere che le odierne politiche sociali, per essere realmente inclusive, debbano comprendere un nuovo linguaggio circa i soggetti vulnerabili, che non si concentri esclusivamente su alcune categorie di persone qualificate come fragili. Tale obiettivo è infatti troppo angusto e limitante per uno Stato "responsabile" e per le istituzioni attraverso le quali opera. A tal fine, esso deve trasformarsi da monolite a "grappolo" di relazioni con i cittadini, al fine di prendere sul serio le ineguaglianze politiche, sociali e strutturali degli individui, alla luce dei concetti di vulnerabilità, reciprocità e mutua dipendenza.

## **2. La vulnerabilità come condizione umana universale**

Le più diffuse teorie della giustizia sociale, basate sui valori dell'autonomia, dell'indipendenza e della libertà<sup>1</sup>, sono state aspramente criticate dalle contemporanee concezioni della vulnerabilità, che rimandano invece ad un individuo consapevole della sua fragilità e dipendente dagli altri soggetti e dai condizionamenti sociali<sup>2</sup>.

In particolare, nella più importante tra tali teorie, formulata da John Rawls, ci si riferisce a "beni primari" come la libertà, le opportunità, la ricchezza, il reddito, il riconoscimento, il rispetto di sé (Rawls, 2002, p. 66; 2010, p. 103), che generalmente non sono posseduti da persone che vivono nella marginalità della sofferenza umana<sup>3</sup>. La vulnerabilità, in tale approccio, viene collocata all'esterno dell'uomo, e rappresenta l'esito dell'esposizione individuale a minacce esterne<sup>4</sup>. Inoltre, manca all'interno della teoria della giustizia formulata da Rawls qualsiasi riferimento a beni relazionali, quali ad esempio la

---

<sup>1</sup> Tali teorie rimandano ad un quadro di scambi tra adulti liberi, uguali e senza dipendenze. Si veda, per tutti, Sartre, 2014, p. 39, il quale sostiene che il soggetto, nella sua libertà, inventa e progetta sé stesso.

<sup>2</sup> Si veda, in generale, sull'argomento: Casalini e Cini, 2012.

<sup>3</sup> Tali soggetti, secondo l'approccio liberale del soggetto politico, non partecipano al contratto sociale, in quanto, per la loro vulnerabilità deviante, non sono né autonomi né responsabili.

<sup>4</sup> Tale prospettiva riprende la concezione hobbesiana dell'uomo come animale egoistico, con un interesse mosso alla sopravvivenza e alla massimizzazione del proprio vantaggio. Cfr. Hobbes, 1976, pp. 64 ss. Locke e la cultura liberale, sebbene superino la posizione di Hobbes, definendo l'uomo come creatura socievole e razionale, hanno continuato a collocare la vulnerabilità all'esterno dell'uomo. Locke, 2001, p. 124.

cura<sup>5</sup>. Tale termine, che rimanda ad una concezione anti-utilitaristica dell'uomo, sposta l'origine della vulnerabilità dall'esterno all'interno dell'umano.

In tal senso, l'individuo è concepito come animale sociale, il cui interesse per l'altro è mosso, à la Hume, dall'identificazione con i sentimenti altrui e dalla correlata impossibilità di restare indifferenti all'interesse dei propri simili (Hume, 1980). Entro tale ottica, la dinamica del dono permette un mutamento di prospettiva della condizione esistenziale. Lo scambio di beni attraverso il dono, che a differenza del baratto non è volto al guadagno, ha infatti la funzione di stabilire e mantenere legami e relazioni sociali fondate sul principio di reciprocità (Mauss, 1991, p. 286; Lévi-Strauss, 1969, pp. 104-110).

Jürgen Habermas ha il pregio di teorizzare in modo chiaro e puntuale il concetto di intersoggettività socializzante, sottolineando che l'individuo è immerso in una fitta rete di relazioni, e diventa persona esclusivamente nella socializzazione, cioè nell'interazione linguisticamente mediata<sup>6</sup>. Entro tale ambito, il singolo si manifesta, oltre che nella sua crescente autodeterminazione e autonomia, altresì come soggetto vulnerabile e bisognoso di protezione e sicurezza (Habermas, 1994, p. 11). Nella concezione dell'etica del discorso di Habermas il rispetto non è un fenomeno originario, bensì sorge dalla fragilità derivante dalla socializzazione, è un fatto dell'essere sociale degli individui (Habermas, 1994, p. 155). La vulnerabilità umana è quindi intesa come condizione universale e costitutiva dell'essere umano<sup>7</sup>. Il filosofo tedesco sostiene che la responsabilità presuppone una situazione di eguaglianza, reale o presunta dei soggetti, e ammette il reciproco riconoscimento di tutti coloro che possono o potrebbero essere interessati a partecipare al discorso comune al fine di stabilire norme giuste e a fondarne l'universalità. In particolare, egli considera la necessità del rispetto e il riguardo dell'uno per l'altro come risposta alla condizione universale di vulnerabilità degli esseri umani (Habermas, 1994, p. 12). Il rispetto si configura pertanto come luogo d'origine dell'etica, in quanto ricerca di un punto di equilibrio tra l'integrità della persona singola e la socializzazione<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Heidegger considera il gesto della cura il gesto più originario e descrittivo della condizione umana. Heidegger, 1976, p. 157.

<sup>6</sup> Habermas riprende le riflessioni svolte da Mead, secondo cui l'emergere dell'individuo non precede la comunità ma si forma nel processo di socializzazione. Cfr. Mead, 1934, p. 164. Anche Luigi Pareyson insiste sull'essere-in-relazione dell'individuo, e afferma che: «L'uomo è una relazione, non nel senso che egli è in relazione con, oppure, intrattiene relazioni con: l'uomo è una relazione, più specificamente una relazione con l'essere (ontologico), con l'altro». Cfr. Pareyson, 1995, p. 23.

<sup>7</sup> Habermas considera la morale il «contrafforte a questa vulnerabilità insita nel ritmo della stessa socializzazione». Cfr. Habermas, 1994, p. 98.

<sup>8</sup> Il rispetto viene teorizzato da Habermas in modo diverso rispetto a quanto proposto da Kant, che lo qualifica come un sentimento *a priori* posto a fondamento della legge e come «tributo che, volere o non volere, non possiamo negare al merito». Kant, 1966, p. 98.

A differenza di Jürgen Habermas, che individua nella simmetria il rapporto di cura tra soggetti vulnerabili, Hans Jonas collega la sua etica della responsabilità ad un rapporto impari di potere che esclude la reciprocità<sup>9</sup>. Jonas che, nella sua critica alla teoria morale tradizionale<sup>10</sup>, definisce la vulnerabilità un concetto selettivo e fonte di responsabilità verso le persone più deboli e fragili, identifica la responsabilità con la cura di un altro essere umano, o di entità astratte, come la natura, l'umanità, etc. In particolare, attribuisce alla cura due dimensioni che ne fanno una categoria propria di un'etica imperativa: da un lato, essa è legata alla fragilità dell'essere che è oggetto di cura, dall'altro, si configura come un dovere.

Conformemente alle riflessioni di Jonas in tema di reciprocità, è opportuno ricordare, all'interno del filone del femminismo americano contemporaneo, il pensiero di Eva Feder Kittay e Grace Clement (Clement, 1996; Kittay, 2010, pp. 54-73), che riprendono il modello della vulnerabilità proposto da Robert Goodin (Goodin, 1995, pp. 110-111).

In particolare, tali teoriche sostengono che il dovere morale di prendersi cura degli altri deriva dalla vulnerabilità di questi ultimi alle nostre azioni<sup>11</sup>. Kittay si sofferma sulla prospettiva di coloro che per motivi professionali o personali si caricano, attraverso un lavoro silenzioso, difficile ma necessario, in diversi periodi della vita, della vulnerabilità della condizione umana (Kittay, 2010, XIV). In questo senso, la filosofa americana introduce il principio di *doulia*<sup>12</sup>, che richiama il concetto di interdipendenza con cui individuare e riconoscere la rete di dipendenze. Quest'ultima unisce chi ha bisogno di aiuto e chi aiuta ad una serie di supporti. Il concetto di uguaglianza, intrinseco all'idea che siamo tutti figli, si avvale di tale nozione di interdipendenza. Spostare il principio di *doulia* dall'ambito privato a quello pubblico significa ripensare il *welfare* nel senso che esso avrebbe, come giustificazione etica, anche quella di sostenere le relazioni di dipendenza. In tal senso, Kittay propone di aggiungere il bisogno di cura di chi è vulnerabile alla lista rawlsiana dei beni primari, concepandola come parte dei bisogni fondamentali dei cittadini, nei periodi di massima e asimmetrica dipendenza da altri (Kittay, 2010, p. 187).

---

<sup>9</sup> Lévinas, analogamente a Jonas, definisce la vulnerabilità, invocata dal volto dell'altro, nell'esporsi totalmente del soggetto al potere altrui. Si veda Lévinas, 1998, p. 138.

<sup>10</sup> Jonas propone una trasformazione dell'imperativo categorico kantiano nella massima «agisci in modo che gli effetti del tuo agire siano compatibili con la permanenza della naturale vita umana sulla terra». Cfr. Jonas, 1993, p. 36.

<sup>11</sup> A differenza di Kittay e Clement, Virginia Held e Nel Noddings sostengono che i fondamenti dell'obbligo di prendersi cura degli altri non derivano dalla vulnerabilità altrui alle nostre azioni, perché tutti siamo dipendenti, lo siamo stati o lo saremo, dagli altri. Cfr. Held, 1993; Noddings, 2002.

<sup>12</sup> Tale parola greca significa "servizio". Con essa si indicava l'aiuto della *doula* alla puerpera così di consentire ad essa di occuparsi del bambino.

È opportuno rilevare che le teorie della vulnerabilità sino a qui accennate, sebbene differiscano tra loro su molti aspetti, condividano tutte l'idea che la fragilità, fisica, mentale, emotiva, materiale, rappresenti una forma di insuccesso, qualcosa di deplorabile, un male che, se non eradicato, in quanto costitutivo della condizione umana, debba venire quantomeno “anestetizzato”.

In realtà, la vulnerabilità, proprio in quanto condizione universale<sup>13</sup> di tutti gli esseri umani, può fungere da risorsa tesa al perseguimento dell'eguaglianza di opportunità (Fineman, 2010, p. 256). Ciò è possibile attraverso una riscoperta dell'empatia, del coraggio e della compassione, che permettono lo sviluppo della resilienza individuale (Brown, 2007, p. 31). In tal senso, la vulnerabilità umana, qui intesa *in context*<sup>14</sup>, non dipende dallo *status* della persona, o dalla sua appartenenza ad una determinata categoria, ma rimanda al modo in cui le istituzioni sociali, create dal diritto e dallo stesso regolate, privilegiano certe posizioni, soggetti, o identità, impedendo un uniforme accesso ad un'uguaglianza di opportunità. Attraverso il paradigma della vulnerabilità si intende andare al di là dei concetti perniciosi di identità e di “categorie vulnerabili”, al fine di prendere sul serio l'idea di uno Stato che si renda responsabile, da un lato, di rimuovere i meccanismi strutturali che creano ingiustizia sociale ed economica, dall'altro, di indirizzare le istituzioni sociali (famiglia, scuola, comunità) allo sviluppo della resilienza individuale, al fine di realizzare un'eguaglianza come *philia*.

Tuttavia, la limitata disponibilità delle risorse a disposizione, determina una sorta di competizione tra i diritti che verranno sostanzialmente garantiti e quelli, invece, che continueranno a rimanere formalmente sanciti, ma fattualmente non protetti (Lenhagan, 1997).

Questo problema è stato trattato nell'ambito della teoria sociologica e politica a partire da diversi approcci<sup>15</sup>. L'esempio che qui si intende sviluppare è costituito dalla prospettiva elaborata da Brené Brown<sup>16</sup>, che analizza i concetti di vulnerabilità umana e di

---

<sup>13</sup> Il termine “universale” qui utilizzato non va inteso nel senso di “assoluto”, bensì di “comune”. In merito alla coesistenza dell'uomo con gli altri uomini, si rimanda al pensiero di Hannah Arendt. La stessa afferma efficacemente che: «Nulla di ciò che è, nella misura in cui appare, esiste al singolare: tutto ciò che è fatto per essere percepito da qualcuno. Non l'Uomo, ma uomini abitano questo pianeta. La pluralità è la legge della terra». Arendt, 1987, p. 99.

<sup>14</sup> Si parla di vulnerabilità *in context* in quanto determinata e condizionata da fattori fisici (ricchezza e beni materiali), umani (fattore umano innato o capitale umano sviluppato) e sociali (strutture e relazioni che forniscono supporto). Fineman, 2008, pp. 13-15.

<sup>15</sup> Si pensi all'approccio alle capacità proposto in ambito filosofico da Amartya Sen e applicato nel contesto teorico-politico da Martha Nussbaum.

<sup>16</sup> In merito ai lavori sulla vulnerabilità di Brené Brown, si rimanda a: Brown, 2004, 2009, 2012, 2013, 2015.

resilienza, ripresi e utilizzati nella teoria politica di Martha Fineman per sostenere uno Stato più egualitario e responsabile<sup>17</sup>.

### **3. La vulnerabilità come condizione positiva: la prospettiva di Brené Brown**

La riflessione teorica di Brené Brown si fonda sul rapporto esistente tra i concetti di *shame*, *vulnerability*, *wholeheartedness* e *connection*. La sociologa americana confronta le caratteristiche condivise da coloro che possiedono un senso di appartenenza (*wholeheartedness*), comunanza con l'altro (*connection*) e autostima, con quelle di coloro che ritengono di “non essere abbastanza” (Brown, 2010).

In particolare, ciò che caratterizza il senso di appartenenza sono la vulnerabilità e il coraggio. La vulnerabilità o autenticità, intesa come l'accettazione per quello che si è, rappresenta la preconditione alla connessione con gli altri. Sopprimere la vulnerabilità porta invece alla disconnessione, all'autolesionismo e all'emersione della vergogna (Brown, 2007, p. 285).

Brown definisce la vergogna come «the intensely painful feeling or experience of believing we are flawed and therefore unworthy of acceptance and belonging» (Brown, 2007, p. 5). La vergogna è un'emozione che chiunque, inevitabilmente, sperimenta nel corso della propria vita. Ciò che porta alla vergogna sono le aspettative, che sono a loro volta determinate e imposte dal genere<sup>18</sup>.

Entro tale ambito, la vulnerabilità è considerata come qualcosa che provoca vergogna, e che deve essere evitata<sup>19</sup>. Secondo Brown la vergogna ha origine dalla *fear of disconnection*, a cui va contrapposta la resilienza, intesa come adattamento positivo dell'individuo in risposta ad una situazione avversa, che si sviluppa attraverso l'empatia<sup>20</sup> e la compassione (Brown, 2007, p. 20, pp. 31-42). Il significato dei concetti di coraggio e di

---

<sup>17</sup> Sebbene la teoria politica proposta da Fineman ricostruisca la pratica del sistema giuridico degli Stati Uniti, è possibile sostenere l'applicazione di tale approccio per qualsiasi ordinamento che considera la discriminazione la prima causa di ineguaglianza sociale, politica ed economica, o in cui la libertà individuale o l'autonomia sono intese come virtù fondamentali.

<sup>18</sup> Brown, 2007, p. 18. Secondo Pitch, il genere ha «molte delle caratteristiche di un'istituzione sociale: classifica, norma, disciplina, comporta modelli cognitivi, infine, classificando, differenzia chi è dentro e chi è fuori». Pitch, in Santoro, 2010, p. 94.

<sup>19</sup> Brown afferma che: «When people think you're soft. It's degrading and shaming to be seen as anything but tough». Brown, 2007, p. 280.

<sup>20</sup> Brown riprende la definizione del concetto di empatia formulato da Teresa Wiseman, che distingue quattro qualità essenziali dell'empatia: a) il *perspective taking*, ovvero l'abilità di mettersi nei panni dell'altra persona e riconoscere il loro diverso punto di vista o prospettiva; b) la sospensione del giudizio; c) il riconoscimento delle emozioni altrui; d) la comunicazione delle emozioni all'altro. Wiseman, 1996, pp. 1162-1167.

vulnerabilità proposti da Brown sono estremamente differenti da quelli comunemente utilizzati e socialmente costruiti dal genere maschile<sup>21</sup>. Nel linguaggio ordinario, infatti, il coraggio è inteso nel senso di audacia o di “negazione della debolezza”<sup>22</sup>, mentre la vulnerabilità rappresenta una condizione soggettiva da evitare. A tali significati, la sociologa americana contrappone due definizioni diverse: il coraggio è inteso come il proprio sé, nella sua autenticità, mentre la vulnerabilità è il fondamento della connessione. In questo senso, la connessione, la vulnerabilità e il coraggio rimandano, nell’ambito dell’etica della cura, ad un rapporto tra pari, di simmetria e reciprocità tra i soggetti (nella loro comune imperfezione): da un lato, vi è chi necessita di cure, dall’altro, chi le fornisce (*caregiver*).

Pertanto, le riflessioni di Brown si concentrano sull’analisi del funzionamento delle norme di genere a livello personale e individuale, al fine di promuovere un paradigma della vulnerabilità come risorsa<sup>23</sup>, con il quale è possibile ristrutturare gli stereotipi (si pensi all’idea dell’uomo come soggetto invincibile e alla vulnerabilità emotiva e alla cura come caratteristiche prettamente femminili), i pregiudizi e le aspettative determinate dal genere sin dall’età infantile, che determinano la costruzione di ruoli o identità. È infatti necessaria una riconfigurazione di preconcetti, come quelli che riguardano la mascolinità o la cura, oggi costruiti e socialmente determinati dal genere. Ad esempio, la mascolinità si basa tradizionalmente su tre assunti fondamentali: 1) è l’uomo che porta la “pagnotta” a casa; 2) l’uomo non si interessa a cose femminili; 3) il rapporto tra uomo e donna è asimmetrico, gerarchico ed è determinato dalla virilità. Questi caratteri rappresentano un ostacolo alla possibilità per gli uomini di poter accedere all’istituzione della cura<sup>24</sup>. Tuttavia, tale rivoluzione culturale non è sufficiente se non è tradotta, da parte dello Stato, in politiche di intervento inclusive che, introducendo *de-gendered norms*, permettano, da un lato, la rimozione di *biases* e di stereotipi di genere, dall’altro, un agire non esclusivamente a livello individuale, bensì anche in ambito strutturale e culturale. Ciò è possibile, ad esempio, con la costruzione della resilienza entro la famiglia, la comunità e la scuola<sup>25</sup>. Un tentativo in tal senso è proposto da Martha Fineman che, nel definire la vulnerabilità una condizione positiva, promuove una concezione dell’eguaglianza sostanziale in base alla quale il “bisogno” è meritevole di solidarietà e la differenza

---

<sup>21</sup> Si veda, in generale, sull’argomento, Capraro, 2000, pp. 307-315.

<sup>22</sup> In molti racconti mitologici, il successo e l’autonomia sono espressi nel concetto di invulnerabilità. Si pensi ad esempio, a Sigfrido e alla Saga dei Nibelunghi, o al mito greco di Achille.

<sup>23</sup> Su tale definizione, Fineman, 2008, p. 1; 2015, p. 613.

<sup>24</sup> Sulla necessità di intervenire sul rapporto asimmetrico determinato dal genere nei rapporti di cura dell’infante, e che influisce sulla stessa costruzione della sua personalità, cfr. Doucet, 2009, pp. 78-98.

<sup>25</sup> In merito, cfr. Bennet Woodhouse, 2009, pp. 817 ss.

rappresenta un valore da tutelare da parte di uno Stato responsabile (Fineman, 2010, pp. 269-273).

#### **4. La critica allo Stato “distopico” nel femminismo inclusivo di Martha Fineman**

Secondo Martha Fineman, pensare in termini di vulnerabilità significa andare oltre i concetti di genere e di identità, coltivando l'idea dell'eguaglianza nel senso di *philia*, cioè di mutuo riconoscimento e reciprocità (Fineman, 2010, p. 266).

*In primis*, la teorica americana critica la definizione di vulnerabilità, tradizionalmente intesa in senso negativo<sup>26</sup>, come esposizione individuale al rischio (o *mobilisation of fear*)<sup>27</sup>, o come possibilità di essere costantemente feriti o danneggiati cui nessuno può sottrarsi, che sfugge al controllo individuale e alla scelta (Fineman, 2008, pp. 8-9).

In secondo luogo, Fineman si oppone all'approccio proposto dai *Gender Studies* nell'ambito della discussione giusfilosofica contemporanea, definendolo «simplistic anti-essentialism» in merito all'analisi dei concetti di identità e di differenza (Selberg e Wegerstad, 2011, p. 10).

In particolare, la giurista critica sia il concetto di intersezionalità, sia l'idea che il corpo sia una costruzione sociale, e insiste invece sulla realtà dei corpi, o *bodily materiality* (Fineman, 2013, p. 636; Selberg e Wegerstad, 2011, p. 10).

Nella prospettiva sviluppata da Fineman, elaborata nell'ambito del *Feminism and Legal Theory Project*<sup>28</sup>, la vulnerabilità è intesa come condizione universale e condivisa dell'essere umano<sup>29</sup>. Tale concezione del soggetto giuridico è in grado di incorporare una panoplia di circostanze e posizioni. Tuttavia, secondo questo approccio, la fragilità, che a livello sociale è costante e universale, a livello individuale si caratterizza in quanto particolare e unica<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Tale concezione della vulnerabilità si fonda sull'accettazione di un approccio antropologico in cui il soggetto è inteso nella forma di *homo economicus*. Per una critica a tale concezione, cfr. Fineman e Dougherty, 2005.

<sup>27</sup> Nussbaum parla in merito di “vulnerabilità alla sorte”. Cfr. Nussbaum, 2004, p. 551.

<sup>28</sup> Il “vulnerability Project” è reperibile sul sito della Emory University, <http://web.gs.emory.edu/vulnerability/>.

<sup>29</sup> Fineman, 2008, pp. 8-9. In tal senso, la teorica americana critica la concezione liberale del soggetto come autonomo, indipendente, adulto, e capace di aderire al contratto sociale, sostenendo che essa analizza solo uno stadio della vita dell'individuo. Si rimanda a Fineman, 2004, p. 34.

<sup>30</sup> In modo simile, benché le due prospettive divergano in alcuni aspetti rilevanti, si rimanda all'approccio proposto dai *Feminist Disabilities Studies*. Cfr. Bernardini, 2015, p. 160.

È possibile pertanto identificare, entro tale paradigma della vulnerabilità, due principali forme di differenza individuale da cui conseguono specifiche dipendenze<sup>31</sup>:

a) le differenze costitutive, che sorgono in quanto siamo esseri incarnati (*embodied beings*), da cui deriva una dipendenza inevitabile;

b) le differenze situazionali, che sorgono in quanto siamo soggetti inseriti in istituzioni sociali, da cui deriva una forma di dipendenza «socialmente imposta attraverso la costruzione di istituzioni come la famiglia, con ruoli e relazioni definite e differenziate tradizionalmente tra le linee del genere» (Fineman, 2010, p. 264).

Gli individui sono esseri sociali e dal momento della nascita sino alla morte pongono in essere relazioni con altri e con le istituzioni, in quanto si trovano differentemente situati entro reti di relazioni di tipo economico, sociale, culturale e istituzionale che ne determinano i destini e le opportunità, creandole o impedendole<sup>32</sup>.

Le differenze incarnate includono fasi biologiche e dello sviluppo che tutti gli individui inevitabilmente sperimentano. Esse includono altresì differenze che riguardano i corpi, ma il loro significato è il prodotto di relazioni sociali e convenzioni. Ad esempio, la tradizionale differenziazione in categorie identitarie come la razza, il genere, e l'orientamento sessuale opera a questo livello di differenza<sup>33</sup>. Si pensi altresì alle categorie dei bambini, degli anziani, dei malati o delle persone diversamente abili, spesso oggetto di una discriminazione “paternalistica” basata su un vuoto di capacità<sup>34</sup>. Questo tipo di differenze hanno portato ad una subordinazione gerarchica ed esclusione sociale del soggetto che le possiede, in quanto facente parte di una “categoria debole” (Fiske, 2002, pp. 123-128).

In tal senso, secondo Fineman, la vulnerabilità universale viene offuscata attraverso la stigmatizzazione dei soggetti portatori di tali differenze (Fineman, 2008, pp. 8-10). Tutto questo dimostra l'insufficienza di un approccio all'eguaglianza formale basato sul diritto antidiscriminatorio in ambito di politiche sociali<sup>35</sup>. Secondo la teorica americana, il

---

<sup>31</sup> Tuttavia, si precisa che nella prospettiva di Fineman la vulnerabilità ha carattere generale e riguarda ogni momento della nostra vita, mentre la dipendenza ha carattere episodico.

<sup>32</sup> Fineman, 2014, p. 318. Fineman riconosce l'importanza delle differenze situazionali nel determinare l'individuo che nella società sarà vincente o perdente. Fineman, 2004, pp. 34-40.

<sup>33</sup> Secondo Fineman, ogni persona dipende da qualcun'altro nel corso della vita. Le differenze costitutive dipendono da variabili fisiche, mentali, intellettuali, sessuali proprie di ciascun essere umano. Fineman, 2004, pp. 35-38.

<sup>34</sup> In posizione critica nei confronti del “Nanny State”, cfr. Fineman e Worthington, 2009, p. 229.

<sup>35</sup> Lo stesso *Civil Rights Act*, per la riflessione femminista, nel regolamentare norme a tutela delle donne sul lavoro, in realtà impone una segregazione di ritorno. Fineman promuove quindi una traduzione in termini

riconoscimento, da un lato, della comune vulnerabilità di ciascun essere umano, dall'altro, delle due forme di dipendenza che riguardano ogni individuo, ha lo scopo di riconfigurare l'attuale relazione tra cittadini e Stato, attraverso programmi di azioni positive o di *welfare* sociale (Fineman, 2008, p. 17).

L'approccio alla vulnerabilità di Fineman si concentra sulle dipendenze imposte dalle istituzioni sociali e dalle relazioni di potere, definite anche "dipendenze derivative" (Fineman, 2004, pp. 35-37). Un esempio riguarda coloro che si prendono cura di bambini, di anziani, malati, persone diversamente abili (Fineman, 1992, p. 661). A differenza delle dipendenze costitutive, che si fondano su caratteristiche individuali dei soggetti, quelle derivative rimandano a posizioni svantaggiose per coloro che le ricoprono. Tali forme di dipendenza sono spesso invisibili, e se vengono portate alla luce, vengono stigmatizzate o condannate in quanto frutto di una scelta libera e personale dell'individuo che le subisce. Ad esempio, se gli uomini diventano *caretakers*, sono soggetti come le donne a sofferenza economica e professionale. È il ruolo sociale e non il genere di chi fornisce la cura che determina la condizione di svantaggio, in quanto non adeguatamente supportato da politiche sociali inclusive.

Secondo Fineman, comprendere la vulnerabilità umana nel suo contesto istituzionale permette di riconoscere che tale forma di dipendenza è frutto di un'imposizione sociale, ed è quindi necessaria una redistribuzione di oneri, sia per quanto concerne le dipendenze inevitabili sia per quelle sociali, attraverso istituzioni simbiotiche ed interrelate<sup>36</sup>. La nostra dipendenza da strutture sociali è definita "interdipendenza", ma Fineman preferisce pensare a questa relazione come ad una forma di mutua dipendenza dell'individuo entro la società collettiva, in quanto non è negoziata nel contratto sociale, e non richiede l'interazione tra i membri che la costituiscono (Fineman, 2004, pp. 37-40; 2014, p. 320).

L'asse di tutta l'argomentazione di Fineman si fonda sull'idea che la società americana soffre di *pluralism anxiety*<sup>37</sup>, e in base ad essa propone un'interessante critica della dottrina dell'*equal protection*, del concetto di genere, ed infine delle politiche anti-discriminatorie attualmente in vigore negli Stati Uniti.

---

universalistici delle tutele accordate alle donne. Il modello europeo delle molestie, fondato sul concetto di dignità, ne è un esempio.

<sup>36</sup> Si pensi all'istituzione della famiglia, all'interno della quale i ruoli e le relazioni sono stati tradizionalmente definiti e differenziati entro le linee del genere.

<sup>37</sup> In merito al concetto di *pluralism anxiety*, si rimanda a Putnam, 2000.

#### 4.1 Il dilemma: garantire l'eguaglianza...

Fineman contrappone all'idea di soggetto politico del modello neoliberale quella di un individuo che presenta i caratteri della vulnerabilità, della mutua dipendenza e della reciprocità. (Fineman, 2015, p. 617). A tale nuova prospettiva della condizione dell'esistenza umana, lo Stato responsabile deve rispondere con una concezione sostanziale dell'eguaglianza (Fineman, 2008, p. 1).

In tal senso, la teorica americana critica l'attuale interpretazione e applicazione della *Equal Protection Clause*<sup>38</sup>, che, nel proporre una concezione formale dell'eguaglianza<sup>39</sup> è orientata, attraverso l'imposizione del modello del diritto discriminatorio, a restringere anziché permettere un intervento dello Stato nella vita degli individui.

La teoria della vulnerabilità proposta da Fineman si propone invece di individuare le modalità con cui uno Stato responsabile deve operare per andare incontro ai bisogni derivanti dalla dipendenza inevitabile e derivativa degli individui (Fineman, 2004, pp. 263-264).

In particolare, lo Stato dovrebbe intervenire nella giusta distribuzione di risorse (potere e benessere), in base al principio secondo il quale la vulnerabilità umana è universalmente condivisa (Fineman, 2010, pp. 274-275, nota n. 77).

Da ciò ne deriva che l'assegnazione di risorse deve esser effettuata in modo da fornire la migliore allocazione delle stesse, che si realizza quando si ha il maggiore beneficio comune, ovvero una «distributive justice theory of equal protection [where] the goal is in the most basic sense to censure that societal opportunities do not fall below a minimum threshold for all persons regardless of how people come to be differently situated»<sup>40</sup>.

Solo in tal modo, secondo Fineman, è possibile pervenire ad una concezione dell'eguaglianza che assicuri partecipazione e opportunità a tutti, e non favorisca alcuni gruppi rispetto ad altri<sup>41</sup>, tutelando altresì i soggetti “vulnerabili” non in base alla storia e

---

<sup>38</sup> Tale disposizione è prevista nel XIV Emendamento, § 1 della Costituzione americana.

<sup>39</sup> Tale concezione rimanda ad una tutela dei soggetti discriminati se appartengono ad un gruppo socialmente identificabile per caratteristiche naturali o storiche. In merito al rapporto tra l'eguaglianza formale e l'*equal protection clause* nella *jurisprudence* degli Stati Uniti, cfr. Mackinnon, 2011, pp. 1-2. Per una critica a tale teoria, definita “totalizzante”, cfr. Smart, 1989, pp. 70-71.

<sup>40</sup> La prospettiva di Fineman è riconducibile al movimento dell'*Universal Turn*, critico nei confronti dell'*Equal Protection* e della *Employment Discrimination*, in cui le pretese di gruppi e minoranze sono riformulate in termini riferibili a tutti. Cfr. Barnes et al., 2010, p. 1000.

<sup>41</sup> In questo senso Fineman afferma: «What I see in terms of power on an individual and institutional level is political and social, capital – the ability to act affirmatively in regard to your own and others interests and to have access to the State and its institutions». Selberg e Wegerstad, 2011, p. 9.

alla natura<sup>42</sup>, bensì in base alla scarsità di reti di relazione che questi ultimi detengono entro le istituzioni sociali.

Uno Stato responsabile è necessario in quanto il riconoscimento di diritti al cittadino, senza la correlativa redistribuzione delle risorse pubbliche non ha alcun significato né per coloro che sono soggetti ad una dipendenza inevitabile, né per i loro *caregiver*, soggetti ad una dipendenza derivativa (Fineman, 2008, pp. 2-5).

In merito, le organizzazioni internazionali, i teorici e gli economisti che si occupano di diritti umani, sottolineano la necessità di un'efficace tassazione<sup>43</sup>. Quest'ultimo, integrato da una riduzione dell'evasione fiscale, al fine di aumentare le entrate necessarie per la sicurezza e i servizi sociali, fondano il rapporto di reciprocità tra Stato e individui. Come sottolineano efficacemente Holmes e Sunstein: «I diritti costano e soprattutto costa tutelarli in modo uniforme ed equo: i diritti in senso giuridico sono privi di significato fintanto che rimangono inapplicati (...) quasi tutti i diritti implicano un obbligo correlativo e gli obblighi sono assolti davvero solo quando l'inadempienza è punita dai pubblici poteri che a tal fine fanno ricorso a denaro pubblico»<sup>44</sup>.

Quindi la tutela dei diritti dipende direttamente dalle risorse che lo Stato è disposto a devolvere a tale scopo e dalla responsabilità che intende assumersi nei confronti degli individui che vivono sul suo territorio.

## **4.2 ... o la differenza?**

Nella discussione giusfilosofica contemporanea è possibile rinvenire molteplici teorie critiche del diritto e delle politica<sup>45</sup>. Si parla in tale ambito di “dilemma della differenza”<sup>46</sup>. Infatti, tutte queste prospettive, nell'ottica dell'eguale valorizzazione giuridica delle differenze, mirano a rendere visibili identità nascoste o categorie non dominanti che il soggetto “astratto” e “neutro” non è in grado di rappresentare, al fine di riconoscerne la dignità, opponendosi a quelle pratiche che, in modo più o meno velato, ne fanno la ragione della discriminazione. Inoltre, tali teorie si concentrano sul concetto di

---

<sup>42</sup> In merito alla costruzione sociale di donne, infanti e minoranze come soggetti o categorie vulnerabili, cfr. Knowles, 1996, pp. 108-109.

<sup>43</sup> Si vedano, in merito, i lavori di Elson e Balakrishnan, 2011, Bjørnholt e McKay, 2014.

<sup>44</sup> Rights are costly because remedies are costly. Enforcement is expensive, especially uniform and fair enforcement; and legal rights are hollow to the extent that they remain unenforced. Formulated differently, almost every right implies a correlative duty, and duties are taken seriously only when dereliction is punished by the public power drawing on the public purse. (Holmes e Sunstein, 1999, p. 43)

<sup>45</sup> In generale, sull'argomento, si veda Minda, 1996.

<sup>46</sup> Nel rapporto tra l'eguaglianza di ogni persona e il riconoscimento di ogni specificità. Cfr. Morondo Taramundi, 2004.

“intersezionalità”, che individua le “discriminazioni multiple”<sup>47</sup> e le “vulnerabilità multiple” che contraddistinguono una persona (Crenshaw, 1989, pp. 139-167).

Fineman critica il concetto di intersezionalità, in quanto segmenta la società, e propone di andare oltre i concetti di discriminazione, di differenza o di identità, accettando la condizione universale di vulnerabilità degli individui e prendendo sul serio il concetto di Stato responsabile (Fineman, 2015, p. 613).

Il suo obiettivo è proporre un significato positivo di fragilità, al fine di sviluppare la resilienza (Fineman, 2010, pp. 167-168). Quest’ultima consiste in un possibile rimedio alla vulnerabilità, che dipende dalle risorse e attività<sup>48</sup> che la persona riesce ad avere a disposizione nel corso della vita, tramite le istituzioni sociali (famiglia, mercato, Stato), che condizionano le sue opportunità economiche, sociali, politiche. Infatti, le risorse accumulate definiscono le opportunità degli individui, e di conseguenza limitano o migliorano la loro autonomia, fornendo loro i mezzi e le abilità per riprendersi dalle disgrazie che possono influenzarne la vita (Fineman, 2010, p. 269). Queste risorse non eliminano completamente la vulnerabilità intrinseca di ciascun individuo, ma possono compensare tale condizione (Fineman, 2014, p. 320, nota n. 74).

### **4.3 Per una critica al diritto antidiscriminatorio**

Secondo Fineman, l’attuale diritto negli Stati Uniti, derivante dall’esito di tre rivoluzioni culturali<sup>49</sup> che hanno interessato la storia costituzionale americana, tese a garantire alle minoranze escluse la partecipazione e l’inclusione alla sfera pubblica e politica, è inadeguato a risolvere i problemi sociali, in quanto individualistico<sup>50</sup> e formulato esclusivamente al fine di dividere la società tra individui normali e speciali<sup>51</sup>. Questi ultimi si caratterizzano in quanto vulnerabili a causa di condizioni determinate dalla storia o dalla natura, di cui non sono responsabili, e la cui fragilità è riconosciuta e tutelata finché si

---

<sup>47</sup> Esse consistono nelle plurime discriminazioni relative ad un individuo, in base alle diverse identità che lo caratterizzano.

<sup>48</sup> Si parla in tal senso di beni materiali (ricchezza accumulata), di beni sociali (relazioni e legami entro la famiglia o le strutture sociali), di capitale umano (frutto di formazione professionale), di beni ecologici (propri di ambienti naturali); di beni essenziali (risorse estetiche); di sistemi di credenze.

<sup>49</sup> Tali rivoluzioni, poste in essere al fine di garantire l’eguaglianza, tese a rivendicare l’inclusione e lo stesso trattamento, consistono: 1) nella rivendicazione di diritti civili e politici da parte delle minoranze escluse a causa del genere o della razza; 2) nella rivoluzione sessuale; 3) nella riforma del divorzio.

<sup>50</sup> In particolare, esso si realizza attraverso una legislazione formulata in termini neutri, ma che in realtà porta ad una discriminazione indisturbata.

<sup>51</sup> Fineman critica il liberalismo politico di Nussbaum, che applica la teoria delle capacità di Sen e si concentra sui concetti di autonomia, pluralismo e giustizia sociale. L’approccio di Fineman ha ad oggetto il compito delle istituzioni (famiglia, società, mercato, organizzazioni religiose) di allocare/distribuire risorse e opportunità, attraverso la regolamentazione di uno Stato responsabile, al fine di fornire resilienza. Cfr. Fineman, 2008, pp. 8-40.

possa dimostrare che è determinata da quelle condizioni, e non imputabile a un loro specifico demerito o scelta personale (Fineman, 2012, p. 1747).

La politica antidiscriminatoria ha portato oggi ad avere negli Stati Uniti una gerarchia di gruppi identitari che competono tra loro per stabilire “chi è più represso” o chi “ha più bisogno di riparazione” (Selberg e Wegerstad, 2011, p. 6).

In tal senso, Fineman critica la prospettiva di genere sostenendo che la visibilità a tutti nelle loro differenze e quindi il rafforzamento del genere, non realizza l’obiettivo di “liberare” le soggettività dagli stereotipi, ma paradossalmente, le imbriglia ancora di più in una trama di *status* e ruoli, determinati da valori come la libertà individuale e l’autonomia, da cui derivano aspettative sociali.

Secondo la teorica americana è invece necessario andare oltre il concetto di genere, adottando un approccio che, fondandosi sulla comune vulnerabilità della condizione umana, persegua l’idea di eguaglianza come *philia*, in base alla quale la protezione dei gruppi e delle identità ceda il passo alla protezione della persona in quei bisogni comuni a tutti e comunque trasversali a qualsiasi possibile classificazione. Ciò è possibile solo se si adotta un approccio alla vulnerabilità che si concentri su «institutional arrangements that can affect everyone» (Selberg e Wegerstad, 2011, p. 7).

## 5. Conclusioni

L’analisi della vulnerabilità, così come sviluppata nei lavori di Brown e Fineman, ha permesso di individuare, all’interno della discussione contemporanea relativa alla differenziazione sociale, due tipi peculiari di dipendenza, rispettivamente, di tipo costitutivo o individuale, e derivativo o istituzionale. Mentre la prima è oggetto di politiche antidiscriminatorie spesso inefficaci, è in riferimento alla seconda che si concentrano le riflessioni delle due autrici. Brown volge l’attenzione alla politica sociale, con cui si richiede un cambiamento culturale teso al superamento degli stereotipi di genere, mentre Fineman propone una concezione dell’eguaglianza come *philia*, per promuovere una riforma strutturale delle istituzioni sociali che possa contribuire a rendere più celere ed efficace il superamento di ruoli stereotipati dal genere in atto nelle società contemporanee.

La forza del paradigma della vulnerabilità proposto da Brown e sviluppato in ambito teorico politico da Fineman è data dal fatto che non si limita a riflettere in merito alle caratteristiche o alle azioni individuali dei soggetti, ma rimanda all’elaborazione di una visione utopica, in cui lo Stato responsabile e le istituzioni attraverso le quali quest’ultimo opera, realizzi efficaci relazioni con gli individui che risiedono sul suo territorio. Entrambe

le autrici, che non negano le diversità esistenti tra gli esseri umani, intendono tuttavia prendere sul serio le differenze di accesso alle istituzioni che forniscono beni e risorse.

In particolare, tale approccio ri-orienta le *policies* e i valori a cui dare rilevanza, al di là della polarizzazione escludente tra sicurezza totale e auto-protezione, e le volge nella direzione di uno Stato che, nel perseguire l'ideale dell'eguaglianza sostanziale tra le persone, prenda sul serio la comune vulnerabilità della condizione umana.

## Bibliografia

H. Arendt, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna, 1987.

M. Barned et al. (2010), "A Post-Race Equal Protection?", *Georgetown Law Journal*, 98(4), pp. 967-1004.

B. Bennet Woodhouse, "A World Fit for Children Is a World Fit for Everyone: Ecogenerism, Feminism, and Vulnerability", *Houston Law Review*, 46(3), pp. 817-865, 2009.

M. G. Bernardini, "Taking Disability Seriously: On the Feminist Disability Studies Critic to the Mainstream Feminism", *Gènere & Dereito*, 2, 2015, pp. 148-164.

M. Bjørnholt; A. McKay, *Advances in Feminist Economics in Times of Economic Crisis*, in M. Bjørnholt; A. McKay (eds.), *Counting on Marilyn Waring. New Advances in Feminist Economics*. Toronto: Demeter Press/Brunswick Books, 2014.

B. Brown, *Women and Shame: Reaching Out, Speaking Truths and Building Connection*, Austin: 3C Press, 2004.

B. Brown, *I Thought It Was Just Me (But it Isn't): Telling the Truth About Perfectionism, Inadequacy and Power*, New York: Penguin Book/Gotham, 2007.

B. Brown, *Connections: A 12-Session Psychoeducational Shame-Resilience Curriculum Center City*, MN, Hazelden, 2009.

B. Brown (2010), *The Power of Vulnerability*, [https://www.ted.com/talks/brene\\_brown\\_on\\_vulnerability](https://www.ted.com/talks/brene_brown_on_vulnerability), 2010 (ultimo accesso del 25 gennaio 2016).

B. Brown, *I doni dell'imperfezione. Abbandona chi credi di dover essere e abbraccia chi sei davvero*, Ultra Edizioni, Roma, 2012.

B. Brown, *Osare in grande. Come il coraggio della vulnerabilità trasforma la nostra vita in famiglia, in amore e sul posto di lavoro*, Ultra Edizioni, Roma, 2013.

B. Brown, *Rising Strong. The Reckoning. The Rumble. The Revolution*, New York, Random House Publishing Group, 2015.

- R. Capraro, *Why College Men Drink Alcohol, Adventure, and the Paradox of Masculinity*, *Journal of American College Health*, 48, pp. 307-315, 2000.
- B. Casalini; L. Cini (eds.), *Giustizia, uguaglianza, differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze University Press, Firenze, 2012.
- G. Clement, *Care Autonomy and Justice: Feminism and the Ethic of Care*, Westview Press, Boulder, 1996.
- K. Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: a Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, *University of Chicago Legal Forum*, pp. 139-167, 1989.
- A. Doucet, *Dad and Baby in the First Year: Gendered Responsibilities and Embodiment*, *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, p. 624, pp. 78-98, 2009.
- D. Elson Diane; R. Balakrishnan, *Economic Policy and Human Rights: Holding Governments to Account*, Zed Books, London and New York, 2011.
- M. Fineman, *The Neutered Mother*, *University of Miami Law Review*, p. 46, pp. 653-669, 1992.
- M. Fineman, *The Autonomy Myth: A Theory of Dependency*, The New Press, New York, 2004.
- M. Fineman e T. Dougherty (eds.) (2005), *Feminism Confronts Homo Economicus: Gender, Law, and Society*, Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- M. Fineman, *The Vulnerable Subject: Anchoring Equality in the Human Condition*, *Yale Journal of Law & Feminism*, 20(1), pp. 1-23, 2008.
- M. Fineman, *Taking Children's Interests Seriously*, in M. Fineman; K. Worthington, (eds.), *What is Right for Children. The Competing Paradigms of Religion and Human Rights*, Ashgate Publishing, Burlington, pp. 229-242, 2009.
- M. Fineman, Martha (2010), "The Vulnerable Subject and the Responsive State", *Emory Law Journal*, 60(2), pp. 251-275, 2010.
- M. Fineman, *Beyond Identities. The Limits of an Antidiscrimination Approach to Equality*, *Boston University Law Review*, 92, pp. 1713-1770, 2012.
- M. Fineman, *Feminism, Masculinities, and Multiple Identities*, *Nevada Law Journal*, 13(2), pp. 619-639, 2013.
- M. Fineman, *Vulnerability, Resilience and LGBT Youth*, *Temple Political and Civil Rights Law Review*, 23(2), pp. 307-329, 2014.
- M. Fineman, *Equality and Difference. The Restrained State*, *Alabama Law Review*, 66(3), pp. 609-626, 2015.
- S. Fiske, *What We Know Now About Bias and Intergroup Conflict. The Problem of the Century*, *Current Directions in Psychological Science*, 11(4), pp. 123-128, 2002.
- R. Goodin, *Utilitarianism as a Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1995.

- J. Habermas, *Teoria della morale*, Laterza, Roma-Bari, 1994.
- M. Heidegger, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano, 1976.
- V. Held, *Etica femminista*, Feltrinelli, Milano, 1993.
- T. Hobbes, *Leviatano*, Editori Riuniti, Roma, 1976.
- S. Holmes Stephen e C. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, W.W. Norton, New York, 1999.
- D. Hume, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano, 1980.
- H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino, 1993.
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari, 1966.
- E. F. Kittay, *La cura dell'amore. Donne, uguaglianza, dipendenza*, Vita e Pensiero, Milano, 2010.
- C. Knowles, *Family Boundaries. The Invention of Normality and Dangerousness*, Broadview Press, Peterborough, 1996.
- J. Lenhagan, *Hard Choices in Health Care: Rights and Rationing in Europe*, BMJ Publishing Group, Bristol, 1997.
- E. Lévinas, *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, Jaca Book, Milano, 1998.
- C. Lévi-Strauss, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano, 1969.
- J. Locke, *Il secondo trattato sul governo*, Rizzoli, Milano, 2001.
- C. Mackinnon, *Substantive Equality. A Perspective*, Minnesota Law Review, 96(2), pp. 1-27, 2011.
- M. Mauss, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1991.
- G. H. Mead, *Mind, Self and Society. Chicago and London*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1934.
- G. Minda, *Postmodern Legal Movement: Law and Jurisprudence at Century's End*, New York University Press, New York 1996.
- D. Morondo Taramundi, *Il dilemma della differenza nella teoria femminista del diritto*, Es@, Urbino 2004.
- N. Noddings, *Starting at Home: Caring and Social Policy*, University of California Press, Berkeley, 2002.
- M. Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna, 2004.
- L. Pareyson, *Ontologia della Libertà. Il male e la sofferenza*, Einaudi, Torino, 1995.
- T. Pitch, *Sesso e genere del e nel diritto: il femminismo giuridico*, in E. Santoro (ed.), *Diritto come questione sociale*, Giappichelli, Torino, 2010.

- R. Putnam, *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York, 2000.
- J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano, 2002.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2010.
- J. P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanesimo*, Armando Editore, Roma, 2014.
- N. Selberg; L. Wegerstad, *Interview with Professor Martha Fineman*, *Retfaerd*, 34(4), 2011, pp. 4-19,
- C. Smart, *Feminism and the Power of Law*, Routledge, New York, 1989.
- T. Wiseman, *A Concept Analysis of Empathy*, *Journal of Advanced Nursing*, 23(6), pp. 1162-1167, 1996.