



**Davide Petruzzelli**

Università degli Studi di Torino, Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione, Centro Studi per i Diritti e la Vita indipendente |  
davide.petruzzelli@unito.it

## L'errore ereditario. Adottare lo sguardo della Convenzione ONU: presupposti filosofici e strumenti pedagogici

### The hereditary error. Adopting the perspective of the UN Convention: philosophical assumptions and pedagogical tools

Call

This work is intended as an educational aid to fully understand the innovative and radical alternative proposed by the UN Convention on the Rights of Persons with Disabilities compared to traditional models (see Curto, Marchisio 2020, Griffo 2015). In particular, it aims to demonstrate how the misunderstandings and failure to apply the Convention are based on a 'hereditary error' inherent in Western tradition, common sense, and science, which Friedrich Nietzsche had already identified in one aphorism of Human, All Too Human (Nietzsche 1879). The error that continues to be made is to consider phenomenal reality as an objective 'aeterna veritas' on which to base and found practices, rather than considering it as a contingent product of situated practices (Sini 2014). The difference between the two approaches is decisive both in theory and in the development of practices. This paper analyzes the two methodological alternatives and proposes one narrative device—metaphor of the house and the workers—conceived as pedagogical tool to clarify the difference between an ontological and positivist approach and a constructivist or genealogical approach. The aim is to provide readers with new and additional tools for understanding a point in the UN Convention that is as fundamental as it is difficult to grasp due to its unconventional nature.

**Keywords:** Disability; paradigm shift; ontological method; genealogical method; epistemology

Questo lavoro si concepisce come supporto pedagogico per comprendere a pieno l'innovativa e radicale alternativa proposta dalla Convenzione ONU per i diritti delle persone con disabilità rispetto ai modelli tradizionali (cfr. Curto, Marchisio 2020; Griffo 2015). In particolare, si intende dimostrare come alla base delle incomprensioni e delle mancate applicazioni della Convenzione vi sia un "errore ereditario", proprio della tradizione occidentale, del senso comune e delle scienze, che già Friedrich Nietzsche aveva individuato in particolare in un aforisma di *Umano troppo umano* (Nietzsche 1879). L'errore che si continua a compiere consiste nel considerare la realtà fenomenica come "aeterna veritas" oggettiva su cui basare e fondare le pratiche piuttosto che considerarla come un prodotto contingente di pratiche situate (Sini 2014). La differenza tra i due approcci risulta decisiva sia in ambito teorico sia per quanto riguarda lo sviluppo delle pratiche.

Il contributo analizza le due alternative metodologiche e propone un espediente narrativo—la metafora della casa e degli operai—concepito come strumento pedagogico atto a chiarire la differenza tra un approccio ontologico e positivista e un approccio costruttivista o genealogico.

L'obiettivo è quello di fornire al lettore nuovi e ulteriori strumenti per comprendere un punto della Convenzione ONU tanto fondamentale quanto ostico a causa della sua non convenzionalità.

**Parole chiave:** Disabilità; cambio di paradigma; metodo ontologico; metodo genealogico; epistemologia

OPEN ACCESS Double blind peer review

**How to cite this article:** Petruzzelli, D. (2025). L'errore ereditario. Adottare lo sguardo della Convenzione ONU: presupposti filosofici e strumenti pedagogici. *Italian Journal of Special Education for Inclusion*, XIII, 2, 131-138. <https://doi.org/10.7346/sipes-02-2025-12>

**Corresponding Author:** Davide Petruzzelli | [davide.petruzzelli@unito.it](mailto:davide.petruzzelli@unito.it)

**Received:** 14/10/2025 | **Accepted:** 01/12/2025 | **Published:** 30/12/2025

**Italian Journal of Special Education for Inclusion | © Pensa MultiMedia®**  
**ISSN 2282-6041 (on line) | DOI: 10.7346/sipes-02-2025-12**



## 1.Introduzione

La Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità è un documento internazionale vincolante per i 187 Stati, Italia compresa, che – a seguito della sua stesura nel 2006 - l'hanno ratificata. Per molti esperti la Convenzione ONU rappresenta una svolta radicale nel modo in cui la disabilità e le persone con disabilità vengono concepite e trattate. Si tratta di un “cambio di paradigma” (Curto & Marchisio, 2020; Griffo, 2015), un “evento storico”, un “terremoto culturale” (Griffo, 2015), “un atto senza precedenti”, dalla “portata rivoluzionaria” (Curto & Marchisio, 2020).

La Convenzione propone una “cambio di sguardo” che *dovrebbe* trasformare sia le pratiche istituzionali sia l’immaginario collettivo, ridefinendo il rapporto tra società e disabilità.

*Dovrebbe*, perché, almeno in Italia, a quasi vent’anni dalla ratifica, sembra che il potenziale trasformativo della Convenzione sia rimasto in gran parte inespresso. Le implicazioni antropologiche, culturali ed epistemologiche di questo documento faticano a tradursi in cambiamenti concreti nelle politiche pubbliche, nei servizi, nel linguaggio e nelle rappresentazioni sociali della disabilità. Come dice Benedetto Saraceno: “la Convenzione è sostanzialmente ignota o ignorata nel nostro paese”. Infatti “sono molto pochi (o forse nessuno) gli infermieri, i medici, i geriatri, gli psichiatri e i direttori di strutture residenziali che conoscono e applicano con rigore la Convenzione, pur essendo questa una legge” (Saraceno, 2024). Se non lo fanno neanche gli specialisti, gli esperti o i lavoratori del settore, figurarsi le persone che non hanno un rapporto quotidiano e continuativo con la disabilità.

La Convenzione è così divenuta oggetto di un’adesione formale e strumentale, espressa attraverso citazioni ricorrenti nelle introduzioni e nei preamboli dei documenti direttivi di strutture residenziali, cooperative del Terzo Settore e servizi del welfare. Tuttavia, questi richiami e queste citazioni, lungi dal concretizzarsi in un’applicazione rigorosa della norma, si esauriscono dopo poche pagine, lasciando spazio a pratiche e orientamenti che tradiscono i principi ispiratori della Convenzione. Si rileva, dunque, una chiara discrepanza tra una conoscenza formale della Convenzione, spesso limitata a richiami generici, e una comprensione effettiva e approfondita dei suoi contenuti e delle sue implicazioni operative. La Convenzione viene ampiamente riconosciuta e citata come riferimento valoriale e normativo, apprezzata per l’elevato profilo etico e il potenziale trasformativo che incarna. Tuttavia, tale riconoscimento rimane spesso confinato al piano teorico o simbolico: manca, nella maggior parte dei casi, un impegno concreto volto a rivedere prassi consolidate e modelli teorici alla luce dei principi che essa enuncia (cfr. Baldacci & Colicchi, 2016). Il risultato è un evidente scollamento tra l’adesione di principio e la volontà effettiva di operare un cambiamento sistemico. Tutti nominano e citano la Convenzione ma pochi la applicano o la leggono in modo serio e approfondito.

Il divario tra adesione formale e adesione operativa alla Convenzione, che ne determina la mancata applicazione, non può più essere giustificato, a quasi vent’anni dalla sua adozione, con la necessità di un fisiologico periodo di implementazione pratica di un documento di natura teorica. Uno degli scopi che questo contributo si pone consiste nel dimostrare come questo ritardo dipenda principalmente dal fatto che il “cambio di sguardo” proposto dalla Convenzione, prevede e implica il riconoscimento e la trasformazione di alcuni aspetti epistemici tradizionali profondamente radicati e dunque diffili da individuare e superare.

Un aiuto per affrontare questa sfida può giungere dalla tradizione filosofica che in diversi momenti e con diversi esiti, ha tematizzato a suo modo l’alternativa epistemologica proposta dalla Convenzione.

In particolare, si intende sostenere come alcune direttive della riflessione nietzschiana, che contrappone il metodo genealogico al tradizionale metodo ontologico – definito in *Umano troppo Umano* come “l’errore ereditario dei filosofi” – possano aiutare a comprendere e ad applicare le implicazioni più radicali della Convenzione.

Al fine di presentare questo errore e l’alternativa metodologica ed epistemologica proposta da Nietzsche, il seguente contributo si divide in due parti. La prima presenta una breve introduzione di quello che Nietzsche chiama “l’errore ereditario dei filosofi”. Il capitolo successivo presenta una metafora utilizzata



come espediente pedagogico atto a rappresentare e chiarire cosa Nietzsche intendesse e come questo si colleghi al tema della disabilità.

Quando si parla di “espediente pedagogico”, come si avrà modo di vedere, si intende uno strumento esplicativo che, attraverso la trasposizione metaforica, supporti e sostanzi il cambio di sguardo proposto dalla Convenzione, cercando di evidenziarne i punti centrali e le principali assunzioni filosofiche ed epistemologiche.

## 2. L'errore ereditario

*Errore ereditario dei filosofi.* — Tutti i filosofi hanno in sé il comune errore di partire dagli uomini attuali e di credere di giungere alla mèta mediante l'analisi di quelli. Involontariamente, l'«uomo» ondeggia dinnanzi ai loro occhi come una «aeterna veritas», come cosa fissa in tutti i vortici, come una sicura misura delle cose. Tutto ciò che il filosofo enuncia sull'uomo non è in fondo altro che una testimonianza sopra l'uomo di un'epoca molto *limitata*. La mancanza di senso storico è l'errore ereditario di tutti i filosofi; molti prendono perfino, inconsideratamente, la più recente forma dell'uomo, quale è sorta sotto la pressione di determinate religioni, anzi, di determinati avvenimenti politici, come la forma fissa da cui si deve partire. Non vogliono imparare che l'uomo è divenuto, che anche la facoltà del conoscere è divenuta; mentre alcuni filosofi fanno persino derivare il mondo intero da questa facoltà del conoscere. Ora, tutto *l'essenziale* dell'evoluzione umana è avvenuto in tempi remotissimi, assai prima dei 4000 anni che noi all'incirca conosciamo; durante i quali l'uomo non può essere molto mutato. Il filosofo vede «istinti» nell'uomo attuale e ammette che questi facciano parte degli immutabili fatti umani e quindi possano dare una chiave per comprendere il mondo in generale: l'intera finalità è costruita sul fatto che si parla dell'uomo dei quattro ultimi millenni come di un uomo *eterno*, verso il quale tutte le cose del mondo fin dal loro inizio ebbero un orientamento naturale. Ma tutto è divenuto, è frutto di un'evoluzione; *non ci sono fatti eterni*; come non ci sono verità assolute. — Per questo la *filosofia storica* è d'ora in poi necessaria, e con essa la virtù della modestia. (Nietzsche, 1879)

*Umano troppo Umano* è un libro che ha provocato scandalo nella cerchia intellettuale più vicina a Nietzsche, causando la definitiva rottura con Wagner – che pare abbia accantonato il testo dopo la lettura del primo aforisma, precedente a quello citato - e con la tradizione culturale a cui apparteneva nella sua fase giovanile.

Le considerazioni inattuali di Nietzsche sulla storia e sulla “filosofia storica” e sulla mancanza di “senso storico” erano già al centro dei suoi pensieri sei anni prima della pubblicazione di *Umano troppo umano*, quando scrisse *Sull'utilità e il danno della storia per la vita* (1874). L'alternativa proposta da Nietzsche al metodo storico tradizionale sarà poi impiegata nella *Genealogia della morale* (1887) che, per stessa ammissione dell'autore, è concepito come uno sviluppo dei pensieri elaborati in *Umano troppo umano*.

Cosa intende dunque Nietzsche quando parla della necessità di un “filosofare storico”?

Innanzitutto, bisogna sapere che, quando Nietzsche parla dei “filosofi”, qui e in altri testi da lui scritti, non si riferisce solamente a quelli che per noi sono i filosofi di professione, ma a quelli che oggi chiameremmo “uomini di scienza” (cfr. Nietzsche, 1872). Per Nietzsche i filosofi sono gli uomini del sapere, quelli che indagano il mondo, l'uomo, la natura, che vogliono conoscere la realtà delle cose. Quando parla di un “filosofare storico” vuole intendere un certo modo di conoscere il mondo e quando nomina l’“errore ereditario dei filosofi” vuole indicare un errore epistemologico, che riguarda l'attività conoscitiva dell'uomo in generale.

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche fornisce un chiaro esempio di cosa intenda quando parla di questo errore e del metodo necessario a superarlo. In questo testo il filosofo tedesco vuole occuparsi dell’“origine dei nostri giudizi morali” (Nietzsche, 1887, p. 3) ovvero di “*quale origine* abbia propriamente il nostro bene e il nostro male” (Ivi, p. 5). Non gli interessa dunque descrivere i comportamenti opportuni o inopportuni del suo tempo ma produce una “genesì della morale” ovvero un'indagine delle origini storiche, psicologiche e culturali che hanno prodotto una determinata serie di valori e che hanno fatto sì che alcuni atteggiamenti fossero considerati opportuni e virtuosi e altri no. Non si tratta di definire una volta



per tutte il male e il bene come se fossero degli oggetti determinabili. Non si tratta di capire che cosa sia veramente o naturalmente buono o cattivo. Come scrive Nietzsche “un po' di addottrinamento storico e filologico, con l'aggiunta di un'innata delicatezza di sensibilità per i problemi psicologici in generale, trasformò ben presto il mio problema” – definire il bene o il male – “in un altro: in quali condizioni l'uomo è andato inventando quei giudizi di valore: buono e cattivo?” (*Ibidem*). Emerge così una “nuova esigenza” che pone in primo piano, rispetto alla natura dei valori morali, “una conoscenza delle condizioni e delle circostanze in cui sono attecchiti” (Ivi, p. 8). Non si tratta di porre un mondo metafisico, ontologico, oggettivo dietro ai fenomeni storici, contingenti e soggettivi. Si tratta piuttosto di indagare il continuo processo evolutivo che produce, in ogni momento storico, fenomeni, forme, valori, oggetti e giudizi. Questa indagine non deve cadere nell'errore di giustificare e ipostatizzare l'esistente, mostrandone l'inevitabile verità storica, come vorrebbe la “storia antiquaria”, ma deve essere attuata in modo critico, in funzione della vita presente e futura, per mostrare che tutto diviene e che al cambiare delle condizioni possono cambiare i valori morali, il bene e il male (cfr. Nietzsche 1874). Ancora una volta, non si tratta di individuare una “forma fissa” della morale, un'eterna verità sul bene e sul male, ma di mostrare come ciò che in un determinato momento storico viene ritenuto vero, eterno e normale sia in realtà il risultato di pratiche specifiche e di un preciso modo di intendere la vita, la realtà e il mondo. Ogni “forma fissa” non è tale per la sua verità immobile ed eterna, ma per un determinato e contingente rapporto tra volontà di potenza che, di conseguenza, può essere anche differente.

In generale, al di là dell'indagine rispetto alla morale, a Nietzsche non interessa tanto *che cosa* un fenomeno sia nel presente ma *come* questo fenomeno si sia costituito in quanto tale, quali sono le forze, le potenze, le relazioni che hanno permesso una tale conformazione piuttosto che un'altra. O meglio, Nietzsche pensa che questa indagine storica sia l'unico autentico modo razionale e scientifico - lui direbbe filosofico – di interessarsi all'esistente. Il *come* precede il *che cosa*, il processo di formazione è più importante, più originario, più fondamentale del suo risultato che non è altro che una conseguenza temporanea e dunque modificabile (cfr. Sini, 2014).

Il secondo aforisma di *Umano troppo Umano* mette in guardia sulla tendenza naturalizzante dell'esistente attuale non rispetto al bene e al male ma rispetto all'uomo, che non viene colto nella sua natura prospettica ed evolutiva ma viene considerato come metro universalmente valido di valutazione “per comprendere il mondo in generale”. La Realtà, piuttosto che essere intesa nella sua molteplicità e nella sua continua trasformazione, viene appiattita e ridotta a ciò che è reale in un determinato tempo, in una determinata configurazione sociale e per una determinata volontà. L'uomo piuttosto che essere indagato nelle sue cangianti manifestazioni temporali e spaziali è ridotto a una sola di queste manifestazioni, che viene ritenuta l'unica modalità di essere umano normale, reale e desiderabile. Valutare gli uomini e l'umanità in generale, a partire dall'uomo che si incontra nella propria realtà quotidiana, come farebbe il metodo antiquario, o a partire dalle grandi figure mitologiche del passato, come farebbe la storiografia monumentale, appare a Nietzsche una indebita semplificazione e un pericoloso pregiudizio da superare. Piuttosto è necessario indagare sotto quali spinte, sotto quali poteri e in funzione di quali esigenze si siano create le forme attuali, così da comprendere come poterle modificare inventandone di nuove. Questo è il compito creativo, emancipatorio e “artistico” che Nietzsche immagina per gli “spiriti liberi” che verranno, a cui *Umano troppo umano* è idealmente dedicato.

Se si volesse riassumere ulteriormente l'alternativa metodologica proposta da Nietzsche, si potrebbe affermare che la differenza tra il metodo genealogico da lui proposto e il metodo ontologico o metafisico, consiste nel rapporto tra realtà e pratiche. Tradizionalmente si cerca di studiare la realtà, definendo ciò che è oggettivamente vero, naturale, giusto, cercando di adattare ad essa le pratiche, le azioni e i giudizi – ancora oggi molte scienze ragionano così. Il metodo genealogico mira invece a individuare le pratiche e le forze che creano determinate realtà, ribaltando il rapporto causale. Nel primo caso la realtà esperita, studiata e indagata è il fondamento dell'agire, nel secondo caso è l'intreccio delle molteplici azioni che configura una determinata realtà e che può dunque originarne innumerevoli altre.

Tutto il grandioso e profetico pensiero nietzschiano può essere inteso come un tentativo di contrapporre alla storiografia oggettivistica, antiquaria e monumentale una filosofia capace di studiare i processi storici



per condannare e criticare ciò che esiste, mostrandone la contingenza e la temporalità, così da poter creare esistenze, modalità e condizioni nuove.

Questo ribaltamento di prospettiva, che Nietzsche tematizza rispetto allo studio della morale e della natura umana, è stato interiorizzato prima dai *Disability Studies*, attraverso la contrapposizione tra modello bio-medico e modello bio-psico-sociale della disabilità (cfr. Oliver, 1990; Valtellina, 2025), e successivamente dalla Convenzione ONU per i diritti delle persone con disabilità. Pur non potendo ricostruire puntualmente le direttive che legano la prospettiva nietzschiana alla Convenzione ONU, è evidente come questo documento, rifacendosi ai *Disability Studies*, non intenda la disabilità secondo il metodo tradizionale dell'ontologia, ma attraverso il metodo genealogico – Foucault direbbe “archeologico”. Ai redattori della Convenzione non interessa *che cosa* sia la disabilità ma *come* essa emerga all'interno di una configurazione sociale. Non è importante registrare puntualmente gli aspetti della condizione di disabilità per stabilire in cosa consiste e per agire su di essa in base a queste valutazioni. Piuttosto è importante comprendere come essa venga agita, messa in pratica e prodotta, così da poter intervenire sul processo che la rende tale. Osservare l'intreccio di pratiche che sottostanno all'emersione del concetto e della condizione di disabilità o di anormalità è molto più utile e opportuno rispetto a dare per certo che esista qualcosa come la disabilità, che va solamente scoperta e definita una volta per tutte, al di là di qualsiasi pratica o interpretazione, (cfr. Jackson, 1967; Oliver, 1990; Dal Lago, 2000; Chaney, 2022).

La Convenzione evidenzia implicitamente come l'errore tradizionale che, almeno secondo Nietzsche, compiono i filosofi e gli scienziati sia stato pienamente ereditato anche da chi si occupa di disabilità. Questa, infatti, nell'operatività quotidiana, continua ad essere intesa come una condizione naturale sulla quale è possibile operare primariamente attraverso una diagnosi o un'analisi oggettiva. Si continua insomma a pensare che siano le pratiche a doversi adeguare e conformare rispetto ad una condizione reale e statica piuttosto che vedere la condizione reale di disabilità come frutto contingente di una pratica discriminatoria. Superando questo errore, la disabilità può essere intesa come condizione sociale che in quanto tale è oggetto di continue trasformazioni e trasfigurazioni e non più come un elemento immobile, definito una volta per tutte, inamovibile nella sua fattualità e nella sua staticità. L'applicazione della Convenzione dipende dunque dalla comprensione di questo errore e dal suo superamento, che implica un profondo e faticoso ripensamento dei metodi con cui si indaga la realtà e l'esistente. Trattandosi di un “cambio di paradigma”, questo riguarda le nostre credenze consolidate, i metodi dati per scontati, i modi in cui tradizionalmente intendiamo il rapporto tra le pratiche e ciò che esiste. Per rimanere nell'ambito della disabilità, riguarda il rapporto tra un modo di trattare, catalogare e concepire le persone e la condizione che queste persone vivono. Se nel modello bio-medico tradizionale a condizioni oggettive e reali di disabilità corrispondono inevitabilmente pratiche di cura e di accudimento, ma anche di discriminazione; nel modello della Convenzione sono le pratiche che fanno sì che una persona risulti disabile o normale (cfr. Curto & Marchisio, 2020). Il punto fondamentale è che il potere causale e di produzione, nei due metodi, è capovolto e questo porta a conseguenze pratiche profondamente diverse. Basti pensare alla differenza tra chi, davanti a una persona con disabilità, ragiona affermando che “si deve agire in un certo modo perché è fatto così” e chi afferma che “è fatto così perché si è agito in un certo modo”. La differenza operativa tra queste alternative risulta decisiva.

### 3. La realtà come costruzione

Quella che segue è una metafora utile a rappresentare in modo concreto e immediato la differenza tra il metodo ontologico tradizionale e il metodo genealogico nietzschiano<sup>1</sup>. È da concepire come uno stru-

1 La metafora presentata è una libera interpretazione di un esempio utilizzato dal biologo cileno Humberto Maturana per spiegare il concetto di autopoiesi (Maturana 1970). Non è irrilevante in questa sede il fatto che Maturana lo utilizzi per spiegare come funziona e come opera la vita e l'essere vivente.





mento pedagogico volto all'insegnamento dell'approccio epistemologico necessario all'applicazione della Convenzione. Stando a ciò che è stato detto nel precedente capitolo, dovrebbe dunque rappresentare anche la differenza teorica e pratica tra l'adozione del modello tradizionale bio-medico della disabilità e l'adozione del modello bio-psico-sociale proposto dai *Disability Studies* e dalla Convenzione. In particolare, si vuole evidenziare come l'alternativa tra questi due modelli non sia unicamente un'opzione tecnica o metodologica ma un'alternativa epistemologica che riguarda il modo in cui viene concepita la realtà, nel suo rapporto con i soggetti che vi convivono e con le pratiche messe in atto.

Immaginiamo due gruppi di operai edili che iniziano a lavorare come segue:

Il primo gruppo inizia il proprio lavoro direttamente al cantiere. Una volta arrivati, trovano un progetto di una grande casa di un solo piano, definita e descritta nei minimi dettagli, con un numero di camere pari al numero degli operai che vi lavorano. Il progetto viene condiviso in ogni sua parte con ognuno degli operai che lavorano nel cantiere. Dopo essersi assicurati che ogni operaio abbia ben in testa l'idea complessiva della casa, si procede ad attribuire, per estrazione, ogni camera a un operaio. Ognuno degli operai costruirà integralmente una sola delle camere, seguendo le indicazioni del piano.

Il secondo gruppo di operai lavora in modo diverso. All'inizio della giornata non si recano al cantiere ma a tutti gli operai viene inviata la stessa mansione individuale. Ogni operaio deve immaginarsi nei minimi dettagli un piccolo edificio e farne un progetto integrale. Le uniche informazioni che possiede riguardano la metratura dell'edificio (dalle dimensioni di un monolocale), la sua posizione all'interno della planimetria del cantiere e un orario entro il quale presentarsi nella posizione indicata per iniziare i lavori. L'operaio procede così a progettare il proprio edificio individuale, senza avere alcuna informazione che riguarda una casa, un edificio complessivo o il lavoro degli altri operai. All'ora indicata ogni operaio si reca nella sua posizione di partenza all'interno del cantiere e, senza condividere preliminarmente nessuna informazione sul proprio progetto, sul cantiere o su sé stesso, inizia a costruire la camera che ha progettato.

Ipotizzando che ogni operaio abbia lavorato al meglio delle sue possibilità, alla fine dei lavori verranno costruiti due edifici. Uno sarà evidentemente una casa, omogenea in ogni sua parte, corrispondente ai criteri del progetto iniziale. L'altro non sarà per forza una casa ma un agglomerato di progetti individuali che convivono nello stesso spazio. Effettivamente, il secondo gruppo non ha mai visto un progetto integrale dell'edificio complessivo e di come debba venire. Per utilizzare i termini di Maturana, inventore di questa metafora, "la casa non appartiene al dominio cognitivo degli operai del secondo gruppo" (Maturana, 1970). Il loro unico compito e l'unica cosa che fanno riguarda il loro edificio singolo. Questo non significa che l'edificio complessivo non esiste, ma che esiste unicamente come prodotto della pratica lavorativa degli operai e delle loro relazioni. L'edificio, si potrebbe dire, non ha un'esistenza propria che precede, ordina e norma il lavoro degli operai. È l'edificio ad essere costruito e prodotto interamente dal lavoro individuale degli operai, emergendo dalla coesistenza dei lavori personali.

La differenza sostanziale è che nel primo gruppo l'edificio è staticamente definito e presupposto in partenza, all'origine del processo e prima dell'inizio dei lavori. Il lavoro degli operai si basa su una realtà universale, condivisa, univoca e fissa. Si tratta di una realtà univoca a cui adeguarsi. Nel secondo cantiere, al contrario, l'edificio non è presupposto ma è il risultato dinamico della coesistenza e della convivenza di tanti progetti individuali. Nel primo cantiere la realtà (l'edificio) è data e il lavoro degli operai vi si adegua, nel secondo è la realtà che si costruisce e si adegua al lavoro degli operai. La realtà del primo gruppo è una realtà ontologica e metafisica e gli operai vi lavorano gerarchicamente in base a un piano comune. La realtà del secondo gruppo è genealogica e gli operai vi lavorano, per utilizzare i termini di Gregory Bateson, ecologicamente (Bateson, 1972).

Per comprendere a che fine si utilizzi la suddetta metafora parlando di Convenzione ONU e disabilità è sufficiente porsi due domande:

- 1) Come viene valutata nei due cantieri l'abilità di un operaio?
- 2) Cosa può fare una persona che voglia aiutare un operaio meno abile a non essere tale?



Nel primo gruppo, non solo il risultato finale, ma l'operato di ogni persona che lavora nel cantiere sarà valutato in base alla corrispondenza con il progetto presupposto. Il progetto iniziale della casa rappresenta uno standard di riferimento che, fissando un obiettivo comune, norma le azioni degli operai all'interno del cantiere. Decide chi ha lavorato bene e chi ha lavorato male, chi è un abile operaio e chi non lo è. All'interno del cantiere un errore commesso da chiunque sarà valutato, notato e avrà delle conseguenze, in base al discostamento rispetto al modello iniziale. La realtà presupposta ordina e predispone le pratiche singole e collettive che devono adeguarsi, corrispondere e basarsi sul progetto. Ci saranno operai che hanno applicato alla lettera il progetto riproducendo perfettamente la camera per com'era descritta inizialmente, ci sarà chi ha seguito il progetto pur sbagliando qualche particolare, più o meno influente, e ci sarà chi non ha affatto seguito il progetto. Probabilmente quest'ultimo rischia il licenziamento per non essere stato abbastanza abile. La sua disabilità è evidente a tutti. La corrispondenza o meno rispetto al modello è semplicemente un dato di fatto, un frutto di un'osservazione imparziale e oggettiva. In ogni caso l'abilità, l'operato, le capacità e lo status degli operai nel cantiere sono valutati in base alla corrispondenza rispetto a un piano conosciuto da tutti fin dal principio, che trascende l'operato e la volontà degli operai e anzi li determina. L'abilità o l'incapacità di una persona nel cantiere sono l'effetto inevitabile del rapporto con un dato di realtà.

In questo modo un modello impersonale ha il potere di definire, di significare e di dare valore all'esistenza e alle caratteristiche degli operai.

Nel secondo cantiere la valutazione degli operai e delle abilità è decisamente più complessa e meno univoca perché non esiste un canone o un piano iniziale da utilizzare come metro di paragone condiviso a priori. Lo status degli operai non si deduce analiticamente e meccanicamente confrontando l'operato individuale con una norma generale. Piuttosto la condizione di ogni singolo è determinata dalle pratiche di convivenza e dai rapporti che si vengono a creare nell'intreccio dei molteplici lavori che vengono messi in atto all'interno del cantiere. Questo significa che la condizione di un individuo non dipende da un supposto stato delle cose originario e immobile ma dalle dinamiche politiche, sociali e relazionali che di volta in volta vengono messe in pratica e che determinano la vita e la condizione delle persone. La condizione personale dell'operaio nel secondo cantiere – ricalcando uno slogan caro al movimento per i diritti delle persone con disabilità, i quali a loro volta l'hanno derivato dalle lotte femministe – non è oggettiva ma politica.

Se non si presuppone un piano comune di confronto, il fatto che una persona risulti menomata, meno capace o meno abile non è un dato di realtà incontestabile e assoluto ma è il risultato di una modalità di stare insieme e di coesistere in un luogo (cfr. Marchisio & Monchietto, 2023). Bisogna ricordare infatti che nel secondo cantiere nessuno conosce i progetti personali; dunque, nessuno può valutare dall'esterno la corrispondenza dei singoli edifici rispetto ad essi. Nel secondo cantiere i canoni valutativi saranno co-costruiti dalla coesistenza degli operai e si svilupperanno a posteriori e in corso d'opera, non certo preliminarmente. Saranno il prodotto del lavoro, della partecipazione e della convivenza degli operai, non ne saranno il presupposto normativo.

Date queste differenze, per tornare alle domande iniziali, come si aiuta un operaio disabile nei due cantieri?

Nel primo cantiere non ci sono alternative. L'unico modo per rendere un operaio abile è farlo corrispondere quanto più possibile alla norma iniziale. Si potranno creare corsi di formazione appositi, corsi di recupero in cui si insegnano pratiche che l'operaio non è in grado di usare, corsi per facilitare la lettura del progetto iniziale, ecc... In ogni modo bisogna trovare dei sistemi per facilitare la corrispondenza con un dato di realtà. Diversamente sarà impossibile risultare abili e alla lunga sarà difficile anche rimanere all'interno del cantiere.

Nel secondo cantiere sicuramente non vi è un metodo standardizzato. Il punto è che, rispetto al primo, nel secondo cantiere, l'abilità o la disabilità non sono dati di fatto rispetto ad una realtà oggettiva ma sono il prodotto di un sistema di valutazione arbitrario, costruito politicamente dalla comunità del cantiere. Il piano di confronto, qual ora ci sia, è situato e contingente. Aiutare la persona ad emarginarsi dalla sua condizione di disabilità significa quindi aiutare la comunità a co-costruire un sistema di convivenza e di valutazione diverso, che renda partecipe l'operaio e ne legittimi la costruzione e il lavoro, compren-



done la natura personale. Non si tratta di includere in un modello ma di pensare il modello insieme a lui (cfr. Acanfora, 2022; Langer, 2022; Riccardi, 2016).

Da queste considerazioni deriva l'importanza centrale della piena ed eguale partecipazione sociale, obiettivo primario della Convenzione. Infatti, se lo status individuale è determinato dalle pratiche di convivenza, partecipare a queste pratiche attivamente risulta fondamentale e decisivo per la propria auto-determinazione. Nel primo cantiere partecipare alla società significherebbe partecipare alla costruzione e all'attuazione della realtà impersonale e predefinita mentre nel secondo cantiere significa partecipare alla definizione di che cosa la realtà e le persone sono, senza che nessuno lo sappia a priori. Il ruolo della partecipazione nel primo cantiere non può che assumere un significato omologante e gerarchico, mentre nel secondo rappresenta una possibile emancipazione e una reale presa di parola.

I parallelismi potrebbero continuare ma in poche parole, per arrivare al punto, quando ci si rapporta con una persona in condizione di disabilità, se si vuole applicare radicalmente la Convenzione, bisogna immaginarsi la persona e la realtà nei termini del secondo cantiere piuttosto che del primo. Bisogna quindi ragionare in termini genealogici e non ontologici, consapevoli del fatto che anche le pratiche e le modalità di convivenza e partecipazione producono identità, disabilità, gerarchie e progetti collettivi e non solo, come tradizionalmente si è portati a credere, il contrario.

La potenza trasformativa di questo gesto epistemologico può risultare decisiva in vista di una piena attuazione della Convenzione.

## Riferimenti bibliografici

- Acanfora, F. (2022). *Di pari passo. Il lavoro oltre l'idea di inclusione*. Luiss University Press.
- Baldacci, M. & Colicchi, E. (2016). *Teoria e prassi in pedagogia. Questioni epistemologiche*. Carocci.
- Bateson, G. (1972). *Verso un'ecologia della mente*. Adelphi.
- Chaney, S. (2022). *Sono normale? Due secoli di ricerca ossessiva della "norma"*. Bollati Boringhieri.
- Curto, N., Marchisio, C. (2020). *I diritti delle persone con disabilità. Percorsi di attuazione della Convenzione ONU*. Carocci.
- Dal Lago, A. (2000). *La produzione della devianza. Teoria sociale e meccanismi di controllo*. Ombre corte.
- Glaserfeld, von E. (1995). *Il costruttivismo radicale. Una via per conoscere e apprendere*. Odradek.
- Griffo, G. (2015). La Convenzione Internazionale ONU dei diritti delle persone con disabilità e gli sviluppi delle prospettive inclusive nei Paesi europei. In *L'integrazione scolastica sociale*, 14 (1), 11-18. Erickson.
- Griffo, G. (2005). L'inclusione come strumento di tutela dei diritti umani. In Mascia M. (Eds.) *Dialogo interculturale, diritti umani e cittadinanza plurale* (pp. 167 – 182).
- Jackson Don, D. (1967). Il mito della normalità. In Watzlawick P. e Weakland J. H. (Eds.) *La prospettiva relazionale* (pp. 157-163).
- Langer, A. (2022). *La scelta della convivenza, E/O*.
- Maturana, H. R. (1970). *Biologia e cognizione in Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente* (6), Marsilio.
- Marchisio C., & Monchietto A. (2023). Change society, not the individual. Oppression and disability. *Mike Oliver's thought*. Italian Journal of Special Education for Inclusion, 11 (1), 12-19. <https://doi.org/10.7346/sipes-01-2023-01>.
- Nietzsche, F. (1872). *Il libro del filosofo*. ANANKE.
- Nietzsche, F. (1874). *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1879). *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*. Adelphi.
- Nietzsche, F. (1887). *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Adelphi.
- Oliver, M. (1990). *The Politics of Disablement: A Sociological Approach*. Macmillan Education.
- ONU - Organizzazione delle nazioni Unite (2006). *Convenzione sui diritti delle persone con disabilità*. Retrieved October 14, 2024, from <https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita/disabilita-e-non-autosufficienza/focus-on/Convenzione-ONU/Documents/Convenzione%20ONU.pdf>.
- Riccardi (2016). *Costruire la cultura della convivenza. Alexander Langer educatore*. Franco Angeli.
- Saraceno, B. (2024). *Istituzioni totali e de-istituzionalizzazione*. In Tarantino, C. (Eds.), *Soggiorno obbligato. La disabilità tra dispositivi di incapacitazione e strategie di emancipazione* (pp. 305 – 320). Il Mulino.
- Sini, C. (2014). *Il pensiero delle pratiche. Tomo II: la solidarietà delle pratiche e l'origine dell'autocoscienza*. Jaca Book.
- Valtellina, E. (2025). *Sulla disabilitazione. Introduzione ai disability studies*. Utet.