ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI

DOTTORATO DI RICERCA IN

FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE

CICLO XXIII

Diritti umani e Capabilities Approach.

La giustizia globale nell'epoca del Multiple Self

Mattia Artibani

A.A. 2010/2011

Relatore: Prof. Giacomo Marramao

Indice

Introduzione p. 5

1. *I concetti cardine della giustizia globale* p. 7
- *Comunità/individuo* p. 7
- *Scelta razionale/determinismo sociale* p. 9
- *Identità/riconoscimento* p. 10
- *Sviluppo economico/fioritura umana* p. 12

2. *Capacità e identità* p. 13
- *Frammentazione e dispersione del soggetto globale*

3. *Capacità e diritti umani* p. 19
- *Proliferazione, codici e lacune*

Capitolo I : *L'epoca del Multiple Self*

1. Conflitti di valore, conflitti di interesse p. 25

2. L'epoca del rischio globale p. 28

3. Preferenze e valori nel conflitto globale p. 30

4. Multiple Self: da Pizzorno a Parfit p. 32

5. Sociologia dell'io multiplo p. 38

6. Le cerimonie del Self: Goffman p. 41

7. Le oscillazioni identitarie: Hirschman p. 45

8. Ruoli sociali ed istituzioni p. 49

9. Oltre l'identità culturale p. 53

Capitolo II : *Il teorema dei diritti umani*

1. *Genealogia dei diritti* p. 57
2. *Universalismo dei diritti* p. 61
3. *Paradossi della sovranità* p. 65
4. *Generazioni e categorie: i diritti sociali ed economici* p. 67
5. *Minimalismo giuridico e Asian Values* p. 72
6. *Comunitarismo ed empatia* p. 75
7. *Alla ricerca del fondamento* p. 79
8. *Diritti senza fondamento* p. 83
9. *Contro i diritti fondamentali* p. 88
10. *Diritti fondamentali e globalizzazione* p. 97

Capitolo III : *Etica delle capacità: una discussione* p. 101

1. *Tra normativo e descrittivo* p. 101
2. *Diversità e diseguaglianza* p. 104
3. *Capacità e funzionamenti* p. 107
4. *Agency e libertà di acquisizione* p. 110
5. *Benessere come εὐδαιμονία* p. 113
6. *La vita buona aristotelica* p. 116
7. *La teoria aristotelica delle capacità* p. 120
8. *Oltre i beni primari: un diverso criterio di eguaglianza* p. 123
9. *Un tentativo di mediazione tra beni primari e capacità* p. 126

Capitolo IV : *Capacità e identità* p. 133

1. *Uno sguardo da ogni luogo* p. 133
2. *La plurivocità della giustizia* p. 135
3. *La metodologia del comparativismo* p. 138
4. *Il paradigma dell'incompletezza* p. 142
5. *L'incompletezza applicata ai confronti interpersonali* p. 145
6. *Razionalità molteplice* p. 148
7. *Gerarchia delle libertà* p. 156
8. *Capability before identity* p. 159

Capitolo V *: Capacità e diritti umani* p. 163

1. *Tra capacità e diritti* p. 163
2. *L'ottica dello sviluppo umano* p. 165
3. *I diritti umani secondo Amartya Sen* p. 168
4. *Diritti come vincoli, capacità come potenza* p. 171
5. *Martha Nussbaum e la fioritura umana* p. 175
6. *La lista delle capacità come espressione dei diritti costituzionali* p. 179

Capitolo VI : *Capacità e sviluppo* p. 184

1. *Development as Freedom* p. 184
2. *La misura sbagliata delle nostre vite* p. 190
3. *Ridefinire il benessere: questioni di metodo* p. 193
4. *L'illusione del benessere costruito* p. 194
5. *Il benessere multiplo* p. 197
6. *Il ruolo dei servizi e la prospettiva delle famiglie* p. 199
7. *Le diverse vie allo sviluppo* p. 201

Conclusioni p. 206

Bibliografia p. 208

Introduzione

La riflessione attorno al concetto di giustizia distributiva rappresenta il tema di discussione più interessante della filosofia politica della seconda metà del ventesimo secolo, proprio perché in gioco non vi è solo la predominanza di questo o quel sistema teorico, ma la sopravvivenza di determinati valori morali e filosofie economiche in grado di influenzare le caratteristiche delle sfere pubbliche di ogni democrazia occidentale e non solo. Infatti, nel momento in cui si discute di risorse, beni e diritti, si trattano concetti non solo applicabili astrattamente ai sistemi sociali ma alla concreta vita delle persone, alla quotidianità degli individui, chiamati a subire, sia in modo favorevole che contrario, le conseguenze di questa o quella visione politica delle cose.

Non a caso il filosofo politico americano Michael J. Sandel, noto per le sue posizioni teoriche di stampo comunitarista, tiene ogni anno, da vent'anni, alla Harvard University un corso propedeutico di filosofia politica dal titolo *Justice*[1], durante il quale illustra le varie dottrine della giustizia succedutesi da Aristotele ai giorni nostri, riuscendo a collegare tali riflessioni ai più recenti fatti di cronaca politica, giudiziaria ed economica che avvengono nel mondo, proprio a dimostrare il forte legame tra teoria e prassi, caratterizzante ogni questione di giustizia. Sandel sintetizza questa discussione con lo slogan *the right things to do*, evidenziando ancor di più la concretezza di una scelta da compiere per modificare la propria vita, attraverso la declinazione del concetto di giustizia in un modo o nell'altro.

Le varie fasi della riflessione su tale tema sono dunque sintomatiche di diversi cambi di paradigma, simili a quelli delle rivoluzioni scientifiche analizzati dal filosofo della scienza Thomas Kuhn: dalla teoria aristotelica della giustizia come compensazione per il giusto ruolo occupato dal singolo nella comunità politica, cioè l'ambito di realizzazione dell'uomo, ai diritti di stampo liberale esplicitati da John Locke e contrapposti al potere statale, fino ad arrivare al neo contrattualismo di John Rawls della seconda metà del novecento, vera e propria reazione alla corrente utilitarista, che dal diciottesimo secolo in poi aveva dominato la filosofia politica anglosassone.

Le teorie si sono susseguite parallelamente alle mutazioni avvenute nelle società e alle trasformazioni dei ruoli del cittadino e della gestione del potere: non è un caso che durante "il

[1] M. Sandel, *Giustizia*, Feltrinelli, Milano 2010.

secolo breve" sia nata quella riflessione approfondita sui diritti umani, di cui prima non si sentiva l'urgente necessità, nata proprio dalla tragedia della seconda guerra mondiale e dagli orrori dei totalitarismi.

Questo avviene perché, nonostante la giustizia sia un concetto estremamente difficile da tematizzare e da trattare in maniera neutra rispetto alle colorazioni politiche, è strettamente legato alla vita delle persone e ne modifica il percorso. Giustizia, diritti umani, sviluppo economico sono le tre parole chiave che mai come ora, nell'epoca della globalizzazione, all'alba del terzo millennio, risultano intrecciate e strettamente correlate.

Analizzando, ad esempio, il rapporto tra giustizia e diritti, ne viene alla luce lo stretto legame, che i filosofi liberali dell'epoca illuminista avevano esplicitato, sostenendo la tesi secondo cui un nucleo intoccabile di libertà individuali spettasse a tutti i cittadini dello stato e non potesse essere scalfito dal potere politico. Tali libertà di base erano strettamente legate alla proprietà ed erano essenzialmente libertà negative, comunque costituivano un baluardo di giustizia da contrapporre alle possibili violazioni della comunità. I diritti comparivano per la prima volta in una forma compiutamente strutturata e determinavano le condizioni di giustizia, esempio, questo, di come la loro tematizzazione sia in grado di determinare la posizione da assumere attorno all'idea stessa di giustizia. Non a caso questo accade per la prima volta nell'epoca moderna, dove tale concetto viene a dipendere dalla libertà, cioè dalla sfera inviolabile dell'individuo, mentre nelle epoche precedenti, soprattutto nel pensiero aristotelico, era legato all'idea di virtù, cioè al bene della comunità nel suo insieme, all'armonizzazione del corpo sociale, anche a scapito dell'individuo.

Nel novecento sono emerse diverse posizioni tendenti a rivalutare il concetto di virtù nell'agire politico senza per questo mettere in secondo piano la difesa delle libertà individuali. Ci si riferisce, ovviamente, ai *communitarians* americani, tra i quali lo stesso Sandel e soprattutto MacIntyre, che recupera l'aristotelismo nelle questioni di filosofia politica.

Nell'inesauribile diatriba tra le varie posizioni teoriche, ovvero tra i comunitaristi, che mettono in evidenza il legame profondo tra l'individuo e la sua comunità di appartenenza, e i liberals *à la* John Rawls o alla Ronald Dworkin, che invece concepiscono la persona come in grado di operare scelte libere indipendentemente dalla collettività, emerge una terza posizione, che, pur partendo da un orizzonte liberale, cerca di modificarlo, anche profondamente, dall'interno, senza per questo accettare l'idea di riabilitare la virtù all'interno delle questioni di giustizia distributiva. Si tratta del *capabilities approach* dell'economista Amartya Sen, che, attraverso il concetto di capacità, rimodula le condizioni di giustizia

aprendo lo spazio delle libertà, senza cadere nel perfezionismo morale ma rimettendo in gioco i diritti in una visione più ampia ed eterogenea possibile dello sviluppo economico.
Tale teoria verrà analizzata in questa sede in alcuni degli aspetti più interessanti e sarà utilizzata per superare il fantasma della logica individualista che sta alla base delle teorizzazioni sui diritti. Il problema principale, infatti, nel momento in cui si affrontano questi discorsi, è di cadere nelle accuse di contestualismo portate avanti soprattutto dai teorici degli *Asian Values*, che contestano il carattere etnicamente connotato dei diritti umani come sono stati teorizzati nella seconda metà del ventesimo secolo e che rappresentano tuttora la dottrina pacificante delle Nazioni Unite.

1. I concetti cardine della giustizia globale

Per riuscire nella chiarificazione del concetto di diritti in relazione alla teoria etica delle capacità bisogna focalizzarsi preliminarmente sugli ambiti che vengono coinvolti parlando di giustizia, sfere di interesse che riguardano la contingenza dell'esperienza umana sia come singoli che in comunità, sintetizzabili essenzialmente in quattro coppie di concetti, non sempre in antitesi ma sicuramente complementari tra loro, che coinvolgono i vari aspetti del vivere politico nell'epoca attuale.
Le quattro coppie sono così costituite:

1) comunità/individuo;
2) scelta razionale/determinismo sociale;
3) identità/riconoscimento;
4) sviluppo economico/fioritura umana.

- *Comunità/individuo*

La prima coppia rappresenta un topos della riflessione filosofica. In che misura l'individuo può fare a meno della vita all'interno di comunità organizzate e fino a che punto riesce a ritagliarsi uno spazio individuale privato, che non possa essere scalfito dall'appartenenza a

questo o quel gruppo? Può esistere un ambito neutrale nell'esistenza individuale o al contrario ogni costruzione del proprio carattere unico è sempre in qualche modo sociale?

Questi interrogativi, già di per sé presupponenti un'intensa riflessione, aumentano di complessità non appena li si lega alla tematica della giustizia e dei diritti. Il carattere contestuale dei diritti umani è proprio l'esemplificazione della difficoltà di isolare un nucleo di caratteristiche individuali date una volta per tutte, indipendentemente dalla comunità in cui ci si trovi a vivere. È un tema legato profondamente alla riflessione sull'identità e dunque ai valori di riferimento che guidano il percorso di sviluppo della persona, in quanto l'agire in società è, spesso, un agire influenzato da valori che determinano le singole scelte, mentre altre volte sono gli interessi a condizionare i singoli comportamenti.

La dialettica tra individuo e comunità è anche quella tra interessi e valori: ovvero tra un individuo isolato e razionalmente connotato, come lo immagina il liberalismo, in grado di prendere le proprie decisioni sulla base di un calcolo tra i possibili costi e i benefici che si potrebbero trarre, e una comunità di appartenenza, il cui peso, invece, è estremamente importante nel tramutare le credenze in convinzioni ben radicate e quindi in motivi per agire. La risposta al dilemma della scelta, ossia se schierarsi per l'uno o per l'altro termine della diade, ha come conseguenza una particolare presa di posizione sulla giustizia e sui diritti. Ciò è di fondamentale importanza perché nel tempo attuale, in maniera sempre più preponderante, emergono conflitti di valore all'interno delle nostre società occidentali, conflitti tra diverse visioni del mondo profondamente contrastanti tra loro. Tali scontri non hanno, tuttavia, soppiantato gli antichi conflitti di interesse che caratterizzavano la fase della modernità modello Westfalia: infatti, se prima si dibatteva attorno a benefici economici, tassazioni, salari e si aveva per protagonisti classi sociali ben strutturate, oggi siamo di fronte a raggruppamenti identitari polarizzati, unioni tra propugnatori di valori ben precisi.

La concezione classica della giustizia liberale, ad esempio, rischia di non essere più sufficiente ad affrontare i nuovi conflitti presenti sullo scenario internazionale, che sembrano abbandonare (o magari le mascherano) questioni di interesse per riscoprire il mondo del simbolico e della contrapposizione tra diversi ordini di valori. Come osserva Giacomo Marramao, «il pluralismo odierno è – senza ombra di dubbio – anche un pluralismo di interessi. Ma, nel suo profilo caratteristico, esso è venuto sempre più assumendo la forma di un pluralismo delle identità»[2]. C'è sempre più il bisogno di uno sguardo diverso, che sappia cogliere gli aspetti non riconducibili alle rivendicazioni distributive e che sappia mediare tra

[2] G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 51.

le diverse lotte per il riconoscimento di gruppi eterogenei con valori irriducibili tra loro e quindi potenzialmente capaci di generare un conflitto permanente.
Quindi dietro ogni interesse c'è un'appartenenza, così come dietro ogni presa di posizione valoriale ci può essere un tornaconto economico: è per questo che serve un nuovo criterio flessibile, che riesca a dipanare la matassa, risolvendo i microconflitti di interesse emergenti alla base delle grandi controversie sui valori, e che stabilisca le regole per un sano confronto tra ideologie con una giusta distribuzione di risorse. Se l'etica delle capacità possa semplificare il problema, sarà proprio l'oggetto della presente ricerca.

- *Scelta razionale/determinismo sociale*

Ora è bene mettere in luce le questioni relative ad un'altra coppia di termini strettamente legata alla precedente, ovvero la relazione tra la scelta razionale e il modo in cui il determinismo sociale influenza i nostri comportamenti. Per meglio dire, il problema riguarda i motivi per cui si agisce, se attraverso un calcolo razionale di costi e benefici o se invece a causa di fattori extra-razionali come le emozioni, le abitudini, i modelli di comportamento che riceviamo dall'esterno, i dettami di una dottrina religiosa o di un'ideologia politica o di qualunque altra appartenenza.
Il caso del voto è quello più lampante e indica la problematicità nel distinguere tra valori e interessi. Si pensi agli studi sociologici ed economici di Albert Hirschman, che ha analizzato proprio le dinamiche di elezione, caratterizzate da atteggiamenti molto vari nell'elettorato e che hanno a che fare con le categorie di lealtà, defezione e protesta. L'indagine sulla lealtà o sul concetto di felicità pubblica, in particolare, rappresenta un modo diverso di affrontare il problema della scelta sociale individuando, in alcune dimensioni sociali nascoste, i motivi dell'agire.
Il problema principale è riassumibile nella domanda seguente: quanta parte può avere la razionalità nelle scelte sociali di un individuo? Lo stesso Amartya Sen, in un recente saggio dal titolo *Identità e violenza*, sostiene come la razionalità abbia un ruolo molto importante nelle scelte, soprattutto in quelle identitarie, nonostante non sia l'unico criterio decisionale. Al contrario il sociologo Alessandro Pizzorno ha dedicato molte pagine alla debolezza della razionalità nella definizione delle preferenze, proprio perché le scelte identitarie sono spesso anteriori alla razionalità e non si possono così facilmente scegliere.

La dialettica tra razionalità individuale e determinismo sociale ha a che fare, in particolare, con le scelte che si compiono nell'agire politico o in generale nell'agire in società: lo stesso rispetto dei diritti umani può essere collegato alla logica di voler massimizzare l'armonia sociale evitando quei comportamenti che potrebbero danneggiare il prossimo ed essere una fonte di futuri disequilibri nelle relazioni tra me stesso e gli altri. Il dilemma del prigioniero rappresenta pienamente l'idea di voler creare un *pattern* per i comportamenti dettati da altruismo o per la volontà di frenare i cosiddetti *free rider*, cioè coloro che calpestano le regole del vivere in comune per accaparrarsi dei piccoli vantaggi privati. Tuttavia è difficile sostenere che attraverso il rispetto dei diritti umani possiamo razionalmente ottenere dei benefici per tutta la comunità, perché si corre il rischio di prestare il fianco ai vari critici di questa dottrina, come ad esempio coloro che sostengono che in un regime dittatoriale, dove tali diritti vengono calpestati, i popoli vivano in condizioni di maggiore agiatezza e sviluppo economico.
Per riuscire a sostenere la tesi che il rispetto dei diritti umani non si basa soltanto sull'adesione a dei valori fondamentali per la dignità umana ma porta come conseguenza pratica anche un effettivo miglioramento delle condizioni economiche, sociali e culturali di uno stato, viene in aiuto anche qui il concetto di capacità, come vedremo.

- *Identità/riconoscimento*

Il modello comportamentale dell'adesione a valori condivisi da gruppi introduce il discorso sui differenti ruoli sociali ricoperti dagli individui all'interno della comunità e sulla tematica dell'identità che ne scaturisce. Infatti, parallelamente alla dialettica tra individuo e comunità, emerge la dinamica che mette in relazione la formazione dell'identità col necessario riconoscimento.
Spesso il processo che porta alla formazione di un'identità ha bisogno di un riconoscimento preliminare da parte di un soggetto, che può essere sia un singolo individuo che un gruppo che lo stesso potere statale. La lotta per il riconoscimento, ad esempio, nelle odierne società occidentali rappresenta il cardine della rivendicazione dei diritti da parte dei gruppi emarginati dalla società o con deficit di cittadinanza, gruppi che ricercano, appunto, l'essere riconosciuti e, quindi, tutelati dallo stato come un coronamento alle loro battaglie. La questione dei diritti si ritrova ad essere, quindi, strettamente legata al dibattito sull'identità.

Ma come si può riuscire ad interpretare le sfide identitarie che vengono portate avanti dai numerosi gruppi di migranti che vivono nelle società occidentali, se molto spesso non si riesce neanche a risolvere i conflitti che emergono all'interno del singolo individuo, che si ritrova ad appartenere a diversi gruppi a volte in conflitto tra loro? Negli ultimi anni del ventesimo secolo si sono affermate sempre più le analisi sociologiche di chi ha individuato nel rischio e nella flessibilità le caratteristiche tipiche dell'individuo contemporaneo: basti pensare al pensiero di Ulrick Beck, che ha analizzato la società del rischio, o agli studi di Richard Sennet sull'uomo flessibile. Il crollo delle ideologie politiche dominanti nel novecento, accompagnato dalla disgregazione del monopolio della sovranità statale, ha accentuato la perdita di identità e di riferimenti. Da qui il rischio, l'incertezza, la precarietà lavorativa ed esistenziale, che alimenta l'ossessione identitaria: si va alla ricerca di identità forti, a volte forzatamente assecondate, nonostante la situazione circostante sia caratterizzata da un'estrema molteplicità.

È la questione del *Multiple Self*, che oggi torna d'attualità più che mai, proprio nel momento in cui l'ideologia dell'identità si è diffusa anche e soprattutto nei paesi extra-europei, come una reazione al modello imposto dall'occidente. Il caso degli *Asian Values* è emblematico di questa volontà di assolutizzazione di comportamenti, rituali, usi e costumi, che vengono racchiusi in un'unica identità costruita per contrasto rispetto al modello occidentale che sottintende i diritti umani. Tuttavia, soprattutto nell'epoca della globalizzazione, tale costruzione rischia di essere del tutto artificiale, perché non tiene conto della molteplicità identitaria alla quale ognuno di noi è sottoposto, costretto a cadere nella rete di diverse identità e diversi ruoli sociali. Per questo, se i diritti umani sono sottoposti a severe critiche e sembrano non riuscire ad imporsi nella loro universalità, è utile, attraverso il concetto seniano di capacità, capire come sia possibile, cambiando il vertice ottico da cui si concepiscono i diritti, coniugare la molteplicità identitaria con l'universalità della tutela di ogni singolo individuo, considerato nella situazione esistenziale in cui si trova.

- *Sviluppo economico/fioritura umana*

Il processo di globalizzazione, definito da Sylos Labini come «la rapida crescita delle relazioni a livello mondiale fra persone, fra imprese e altri organismi e fra paesi»[3], obbliga ad una riflessione aggiuntiva e fondamentale sull'idea di sviluppo economico globale.

Proprio perché va posta grande attenzione al contesto in cui si vive e soprattutto alle condizioni in cui ci si trova a dover gestire il proprio progetto di vita, è utile focalizzare anche queste due categorie, lo sviluppo economico e la fioritura morale, di fondamentale importanza e implicantisi a vicenda. Si usa il termine "morale" qui in antitesi con l'idea di *homo economicus* razionalmente guidato, per indicare appunto la sfera riguardante la crescita delle capacità emotive, relazionali, artistiche, sociali di una persona. Non può esistere un serio sviluppo economico senza le condizioni che permettono agli individui di sviluppare tali capacità: questo è ciò che Sen e Nussbaum sostengono ed è un discorso che permette di gettare una nuova luce sulla situazione dei popoli e sui vari esiti delle problematiche riguardanti i diritti e le identità.

Alla base di tutto ciò c'è sempre l'idea di felicità umana da tutelare, intesa, tuttavia, in una accezione più ampia del semplice possesso di diritti: «[…] Sen ha in comune con Aristotele l'idea di bene comune come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo, e la concezione di quest'ultima non come semplice felicità ma come pienezza, piena realizzazione di sé»[4]. La felicità viene intesa come *fulfilment*, cioè pienezza, fioritura delle capacità umane, termine che si può connettere a quello di *εὐδαιμονία*, che non significa semplicemente felicità ma indica tutto quanto attiene alla funzione propria dell'uomo, tanto che «[…] Aristotele usava a questo proposito esattamente lo stesso termine, cioè "funzione", usato da Sen per spiegare il concetto di "capacità", ugualmente di origine aristotelica»[5].

Lo sviluppo economico è importante perché rappresenta la base di partenza per poter condurre una vita degna di essere vissuta ed i problemi di redistribuzione delle risorse fanno parte delle condizioni di giustizia su cui liberali, liberisti e socialdemocratici dibattono continuamente; ma, parallelamente al discorso delle risorse, dei beni e dei meriti, c'è la maggiore attenzione verso le dimensioni perdute della felicità pubblica, dell'educazione morale ed estetica, che tuttavia non devono trasformarsi in perfezionismo morale per evitare certi ricorsi storici legati al totalitarismo. L'ideale di sviluppo, che ha in mente Sen, è quello di una maggior acquisizione di capacità e funzionamenti, un mondo dove gli uomini possano trascorrere una

[3] P. Sylos Labini, *Sottosviluppo*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 91
[4] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 224.
[5] *Ibidem*.

vita di libertà e dove chi governa la società debba avere come obiettivo principale quello di rimuovere gli ostacoli che impediscono il pieno sviluppo delle capacità umane[6], di promuovere l'autorealizzazione e quella fioritura umana cui si è accennato sopra in relazione con l'*εὐδαιμονία* aristotelica.

2. Capacità e identità. Frammentazione e dispersione del soggetto globale

L'identità è una costruzione che ha bisogno di tempo, ci vogliono condizioni particolari e stabilità sufficiente a permettere la sedimentazione delle esperienze vissute e degli impulsi ricevuti dall'esterno, fatti di modelli di comportamento e suggestioni estetiche, per far sì che la dinamica identitaria cominci ad agire e raggiunga un risultato ben determinato. Come, in un racconto, il carattere dei personaggi è di fondamentale importanza per comprendere le loro azioni e spesso soltanto alla fine si può avere lo sguardo d'insieme che permette di avere chiaro in mente quali siano le loro caratteristiche comportamentali, emotive, razionali, sociali, così nella vita reale avviene più o meno la stessa cosa: se si analizzano i meccanismi della fiducia, si scoprirà che non vi è nulla di più necessario di una stabilità identitaria e di una coincidenza tra ciò che si dice e ciò che si fa. Infatti tale concetto è di fondamentale importanza per fondare non solo le relazioni tra individui ma anche le società e i mercati: la fiducia regola i comportamenti attraverso il meccanismo della promessa, ad esempio, ma anche i movimenti finanziari, attraverso compravendite e speculazioni che chiamano in causa il concetto di scommessa. Dunque una fiducia stabile rimanda ad un'identità stabile, ovvero a ciò che nella contemporaneità sembra mancare di più, proprio perché le numerose suggestioni provenienti del mondo esterno, come anche le vicissitudini che affollano la vita, fanno sì che sia estremamente difficile mantenere una costanza comportamentale per tutto l'arco della propria esistenza e che, spesso, nelle situazioni in cui si richiedono decisioni chiare, i fattori da analizzare siano molti e in contrasto tra loro. In tali casi il tempo non aiuta di certo, proprio perché, oltre a considerare la velocità con cui si svolge la vita sociale e lavorativa, bisogna tener conto anche del modo in cui cambiano le abitudini del cittadino globale, sottoposte a continue modulazioni e contaminazioni.

[6] Si ricordi a tal proposito l'articolo 3 della Costituzione italiana, in particolare il secondo comma: "È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese".

Dunque ciò che prima richiedeva molto tempo e una continuità controllata oggi deve essere compiuto in un lampo e rischiando di non ritrovare più quel filo rosso dell'identità, così necessario ma anche così esigente. L'economia globalizzata è un'economia che si muove in tempo reale, si avvale delle più avanzate tecnologie, implica molteplici transazioni finanziarie e rischia sempre di più: tutto ciò non fa che contrarre il tempo stesso e ridurre tutto ad un'eterna contemporaneità. L'identità è la prima a rimetterci, perché il carattere, che indica i tratti permanenti della nostra esperienza emotiva, si esprime attraverso la fedeltà e l'impegno reciproco o nel raggiungimento di un obiettivo a lungo termine. È difficile ritrovare questi meccanismi nell'epoca attuale: come sostiene Richard Sennet, il sociologo americano che ha dedicato gran parte dei suoi studi ad analizzare i cambiamenti della vita nell'epoca della flessibilità economica, «è la dimensione temporale del nuovo capitalismo, piuttosto che la trasmissione dati ad alta tecnologia, i mercati azionari globali o il libero scambio, a influenzare in modo più diretto le vite emotive delle persone anche fuori dal luogo di lavoro»[7]. Ma non è solo la vita emotiva a venir meno, quanto le condizioni di possibilità di un'identità forte, creandosi i presupposti per il sorgere del *multiple self*, la molteplicità identitaria, più marcata soprattutto nella dimensione pubblica e politica di una persona e riflessa nei comportamenti sociali e nelle decisioni da prendere.

La responsabilità di cui si caricano i cittadini, di dover prendere decisioni che hanno dirette conseguenze sulla loro situazione esistenziale, senza più mediazioni e sicurezze anche dal punto di vista lavorativo, porta alla situazione in cui la singola persona diventa l'unità di riproduzione sociale nella sua vita. L'individuo deve provvedere a se stesso senza poter facilmente riprodurre quegli schemi routinizzati del lavoro che lo avevano reso da una parte dipendente dalla grande macchina di produzione, dall'altra tutelato. Tale processo, che in sociologia viene definito individualizzazione, sta sullo sfondo ed è tra i motivi della frammentazione identitaria. Ma, come ci ricorda Ulrich Beck, ciò porta alla dipendenza dal mercato in tutte le dimensioni della vita: «le individualizzazioni consegnano le persone ad un controllo e ad una standardizzazione esterna, sconosciuta nelle nicchie delle sottoculture familiari e cetuali»[8].

Questo discorso è strettamente legato a quello identitario, poiché il momento dell'identificazione non è più scontato, è un processo che ci si deve conquistare con i denti, poiché è difficile trovare un gruppo di riferimento che rispecchi tutte le caratteristiche di cui si ha bisogno. Al contrario si hanno di fronte una molteplicità di ruoli da ricoprire, allo stesso tempo e anche nello stesso contesto sociale. Ciò porta alla condizione esistenziale del rischio,

[7] R. Sennet, *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 1999.
[8] U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.

che paralizza ogni possibile determinazione identitaria forte e costringe ad un continuo scivolamento da questa a quell'identità.

Tanti fattori, durante il processo di individualizzazione, subiscono un cambiamento: ad esempio perfino la stessa distinzione di genere viene considerata in un secondo momento, nel senso che ci si riconosce prima come un'individualità e solo in un secondo momento si assume il genere, con tutte le conseguenze, in termini di ridefinizione dei rapporti uomo/donna, che comporta. La biografia delle persone diventa il campo di battaglia su cui costruire un carattere determinato e una coerenza di azioni: la sensazione è quella di dover vivere una continua performance, un eterno provino dove si è costretti a mostrare il meglio di sé, a presentare un carattere completo nello spazio di un singolo gesto. Questa spettacolarizzazione della vita privata è ciò che impedisce di raggiungere ruoli fissi, dati una volta per tutte, ma invita a costruire una personalità *multitasking*, in grado di affrontare diverse situazioni con un bagaglio di competenze allo stesso tempo generiche e specialistiche.

Il cittadino globale si trova nella condizione di essere il protagonista come di un *pilot* televisivo, dunque la sua vita è costellata di azioni il cui esito è incerto e di ruoli di cui non si conosce l'effettiva realizzazione nel futuro. Tutto ciò nonostante sia di fronte ad un eterno rischio, riguardante la presa di decisioni importanti, come quelle sulla formazione per il lavoro e sui progetti di vita familiare.

«Nella società individualizzata l'individuo deve perciò imparare, pena una condizione di svantaggio permanente, a concepire se stesso come centro dell'azione, come ufficio-pianificatore in merito alla propria biografia, alle proprie capacità, ai propri orientamenti, alle proprie relazioni»[9]. Dunque la società diventa una variabile dipendente dalla nostra abilità nell'agire, a patto che si abbiano le capacità per poterlo fare. Questo discorso, ripetiamo, è di vitale importanza di fronte alla posta in gioco altissima, ovvero la possibilità di un'identità e il contenimento del rischio e dell'incertezza.

Per tale motivo le condizioni di possibilità devono poter essere adeguate alla situazione in cui ci si trova. Qui entra in gioco l'etica delle capacità: se infatti il processo di identificazione subisce nuove complicazioni, costringendo l'individuo a moltiplicare i suoi riferimenti identitari, è opportuno che venga messo a disposizione il più ampio ventaglio di possibilità, non solo in termini di opportunità ma anche come potenza di agire dell'individuo stesso.

In altre parole, la logica del *multiple self* sembra ormai essere l'inevitabile conseguenza della frammentazione socio-politica causata dalle dinamiche globalizzanti dell'economia, perciò, se non vuole correre il rischio di soccombere di fronte alla molteplicità dei ruoli sociali

[9] U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000, p. 195.

quotidianamente rivestiti e perdersi nei meandri dell'eterno presente, diventa vitale per il cittadino poter disporre di una guida, di un riferimento che gli permetta di orientare il proprio agire in vista di risultati concreti. Tale kit di sopravvivenza non può essere costituito dalla quantità di risorse di cui ognuno cerca di disporre nella propria vita, poiché, come abbiamo visto, il processo di individualizzazione non consente più di potersi accontentare di un pacchetto di beni dato una volta per tutte ma necessita di continue scelte e ridimensionamenti per limitare i rischi.

Il concetto di *capability*, sviluppato da Sen, rimanda ad una rete di salvataggio, ovvero un insieme di contesti che dovrebbero essere presenti nella società e che consentirebbero al singolo individuo di conciliare le proprie capacità di base ereditate dalla natura, ovvero il proprio corredo di abilità e talenti naturali, con ciò che viene dalla formazione, dal processo educativo ed infine con ciò che si può ottenere come surplus grazie ad una seria politica di educazione alle opportunità.

Per costruire il proprio piano di vita servono dei riferimenti che consentano di sviluppare un carattere il più possibile coerente; tuttavia nell'odierno ordine globale è necessario adeguarsi alla malleabilità e al sincretismo nelle abilità e nelle condotte di vita, per questo, come lo stesso Sen sostiene, «ci sono questioni fondamentali che ci costringono a intendere povertà e deprivazione in termini di vite che gli esseri umani possono di fatto vivere e di libertà che di fatto possiedono e l'espansione delle capacità umane si innesta proprio su questa considerazione di base»[10].

Ciò significa che è lì, a livello delle capacità, che bisogna lavorare per poter mettere gli individui in grado di avere veramente in mano la possibilità della scelta con la responsabilità che ne consegue. Il *multiple self* può essere una risorsa perché impedisce l'assolutizzazione di identità a volte fittizie, che possono essere usate per contrastare l'altro invece che per costruire un progetto condiviso. Evitare la spersonalizzazione identitaria pur mantenendo l'alternanza di ruoli sociali è l'obiettivo che il *capabilities approach* può aiutare a raggiungere.

Lo stesso Sen ha sostenuto come la moltiplicazione identitaria possa considerarsi un fatto positivo perché ristabilisce il primato della ragione, in grado di scegliere quale identità di volta in volta assecondare nel prendere decisioni. Tuttavia il fattore razionale nella scelta non è assolutamente l'unico ad entrare in gioco nel caos identitario in cui è gettato l'individuo nelle società attuali e soltanto un'accurata analisi del concetto di identità multipla potrebbe

[10] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 1999, p. 97.

riuscire a coniugare il criterio delle capacità con le questioni di giustizia sociale e i conflitti identitari.

L'idea di *multiple self* si è sviluppata soprattutto a partire dagli anni settanta del novecento, con i lavori del sociologo Alessandro Pizzorno, il quale è stato uno dei primi a coniare il termine con cui intendeva una moltiplicazione dei singoli "io" non soltanto nel tempo ma anche simultaneamente.

Il discorso parte da un'analisi sociologica dei motivi che stanno dietro ad un'azione: Pizzorno ha constatato l'assoluta infallibilità della teoria della scelta razionale, proprio perché, spiegando l'azione sociale unicamente in questo modo, il rischio è di sconfessarsi da soli: «una persona che sceglie razionalmente deve essere in grado di valutare le conseguenze della sua scelta nei termini del suo stesso interesse. Ma in primo luogo, gli interessi dell'io di ora non sono gli stessi degli io futuri»[11]. Quindi si dovrebbero formare dei gruppi di io che possano racchiudere la coerenza interna di una singola scelta ma, in tal caso, verrebbe a mancare una vera continuità di comportamento. Io divisi nel tempo come fossero diverse persone: è questo il cuore del concetto di *multiple self* e la sfida che viene lanciata. Se l'identità personale consiste in una connessione intertemporale verticale tra gli io successivi di un essere umano, allora si ha bisogno di contestualizzare le scelte all'interno di una cerchia di riconoscimento, che possa ricondurle ad un unico soggetto. Se non siamo in grado di dare conto delle azioni che svolgiamo in tempi diversi, soltanto le persone che riconoscono quelle azioni e che si comportano allo stesso modo potranno garantirci una continuità esistenziale. In altre parole, come individui presi singolarmente non siamo in grado di assicurarci una continuità, perciò, per confermare la nostra identità generale, abbiamo bisogno degli altri. Il *multiple self*, dopo aver sgretolato l'idea di soggetto impermeabile dall'esterno, può confutare anche tutto ciò che ne consegue, come ad esempio l'idea di un diritto proprietario della persona stessa. Questo discorso è strettamente legato, dunque, sia ai diritti che alla giustizia.

L'interesse per l'identità, infatti, non è assolutamente un tema isolato, scollegato da quello sulla distribuzione delle risorse: ricordiamoci che Amartya Sen è partito, nella sua teorizzazione delle capacità, da studi su come risolvere le carestie, ovvero sul ruolo che debba avere uno stato nei confronti dei cittadini e, viceversa, su quali siano le opportunità aperte ai cittadini stessi per poter influire nella sfera pubblica ed evitare una cattiva distribuzione di risorse: dunque il collegamento tra capacità e identità è un modo per gettare un ponte tra il tema del riconoscimento e quello della redistribuzione. Nelle questioni di giustizia non entrano in gioco soltanto le rivendicazioni economiche tendenti ad ottenere un maggior

[11] A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 55.

numero di beni o una minore tassazione, anzi un ruolo importante è rivestito da fattori extraeconomici, come l'onore, il rispetto, la dignità, la posizione sociale, fattori, questi, che si riconducono all'identità e al riconoscimento. La lotta per le risorse naturali è perciò connessa all'anelito all'autodeterminazione e alla partecipazione, proprio perché in tutte le situazioni, dove sia in gioco la disponibilità di risorse naturali, spesso possederle o no rappresenta l'espressione materiale di un riconoscimento ottenuto. Dunque, in tutte le varianti di diritti umani, diritti dei popoli e diritti allo sviluppo, al centro c'è la giustizia come riconoscimento, tema questo che va declinato nel senso di un adeguamento dello standard minimo da raggiungere perché un individuo sia considerato un essere umano degno di rispetto nel senso di un accesso pieno a un insieme di beni e opportunità. Le questioni si implicano a vicenda: «spesso i conflitti per le risorse scaturiscono dalla rivolta contro il disprezzo culturale di cui si è vittime, dal desiderio di partecipazione e riconoscimento; che si tratti di conflitti per l'acqua o per il petrolio, l'humus rimanda sempre a quell'esigenza»[12].

Ad esempio, lo stesso John Rawls inserisce, tra i beni fondamentali necessari ad una giusta distribuzione di risorse nella società, proprio il rispetto di sé, che è l'anticamera del rispetto che gli altri sono disposti a dare. Per Rawls, oltre ad un adeguato pacchetto di beni primari, gli individui che, sottoposti al velo di ignoranza, costruiscono la società giusta, devono tenere conto delle basi sociali del rispetto di sé e dell'onore che da ciò scaturisce, onore inteso non nel senso di antichi riti culturalmente superati che si rifanno a virtù guerriere o virili, ma di accettazione da parte degli altri e della possibilità di occupare un ruolo sociale rispettabile: anche qui evidentemente ritorna il tema dell'identità, del bisogno di concretizzare la propria situazione in una posizione chiara e distinta, che si inserisca nell'ingranaggio dei rapporti sociali.

Ma proprio perché tale desiderio di riconoscimento, se non soddisfatto, si può trasformare in una miccia facile da accendere ed in grado di coinvolgere numerosi attori della scena globale, è necessario che il potere statale, indebolito dall'ordine post Westfalia e ormai incapace di far fronte alle sfide economiche e sociali della globalizzazione, sia supportato da un criterio guida che argini le appartenenze violente e le identità antagonistiche. In altre parole, l'etica delle capacità deve dimostrare di poter creare orizzonti sociali di condivisione a partire dal pluralismo e dal globalismo. Non si tratta di un nuovo *welfare state*, ma di una sorta di software in grado di applicarsi ad ogni tipo di società e di integrare i vari diritti dei popoli attraverso un linguaggio comune di base. Si tratta di globalizzare il contestualismo utilizzando lo stesso sistema metrico.

[12] W. Sachs e T. Wuppertal, *Per un futuro equo*, Feltrinelli, Roma 2007, p. 139.

L'obiettivo non è assolutamente la condivisione dello stesso retroterra culturale: la moltiplicazione delle identità non deve lasciare il posto ad un'unica identità globale di riferimento. Infatti, da un punto di vista sociale, una certa diseguaglianza è auspicabile se si vogliono creare più libertà di manovra e più spazi dove esprimere le proprie ambizioni.
L'etica delle capacità non intende sostituirsi alla libera volontà dei cittadini di condurre la loro vita nel modo in cui vogliono, dunque nella scelta del bene, quanto piuttosto metterli nella condizione di poter operare questa scelta. Ovviamente l'orizzonte in cui ci si muove è sempre quello della teoria liberale, dunque la redistribuzione di risorse non può in alcun modo minare la libertà d'impresa delle persone, il loro principio di prestazione.

3. Capacità e diritti umani. Proliferazione, codici, lacune

Se è estremamente importante, per comprendere il ritorno dei conflitti di valore e la possibilità di costituire un ordine sociale rispettoso dei criteri di giustizia, cogliere il nesso tra etica delle capacità e processo di identificazione dei cittadini globali, allora non si può ignorare il rapporto tra le capacità stesse ed i diritti.
Abbiamo visto come, nell'ambito del *multiple self*, le persone siano chiamate a scegliere sulle proprie identità, accettando i rischi e prendendosi le responsabilità. Tuttavia devono essere messe nelle condizioni di operare le scelte con il più alto grado di libertà effettiva e, a tale scopo, vengono in aiuto le capacità, che dovrebbero ristabilire l'equità nelle scelte stesse, scevre da ogni preferenza adattativa.
Ma la storia delle condizioni di giustizia, dal contrattualismo di Hobbes e Locke ai giorni nostri, è una storia che si svolge tutta sul piano del confronto fra i diritti. A seconda di ciò che si intende per libertà principali, si costituisce uno stato che può essere più o meno liberale o più o meno socialdemocratico, per non parlare dei regimi politici che considerano il gruppo più importante dell'individuo, in tal caso si parlerà di diritti collettivi.
Comunque sia, nel momento in cui si usa la parola diritto, è implicito un riferimento ad un dovere, seppur di non interferenza, che viene attribuito ad un altro soggetto. I diritti dell'uno risultano essere i doveri dell'altro, ovvero il diritto alla libertà presuppone che i detentori del potere non opprimano, come nel caso dello stato liberale di Locke ma anche del *Leviatano* di Thomas Hobbes, che, nonostante abbia a sé delegato tutti i beni dei cittadini, non può interferire in quella sfera privata, in quel nucleo della persona costituito dal diritto a disporre

della propria vita e del proprio spazio vitale. Proseguendo nel ragionamento, se si passa a considerare non solo le libertà di base, essenzialmente negative, ma anche la dimensione positiva dei diritti, si può inferire che il diritto all'esistenza presuppone che la società renda accessibili al singolo i mezzi per il sostentamento. Ma come si possono porre le condizioni perché ciò avvenga? Come è possibile concretizzare una complementarità tra diritti e doveri nel momento in cui, a livello internazionale, tale premessa si è ormai arenata nel vicolo cieco della retorica? I diritti di carta presenti nelle costituzioni degli stati, più o meno attenti alla trasformazione dei diritti in libertà effettivamente acquisite, spesso rimangono su carta senza essere efficaci nella vita reale. Il problema non è la completezza di un elenco di diritti che possa coprire e tutelare ogni singolo aspetto della vita di un individuo, perché questo già esiste ed è stato formalmente giuridificato; la questione sorge nel momento dell'applicazione e della diffusione della cultura dei diritti umani. Non è solo una prerogativa delle istituzioni ma dovrebbe essere compito anche delle organizzazioni non governative e delle associazioni di cittadini, perché sono tutti responsabili affinchè un ordine politico ed economico garantisca il diritto all'esistenza delle persone. Si offrirebbe un cattivo servizio ai diritti umani se, nell'epoca della de-nazionalizzazione dei rapporti di forza, gli stati continuassero a restare gli unici portatori di doveri. Quindi, nel momento in cui si vuole intraprendere una seria politica dei diritti umani, non è sufficiente soltanto pensare alla limitazione del potere ma è opportuno riflettere sul modo di impiegare il potere, sull'indirizzo da dare ad un corretto uso del potere che sia finalizzato all'eliminazione di quegli ostacoli che impediscono la piena attuazione della tutela dei diritti.

«Del resto, la responsabilità sui diritti umani ha tre livelli: rispetto, tutela e attuazione. Il rispetto, per esempio, richiede un'articolazione delle strutture sociali che non calpesti strutturalmente e in continuazione i diritti fondamentali. La tutela del diritto all'esistenza ha la priorità. Sopravvivere è più importante di vivere alla grande»[13].

Ma per riuscire nell'intento forse è necessario ma non sufficiente richiamarsi ai principi espressi nelle carte costituzionali o nelle dichiarazioni universali, perché, se tali principi non vengono attuati in tutti i paesi, anche in alcune democrazie occidentali, evidentemente emerge un problema che riguarda lo statuto stesso dei diritti umani e la loro difficoltà e carenza nella dimensione dell'efficacia. La sfida a cui l'etica delle capacità è chiamata è quella di risolvere tale deficit e di riuscire ad affrancarsi dalla dimensione "cartacea" che rischia di limitare anche la sua azione, come quella dei diritti.

[13] W. Sachs, *Per un futuro equo*, op. cit. p. 146

È opportuno in questa analisi riuscire innanzitutto a dirimere il concetto di capacità e a chiarificarlo il più possibile, sia nella versione di Amartya Sen che in quella di Martha Nussbaum. Successivamente si deve procedere ad individuare le radici concettuali di tale concetto, per capire se è opportuno operare delle modifiche, per rendere la nozione **capacità** il motore di una reale applicazione dei diritti e soprattutto di una maggiore accettazione degli stessi, proprio perché il problema dell'universalità è forse ciò che più impedisce loro di esplicarsi in tutte le zone del mondo e di tutelare ogni singolo individuo. Basti pensare al discorso sui diritti collettivi: alcuni popoli hanno una concezione collettivista della comunità e dei beni sociali, per cui al centro della dinamica istituzionale non vi è l'individuo ma gruppi di cittadini, che si costituiscono insieme in base a criteri legati al censo o all'origine familiare e, in qualità di membri di tali gruppi e solo con questa prerogativa, possono partecipare alla vita politica dello stato in cui vivono. In tal caso si tratta di tutelare i diritti dei gruppi senza per questo calpestare quelli dei singoli. Non è un'operazione facile: soprattutto è difficile coniugare il concetto di diritto umano, così legato indissolubilmente all'idea di unicità della persona, con la rete sociale che sta intorno e che esige la considerazione dell'individuo come parte di una collettività. Se anche le lotte tra liberals e communitarians nascono ovviamente da questa duplice visione dell'individuo, figuriamoci quale difficile dialogo si possa instaurare tra popoli che disconoscono completamente l'ideologia dei diritti umani e ne contrappongono una più o meno artificiale versione asiatica e collettivistica.

Tuttavia non si deve arrivare facilmente alla conclusione che l'insieme dei diritti contenuti nelle costituzioni abbia il difetto di essere troppo generico e poco attento alle variabili della vita umana o che ci sia l'esigenza di specificare maggiormente i principi di libertà per aumentare la loro efficacia. Le questione è ancora più complessa, perché, nonostante lo scollamento tra dimensione giuridica e vita reale, la logica dei diritti sta prendendo ultimamente la direzione di una volontà moltiplicatrice: il diritto capace di infiltrarsi in ogni ambito della vita e di riuscire a giuridificare ogni situazione e contesto sociale, con il rischio che si creino norme in contrapposizione tra loro, che aumentino la complessità dei casi e, cosa ancora più grave, si traducano in un'ingiustizia.

È come se, a partire da norme morali universalistiche, si debba giungere ad un momento in cui tutto debba essere iscritto nell'ordine giuridico, ignorando quelli che possono essere i possibili limiti del diritto, limiti che, essendo le leggi una creazione artificiale positiva, dovrebbero essere contemplati. Il giurista Stefano Rodotà si è occupato a lungo del rapporto tra diritto e vita reale, studiando in particolare i fenomeni di proliferazione della norma giuridica e di contaminazione nei confronti dei mondi della vita. A tale proposito queste

poche righe inquadrano perfettamente il problema: «Sembra quasi che l'umanità, vissuta fino a ieri al riparo dalle leggi di natura, scopra luoghi dove l'irrompere improvviso della libertà si fa insopportabile. Si rivelano così aree dell'esistenza che dovrebbero comunque essere "normate", perché la libertà di scegliere, dove prima era solo caso o destino, spaventa, appare come un pericolo o un insostenibile peso. Se cadono le leggi della natura, l'orrore del vuoto che esse lasciano deve essere colmato dalle leggi degli uomini»[14].

La questione nasce soprattutto nel momento in cui le nuove tecnologie vengono applicate alla dimensione della vita, dunque all'aspetto biologico della persona, creandosi le condizioni per una legiferazione sulle tappe fondamentali dell'esistenza umana, come la nascita e la morte.

Nasce così il fenomeno della biopolitica, le cui dinamiche influenzano profondamente l'antropologia del genere umano, che tuttavia ha bisogno di tali politiche per stabilire una forma di tutela dalle invasioni tecnico-scientifiche. È impensabile, infatti, che di fronte a fenomeni come la fecondazione assistita o la clonazione non si tenti di legiferare, semplicemente per creare delle regole che possano istituire canali controllati di esercizio di tali tecniche.

Così la conquista, da parte del diritto, di territori prima affidati unicamente alla religione o all'etica, se da una parte libera questi ambiti dal controllo di antichi poteri e li rimette nelle mani dell'uomo, dall'altro, come ogni nuova responsabilità, richiede attenzione al rischio e una forte competenza specialistica da parte di chi crea le leggi.

Il processo appena descritto ha le sue radici concettuali nella nuova considerazione del mondo della natura rispetto al passato. Come ha analizzato il filosofo Giacomo Marramao, la comprensione della natura è stata caratterizzata da tre fasi: si è passati dalla visione della natura come tempio, regno sacro della necessità, per considerarla successivamente un laboratorio naturale, con la rivoluzione scientifica e la matematica applicata al mondo fisico, fino ad un ulteriore cambiamento, negli ultimi decenni con la scoperta del codice naturale. Attraverso la meccanica quantistica, le teorie della relatività e la funzione sempre più fondamentale della biologia, la natura si è trasformata in codice, che ha coinvolto la dualità di soggetto e oggetto creando un isomorfismo tra quello che prima era lo spettatore e la materia studiata: «così per il paradigma scientifico oggi dominante non è possibile evadere dal codice ma soltanto forzarne i limiti dall'interno, manipolandolo e riproducendolo»[15]. Marramao definisce tale processo come una sorta di biologia dell'artificio, in cui si violano nuovamente i confini naturali e si fa della natura stessa un prodotto di tale artificio. Questo fenomeno non solo può essere riscontrato nella trasformazione delle dinamiche identitarie, da una fase di

[14] S. Rodotà, *La vita e le regole*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 15.
[15] G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 209.

punti di riferimento stabili ad un'epoca di *multiple self* coimplicantesi con il mondo esterno, ma emerge in tutta la sua chiarezza nell'ambito giuridico. Ad esempio, basti pensare al legame instauratosi tra identità e diritto, nell'ambito, sempre di difficile regolamentazione, della privacy telematica. Scrive sempre Rodotà che «siamo ormai entrati in un tempo in cui sempre più si dovrà ammettere: "io sono quel che Google dice che io sono"…e in quello sterminato catalogo del mondo e nelle infinite altre banche dati che implacabilmente conservano informazioni personali, viene costruita la nostra identità in forme che sempre più sfuggono al controllo dello stesso interessato»[16]. Quest'ultima frase è di fondamentale interesse per il discorso che stiamo portando avanti tra identità, diritti e capacità: poiché, se la costruzione della propria storia è sottoposta ai pericoli di una contaminazione elettronica esterna, si rischia di non poter riuscire più a controllare la propria identità e dunque anche la sfera della nostra proprietà, quindi i diritti che ne conseguono, la cui tutela si complica. In altre parole, la proliferazione nel campo della regolamentazione giuridica, come la parallela moltiplicazione identitaria, disorientano l'individuo portatore di un corpo e di una mente che necessitano di maggior tutela. Come posso portare aventi i miei diritti se io stesso sono frammentato nella rete e ho perso il controllo degli strumenti giuridici con i quali posso difendermi? E come farà il legislatore a ricondurre le trame della tutela giuridica andando a rintracciare le migliaia di infinite violazioni che quotidianamente rischiano di infettare la vita collettiva? Il rischio è di non riuscire più a garantire la discriminazione del giusto e dell'ingiusto. Serve un ritorno alla semplificazione, che potrà essere garantito dall'etica delle capacità.

Si fa strada, quindi, il paradosso che vede da una parte un diritto onnicomprensivo e capace di offrire la più ampia copertura possibile ai cittadini, dall'altra, invece, la comparsa di clamorose lacune nella legislazione, soprattutto relative ad alcuni ambiti della vita delle persone, come ad esempio i temi della fecondazione assistita, dell'aborto, della clonazione, della ricerca scientifica in generale, della privacy telematica.

Per questo è necessario evidenziare il ruolo chiave che il concetto di capacità può svolgere nel chiarimento del ruolo dei diritti e nella risoluzione delle problematiche appena esposte.

Infatti lo scopo del presente lavoro sarà quello di presentare la teoria delle capacità in una versione riveduta che possa superare le critiche che provengono sia da parte liberale che dai comunitari: soprattutto sarà importante dimostrare come il concetto di capacità provenga da una tradizione filosofica che si rifà soprattutto ad Aristotele, una genealogia che serva a far

[16] S. Rodotà, *L'identità al tempo di Google*, da *la Repubblica*, 14 dicembre 2009.

capire come tale concetto rimandi a quello di potenza e dunque di diritto, quindi ad un universo categoriale tipico della filosofia politica liberale ma allo stesso tempo capace di un'aspirazione universalistica più incisiva e dialogante con le altre tradizioni.

Tramite le variazioni sull'approccio alle capacità, sarà possibile rimodulare il discorso attorno ai due temi principali del discorso, ovvero l'identità, nella sua versione del *Multiple Self*, e i diritti umani tra contestualismo e lacune, delineando i punti cardine per una teoria della giustizia globale il più possibile completa e adattabile ad un mondo multipolare, stretto nelle maglie della balcanizzazione, allo stesso tempo globalizzato a livello non solo politico ma sociale, culturale ed esistenziale.

L'esigenza delle giustizia globale si presente in tutte la sua evidenza soprattutto oggi, come ci ricorda uno dei più lucidi analisti del nostro tempo: «I barbari attacchi dell'11 settembre ci hanno aperto improvvisamente gli occhi sul fatto che viviamo tutti sullo stesso pianeta. Siamo una comunità globale, e come tutte le comunità dobbiamo seguire alcune regole che ci permettano di convivere. Queste regole devono essere, ed essere considerate, eque e giuste, devono pensare tanto ai poveri quanto ai potenti ed essere animate dai principi fondamentali della decenza e della giustizia sociale. Nel mondo di oggi, si deve arrivare a regole simili attraverso processi democratici. Le regole in base alla quali lavorano gli organismi e le autorità di governo devono andare incontro ai desideri e rispondere alle esigente di tutti i soggetti coinvolti in politiche e decisioni che arrivano da lontano»[17].

[17] J.E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002, p. XV

Capitolo I

L'epoca del Multiple Self

1. Conflitti di valore, conflitti di interesse

Approssimandosi al concetto di identità, ancor prima di analizzarne il suo intrinseco carattere multiplo, ci si trova immediatamente di fronte ad un problema, quello di dover definire un qualcosa di indefinibile, poiché l'identità, l'equazione A=A, ciò che è eguale a se stesso, è un'idea intuitiva, magari assimilata da anni di evoluzione umana, ma non concettualizzata, discussa, compresa nella sua struttura; anzi, proprio nel momento della sua definizione, risulta sfuggente, quasi indecifrabile, inducendoci a cadere in tautologie ridondanti.

Infatti non è un caso che, nel discutere di identità, si utilizzi spesso un lessico legato a processi immediati e intuitivi, quali la "scoperta" o il "riconoscimento", oppure a qualcosa di artificiale, come la "costruzione", l'"invenzione", un ulteriore segno del carattere talmente problematico di tale concetto da necessitare una costruzione da zero.

Il sociologo Zygmunt Bauman ha sostenuto come l'identità ci si riveli unicamente come «qualcosa che va inventato piuttosto che scoperto, come il traguardo di uno sforzo, un obiettivo, qualcosa che è ancora necessario costruire da zero o selezionare fra offerte alternative»[18], confermandone pienamente il carattere perennemente incompleto.

Tra le conseguenze di tale aporia concettuale non vi è solo uno scetticismo di fondo ma anche un atteggiamento di esaltazione verso le componenti istintuali e non razionali del concetto, quelle legate al carattere di scoperta e rivelazione del fenomeno identitario. In particolare, ci si riferisce ai teorici del comunitarismo, soprattutto di area americana, come Sandel o MacIntyre e, in parte, Taylor, che hanno insistito sul carattere vincolante dell'appartenenza identitaria, come se il legame tra l'individuo e la propria comunità fosse un'evidenza estremamente difficile da accantonare, anzi necessaria, da tenere in considerazione per qualunque teoria della giustizia.

[18] Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 13.

Proprio il filosofo canadese Charles Taylor ha insistito molto sull'autenticità come vero carattere morale che dovrebbe essere perseguito dagli individui per raggiungere la loro autorealizzazione, precisando tuttavia che «le modalità che optano per l'autorealizzazione senza riguardo per le esigenze dei nostri legami con gli altri si negano da sé, distruggono le condizioni necessarie per realizzare l'autenticità»[19]. Dunque, secondo Taylor, la ricerca delle propria identità non solo viene considerata come la chiave per la realizzazione di sé e per la vita autentica, ma passerebbe necessariamente attraverso la scoperta del legame con gli altri, in particolare con i componenti della comunità linguistica e sociale nella quale si nasce e si cresce.

Si crea, così, una contrapposizione teorica tra coloro che considerano l'identità una costruzione artificiale, importante per la vita di una persona ma non determinante per le sue scelte e deliberazioni, e coloro che la vedono come una necessità da scoprire e non da scegliere, vincolante ai fini dell'agire secondo valori.

La questione è legata strettamente al modo in cui si considera il fenomeno della globalizzazione e, in particolare, il mutamento di scenario da un'epoca in cui i protagonisti della comunità internazionale erano gli Stati sovrani ad una contemporaneità nella quale gli attori si sono moltiplicati, dagli stessi individui alle istituzioni sovranazionali, creando una sovrapposizione di sovranità di difficile interpretazione.

Infatti il passaggio ad un globo per molti versi senza frontiere non ha solo modificato le relazioni economiche ma ha sconvolto, a livello politico, anche l'ordine della vita sociale fondato sugli stati nazionali, ovvero il modello Westfalia, impostosi in conseguenza della pace siglata nel 1648 e basato sul principio di sovranità sul territorio nazionale.

Lo stato nazionale, per oltre tre secoli unico spazio entro il quale si articolava la società ed unico attore a livello internazionale, dove avvenivano conflitti e pacificazioni tra soggetti posti sullo stesso piano giuridico, è venuto a crollare nel momento in cui sono cambiate radicalmente le categorie della politica e l'idea stessa di sovranità.

La nascita di organizzazioni sovranazionali, di imprese economiche slegate dal paese d'origine, di associazioni di cittadini appartenenti a più comunità nazionali, ha fatto sì che la precedente integrazione, all'interno di un territorio, fra economia, sistema di governo e cultura si sia disgregata, aprendo lo spazio ad un mondo multipolare, nel quale gli stati nazionali sono unicamente uno dei tanti attori in gioco. In tale laboratorio politico, nel quale si lavora alla creazione di nuovi soggetti politici, come può essere l'Unione Europea, l'immagine dell'individuo singolo, avulso da qualunque contesto culturale e politico,

[19] C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 42.

rappresenta una delle due facce del nostro tempo, mentre l'altra è sicuramente il concetto di cultura chiusa, di etnia, che, nel momento della massima frammentazione, ritrova legami perduti e si costituisce come un'isola identitaria nel *mare magnum* della dispersione tecnologica.

Il nesso tra sovranità nazionale e identità emerge chiaramente proprio nel momento della messa in crisi del modello Westfalia, poiché, come spiega Bauman, la missione identitaria, intrapresa dagli stati per creare una comunità compatta al loro interno, è stata per molti versi un'operazione finzionale: «l'identità nata come finzione aveva bisogno di un gran dispiegamento di coercizione e convincimento per irrobustirsi e coagularsi in una realtà, e nella storia dello stato moderno questi due elementi abbondano»[20].

Tuttavia, nel momento della disgregazione della rete di sicurezze, che lo stato moderno offriva, ecco che anche il processo identitario si modifica, creando nuove esigenze, dettate da una rinnovata necessità di protezione. Le diverse gerarchie di appartenenza, non più controllate da istituzioni monopolistiche ma esposte alla libera messa in discussione, si sgretolano e nascono nuovi impulsi: «le identità ormai svolazzano liberamente e sta ai singoli individui afferrarle al volo usando le proprie capacità e i propri strumenti»[21].

La disgregazione dello stato nazione ha comportato, dunque, un cambiamento nelle dinamiche dell'appartenenza, in quanto tale modello presupponeva l'esistenza di un'autorità politica dominante e centralizzata, dotata di potere supremo su di una porzione di territorio chiaramente delimitata. Il crollo della sua rilevanza normativa deriva soprattutto dall'emergere di un'economia globale, caratterizzata dalla creazione di liberi mercati di capitale, finanza e lavoro, nonché dalla fruizione globale di cultura e, soprattutto, dal moltiplicarsi degli attori politici anche a livello subnazionale. Se le funzioni del singolo stato vengono relegate in confini sempre più labili, lo stato stesso non può più essere in grado di influire sulle decisioni collettive, in quanto risulta troppo piccolo per affrontare i problemi economici, ecologici e di comunicazione creatisi con il nuovo ambiente, ma anche troppo grande per considerare e dare risposte alle aspirazioni dei movimenti identitari di gruppi locali: «In queste condizioni, la territorialità è diventata una delimitazione anacronistica di funzioni materiali e identità culturali; tuttavia, anche a fronte del collasso delle concezioni tradizionali della sovranità, il monopolio sul territorio continua a essere esercitato attraverso le politiche migratorie e di cittadinanza»[22].

[20] Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, op. cit., p. 20.
[21] Z. Bauman, *ivi*, p. 31.
[22] S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. 22

2. L'epoca del rischio globale

Il filosofo Giacomo Marramao parla spesso di un nuova dimensione del conflitto nel mondo globale, dove si avvertono un proliferare di logiche identitarie che superano i confini dello stato nazione e attraversano le varie formazioni culturali e linguistiche. Tale conflitto non si può ascrivere alla logica dell'interesse o della potenza ma non esclude completamente la componente materiale e strategica, ovvero non è soltanto un problema di conflitti di interesse ma neanche solamente di conflitti identitari.

Perciò Marramao, per caratterizzare la natura del conflitto globale, ritiene che il momento identitario, nella fase attuale, tenderebbe ad incapsulare dentro di sé il momento utilitario: «l'interrogazione simbolica circa l'identità viene così a configurarsi come una *conditio sine qua non* per poter identificare i propri interessi e la propria scala di preferenze»[23].

Il ruolo dell'identità sarebbe, dunque, centrale nella definizione dei rapporti tra gli individui e la società di riferimento: ciò significa che anche nelle questioni di giustizia tale concetto sarebbe un punto di riferimento imprescindibile per ipotizzare meccanismi redistributivi.

La particolare condizione sociale, che caratterizza il mondo segnato dalla globalizzazione, presenta, infatti, proprio una moltiplicazione identitaria senza precedenti, che rischia di mettere a repentaglio i classici meccanismi della scelta sociale.

In tale stravolgimento delle categorie classiche, stato e sovranità, la questione dell'appartenenza identitaria emerge nella sua importanza, intesa nel senso dei principi e delle pratiche volte ad integrare stranieri, immigrati e rifugiati nei sistemi politici esistenti.

Se, come ha osservato Marramao, «la logica isometrica del Leviatano democratico è in grado di governare il conflitto di interesse, ma non il conflitto identitario»[24], allora anche le questioni delle migrazioni internazionali e delle politiche di cittadinanza devono subire un ripensamento. Il moderno stato-nazione, infatti, aveva formalizzato l'appartenenza alla sua comunità politica sulla base di uno strumento classico come quello di cittadinanza nazionale; ma, per il disgregarsi della sovranità statale, anche tale istituto si è frammentato in nuove modalità di appartenenza, dunque nuovamente i confini della comunità politica subiscono un riassetto ancora non concluso. Tale problema riguarda soprattutto la giustizia politica, poiché la mancata assegnazione della cittadinanza o di un suo precario surrogato è strettamente legata all'acquisizione di determinate libertà civili, politiche ed economiche,

[23] G. Marramao, *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, p. 37
[24] G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, op. cit., p. 53.

inoltre è noto come la questione dell'immigrazione sia accompagnata da numerose pratiche illecite, prime fra tutte lo sfruttamento dell'immigrazione clandestina, nella quale entrano in gioco ingiustizie concrete e crimini lesivi dei diritti umani. Secondo Seyla Benhabib, ciò rappresenta un grande limite delle teorie normative della giustizia globale: «nonostante abbiano mostrato un'attitudine critica nei confronti dell'impostazione statocentrica, questi studiosi non hanno messo in discussione la pietra angolare della dottrina statalistica, vale a dire il controllo e la protezione dei confini nazionali»[25]. Tuttavia si può ritenere che, nel tentativo di tracciare le linee guida per una teoria della giustizia globale, che abbia davvero a cuore la giustizia stessa, l'analisi della dinamica identitaria interessi la questione della distribuzione delle risorse, partendo dal principio che, diminuendo il livello di sperequazione esistente, sia possibile eliminare buona parte della sofferenza socialmente evitabile. D'altronde, che la storia dei rapporti tra la sfera del politico e quella dell'economico, tra stato e società, sia per sua natura ricca di reciproche implicazioni, è dimostrato dalle modalità di formazione degli Stati moderni ed è ancora più evidente nella società di oggi. A tal proposito, con le parole di Marramao, possiamo dire che «il mercato specificamente moderno, il mercato della "mano invisibile", è letteralmente impensabile senza i dispositivi giuridici di regolamentazione e di tutela predisposti dalla sovranità dello Stato»[26].

Tuttavia la crisi dello *jus publicum europaeum* caratterizza il crepuscolo della modernità e comporta anche una crisi del mercato, che si esplica in un «gioco competitivo tra capitali finanziari svincolati dai processi produttivi e stanziati da un punto all'altro del pianeta»[27]. L'equilibrio, garantito dalla solidità giuridico-formale dello stato moderno, si rompe nel momento in cui le forme politiche familiari della modernità vengono meno e le scosse sismiche di tale sconvolgimento investono la sfera economica, invitando proprio a ripensare il rapporto originario tra politico ed economico, per provare ad individuare che cosa non abbia funzionato. Il problema nasce dal fatto che nella modernità «sovranità e bisogni non trovano adeguata composizione per mezzo della rappresentanza degli interessi»[28]. La sfera dell'economico crea un cortocircuito nell'ambito politico, che si ritrova incapace di ricreare quella stabilità e unità dei singoli elementi della società attorno ad un progetto comune denominato Stato moderno. La perdita di potere della sovranità politica è causata dall'illusione, da parte dell'ambito economico, di potersi costituire come soggetto

[25] S. Benhabib, op. cit., p. 2.
[26] G. Marramao, op. cit., p. 145.
[27] *Ibidem*
[28] A. Zanini, *Filosofia economica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 8.

autonomo, svincolato da ogni implicazione con la sfera della sovranità e convinto, dopo aver stravolto i rapporti sociali, di poterli mantenere in equilibrio.

3. Preferenze e valori nel conflitto globale

Tale analisi, sulle conseguenze della globalizzazione, fa emergere ed amplia il fatto che il fenomeno di moltiplicazione delle identità individuali, esistenziali, sociali, culturali, mette in discussione il concetto di responsabilità dell'individuo, dunque anche la sua facoltà di rivendicare i propri bisogni e riuscire a renderli formalizzabili in uno stato di diritto, soprattutto a livello internazionale.

Per diffondere la cultura dei diritti e la giustizia serve che i principali interessati, coloro che subiscono ingiustizia, siano in grado di dare voce ai loro bisogni. Per farlo serve un linguaggio comune e chiaro, che sappia identificare i singoli problemi e le relative soluzioni: sorge il dubbio che il ritorno del conflitto identitario in tale versione onnicomprensiva e molteplice metta in pericolo proprio questa possibilità.

Per comprendere in che modo si strutturano i bisogni umani e quale sia la gerarchia da attribuire agli stessi non bisogna trascurare il contesto sociale ed ambientale nel quale è inserito l'individuo. La moltiplicazione identitaria, infatti, fa sì che non solo l'individuo ricopra oggi più ruoli nello stesso tempo ma che abbia a che fare con altre persone come lui, capaci di scivolare tra diverse espressioni sociali e in grado di confrontarsi su più livelli.

A questo punto è chiaro che la stessa teoria della scelta razionale rischia di non essere più adatta a spiegare le scelte di una persona, tenendo soprattutto presente che il significato delle scelte stesse non è ricavabile semplicemente dai suoi atteggiamenti proposizionali, come possono essere desideri e credenze, ma è centrale il ruolo dell'interpretazione che gli altri danno sulla formazione delle sue preferenze.

Il sociologo Alessandro Pizzorno sottolinea proprio la necessità di considerare il fattore temporale come centrale nell'analisi di una decisione, poiché un singolo atto non si apre e si chiude in un momento preciso ma è duraturo nel tempo. Ma, se interviene il fattore tempo e si considera la molteplicità identitaria in cui l'individuo è gettato e la cornice della globalizzazione, capace di accelerare le dinamiche e modificare rapidamente i costumi, è chiaro che il significato di un'azione rischia di rimanere nascosto anche all'agente stesso.

Il filosofo della mente Davidson, analizzando il fenomeno della debolezza della volontà, arriva a concepire una mente divisa, un modello in cui una sua parte opera sulle altre perché necessitata a operare in tal modo, mentre l'altra fa una scelta che può essere interpretata solo riferendosi all'intenzione. Dunque la lotta tra ragione e passione si ripropone, in maniera attuale e più sofisticata, rivelando un conflitto che avviene all'interno della singola mente e sancendo l'impossibilità di spiegare tutte le azioni riconducendole a ragione, teoria propria di Davidson[29].

L'incapacità a spiegare la concettualizzazione dei bisogni, di fronte alla complessità dell'azione sociale e dei comportamenti individuali, viene risolta dalla teoria economica *main stream* come decifrabile alla luce delle conseguenze, cioè a posteriori, risalendo alle preferenze dell'individuo, che si rivelerebbero nelle scelte effettuate.

Ciò significa, tuttavia, escludere il soggetto dall'interpretazione delle sue azioni, idea che l'economista Amartya Sen[30] ha sempre criticato sostenendo invece come, proprio per dare un senso all'ordinamento individuale delle preferenze, sia opportuno conoscere ciò che i suoi oggetti rappresentano per l'individuo interessato.

In altre parole l'agente, nel momento in cui compie l'azione, si trova in un determinato contesto e ricopre un certo ruolo, ruolo e contesto che non possono essere ignorati, cioè occorre identificare la posizione sociale dell'agente e aver conoscenza della natura di tale posizione per poter definire la razionalità della scelta.

Ma è possibile definire un ruolo riconoscibile una volta per tutte da parte dell'agente, anche in un singolo momento ben preciso?

È opportuno considerare l'importanza e l'influenza dell'identità sociale sui comportamenti degli individui e sui motivi della scelta individuale, solo così si può riuscire a ricostruire il tessuto di tutele giuridiche necessario per l'eliminazione delle maggiori diseguaglianze.

Sen ha posto in più occasioni il problema del rapporto tra razionalità e scelta e il forte ruolo dell'identità; anche Marramao, come già visto, considera la fondamentale importanza del discorso identitario per spiegare i conflitti odierni e, riferendosi a Sen, problematizza la questione: «è lecito sostenere che l'idea di identità sociale divenga priva di senso quando si tratta di spiegare le regolarità del comportamento individuale, dal momento che nessun'altra identificazione è chiamata in causa se non quella con se stessi?»[31]

[29] Cfr. a tal proposito le tesi di Davidson sulle ragioni e le azioni, in D. Davidson, *Problems of Rationality*, Clarendon Press, Oxford 2004.
[30] A. Sen, *Scelta, benessere ed equità*, il Mulino, Bologna 1984, p. 54.
[31] G. Marramao, *La passione del presente*, op. cit., p. 61

Ma l'identificazione con noi stessi è estremamente problematica proprio perché soggetta ad un processo di frammentazione e moltiplicazione, oltre ad essere strettamente dipendente anche dal riconoscimento intersoggettivo. Precisa Marramao, infatti, che «le persone con le quali ci associamo e le comunità nelle quali ci riconosciamo e a cui ci sentiamo appartenenti hanno una parte decisiva e costitutiva nel formare la nostra coscienza individuale e il nostro modo di vedere la realtà»[32].

Per Sen la valorizzazione della dinamica identitaria non deve, tuttavia, portare alla sopravalutazione della stessa, ovvero a considerare come più importante il ruolo dell'identità sociale rispetto alla libera scelta del soggetto e alla razionalità che entra in gioco nel momento della decisione. Sen contesta il carattere determinante dell'identità collettiva perché metterebbe a rischio il principio di autonomia dell'individuo e, cosa ancora più grave, potrebbe negare la possibilità dell'esistenza di giudizi normativi interculturali.

Su questo punto Marramao non è pienamente convinto dell'esigenza seniana che una pratica interculturale consenta di superare le posizioni contestualiste, ovvero che si possa veramente parlare di una ragione antecedente all'identità. Anche il sociologo Pizzorno ha dei dubbi su questo e rimane fortemente scettico sull'idea che la razionalità riesca a governare la pulsione identitaria e non ne sia invece schiava e dipendente.

4. Multiple Self: da Pizzorno a Parfit

La domanda che sorge, a questo punto, si può così sintetizzare: oggi, nel momento della massima espansione del fenomeno globalizzazione, all'interno di società sempre più interdipendenti, continuamente mutevoli sia per composizione della cittadinanza che per demografia che per mobilità di popolazione, influenzabili e influenzanti in modo sempre più repentino e pluridirezionato, in quali termini si struttura la dinamica identitaria?

Avviene nuovamente la violenza del riconoscimento esterno che impone la formazione di un'identità eterodiretta? O, al contrario, le identità odierne sono più flessibili, dunque è possibile una sorta di scelta razionale su quale abbracciare?

Sappiamo che nel dibattito contemporaneo, come testimonia il noto dialogo tra Nancy Fraser e Axel Honneth sull'appartenenza e l'identità, i conflitti per il riconoscimento hanno

[32] G. Marramao, *La passione del presente*, op. cit., p. 61.

assunto un'importanza maggiore di un tempo rispetto ai conflitti per le risorse, nonostante comunque non si possa parlare di totale predominanza delle lotte per il riconoscimento, come prima non si poteva escludere del tutto l'orizzonte identitario rispetto alle questioni economiche. È fuor di dubbio, tuttavia, che la lotta tra gruppi che aspirano ad essere riconosciuti sia una delle attività principali presenti nei sistemi sociali attuali, anche se ad ogni riconoscimento corrisponde la possibilità di ottenere una risorsa: «L'idea di riconoscimento ci avvicina alla realtà, esperita o osservata, della vita di un'entità collettiva, non fatta semplicemente di folle o moltitudini ma appunto di persone che sono orgogliose di sapersi riconoscere anche nella virtualità di un'appartenenza lontana»[33].Il punto cruciale è che l'idea di riconoscimento è connaturata all'espressione della personalità umana, nel senso che chiunque aspiri ad ottenere determinati beni, o a raggiungere certi scopi, o ad attuare alcune potenzialità, non sarà soddisfatto se non avrà qualcuno in grado di osservare e valutare le sue azioni, dunque di riconoscere in lui ciò che lui stesso ha ottenuto o crede di avere.

Ciò si collega con la natura collettiva del valore, idea formulata da Kenneth Arrow, secondo cui ogni azione significativa, coinvolgendo necessariamente la partecipazione congiunta di molti individui, è proprietà della società nel suo insieme, non degli individui; e che la ripartizione delle azioni sociali nelle componenti individuali non va considerata un dato necessario.

Pizzorno continua sostenendo che dunque «non possiamo concepire il valore cui mira un'azione individuale senza farlo consistere nella valutazione che ne danno altri individui…si potrà dunque dire che non è nella implicita comune proprietà, ma nell'auspicata comune valutazione del consumo di ognuno cha vanno cercate le costrizioni della socialità».

Dopo aver analizzato in che modo l'interdipendenza globale a livello economico, sociale e culturale abbia aperto lo spazio per discutere di *Multiple Self*, vediamo come avvengono le dinamiche di interrelazione tra più soggetti dotati di io multiplo all'interno delle odierne società complesse.

Si è visto come l'individuo sia sottoposto, anche quando appartiene ad un gruppo ben definito e che lo caratterizza fortemente, ad una fortissima scissione e moltiplicazione dei propri io di riferimento, delle proiezioni che ha di se stesso, dei ruoli che deve ricoprire e perfino delle ideologie a cui aderire, soprattutto in un momento storico come quello attuale,

[33] A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 28.

dove è sempre più difficile fare discorsi sulle classi sociali, dato che, nelle società occidentali, si può passare facilmente da una certa situazione economico-sociale ad un'altra.
In realtà, l'idea dell'appartenenza a più classi di riferimento non è tipica solo dell'occidente globale ma anche delle società extra occidentali, dove esiste la medesima stratificazione parallela tra gruppi diversi e dove gli individui non sempre si possono facilmente identificare con un unico gruppo di riferimento.
Secondo Pizzorno, che ha studiato a lungo questo fenomeno ed è stato uno dei primi ad introdurre la riflessione sull'io multiplo in ambito sociologico, persino all'interno di uno stesso soggetto le condizioni che sottostanno durante l'esplicitazione di un comune processo di decisione privata, o di valutazione, sono estremamente complicate dalla situazione di incertezza a cui l'individuo è sottoposto, incertezza rivolta non alle conseguenze future, che una particolare scelta potrebbe comportare, ma alla situazione presente: ovvero, quale io deve essere chiamato in causa per effettuare la scelta, che oggi ci si trova ad affrontare ma le cui conseguenze accadranno domani? Come può avvenire in modo chiaro una decisione che influenzerà lo stato di cui ancora non si ha conoscenza? E, soprattutto, come si può effettuare una scelta razionale nel momento in cui le valutazioni dell'io attuale potrebbero non coincidere con quelle dell'io futuro? Tali quesiti emergono in virtù del fatto che gli interessi dell'io di ora non sono gli stessi degli io futuri.
Secondo le analisi di Pizzorno il principio di razionalità esige che anticipiamo l'utilità delle scelte che facciamo ma, quando si anticipano le conseguenze, bisogna considerare che ciò non riguarda l'io che sceglie ma uno successivo. E, dato che il confronto intertemporale delle utilità è arbitrario quanto il confronto interpersonale, la condizione di scelta è caratterizzata da una totale incertezza.
Quindi siamo di fronte all'impossibilità di comparare le utilità di io differenti diacronicamente, il che impedisce la possibilità di una vera scelta razionale nel presente e, al tempo stesso, di una difficoltà a prevedere come si strutturerà la situazione futura. Un'importante conseguenza di ciò è che l'individuo risulta così costituito da una successione di io che compiono le proprie scelte, una successione diversificata, che spesso contempla scelte diverse o opposte tra loro; per questo Pizzorno arriva alla conclusione che l'identità personale consiste in una connessione intertemporale verticale tra gli io successivi di un essere umano. Ancora una volta si concepisce l'identità personale non come una sostanza unitaria ma come una sorta di rete di connessione di diverse esperienze e diversi titolari di azione, un'identità che si relaziona con le varie assunzioni di ruolo a cui si è chiamati.

Così, nel normale svolgersi della vita sociale, ci si trova di fronte ad un affastellarsi di azioni e reazioni, in un ambiente società dove è difficile individuare le ragioni specifiche per ogni azione, dato che le decisioni non scaturiscono da io che massimizzino soddisfazioni istantanee (utilitarismo) né da io che elaborino strategie atte a procurare vantaggi per io futuri, ma risultano piuttosto essere prese da io che mirano ad assicurare legami orizzontali con gli io di altre persone o legami verticali con gli io futuri: questo appare essere l'unico vero movente, e scopo al tempo stesso, delle azioni sociali. L'identità non coincide con la persona fisica, che può essere multipla, né con la figura del soggetto al momento della decisione, poiché un'identità deve poter avere una durata nel tempo. Quindi l'unico modo per orientarsi, all'interno di un sistema sociale caratterizzato da identità multiple, è avere a disposizione dei serbatoi di definizioni di identità, da cui di volta in volta pescare per poter agire in un determinato modo o descrivere un certo atto.

Secondo Pizzorno, perché si dia identità occorrono sia la continuità nel tempo che la coerenza sincronica dell'assetto: «l'identità è di per se stessa distinzione e per mantenersi deve mirare alla coerenza delle scelte nel tempo»[34].

Ovviamente anche in questo caso, affinchè si esprima una pulsione identitaria, è necessario che si presentino determinate situazioni di socialità, necessarie per lo sviluppo del Self. Per socialità si intende in particolare la formazione di un rapporto tra due o più persone che, grazie a tale interagire, durante il quale si riconoscono vicendevolmente un'identità determinata, escono dallo stato di isolamento in cui si trovavano.

Proprio perché a questo serve sviluppare un Self: a fornire determinazioni, distinzioni all'interno di molteplici significati, distinguendo i quali si emerge e si entra nella rete dei rapporti sociali. Le identità servono fondamentalmente ad identificare, dunque a isolare una varietà di distinzioni del reale: «Forse si può dire che il solo uso non problematico della parola 'identità' è quello che si riferisce alla 'carta' che ne porta il nome»[35].

Il modo in cui un'identità collettiva si può formare è attraverso il riconoscimento della controparte contro cui intende lottare, proprio perché, «se un'identità collettiva non è riconosciuta da un avversario, gli stessi che la formano non saranno in grado di riconoscersi l'un l'altro come capaci di azione comune»[36].

Il concetto importante, che Pizzorno esprime, è che il riconoscimento altrui, fornito ad un'identità collettiva, possa avvenire in totale indipendenza dal sentimento che ne hanno le persone che ne fanno parte. Dunque il primo passo è l'attribuzione di identità da parte degli

[34] A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, op. cit., p. 27
[35] A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, op. cit, p. 18.
[36] A. Pizzorno, *ivi*, p. 22.

altri, poi il riconoscimento da parte dei membri di tale soggetto collettivo, una sorta di autoriconoscimento di identità comune, dopodiché si avranno le condizioni per un' eventuale protrarsi dell'identità.

Pizzorno, per rafforzare la sua tesi, ne fornisce un esempio molto calzante ed estremamente chiarificatore: la situazione della popolazione ebraica che viveva in Germania negli anni trenta del Novecento. Tale raggruppamento non poteva ancora essere definito comunità, proprio perché mancava una reale consapevolezza di aver acquisito una forte identità collettiva, così poteva essere normale scoprire persone che sentivano fortemente il sentimento di identità ebraica e persone che invece si sentivano più tedesche, a tal punto da partire volontarie in guerra e morire per la Germania. Era una situazione identitaria precaria e transitoria, ovvero si percepiva, certo, la presenza di un legame, ma non a tal punto da accettare l'essere ebreo come l'unica identità in grado di vincolare fortemente le scelte individuali di tutti i giorni, dall'andare sempre in sinagoga al non voler avere relazioni al di fuori della suddetta comunità ebraica. Dopodiché la situazione cambia: improvvisamente questi uomini e donne, che abitano in Germania, «vengono tutti riconosciuti ebrei da un soggetto estraneo e, senza che nessuno di loro, in nome di un eventuale coscienza soggettiva alternativa, potesse obiettare, si vedono ognuno riservato, almeno potenzialmente, un medesimo destino»[37].

Dunque, se chi detiene il potere per farlo decide di attribuire un'identità e di riconoscere da quel momento in poi un soggetto come portatore di quella conformazione identitaria specifica, ecco che agli occhi di tutti gli altri si percepisce questa determinazione come necessaria, e, senza neanche stupirsi, si esclude la possibile diversità insita in ognuno di noi. Questo terribile potere di identificare è dotato di una forza di imposizione estremamente efficace quanto rapida: «noi stessi possiamo finire per credere che ci è impossibile essere riconosciuti diversamente»[38].

La filosofia analitica ha spesso trattato i concetti di persona e di identità personale. Ad esempio, secondo Dennett[39], i requisiti che permettono di applicare la denominazione di persona ad un essere sono essenzialmente quattro: la presupposizione normativa di razionalità, ovvero che sia un soggetto razionale dotato di intenzione; l'ascrivibilità di predicati intenzionali, ovvero la necessità di attribuirgli predicati appartenenti ad una rete concettuale di tipo intenzionale; la considerazione, da parte di altri, che sia una persona, cioè il trattarlo come tale; quarto elemento è che sia capace di contraccambiare l'atteggiamento

[37] A. Pizzorno, *Il velo della diversità*, op. cit., p. 24
[38] A Pizzorno, Ivi, p. 24
[39] D. Dennet, *Brainstorm. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano 1991, p. 95.

assunto nei suoi confronti. Si aggiungono, inoltre, la capacità di comunicazione verbale e la capacità di essere cosciente al livello di poter esprimere predicati intenzionali di secondo o terzo ordine, il che significa il possesso di una prospettiva in prima persona e della capacità di poter fornire ragioni delle proprie azioni.

Ovviamente questo è soltanto un esempio del tentativo di individuare criteri evidenti per la definizione della persona, criteri essenzialmente sfuggenti. Infatti, secondo il sociologo Erwin Goffman, le cui riflessioni sull'identità si inseriscono in una tradizione di pensiero che, partendo da Hume, passa attraverso la filosofia analitica di Dereck Parfit, il criterio della continuità psicologica sarebbe alquanto illusorio, prodotto da un'impressione che tende a riunificare le nostre diverse azioni nel tempo, cioè la corrispondenza tra i vari episodi capitati. Tale criterio è uno dei tentativi per trovare un comune accordo su che cosa sia l'identità personale e si basa essenzialmente sull'idea che un individuo possa ricostruire le azioni compiute, la cui catena di eventi risulterebbe ascrivibile alla sua persona e dunque fornirebbe un concetto di identità personale.

Ma in realtà, come ha dimostrato il filosofo della mente americano Dereck Parfit[40], che ha approfondito molto il tema dell'identità gettando un ponte tra filosofia analitica e continentale, tale criterio si basa fondamentalmente sulla memoria, dunque su un qualcosa di labile e facilmente smarribile.

Il criterio della continuità psicologica è facilmente confutabile, sia per la difficoltà di mantenere una linea continua di ricordi, come lo stesso Parfit evidenzia, sia per la convenzionalità dell'attribuire una causa determinata ad ogni azione, ossia l'idea di poter cominciare una catena causale in modo arbitrario. Da ciò risulta ben chiara la difficoltà di evidenziare una traccia di identità all'interno delle nostre esperienze, difficoltà che si ritrova parallelamente all'interno della società nel momento in cui si cerca di assegnare un ruolo sociale ad ogni individuo.

Si può giungere, dunque, alla conclusione, per parafrasare il sociologo Erwin Goffman, che con il termine "persona" non si farebbe altro che denotare una galleria, un caleidoscopio di Sé diversi, il cui collegamento è estremamente debole.

Il problema nasce dall'assoluta dipendenza, che l'autoidentificazione risulta avere rispetto al pensiero altrui. Basti pensare, ad esempio, a come si struttura il riconoscimento per un interazionista simbolico di stampo pragmatista come George Mead: il pensare stesso diventa un caso particolare della più generale attività costituita dal conversare con gli altri tramite uno scambio di simboli. Dunque, se il pensiero sorge attraverso lo scambio linguistico con

[40] Cfr. D. Parfit, *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano 1989.

gli altri, ogni autoidentificazione è di conseguenza figlia di un'attribuzione di identità dall'esterno.

Parfit fornisce una tesi, a suo avviso conclusiva, sull'identità personale, tesi che in un certo senso introduce una concezione consequenzialista[41], secondo cui quel che ci importa veramente non è tanto un'improbabile definizione di che cosa sia l'identità, quanto piuttosto che ci venga riconosciuta e dunque attribuita una qualche forma di presenza nel mondo attraverso le nostre azioni. Saranno gli altri a dover riconoscere in noi una qualche unità di intenti e saremo noi che, con l'insieme delle nostre operazioni, riusciremo a lasciare una traccia concreta del nostro passaggio. In un certo senso si recupera il significato morale del termine identità personale, a scapito dell'infinita questione sullo statuto ontico o epistemologico dell'identità. È più importante considerare il ruolo sociale e le conseguenze che l'adottare una certa posizione sull'identità può far scaturire.

Per concludere tale punto, si può individuare in tutte queste ipotesi che la premessa concettuale imprescindibile di ogni osservazione sull'identità personale è che non si può parlare unicamente in termini di proprietà ma bisogna considerarla come il prodotto variabile di una storia stratificata di riconoscimenti che si alimenta socialmente.

5. Sociologia dell'io multiplo

Si può quindi comprendere come lo scenario delle odierne società globali sia composto da una serie di identità multiple, che si affannano per ottenere riconoscimento in modo da alimentare nuovamente riserve identitarie che supportano la permanenza all'interno della società, riserve non completamente controllabili da parte del soggetto, proprio perché, secondo Pizzorno, l'identità non può essere scelta in modo razionale ma, spesso, la si subisce. Ciò non significa, tuttavia, che non si possa rifiutare un'identità, soprattutto nel momento in cui la moltiplicazione del *Self* esige che ognuna sia temporanea e suscettibile di essere rivista.

Ai fini del discorso che andremo a fare, è necessario situare l'analisi del *Multiple Self* al livello della società, dunque delle interazioni tra gli individui. Infatti, più che ad una persona

[41] Vedi le conclusioni di Alessandro Ferrara sull'autorealizzazione umana, secondo cui "la vita di una persona è tanto più realizzata quanto maggiore è il suo impatto sul mondo esterno, ovvero quanto più ampia la differenza che ha fatto negli ordini del mondo", in A. Ferrara, *Persona e sé*, in L. Allodi e L. Gattamorta, op. cit., p.53.

isolata in relazione con la propria coscienza, la ricchezza teorica di tale concetto sta proprio nelle mutazioni che genera a livello sociale. Ci porremo, dunque, da un punto di vista sociologico, utile per capire a fondo le dinamiche identitarie: come si creino, come si sviluppino e a quali scenari lascino spazio.

Il sé molteplice è uno dei presupposti per comprendere la condizione umana nell'era della globalizzazione o, come sostiene Ulrich Beck[42] nel suo celebre scritto sulla società del rischio, dove l'individuo, immerso in una precarietà esistenziale difficilmente risolvibile, cerca di assolutizzarsi identificandosi fortemente con qualcosa, anche se tutto ciò non è altro che un vano tentativo di sfuggire alla moltiplicazione della sua identità in diversi sé anche opposti tra loro.

La struttura delle società contemporanee è stata fortemente modificata dal processo di globalizzazione. Infatti, in qualunque modo si intenda tale sconvolgimento, è innegabile il fatto che sia aumentata la complessità non solo a livello di strutture sociali ma anche all'interno della sfera privata, coinvolta, in tal senso, in tutti i ruoli ricoperti dagli individui e stravolta nelle normali consapevolezze quotidiane relative agli usi, costumi e routines a cui ognuno di noi era abituato.

L'idea su cui si vuole puntare è quella di molteplicità, di multivocità e multilateralità, tre termini accomunati dal fatto di denotare un qualcosa di plurale eppure difficilmente raggruppabile in un'unità. E proprio perché non è impresa facile tenere insieme i fili di tutte le spinte centrifughe della globalizzazione, ossia il vortice di rivendicazioni identitarie e nuove moltiplicazione di diritti, che emergono altri termini nello scenario politico: termini come rischio, incertezza, fluidità, porosità, precarietà.

Questo è il nuovo lessico dell'era globale, in particolare il lessico quotidiano con cui ci si trova a fare i conti all'interno delle società contemporanee, siano esse occidentali o orientali, atlantiche o asiatiche. Ma se la stessa distinzione tra oriente e occidente è fittizia e problematizzabile, che cosa ne sarà delle altre classiche dicotomie come stato/mercato o destra/sinistra?

In questa sede non si vuole discutere di tutto questo ma di una conseguenza fondamentale a cui tale discorso conduce: se, infatti, la moltiplicazione e la complessità sono le caratteristiche dei luoghi in cui viviamo, a maggior ragione oggi in cui, oltre alle rivendicazioni economiche, vi sono richieste di diverso tipo, richieste di riconoscimento identitario, come può resistere il baluardo dell'unità della coscienza, dell'esperienza e della

[42] Cfr. U. Beck, *La società del rischio*, Carocci, Roma 2000.

decisione del soggetto contemporaneo? Come si può ancora parlare in termini di individuo? Sarà meglio parlare di persone o di esseri umani o di soggetti giuridici?

Durkheim sosteneva come l'essere una persona fosse una regola vincolante nelle società moderne. Ma oggi le cose sono cambiate nel senso di una difficoltà maggiore nel riuscire a definirne esattamente il significato all'interno di società molto più complesse e stratificate: infatti assistiamo sempre più ad una divisione di campo tra due teorie sociologiche che descrivono l'uomo da una parte iposocializzato, ovvero individualmente isolato dall'ambiente circostante ed in grado di prendere decisioni autonomamente dalle influenze esterne, dall'altra ipersocializzato, completamente influenzato e plasmato dal contesto sociale.

Tale divisione teorica non è sicuramente nuova all'interno del dibattito sociologico, ma il problema è che la soluzione di questa dicotomia, allo stato attuale delle cose, è ancora più difficilmente risolvibile.

Se il crollo del soggetto moderno è ormai dato per scontato, emergono sempre più nuove problematizzazioni del ruolo che avrebbe l'io, inteso come unità di coscienza, nei processi decisionali, soprattutto l'io razionale. Dalla psicologia alla sociologia all'economia o alla teoria dell'azione, sempre più si considera il processo decisionale come influenzato da moltissimi fattori, dei quali sicuramente la deliberazione razionale non è l'unico. L'adesione a certi valori, ad esempio, o a certe regole di condotta, come avviene? È possibile inferire che ogni singolo individuo ha le capacità per riflettere e operare una scelta definitiva che vada a favore dei suoi interessi? È davvero così?

Immersa in una rete di input sociali, culturali, politici, affettivi e così via, la persona spesso si trova in una situazione scevra dall'illusorio velo di ignoranza di rawlsiana memoria, dunque capace di prendere decisioni che possono andare a scapito non solo delle generazioni future ma anche di se stesso in un futuro prossimo, decisioni assolutamente sconvenienti e spesso non solo per ragioni di ignoranza, magari per adesione ad una certa scala di valori: ad esempio le cosiddette preferenze adattative rivelano proprio come l'ambiente circostante influenzi prepotentemente le prospettive degli individui e il loro livello di aspirazioni e soddisfazione.

Per approfondire l'analisi è utile, a questo punto, affrontare il pensiero di uno dei più grandi sociologi del novecento, Erwin Goffman, i cui studi hanno tentativo di descrivere i meccanismi di appartenenza nella società.

6. *Le cerimonie del self: Goffman*

All'interno della riflessione sull'identità personale, soprattutto in campo sociologico, non si può non considerare la teoria di Erwin Goffman, il noto sociologo americano che, con le sue posizioni un po' provocatorie e una leggera vena di anarchismo teorico, ha introdotto nuovi spunti di riflessione oggi imprescindibili, soprattutto nel momento in cui si cerca di approfondire lo studio delle dinamiche identitarie da una punto di vista sociale, dunque i meccanismi che scattano nel momento dell'interazione tra soggetti inseriti in una rete sociale fatta di routine, di giochi di ruolo, di strategia.

Goffman ci presenta un vero e proprio campo di battaglia nascosto dietro alle situazioni forse più banali della vita, come un breve viaggio in metropolitana, un incontro occasionale di pochi minuti in mezzo alla strada, una stretta di mano, una cena tra amici. Nonostante l'apparente spontaneità dei comportamenti, in realtà si nasconde un sottile gioco di rimandi e comunicazioni non verbali tra gli attori in scena, proprio come se si trattasse di una *piece* teatrale, dove ogni gesto è studiato e ripetuto per significare altro o, magari, per accentuare un'azione o per ingannare. Lo studio del comportamento umano si sposta dunque da un piano neutro ad un piano teatrale, dove l'osservazione si fa capillare, attenta ai più insignificanti movimenti del corpo o inflessioni della voce, per arrivare a dimostrare che l'interazione è scenica, è funzionale, come a teatro. Nella sociologia di Goffman va in scena lo spettacolo dell'io, la commedia umana della società.

Ma in tutto questo che ne è più del self? Che cosa rimane dell'identità personale?

Dall'opera di Erwin Goffman, soprattutto da uno dei suoi testi chiave, *The Presentation of Self*, emerge la concezione della natura cerimoniale dell'identità con i suoi rituali che, nella società contemporanea, rivelano le singole personalità. È soltanto attraverso l'insieme di riti e procedure che l'individuo non solo acquisisce un'identità personale ma la comunica agli altri, che la modificano a seconda delle situazioni sociali di riferimento. Per Goffman è importante constatare come il sé sia qualcosa di sacro, che deve esser trattato con la dovuta attenzione rituale e presentato agli altri nella giusta luce. Come spiega lui stesso nel corso della trattazione, «il sé…non è qualcosa di organico che abbia una sua collocazione specifica, il cui principale destino sia quello di nascere, maturare e morire; è piuttosto un effetto drammaturgico che emerge da una scena che viene rappresentata»[43]. Ciò sposta nettamente la prospettiva della riflessione sul self rispetto alle interpretazioni classiche.

[43] E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna, 1969, p. 289.

Infatti Goffman non afferma semplicemente, come fanno gli altri interazionisti, ad esempio George Mead, che l'identità è fortemente influenzata dai rapporti sociali con gli altri significativi, ma sostiene qualcosa di molto più radicale, soprattutto in senso antipsicologistico: il self è creato mediante il rituale, virtualmente dal niente. Dunque non solo non ha alcuno statuto ontologico ma è come se fosse costituito per convenzione, per non dire accidentalmente, dall'incontro/scontro dei vari partecipanti al gioco sociale. Un Sé come effetto collaterale dello sviluppo sociale del genere umano.

Per questo motivo bisognerà partire proprio dalla situazione sociale, e non dall'interno dell'individuo, per definire i caratteri del sé e per osservarne lo sviluppo: «meglio cominciare dall'esterno dell'individuo a lavorare verso l'interno che non viceversa. Possiamo affermare che il punto di partenza per tutto ciò che dovrà poi seguire consiste nell'individuo attore che mantiene una certa definizione della situazione davanti ad un pubblico»[44]. L'individuo dovrà essere in grado di interpretare di volta in volta le situazioni nelle quali si trova e adottare un certo tipo di atteggiamento, stando ben attento ad ogni dettaglio del suo comportamento, se vuole riuscire a guidare la partita imponendo i significati e facendo convergere gli altri sul tipo di riconoscimento da lui desiderato.

I rituali dell'interazione sono gli strumenti con cui le identità vengono costruite localmente, proprio perchè l'identità non è qualcosa di stabile e duratura nel tempo ma un effetto strutturale prodotto e riprodotto discontinuamente nei vari balletti rituali della vita quotidiana. Da qui consegue che il self stesso non è inerente ad una persona ma emerge da una situazione sociale.

Ciò apre lo spazio alla teorizzazione del *multiple self*, che a questo punto diventa l'unico modo per poter pensare all'identità personale. Se, infatti, il self è un prodotto sociale, è chiaro che subisce continue modifiche nel corso del tempo, non solo per il lavoro interno del soggetto ma anche, e soprattutto, per le sollecitazioni esterne ed i conferimenti di riconoscimento che avvengono quotidianamente. Ma è soprattutto attraverso i vari ruoli, le differenti parti che di volta in volta l'individuo è chiamato ad interpretare, che si sviluppano le sollecitazioni identitarie. Per Goffman, dunque, l'identità non nasce dal contrasto tra individuo e società ma dal contrasto tra i diversi ruoli che l'individuo si trova a dover ricoprire. Noi siamo obbligati ad esibire un self in ogni situazione della nostra vita non perché realmente lo abbiamo ma perché la società ci obbliga a comportarci come se l'avessimo.

[44] E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, op. cit., p. 124

A questo punto, una volta constatato il carattere di artefatto del Self, e una volta compresa l'importanza che i ruoli sociali hanno nella composizione dell'identità personale, sarà più chiaro capire il modo in cui si sviluppa l'analisi goffmaniana.

La domanda, dunque, che il sociologo americano si pone per il suo lavoro teorico diviene la seguente: se il Self è il prodotto dei rituali dell'interazione, in che modo viene preparato il materiale liturgico che verrà impiegato nella cerimonia?

Per rispondere alla questione Erwin Goffman si focalizza sull'ambito dell'organizzazione sociale, tuttavia ciò che veramente risulta essere il suo oggetto di studio è «l'incontro occasionale di persone di diverso status e le interazioni temporanee che ne possono derivare»[45].

Lo scopo principale della sua attività di ricerca è quello di studiare la situazione sociale nei suoi minimi dettagli per rispondere alla domanda su che cosa sia il self e come si formi. Soprattutto le situazioni di interazione risultano essere, ovviamente, quelle in cui emergono i rituali di formazione dell'identità. Tale visione dell'ordine interattivo come una sfera d'azione autonoma costruita dagli individui porta a considerare Goffman vicino agli interazionisti simbolici come George Mead, o anche ai funzionalisti come Parsons, per il ruolo preponderante delle strutture sociali e delle funzioni individuali all'interno dei meccanismi identitari. Questi due elementi, che rimandano a due grandi tradizioni sociologiche, sembrano dunque accomunare la teoria di Goffman a quelle posizioni. Tuttavia sarebbe sbagliato considerarlo un teorico che si staglia a metà tra interazionisti e funzionalisti, poiché la sua analisi sociologica è molto particolare e difficile da catalogare. Per questo si può adottare l'espressione di "anarchismo teorico", volendo sostenere non la poca sistematizzazione o il poco ordine del suo pensiero, tutt'altro, quanto la volontà di non aderire a nessuna corrente particolare ma di proseguire un lavoro autonomo basato sulla microsociologia delle relazioni interpersonali, una sociologia del quotidiano, legata in maniera forte anche ai contesti sociali spesso dimenticati, come, ad esempio, la condizione dei malati di mente, ossia le interazioni che avvengono all'interno degli istituti di igiene mentale, un ambito che lui ha studiato molto contribuendo anche a offrire visibilità a situazioni spesso nascoste nel dibattito quotidiano.

L'assoluta ricchezza del suo pensiero e l'impossibilità di ascriverlo ad una corrente particolare si notano in un passo molto importante in cui si spiega precisamente il meccanismo identitario: «L'individuo detiene una molteplicità di sé sociali o di ruoli: in un contesto di interazione determinato egli viene chiamato a giocare e a identificarsi in un

[45] E. Goffman, *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna 1988, p. 4.

ruolo particolare, lasciando gli altri in uno stato di latenza. L'individuo tuttavia non assume in pieno il ruolo situato che trova a sua disposizione fino al punto di neutralizzare tutti gli altri sé sociali. Anzi è proprio il complesso sistema di identificazioni e disidentificazioni con gli altri sé parziali che gli consente di relativizzare e assumere una distanza dal self proiettato nel ruolo assorbito in un momento dato»[46]. Questo passo è di fondamentale importanza perché giustifica in pieno la teoria del Multiple Self e teorizza sia la relativizzazione dell'identità personale, nel senso che i ruoli sono equivalenti e interscambiabili, sia anche, cosa più importante, il mantenimento di una certa unità, di una consapevolezza al di là delle varie funzioni ricoperte. L'idea di una regia del *Self*, che coordina le diverse identificazioni in cui si viene calati ma che al tempo stesso non è in grado di assolutizzarsi fino al punto da coincidere con una delle identità ricoperte, è un punto teorico di notevole interesse, soprattutto per le conseguenze riscontrabili in campo etico.

Qui un altro problema viene alla luce: all'interno di un tale grado di complessità e molteplicità di ruoli, sembra che sia impossibile descrivere un tipo umano stabile e dato una volta per tutte. Così lo stesso Goffman per la sua "sociologia delle occasioni" si propone di indagare «quale modello minimo di attore sia necessario perché lo si possa caricare come un orologio, sistemarlo fra i suoi compagni di lavoro e farne emergere un'ordinata attività di comportamento»[47].

Per far ciò utilizza il termine "faccia" per descrivere il valore sociale positivo che una persona rivendica per se stessa mediante la linea che gli altri riterranno che egli abbia assunto durante un contatto particolare, è insomma un'immagine di se stessi a cui l'individuo rimane molto attaccato soprattutto in caso di approvazione positiva da parte degli altri. Da qui deriva il meccanismo denominato "gioco di faccia", che comprende tutti quegli atti che una persona compie per ribadire la coerenza con la propria faccia, una sorta di rituale per impedire ogni rischio di perdita della faccia.

Il concetto di faccia è molto importante perché esemplifica in modo concreto le relazioni esistenti tra un individuo, il contesto sociale, dunque gli altri, e l'idea del *Self* che ne emerge. La "faccia" ricopre un doppio ruolo: da una parte rappresenta l'immagine che si vuole dare agli altri o, viceversa, l'immagine che gli altri conferiscono ad un soggetto, d'altra parte rappresenta l'unico vero interlocutore possibile tra il soggetto e il mondo esterno.

[46] E. Goffman, *Il rituale dell'interazione*, op. cit., p. 165.
[47] E. Goffman, *ivi*, p. 5.

Si ha dunque una doppia prospettiva: quella delle relazioni interpersonali e quella delle relazioni intrapersonali. Le varie facce del *Self* si integrano di volta in volta sia con l'immagine che ognuno ha di se stesso sia con quella conferita dagli altri; si crea così un vero e proprio caleidoscopio del *Self*, dove le varie sfaccettature si susseguono ma non in modo del tutto casuale. Infatti Goffman con la sua teorizzazione mostra proprio come il complesso procedimento di scambio interrelazionale sia comunque regolato da una serie di strategie razionali, che tuttavia si muovono su un piano privo di razionalità, poiché spesso il conferimento della faccia può avvenire sulla base di reazioni emotive, di ricordi, di adesione a certi valori. Da ciò si può dedurre che le definizioni del sé siano due: «il sé come immagine risultante dalla composizione delle implicazioni espressive di tutto il flusso degli eventi di una interazione e il sé come una specie di giocatore in una partita rituale, il quale è in grado di far fronte alle contingenze della situazione in modo più o meno diplomatico»[48].
Ma è proprio nel mondo insondabile delle relazioni interpersonali, in quel microcosmo fatto di maschere che si intrecciano e di verità che di volta in volta si (dis)velano, che si svolge la vita di una società, con i vari ruoli e le attività.
Per questo è importante focalizzare la molteplicità identitaria non solo a livello del microcosmo dei rapporti privati ma anche e soprattutto nelle relazioni pubbliche e, a livello ancora più generale, nei grandi ambiti della politica e dell'economia.
In particolare è utile approfondire l'analisi dei rapporti tra gli individui e lo stato, tra i cittadini e i servizi pubblici, tra gli elettori e la politica, per comprendere come la dinamica dell'identità multipla sia ben presente e capace di modificare le preferenze private e le scelte pubbliche.

7. Le oscillazioni identitarie: Hirschman

Il sociologo ed economista Albert O. Hirschman ha dedicato gran parte dei suoi studi a concettualizzare il fenomeno dei coinvolgimenti oscillanti, cioè delle continue affezioni e disaffezioni degli individui nei confronti di un bene pubblico, di una politica, di una precisa scelta economica e così via. Elementi come la fiducia, la lealtà, la promessa, la felicità, la scommessa diventano così fattori portanti delle nostre decisioni pubbliche e private e determinano conseguenze pratiche di rilievo all'interno della comunità.

[48] E. Goffman, *Il rituale dell'interazione*, op. cit., p. 35

Ciò avviene da sempre ma oggi più che mai può diventare un problema, poiché, moltiplicandosi il Sé, quei concetti risultano traballanti, precari, pronti ad apparire e svanire al minimo mutamento di ruolo o di ambiente.

Questo fenomeno è evidente nell'andamento dell'economia e della finanza e lo stesso Hirschman analizza le oscillazioni nelle società come un movimento ciclico tra modi di acquisizione materiale privata e impegno pubblico[49]. Tale spiegazione diventa una teoria della delusione, ovvero in periodi di forte crescita dei consumi la gente investe grandi speranze nei beni durevoli, che all'improvviso è in grado di permettersi, solo per scoprire successivamente che le aspettative non erano giustificate.

Il fenomeno descritto da Hirschman investe anche la partecipazione politica dei cittadini, poiché la stessa dinamica di affezione e delusione è riscontrabile nel coinvolgimento protratto nell'azione politica. Dopo un entusiasmo iniziale, i partecipanti ai movimenti politici cominciano a sentire le fatiche e le frustrazioni di questo tipo di impegno, dopodiché il ciclo si conclude quando, tra una marea montante di frustrazione, il rifugio nella sfera privata diventa molto più attraente.

Inoltre, dato da non sottovalutare, un fattore fondamentale nel passaggio da entusiasmo a delusione e viceversa è il contesto: come spiega Robert Frank, «diviene più difficile ottenere una soddisfazione morale per il fatto di partecipare o persistere nella propria partecipazioni. […] Per i partecipanti alle azioni collettive diviene sempre più difficile acquisire credito morale. Per questo, quando lo sforzo è troppo grande anche la forza trainante dell'impegno pubblico diminuisce e cresce una forma di delusione»[50].

Per Hirschman non si può valutare la soddisfazione derivata dal consumo privato o dalla partecipazione pubblica senza avere prima specificato in ciascun caso un appropriato schema di riferimento, che tenga conto dell'importanza del contesto sociale.

La categoria di "delusione" (ent-täuschung, letteralmente dis-inganno) diventa dunque centrale per comprendere le dinamiche sociali e per interpretare i cambiamenti del comportamento collettivo, così apparentemente indecifrabili. Analizzando i comportamenti del consumatore medio, l'economista austriaco scopre come la possibilità di sperimentare una delusione cocente e persistente vari considerevolmente da un tipo di acquisto ad un altro, ovvero, quando l'acquisto è fatto più di frequente, il consumatore ha ormai incorporato la possibilità di delusione e quindi non vi è un divario ampio tra aspettative ed esperienza; al contrario, se parliamo di beni durevoli, la delusione per un acquisto aumenta

[49] Cfr. A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.
[50] R. H. Frank, Prefazione a *Felicità privata e felicità pubblica*, di A. O. Hirschman, p. 13.

col passare del tempo e sarà più tenace, proprio perché presente ogni giorno di fronte al consumatore.

Le analisi errate nascono dalla credenza che gli individui perseguano un insieme di obiettivi fissi e agiscano sulla base di una serie di valori a loro noti. In realtà il mondo di cui parla Hirschman «è quello in cui gli individui pensano di desiderare una cosa ma poi, non appena l'hanno ottenuta, scoprono con costernazione di non desiderarla affatto quanto pensavano e che ciò che ora desiderano realmente è qualcos'altro»[51].

Questo avviene perché noi non agiamo mai in relazione ad un'ampia gerarchia di desideri stabilita in base all'esatta misurazione dei nostri bisogni in senso assoluto e universale e oggettivo, ma agiamo in un preciso istante, con precise necessità del momento, suscettibili di modifica nel tempo. Così lo spazio pubblico è il terreno dal quale l'uomo fugge, per via della delusione nata dalle aspettative sbagliate, a causa di scelte la cui motivazione è cambiata nel tempo, ma è anche il luogo nel quale tornare, per ritrovare quella felicità non più esperita a livello privato.

La sfera pubblica può essere percepita anche come una della alternative a quella privata, cioè il luogo dove «la delusione suscitata dal perseguimento della felicità per mezzo delle attività di consumo torna probabilmente a vantaggio dell'azione pubblica»[52]. Hirschman precisa che questo movimento contrario può essere visto come una fuga dalla deludente ricerca della felicità attraverso il consumo privato, uscita che si concretizza nel passaggio all'azione pubblica.

Tali scelte non sono facili da capire perché possono dipendere sia da riflessioni argomentate razionalmente sia da sentimenti impulsivi o addirittura capricci momentanei: ciò che interessa sottolineare è l'estrema facilità con cui il soggetto passa dalla sfera privata a quella pubblica e viceversa, una facilità che nasconde, però, la complessità di una scelta i cui motivi sono difficili da individuare e non possono essere considerati semplicemente il riflesso di un unico ordinamento di preferenze.

Lo stesso Amartya Sen, come abbiamo visto precedentemente, concepiva l'incertezza e l'incompletezza come il momento fondamentale dei confronti interpersonali sui livelli di benessere, postulando che gli ordinamenti di preferenze non possano essere mai completi del tutto. Così Hirschman vuole porre l'attenzione sulle scelte oscure, sulle decisioni apparentemente incomprensibili, cioè quelle che investono mutamenti importanti nello stile di vita. Per l'economista austriaco gli individui sono capaci di valutare e considerare diversi insiemi di preferenze contemporaneamente per decidere con quali operare le scelte di vita:

[51] A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Saggiatore, p. 39.
[52] A. O. Hirschman, *ivi*, p. 87.

«gli esseri umani sono capaci di valutare e criticare l'intero insieme delle loro preferenze, le preferenze rivelate da acquisti e azioni, in termini di ordinamenti di preferenze alternativi»[53].

Dunque le condizioni di una scelta sono estremamente complesse, dato che le preferenze sono molte e gli ordinamenti sono plurali e alternativi; si pone così la questione dei cosiddetti desideri di secondo ordine, o preferenze o volizioni, che da una parte il filosofo della mente Harry G. Frankfurt e dall'altra lo stesso Sen hanno indagato a lungo, proprio per ricostruire i movimenti che regolano la decisione.

Il primo si è occupato soprattutto di problemi relativi al libero arbitrio[54] e all'azione individuale, per i quali ha operato una distinzione fondamentale tra desideri di primo ordine e desideri di secondo ordine (cioè meta-desideri, desideri di desideri) che non necessariamente coincidono con quelli di primo.

La capacità di formulare quelli di secondo ordine è un esempio di autovalutazione riflessiva che si concretizza proprio nei desideri di secondo ordine ed è prerogativa, secondo Frankfurt, degli esseri umani, definiti in base a tale capacità di creare preferenze di secondo ordine.

Da un altro punto di vista l'economista Amartya Sen giunge ad un'idea molto simile[55] partendo dal cosiddetto dilemma del prigioniero[56], cioè dalla situazione teorica dove i comportamenti egoistici degli individui in società conducono a risultati sociali spesso profondamente indesiderabili. Il punto è che tali comportamenti possono essere evitati se le persone coinvolte riescono ad immaginare diversi altri modelli di preferenze oltre a quello effettivamente in uso, modelli alternativi in cui compaia in differenti gradazioni l'impegno verso gli altri; così facendo, poi, possono scegliere tra questi modelli in modo che al primo posto dell'ordinamento vi sia uno di quelli orientati verso il prossimo. Queste scelte riprendono lo stesso schema enunciato da Frankfurt e sono definite meta-ordinamento degli ordinamenti di preferenza.

La questione verte sul problema della debolezza della volontà, cioè la situazione in cui le persone agiscono contro il loro giudizio, ad esempio sanno che fumare fa male ma fumano lo stesso, quindi da una parte abbiamo il desiderio di fumare, dall'altra un nuovo desiderio o

[53] A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, op. cit., p. 92
[54] Cfr. a questo proposito il testo di M. De Caro, *Libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004.
[55] Cfr. A. Sen, *Scelta, ordinamenti e moralità*, in *Scelta, benessere ed equità*, op. cit.
[56] Il dilemma del prigioniero è la rappresentazione sintetica di una situazione di conflitto di interessi tra due soggetti. Nella terminologia della teoria dei giochi si indica un gioco non cooperativo a somma variabile, gioco che, illustrato per la prima volta da D. Luce e H. Raiffa nel 1957, è divenuto un utile esempio di interazione tra il comportamento economico e sociale di due *decision maker*.

preferenza, che rappresenta il suo miglior giudizio, che è quello di non fumare, acquisita successivamente e in grado di contrastare la prima, attraverso una battaglia non facile.
Adottando questo criterio, secondo Hirschman è possibile semplificare la teoria della scelta e districarsi tra la mutevolezza del comportamento umano: «come descrizione di una classe importante di mutamenti comportamentali, questa complessa sequenza a due stadi è assai più realistica del tranquillo cambiamento di gusti della teoria del consumo tradizionale»[57].
È chiaro che l'utilità nel considerare le volizioni di secondo ordine emerge nel momento in cui si concretizza un cambiamento del comportamento dell'agente, poiché è lì che è possibile studiare la transizione in modo più chiaro; altrimenti la semplice esistenza di tali meta-preferenze, se è sempre in accordo con i desideri del soggetto o anche se è, invece, sempre in disaccordo, non produce nessun contenuto teoreticamente interessante ai fini del nostro discorso.
Senza entrare nei meandri teorici di questa dinamica, ciò che a noi interessa in questa sede è comprendere come la complessità dei confronti interpersonali possa essere studiata e anche semplificata attraverso l'analisi di concetti come quello di meta preferenze, per poi successivamente andare a ritrovare delle linee di comportamento all'interno del groviglio di decisioni che i diversi io degli individui pongono in atto.
In altre parole, il concetto di *Multiple Self*, che sembra paralizzare sia la scelta che la stessa sua interpretazione, può essere invece, grazie alla sua influenza sulle azioni individuali, uno strumento utile a concettualizzare meglio il sistema dei bisogni.

8. Ruoli sociali ed istituzioni

Un altro elemento fondamentale per la comprensione delle dinamiche identitarie nelle odierne società globali è sicuramente la struttura sociale con le sue istituzioni. Sappiamo che per Parsons[58] le istituzioni sono delle forme organizzative che stabilizzano le funzioni del sistema societario, cioè permettono, ad esempio, il progresso di una società. Le istituzioni sono di diverso tipo a seconda delle funzioni che devono svolgere, esemplificate dallo schema parsoniano AGIL (istituzioni politiche, economiche, di integrazione sociale e di mantenimento del modello latente di valore). Nella moderna società industriale sono

[57] A. O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, op. cit., p. 94.
[58] T. Parsons, *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1981.

rappresentate dal sistema politico democratico, dal mercato, dalle istituzioni della società civile e dalla famiglia.

La persona è un individuo che si muove all'interno di queste strutture e compie i doveri che il suo ruolo gli impone, perciò si può dire che risulti plasmato dalle istituzioni.

Le istituzioni, insomma, hanno una funzione di controllo collettivo e di regolazione degli individui. Sembrerebbe quindi che, nonostante l'autonomia dei ruoli individuali, comunque la persona rimanga un soggetto sottomesso alle dinamiche delle forze che lo sovrastano: questa è l'opinione dell'approccio teorico sostenente una visione ipersocializzata della persona. Le cose però cambiano nel momento in cui ci si sposta dalla modernità all'era del cosiddetto postmoderno. In tale ambiente, infatti, le istituzioni non svolgerebbero più il ruolo di regolare e di far progredire ma, al contrario, introdurrebbero un principio di indeterminazione volto ad innescare un meccanismo caotico all'interno della società stessa[59].

Da qui conseguirebbe il fatto che le istituzioni, se da una parte individualizzano le persone, dall'altra le socializzano, nel senso che, se da una parte contribuiscono a fornire di autonomia gli individui, all'interno di un sistema perfettamente regolato dove ognuno ha il suo ruolo, dall'altra parte creano una confusione di ruoli e di meccanismi identificativi, riducono l'autonomia individuale, costringendo l'individuo a non aver più una determinazione chiara, disperso in una molteplicità di ruoli e di sollecitazioni esterne che determinano socialmente la sua identità personale.

Il problema è riuscire a fare una netta distinzione tra ciò che attiene alla sfera dell'identità personale, con le sue regole e le sue procedure, e ciò che invece appartiene alla sfera dell'identità sociale, ovvero le dinamiche legate all'assunzione di un ruolo e ai meccanismi di azione dei vari individui tra di loro. Tuttavia tale distinzione è ardua da compiere proprio perché è evidente, attraverso lo studio sociologico, l'individuazione di una circolarità che lega la persona alla società.

Utilizzando un approccio legato ad una teoria relazionale si possono individuare le varie tappe che dall'individuo vanno verso l'attribuzione di un ruolo nella società[60]. All'inizio di ogni processo sociale l'individuo riceve dal mondo esterno delle attribuzioni di identità sociale, come abbiamo visto secondo Goffman, Mead e Habermas. È dall'esterno che si ha il primo input per la formazione di un'identità riconoscibile e condivisibile.

---

[59] Cfr. P. Donati, *Come le persone cambiano le istituzioni*, in L. Allodi e L. Gattamorta, op. cit., p. 68. Donatiafferma che "nell'assetto postmoderno, le istituzioni stesse diventano produttori di un ordine caotico, basato sulle fluttuazioni per via del principio di indifferenza che istituzionalizzano". A tale scopo auspica lo sviluppo di una teoria relazionale che permetta di non annullare le differenza tra l'identità personale e l'identità sociale degli agenti/attori.

[60] Cfr. P. Donati, op. cit., e M. Archer, *Struttura, agency e conversazione interiore*, Edizioni Erikson, Trento, 2003.

Successivamente l'individuo scopre il suo appartenere ad un'entità collettiva, anche perché comincia ad inserirsi nei meccanismi sociali e scopre un senso del "noi", dell'appartenenza comune: il suo self appartiene ad un raggruppamento sociale, fa parte di un mondo dove è chiamato a svolgere dei ruoli, ad assumersi delle responsabilità interagendo con le altre persone e dunque con altri ruoli. In questo contesto è chiamato spesso a rispondere in prima persona delle proprie azioni ed è sollecitato dagli altri nello svolgere determinate azioni o nell'esprimere giudizi ed opinioni personali. Per questo, nel momento in cui viene apostrofato con un "tu", si confronta con il mondo del trascendente perché è in quell'agire che è posto di fronte a delle scelte fondamentali, deve cioè deliberare su ciò che più gli sta a cuore e definire i suoi *ultimate concerns*, i fini ultimi delle sue azioni.

Il "tu" del ruolo è qualcosa che sta davanti al *self*, il quale può farlo proprio o rifiutarlo o rielaborarlo, diventa dunque un attore, chiedendosi se sta raggiungendo il senso ultimo della propria esistenza. Per questo l'identità sociale si forma tra il proprio io e le altre identità che gli vengono attribuite dal di fuori. L'identità elaborata nella riflessione interna si definisce attraverso l'entrata in società. Il nostro *self* diventa nel tempo ciò che è generato di sé nel perseguimento riflessivo di o con ciò a cui più teniamo, gli interessi ultimi.

Si può dunque capire come, dalla prima consapevolezza del proprio self all'entrata in società, all'assunzione di un tu, all'accettazione di determinati valori ultimi, il self sia situato in una società al cui interno prende forma e si evolve. Dunque potrebbe non aver più senso parlare di distinzione tra io individuale ed io sociale, come potrebbero sfumare nettamente i confini tra ruolo e persona.

Tutto ciò lascia aperto il campo ad una soggettività multipla, porosa e costantemente in interazione col mondo esterno, anzi talmente dipendente da esso da mettere in dubbio la reale autenticità delle scelte.

Si può concludere come il concetto di ruolo, parallelamente allo sviluppo del concetto di persona, stia riacquistando una certa importanza in campo sociologico e stia affrontando una nuova problematizzazione, perché è proprio attraverso i ruoli sociali che l'uomo può identificarsi come persona e decidere autonomamente di determinarsi in un certo modo. Il ruolo sociale indicherebbe ciò che consente all'uomo di superare la sua facciata fisica e ricoprire una veste sociale attraverso l'investitura di un insieme di regole del ruolo stesso.

Dunque ruolo e persona possono integrarsi vicendevolmente senza per forza annullarsi nell'uno o nell'altro senso. Ancora una volta è possibile discutere di ruolo, come di persona, in termini multivoci e plurali, tenendo bene a mente che comunque l'assunzione e l'esplicazione di un ruolo sociale non è sempre necessariamente la via che conduce

all'alienazione dal proprio essere più profondo, dalla propria persona, ma piuttosto la condizione positiva dello sviluppo della personalità individuale, perché è attraverso il ruolo che si raggiunge la consapevolezza dei fini ultimi della propria vita.

Tutto questo ovviamente a patto che il ruolo non diventi una ghettizzazione dell'individuo all'interno di una certa routine di comportamento e che quindi non sia unico ma si sviluppi parallelamente ad altri ruoli, discreti ma contigui.

Questo discorso si collega ad un'idea piuttosto diffusa attualmente in sociologia, secondo cui va ripensata la classica relazione tra persona e ruolo. Invece di sostenere un generale processo di assunzione per intero della persona nel ruolo, esisterebbe un'estrema irriducibilità al ruolo che lascerebbe scoperta una minima dignità di persona, creando una condizione di relazione ma non sovrapponibilità tra persona e ruolo[61].

Capire come si struttura il rapporto tra questi due termini è molto importante per una riflessione sui meccanismi che portano alla definizione di un'identità. Se, difatti, il soggetto non riesce più con facilità a pensare se stesso e a darsi una qualche forma di individuazione, significa che l'ipotesi teorica del Multiple Self è la condizione nella quale ci troviamo quotidianamente a convivere nelle società globali. Rifiutarsi di ridurre la persona al ruolo sociale significa aprire un campo di possibilità al cui interno sono inserite tutte le altre determinazioni possibili dell'identità personale. Dunque non più soltanto sovrapposizione di ruoli, ma, oltre a questo, un parallelo orizzonte di senso al cui interno si forma la categoria, ancora nebulosa, di persona.

Per cercare di visualizzare al meglio i caratteri, le peculiarità che rendono un individuo una persona, senza scadere nel relativismo né in una qualche forma di forzato universalismo, bisogna capire come si può discutere in termini di identità nel momento in cui la completa molteplicità del reale sembra mettere in discussione ogni processo di identificazione.

Il mondo occidentale, infatti, sembra connotato da ciò che si può definire l'epoca della post identità. Ma è importante capire che, anche ai fini di un discorso sui diritti umani, è fondamentale che nell'autocomprensione di ogni cultura trovi spazio la valorizzazione di ciò che è umano in tutte le culture[62].

[61] Cfr. L.Allodi e L.Gattamorta (a cura di), *"Persona" in sociologia*, Meltemi, Roma 2008, p. 12.
[62] Cfr. S. Belardinelli, *Persona, cultura e culture*, in L. Allodi e L.Gattamorta, op. cit., p. 34.

9. Oltre l'identità culturale

A questo punto, dopo aver osservato come si struttura la concezione multipla del *self*, quali sono le sue conseguenze e come entrano in relazione i vari io all'interno di una rete di relazioni sociali, è opportuno comprendere come il concetto di *Multiple Self* possa essere applicato anche alla globalità dei vari sistemi sociali esistenti e, in particolare, come tale concetto non si applichi unicamente all'individuo ma possa divenire una cifra dell'intrinseca multivocità degli stessi gruppi sociali, dunque delle culture.

Tale intuizione teorica si deve a Seyla Benhabib, che, nel suo testo *La rivendicazione dell'identità culturale*, adotta una prospettiva di costruttivismo sociale, volta a contrastare l'oggettivazione delle culture e l'essenzialismo culturale, due fenomeni spesso in relazione con il multiculturalismo, che risulta essere il vero bersaglio polemico della filosofa turca.

«Ciò che distingue la mia critica dell'essenzialismo da quella che essi propugnano è la prospettiva narrativa delle azioni e della cultura che l'informa»[63]: sta in questa frase la diversa ipotesi di fondo da cui partono le analisi sulla globalizzazione.

Il punto di partenza è la necessità di distinguere tra l'osservatore sociale e l'agente sociale: infatti la confusione tra i due piani porta a delle analisi errate e priva del giusto grado di imparzialità. Siccome spesso si crea un'unità culturale semplicemente mediante disparati interventi discorsivi esterni, come si è visto anche nel caso di un riconoscimento arbitrario da parte di un'autorità, e dato che noi identifichiamo ciò che facciamo attraverso la descrizione che ne diamo, è conseguenza logica che «la cultura si presenti attraverso descrizioni narrative controverse»[64] e che sorgano conflitti basati proprio sulle diverse interpretazioni che emergono da un particolare fenomeno.

Contro il normativismo improprio dell'odierna teoria politica, di fronte alla molteplicità identitaria del mondo globale, Benhabib avanza l'idea di un modello di democrazia deliberativa che contenga in sé un'ampia conflittualità culturale nella sfera pubblica, necessaria perchè le culture in realtà sono multiple al loro interno, dunque dobbiamo favorirle inserendole in un orizzonte di inclusione democratica.

Il problema principale è lo scontro tra i diritti alla libertà individuale e diritti della collettiva espressione culturale di sé, che tuttavia non devono rischiare di operare un'assolutizzazione delle culture a scapito degli individui.

[63] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 23.
[64] S. Benhabib, *ivi*, p. 25

Come si vede, qui il concetto di cultura viene inteso come un sinonimo di identità, o meglio indicatore o differenziatore di identità. La sociologia riduzionista della cultura ipostatizza tale concetto avanzando un processo di ghettizzazione di culture come entità discrete, compatte e non comunicanti tra loro.

Benhabib vuole considerare la cultura in maniera non essenzialista, a partire da una prospettiva narrativa delle azioni e della cultura stessa, attraverso la distinzione tra osservatore teorico e agente sociale, protagonista di varie narrazioni. Le culture subiscono narrazioni controverse, causate dal modo di interagire degli attori con le azioni, attraverso sia descrizioni che valutazioni, e si formano per opposizioni binarie perché gli esseri umani vivono in un universo valutativo[65].

L'eguaglianza democratica dovrebbe creare istituzioni pubbliche imparziali nella società in modo che la lotta per il riconoscimento si svolga senza pretese egemoniche da parte delle varie culture.

Benhabib introduce l'ipotesi dell'universalismo interattivo, che permette di costituire un'identità attraverso le narrazioni. I riferimenti da lei usati risultano essere la teoria discorsiva dell'etica, la costituzione dialogica e narrativa del sé e la concezione del discorso come prassi deliberativa fondata sulla negoziazione di interpretazioni situazionali condivise. Tutto ciò per ridefinire e criticare il modello multiculturalista, interessato unicamente ad operare distinzioni ed applicare etichette ai vari gruppi culturali.

Un modello di democrazia deliberativa fondato sulle narrazioni non dovrà semplicemente esaurirsi all'interno di una sfera pubblica ufficiale, ma dovrà aprirsi alla rete di comunicazioni non ufficiali e di contesti extraistituzionali: non solo pluralismo giuridico dunque.

Secondo Charles Taylor e Axel Honnet, le pratiche sociali di riconoscimento sarebbero necessarie per la sana o la difettosa comprensione del sé. Essi credono nella tesi della costituzione intersoggettiva del sé attraverso pratiche morali di tipo dialogico: «L'assenza di riconoscimento da parte di altri che contino può recare danno ai tre aspetti del benessere morale e psicologico, cioè sicurezza, rispetto di sé e autostima»[66], dice Honnet.

Tuttavia non c'è alcun nesso, secondo Benhabib, per cui «la ricerca individuale di autenticità, di espressione della propria peculiare identità dovrebbe assumere la forma di una ricerca della collettiva espressione del sé»[67]. È il problema della vita autentica e delle sue connessioni con l'identità: come riuscire ad assegnare all'ideale dell'autenticità un

[65] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale,* op. cit., p. 25
[66] S. Benhabib, *ivi*, p. 79.
[67] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, p. 81.

contenuto morale evitando la caduta in un essenzialismo identitario? Dunque un conto è la ricerca di un'identità particolare dell'individuo, un conto è l'affermazione di gruppi particolari all'interno nella società. Bisognerebbe adottare la visione di Nancy Fraser, secondo cui la politica del riconoscimento non può essere identificata con la politica dell'identità.

Secondo Kymlicka esiste un vero e proprio diritto alla cultura, giustificato dalla constatazione dell'esistenza di culture societarie, una sorta di identità pubbliche istituzionalizzate, che tuttavia difficilmente si trovano nella realtà. Per Fraser è un'idealizzazione che non considera la porosità connaturata a ciascuna cultura, non sempre gruppo chiuso e perfettamente omogeneo al suo interno, accomunato da unità linguistica e tradizioni. Inoltre non è ammissibile una gerarchia tra culture. Quel che propone è un'idea di autovalutazione identitaria da parte di ciascuno, poiché le dinamiche identitarie e di riconoscimento all'interno della società hanno un'elevata complessità e dunque vi è il rischio, come fa Kymlicka, di privilegiare quei gruppi che hanno alle loro spalle una lunga serie di lotte a scapito di altri raggruppamenti. Se lo stato sociale cerca di appianare maggiormente le differenze, allo stesso tempo incoraggia nuove forme di unione identitaria, ovvero nuove nascite di gruppi uniti da particolari rivendicazioni. La rivoluzione dei diritti avviene proprio nel momento in cui si mette mano alla diseguaglianza sociale. Nascono così nuove identità giuridiche. L'obiettivo sarebbe quello di orientare una società democratica verso un modello di vita pubblica in cui le narrazioni di autoidentificazione risultino fattori maggiormente determinanti dello stato individuale di quanto non siano indicatori e indici imposti all'individuo da altri: «quantunque esista in verità un rapporto simbiotico tra l'attribuzione oggettiva d'identità da parte di altri e la comprensione individuale di sé, non si dà mai un rapporto biunivoco»[68].

Si è visto, così, come da queste analisi emerga l'intrinseca molteplicità dello stesso concetto di cultura, derivante proprio dal presupposto teorico del *Multiple Self*. Tuttavia risulta difficile parlare in termini di assolutezza nel momento in cui si discute di fedi religiose o politiche e non bisogna correre il rischio di portare a decostruzione ogni forma di universalismo. Infatti è proprio in nome del rispetto dei diritti umani che tali pensatori si muovono, pur consapevoli di non voler relativizzare a tutti i costi ogni forma di moralità condivisa. La sfida al multiculturalismo deve dunque muoversi su due fronti: da una parte introdurre il concetto di molteplicità all'interno dell'identità personale e di quella dei gruppi

[68] S. Benhabib, *ivi*, p. 115.

sociali, delle culture, dall'altra insistere sull'universalismo dei diritti umani come unica forma di tutela della persona.

Ma anche il discorso sui diritti umani è esposto a numerose critiche, soprattutto nel momento in cui si vuole sottolineare l'idea di *Multiple Self*. Il passo successivo sarà perciò dimostrare come un nuovo approccio ai diritti umani sia auspicabile, in particolare ci si riferisce al *Capabilities Approach* di Sen e Nussbaum, come vedremo.

Il presupposto del *Multiple Self* può fornire un interessante appoggio teorico per costruire una teoria politica globale attraverso un paradigma come quello introdotto da Amartya Sen in termini di capacità di base e superare l'empasse che tuttora blocca e rende problematica l'applicazione del concetto di diritti umani.

Se, come sostiene Benhabib, «la negoziazione dei dialoghi culturali complessi in una civiltà globale è ora il nostro destino[69]», non si può far altro che trovare un terreno comune, una base di partenza condivisa per estendere una tutela universale a tutti i soggetti del mondo globale: tale tutela dovrà, per forza di cose, partire dalla più estrema concretezza e contingenza della vita umana.

[69] S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, op. cit., p. 239.

Capitolo II

Il teorema dei diritti umani

1. Genealogia dei diritti

Sull'origine e il significato dell'espressione diritti umani si corre il rischio di innescare un dibattito senza fine e, soprattutto, senza soluzione, proprio perché è la definizione del concetto stesso ad essere oggetto di controversie nell'interpretazione e a dare adito a diverse posizioni teoriche spesso contrapposte tra loro.

Si può intanto cominciare col dire che la questione cardine è sicuramente la genesi di tali diritti, ovvero le radici storiche, culturali e sociali, che hanno contribuito all'elaborazione concettuale e alla loro introduzione nella sfera pubblica, con l'adozione, a partire dall'immediato dopoguerra, di carte internazionali volte a tutelarli, delle quali la principale è sicuramente la Dichiarazione universale dei diritti umani, adottata con risoluzione dell'Assemblea generale delle Nazioni Unite il 10 dicembre 1948.

Ciò costituì una vera e propria novità nel panorama giuridico globale, anche se bisogna tener conto che la Dichiarazione è di fatto un documento non giuridicamente vincolante, sia perché l'Assemblea non ha la facoltà di produrre norme che siano imperative, sia, soprattutto, perché risulta sprovvista di norme secondarie che ne garantiscano la tutela e l'efficacia.

Fu con la stesura della Carta dell'ONU che, per la prima volta, si introdusse il concetto di diritti umani all'interno degli strumenti giuridici internazionali; l'inizio delle discussioni fu alla conferenza di San Francisco nel giugno 1945, dove però emersero subito le prime contraddizioni. Proprio gli Stati Uniti, infatti, puntavano sulla richiesta che il rispetto dei diritti umani fosse recepito dalla Carta unicamente in chiave programmatica, cioè come un fine dell'Organizzazione, per evitare eccessive ingerenze nella sovranità degli Stati. Quindi nel 1945 non c'era ancora alcun accordo su una singola concezione universale di diritti umani, in particolare perché le potenze occidentali da una parte e quelle del blocco sovietico dall'altra spingevano per diverse interpretazioni degli stessi, senza contare i paesi

dell'America Latina, che insistevano per introdurre l'esistenza di un vero e proprio obbligo per i paesi aderenti alla comunità internazionale di rispettare i diritti umani.

Dunque la carta dell'Onu non ottenne il risultato sperato, era necessario stendere un catalogo generale dei diritti accettabile da tutti: si creò quindi una Commissione nel 1946 per redigere la Dichiarazione Internazionale dei Diritti dell'Uomo, testo che, come già detto, venne adottato il 10 dicembre 1948 non senza controversie circa la natura di tale accordo.

I paesi occidentali erano d'accordo per favorire principalmente solo i diritti civili e politici e solo nella connotazione sostanzialmente individualistica a scapito di quelli economico-sociali, che tuttavia alla fine vennero aggiunti. Lo scontro tra il blocco dell'est e quello occidentale portò ad una dichiarazione finale piuttosto variegata, frutto di più ideologie, di diverse concezioni dell'uomo e della società in un compromesso, che vede la compresenza di quattro corpi eterogenei: i diritti della persona, i diritti che spettano agli individui nei rapporti con i gruppi sociali di cui fanno parte, i diritti politici, i diritti che si esercitano nel campo economico e sociale.

Cassese individua tre fonti ideali della dichiarazione dei diritti umani: la prima è la matrice giusnaturalistica, poi l'influenza dello statalismo dei paesi socialisti, che ha contribuito ad introdurre i diritti economici, sociali e culturali, frutto dell'idea che l'individuo non vive isolato ma inserito in un contesto sociale e culturale, infine il principio nazionalistico della sovranità. Tale principio si evince soprattutto dal fatto che la Dichiarazione non venne considerata a carattere giuridico vincolante ma solo come una promessa che, pur impegnando sul piano etico-politico gli stati, frenava gli eccessi umanitari che potevano mettere a rischio la sovranità dei singoli stati; a tale scopo venne anche attenuato, se non eliminato, il diritto di ribellione alla tirannide.

Ma lo straordinario valore che la Dichiarazione esprime è principalmente quello di «formulare un concetto unitario e universalmente riconosciuto dei valori che dovevano essere difesi da tutti gli Stati nei loro ordinamenti interni»[70].

Nel tentativo di creare uno strumento giuridico che fosse, tuttavia, a carattere vincolante, subito dopo l'elaborazione della Dichiarazione universale la Commissione per i diritti umani cominciò a stendere una Convenzione, che avrebbe posto una serie di obblighi giuridici formali per i contraenti. Tale Convenzione sarebbe stata ufficializzata solamente nel 1966 e si sarebbe sviluppata in due strumenti giuridici diversi, ovvero il Patto internazionale sui diritti civili e politici e il Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali: l'importanza storica di questi atti risiede nell'inizio della diffusione di quella cultura dei

[70] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 40.

diritti umani su cui ha insistito molto Richard Rorty, ovvero quell'insieme di sentimenti, idee, argomentazioni, principi morali sorti subito dopo la barbarie della seconda guerra mondiale e del nazismo.

Si hanno due patti distinti, fondati sulla diversa natura dei diritti sanciti: infatti, per quanto riguarda i diritti civili e politici, il patto ha carattere precettivo, ovvero suscettibile di immediata applicazione all'interno degli ordinamenti statali, mentre quello che si occupa di tutelare i diritti economico-sociali ha un carattere unicamente programmatico, poiché la sua attuazione non può essere immediata ma necessita di importanti cambiamenti all'interno dell'assetto economico-amministrativo della società: ciò si spiega con la diversa importanza data a tali diritti, che si rendono autonomi rispetto alla tradizione liberale e comportano spesso un ripensamento di alcuni cardini del liberismo economico.

In ogni caso l'effetto finale è che un'eventuale violazione degli obblighi a tutela dei diritti umani fa sì che tutta la comunità internazionale possa considerarsi lesa dalla violazione stessa. Da ciò discende che «ogni Stato ed ogni organizzazione internazionale competente sono giuridicamente legittimati a richiedere agli stati che commettono gravi e sistematiche violazioni dei diritti dell'uomo di porre fine immediatamente a esse»[71]. Tale legge è un obbligo consuetudinario, scaturito dal sempre più evidente potere dell'Assemblea Generale, che ha rafforzato la dottrina dei diritti umani tramite norme che vincolano tutti gli stati della comunità internazionale indipendentemente dal fatto che abbiano o meno ratificato le convenzioni: «le norme consuetudinarie a tutela dei diritti umani hanno assunto lo status di diritto cogente, ovvero sono dotate di una particolare resistenza giuridica: nessuno Stato potrà concludere un trattato in cui rende legittima la violazione di una di quelle norme, da cui non si può in alcun modo derogare mediante accordo»[72], proprio perché tali norme esprimono dei valori fondamentali per l'intera comunità internazionale.

Il salto costituito dall'introduzione della categoria di diritti umani nella giurisdizione internazionale è molto rilevante proprio perché si sancisce l'esistenza di alcuni diritti che non appartengono al cittadino di una data comunità politica, ma ad ogni essere umano in quanto tale, in quanto appartenente al genere umano, al di là di nazionalità, fede religiosa, sesso o altro. Dunque al centro della comunità internazionale non vi sono più gli Stati con i loro cittadini particolari o le società politiche nel loro insieme ma vi è l'individuo, con i suoi bisogni e le sue prerogative. Ciò viene reso possibile soprattutto dalla mediazione delle varie Costituzioni nazionali, che hanno il compito di tradurre quei principi morali in vincoli giuridicamente validi all'interno del loro ordinamento giuridico.

[71] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 49.
[72] A. Cassese, *ivi*, p. 49.

Uno degli organi principali per la tutela dei diritti umani, di competenza diretta dell'ONU, è l'Alto Commissario per i diritti umani delle Nazioni Unite, istituito nel 1993, che ha il compito di attirare l'attenzione su gravi violazioni, richiamando gli Stati a conformarsi ai parametri internazionali. L'altro è il Consiglio dei diritti umani, composto da rappresentanti statali e organo sussidiario dell'Assemblea generale, istituito nel 2006 al posto della Commissione, per controllare che gli Stati rispettino i diritti umani utilizzando la procedura dell'*universal periodic review*. Il problema che tali procedure comportano è che, nel momento in cui si cerca di valutare l'adempimento degli obblighi in materia dei diritti umani gravanti sugli stati, si incontrano inevitabilmente le resistenze delle sovranità nazionali; servono dunque forme di pressione e sollecitazione usate in modo molto diplomatico. Tuttavia il vero scopo di tali organizzazioni è focalizzare l'attenzione su alcune gravi violazioni dei diritti umani, favorendo la mobilitazione della comunità internazionale e delle ONG, che esercitano comunque una forte pressione sugli Stati e creano una sorta di etica internazionale che abbia a cuore soprattutto la tutela della dignità umana.

La dottrina dei diritti umani in un certo senso ha operato una vera e propria rivoluzione all'interno del diritto internazionale, proprio perché ha contribuito a distruggere il muro che copriva la sovranità statale e che le permetteva di coprire tutte le azioni che si svolgevano all'interno di uno stato. Con l'introduzione di una giurisdizione dei diritti umani ogni stato deve rendere conto alla comunità internazionale di come tratta i suoi cittadini, in un'auspicabile situazione di trasparenza.

Tuttavia rimane il problema del contrasto tra l'ONU e i singoli stati sulla questione delle sfere di competenza in materia di intervento internazionale: l'annosa questione dell'articolo 2 par.7 della Carta. Fortemente voluto dagli stati occidentali al momento della sua stesura, rappresenta il vincolo imposto alla comunità internazionale dalle potenze occidentali, il cosiddetto dominio riservato[73], che impone all'Organizzazione di trattare la questione dei diritti umani solo in modo generale ed astratto, senza intervenire in casi concreti. Ma questa disposizione in realtà nel corso degli anni è stata più volte ignorata, dando luogo ad interventi che andavano contro le singole sovranità statali proprio in nome di quel mantenimento della pace nella comunità internazionale, fondamentale motivo per cui era nato l'ONU.

Si può vedere come sorga un vero e proprio paradosso: nel momento in cui, a livello internazionale, si formalizzano diritti propri di ogni essere umano in quanto tale al di là della sua cittadinanza, dunque si prospetta un superamento della concezione statuale

[73] Cfr. A. Cassese, P. Gaeta, *Le sfide attuali del diritto internazionale,* il Mulino, Bologna 2009, p. 145.

derivante dal modello Westfalia degli stati-nazione, proprio in questo momento si ha più bisogno della componente politica statale per assicurare alle persone che tali diritti vengano effettivamente tutelati, in quanto, se non venissero assorbiti all'interno della costituzioni nazionali, forse rimarrebbero dei meri principi morali di massima, incapaci di imporsi proprio perché privi di quella forza sanzionatoria che sola ne assicura l'effettiva applicazione.

2. Universalismo dei diritti

Analizziamo ora quali siano gli strumenti giuridici di tutela dei diritti stessi.

Come sostiene Cassese, che si è occupato a lungo dell'argomento[74], «quella dei diritti umani è una galassia ideologico-normativa in rapida espansione e con una meta precisa: accrescere la salvaguardia della dignità della persona»[75]. Il concetto di dignità è, quindi, la chiave per comprendere l'espressione e la funzionalità di tali diritti, i cui presupposti risiedono nel valore universale della razionalità, intesa come concetto presente nelle grandi religioni monoteistiche e nella tradizione kantiana, ovvero una razionalità che si basa essenzialmente sul rispetto per la persona, considerata come un fine e mai come un mezzo, soggetto di una ragione moralmente pratica. Ciò deve avvenire anche nel caso la persona stessa volontariamente intenda subire un abuso: infatti si ritiene che il rispetto della dignità della persona umana debba prevalere sia sulla volontà della vittima sia sui suoi pretesi diritti di libertà.

Tale questione solleva l'interminabile messa in discussione del carattere universalistico dei diritti umani, ovvero se la visione internazionale dei diritti possa venire accettata in ogni circostanza e da qualunque soggetto o gruppo indipendentemente dal contesto culturale in cui vive. Per esempio nella visione giusnaturalistica, che impronta i diritti umani così come vengono concepiti dai paesi occidentali, tali diritti sono connaturati agli individui, sono un elemento intrinseco della qualità di persona umana, dunque precedono ogni struttura statale e devono essere rispettati dai governi. Secondo i paesi occidentali, se mancano le libertà di

[74] Si ricordi che Antonio Cassese ha presieduto il Tribunale Penale Internazionale per i crimini di guerra perpetrati in ex Jugoslavia e la Commissione Internazionale di inchiesta dell'ONU per i crimini in Darfur.
[75] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 6.

base, come la libera manifestazione del proprio pensiero o la libera circolazione sul territorio o la possibilità di eleggere i membri del proprio governo, è assolutamente inutile discutere di benessere materiale. Al contrario una visione più in linea con l'ideologia socialista è quella che pone l'enfasi sui diritti economico-sociali, sostenendo che non ha senso parlare di libertà fondamentali se la contingenza materiale economica è tale da impedire ogni possibile manifestazione di libertà. In poche parole si è di fronte ad uno scontro tra quelle che sono le libertà formali e quelle che si definiscono libertà sostanziali: dove collocare, se esiste, un confine tra i due modi di declinare la libertà? Secondo Cassese il problema nasce dalla forte matrice giusnaturalista che ha accompagnato i diritti umani fin dal loro apparire sulla scena internazionale: «è indubbio, infatti, che i grandi testi che sanciscono la tutela universale dei diritti umani siano di matrice occidentale e giusnaturalistica. Questa matrice ha effettivamente giocato a sfavore dell'universalismo»[76]. I paesi che hanno vissuto la colonizzazione e che si trovavano da poco in una situazione di indipendenza hanno spesso contrastato tale visione dei diritti umani proponendo la tesi del loro relativismo, proprio perché il valore dell'uomo non viene visto come intrinseco, atemporale e dunque universale ma come declinantesi a seconda del contesto culturale in cui l'individuo è inserito. Tali problemi di interpretazione dei diritti umani sono il principale ostacolo alla loro diffusione e tutela. Casi come quello delle mutilazioni genitali femminili sono l'esempio di come sia estremamente difficile esprimere, partendo da un'ottica liberale occidentale, giudizi di valore relativi a pratiche che, nonostante ledano la dignità della persona, vengono accettate dalle stesse vittime, che ne hanno bisogno per emanciparsi nella società e per essere accettate. È chiaro che, di fronte all'accondiscendenza di chi subisce una svalutazione della propria dignità in nome della tradizione e dell'attaccamento ad una comunità, è piuttosto complicato riuscire a far tutelare in pieno i diritti umani; l'obiettivo è evitare che una politica dei diritti umani si trasformi in una forma di imperialismo culturale.

A tal proposito Cassese ricorda come l'universalità non sia necessariamente un male ma che comunque ci sia bisogno di «conciliare l'universalità dei diritti umani con il pluralismo culturale e morale»[77].

Una teoria che potrebbe venire incontro alla soluzione del problema è quella dell' universalismo minimalista, portata avanti dallo storico e politico canadese Michael Ignatieff, che introduce una lista di precetti minimi potenzialmente compatibili con un'ampia varietà di modi di pensare o di agire. Il limite oltre il quale non bisogna andare è rappresentato dal campo riguardante il consenso della vittima, unico vero criterio di

[76] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 64
[77] A. Cassese, *ivi*, p. 70.

discriminazione tra ciò che è lecito e ciò che non lo è. Dunque chi intende tutelare i diritti umani dovrebbe preventivamente capire se quel determinato atteggiamento, individuato come violazione, sia sentito come tale anche dalla vittima stessa. Il problema principale di questo criterio, che mette al centro la consapevolezza della vittima, è che proprio tale consapevolezza è estremamente soggettiva e legata a stati psicologici del soggetto difficilmente traducibili secondo un parametro oggettivo di classificazione. Infatti basti citare il caso delle preferenze adattative, introdotto da Amartya Sen, per avere un'idea del discorso: se si nasce, si cresce e si forma il proprio universo psicologico in una condizione di assoggettamento verso un certo rituale o una serie di tradizioni che dall'esterno sembrano implicare forme di violazione psicologica o fisica dell'integrità della persone, è difficile capire quanto le potenziali vittime siano consapevoli di quello che stanno facendo e quanto in effetti siano libere dai condizionamenti culturali che impediscono loro di maturare una decisione libera. Nel caso delle mutilazioni genitali femminili, ad esempio, Cassese suggerisce l'idea che, «visto che in questo caso sono in gioco l'integrità fisica e psicologica del soggetto, un primo passo da compiere potrebbe essere quello di accrescere nelle donne la consapevolezza che esse hanno il diritto di opporsi alla mutilazione»[78].

In ogni caso è comunque fuori discussione il fatto che su alcuni punti esiste già un accordo pressoché unanime: si considerano come gravissime forme di violazione dei diritti umani crimini come il genocidio, la discriminazione razziale, la pratica della tortura, il rifiuto di riconoscere il diritto dei popoli all'autodeterminazione. È possibile, quindi, raggiungere un'universalità, che dapprima potrebbe essere minima, o comunque riservata a pochi casi come quelli appena indicati, poi col tempo in grado di racchiudere sempre più diritti possibili, magari riuscendo a conciliare l'imperativo universale con la particolarizzazione e la settorializzazione dei singoli campi entro i quali i diritti intendono applicarsi.

Il problema principale è dunque quello di chiarire la relazione esistente tra la teoria dei diritti umani e l'applicazione pratica delle leggi internazionali che li tutelano: questo scarto rende difficile sia ragionare sulle diverse teorie, sia trovare una soluzione per l'effettivo rispetto dei diritti.

Se si sostiene che i diritti umani siano essenzialmente un prodotto del pensiero liberale, derivante da una visione umanistica e individualistica del mondo, allora risulta arduo riuscire a definirli come universali e trasversali rispetto ai confini culturali.

Steven Lukes individua tre presupposti riguardanti la loro natura teorica: uno è la considerazione che siano dei limiti posti al perseguimento di scopi ritenuti vantaggiosi per la

[78] A Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 71

società, ovvero che, nonostante i governanti ritengano di seguire una certa politica pubblica per raggiungere un bene comune accessibile a tutti, se il raggiungimento di tale bene intacca la libertà anche di un solo membro della società, ciò lede l'apparato dei diritti umani e, dunque, non è accettabile. In una società comunista o utilitaristica i diritti umani verrebbero quindi considerati dei freni alla lungimiranza del governo nel raggiungere il bene comune.

La seconda caratteristica concerne il fatto che i diritti umani implicano un certo livello di astrazione dai comportamenti specifici e legati ai costumi locali, cioè presuppongono un individuo che sia slegato, almeno parzialmente, dal contesto sociale e culturale di riferimento o che, comunque, si possa ritagliare uno spazio di libertà e di riflessione separato dal resto. Il terzo presupposto, individuato da Lukes, è una riflessione sulla natura umana o, meglio, sull'inclinazione all'agire malvagio, cioè il fatto che i diritti umani presuppongono un certo numero di aspetti dell'esistenza connaturati alla condizione umana e quindi permanenti, collegati ad un tipo di razionalità imperfetta. Per questo, anche a causa della scarsità delle risorse, è necessario che gli individui abbiano a disposizione una forma di tutela pubblica dai soprusi e dalle umiliazioni, dalle ingiustizie e dall'arbitrio del potere.

Da questo discorso emerge una visione dei diritti umani che può definirsi da un lato individualistica e dall'altro collettiva, nel senso che da una parte difendere i diritti umani significa proteggere gli individui dai sacrifici imposti in nome dell'utile e dalle costrizioni di una vita comunitaria, dall'altra ciò non potrà realizzarsi a prescindere dalle condizioni economiche, giuridiche, politiche e culturali, in un senso che è lo stesso Lukes a spiegare: «Difendere i diritti umani non significa proteggere soltanto gli individui; significa anche proteggere gli ambiti di attività e di relazione che accrescono la qualità e il valore della propria vita»[79]. Dunque non esistono diritti slegati dal contesto ma esiste una sfera privata di libertà intaccabile, da ciò consegue che, se si vogliono migliorare le condizioni di ogni singolo individuo, bisogna migliorare anche e soprattutto le strutture di riferimento che lo circondano.

[79] S. Lukes, Cinque favole sui diritti umani, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994, p. 42

3. Paradossi della sovranità

Se ora ci si sposta da un punto di vista generale, come quello della comunità internazionale, ad un terreno più circoscritto come quello dell'Unione Europea, vediamo che gli stessi problemi si ripresentano nonostante ci sia una comune base di partenza in quanto a valori e tradizioni.

Infatti, nella seconda Parte del Trattato Costituzionale Europeo, firmato a Roma il 29 ottobre 2004, e poi superato con il Trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007, è contenuto un catalogo di 54 diritti fondamentali spettanti ad ogni persona, cioè ad ogni cittadino dell'Unione. Ciò rappresenta una svolta in direzione della costituzionalizzazione dei diritti: infatti fino ad allora l'unico tentativo era stato quello della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea adottata a Nizza il 7 dicembre 2000, non inserita nel successivo trattato e dunque priva di valore giuridico vincolante.

Un punto importante è che tali diritti vengono concepiti per qualunque cittadino dell'Unione indipendentemente dai rapporti che esso abbia con il proprio Stato di provenienza, quindi si vengono ad assumere due distinte tutele giuridiche, da una parte il sistema costituzionale nazionale e dall'altra quello comunitario: ogni cittadino dell'Unione sarà beneficiario di due distinti complessi di norme o sistemi normativi, di diversa forza ed origine.

Secondo Cassese vale la critica che è stata mossa spesso e cioè che «si nota una logica individualistica nella tutela dei diritti: è la singola persona che risulta protetta, più che i gruppi organizzati, riguardo ai quali, quindi, può essere colta una lacuna rispetto a quanto invece garantito da Costituzioni come quella italiana»[80]. Tuttavia, se quella può sembrare una lacuna, è anche vero che vengono concepiti alcuni diritti poco enfatizzati nelle singole Costituzioni nazionali, come ad esempio i diritti che concernono la non clonazione riproduttiva degli esseri umani (art. II-63,d), il diritto alla non discriminazione basata su elementi quali l'età, le tendenze sessuali (art. II-81 par.1) o la cittadinanza (art. II-81 par. 2), oppure ancora i diritti dei bambini (art. II-84), degli anziani (art. II-85) o dei disabili (art. II-86).

Il vero problema è semmai la comparazione dei diversi meccanismi di tutela di tali diritti: se, infatti, si va ad analizzare entro quali limiti sia legittimo, in alcune circostanze, comprimere tali diritti, emerge il fatto che le norme della Costituzione europea in molti casi non ne prevedono limiti o restrizioni, lasciando la materia del tutto incompleta. L'unica

[80] Ivi, p. 78. Si veda, infatti, l'articolo 2 della Costituzione italiana che recita: "La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale."

soluzione a questa grave mancanza è individuata nel rinvio alla Convenzione europea, soluzione giudicata accettabile dallo stesso Cassese, nonostante il fatto che ci sia la presenza un po' inusuale di un rinvio ad un altro testo normativo e a tutta la giurisprudenza che lo applica. L'invito auspicabile è comunque quello che sia possibile e più opportuno cercare di assicurare una tutela uniforme dei diritti fondamentali, una tutela europea.

Per il resto è chiaro che si tratta di diritti in alcuni casi piuttosto generici e che peccano di quell'astrattezza tipica delle Costituzioni, tuttavia, secondo Cassese, «proprio la formulazione deliberatamente generale e vaga di molte norme consente loro di essere gradualmente riempite di contenuti compatibili con lo spirito della Costituzione Europea»[81]. Quindi la debolezza della Costituzione potrebbe diventare la sua forza, poiché tali norme, nonostante siano deludenti sotto il punto di vista della concreta ed immediata operatività, sono comunque potenzialmente integrabili, arricchibili da future azioni giudiziarie o legislative.

La difficoltà nell'applicazione di tali strumenti giuridici in materia di diritti umani deriva principalmente da una sorta di paradosso che si crea a livello internazionale: in pratica, per regolamentare la tutela dei diritti umani, spesso serve l'aiuto degli Stati, i quali, tuttavia, sono proprio i principali agenti violatori dei diritti stessi. «Per assicurare il rispetto di quei diritti e libertà bisogna rivolgersi proprio agli enti che quei diritti e libertà tendono a calpestare»[82]. Sono proprio gli Stati sovrani, come si è già visto nel caso della stesura della Dichiarazione dell'ONU, ad essere il principale ostacolo per la maggior tutela dei diritti umani. Continua Cassese nella sua decisa critica all'eccesso di sovranità statale: «finchè non si riuscirà a creare un'autorità sovraordinata e centralizzata, non si potrà esser certi di poter assicurare un minimo di rispetto universale per la dignità umana»[83].

La questione non è tanto la presunta "cattiveria" congenita degli apparati statali, ma il fatto che, anche nelle democrazie occidentali più avanzate, i meccanismi democratici sono talmente complessi ed intricati, gli apparati così burocratizzati e formalizzati, che spesso risulta difficile instaurare un rapporto cittadino/stato di tipo più diretto possibile.

Se i diritti politici, nelle democrazie occidentali, si esplicano spesso soltanto con l'atto di votare, mentre manca del tutto l'aspetto partecipativo alle discussioni pubbliche, che cosa può succedere in altri stati meno democratici? Può sembrare sicuramente un controsenso ma è un dato di fatto che siano proprio gli Stati i maggiori violatori di diritti umani, ma allo

[81] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 84.
[82] A. Cassese, *ivi*, p. 233.
[83] A. Cassese, *ivi*, p. 234.

stesso tempo siano gli unici interlocutori, gli enti principali cui ci si deve rivolgere per ottenere il rispetto degli stessi.

Ciononostante lo straordinario lavoro delle organizzazioni internazioni, dunque delle Corti dell'ONU, un lavoro cominciato con la Carta delle Nazioni Unite e la Dichiarazione Universale dei diritti umani e proseguito con la nascita dell'Alto Commissario delle Nazioni Unite per i diritti umani, è servito moltissimo a trasformare la nozione di diritti umani, mero contenitore vuoto e astratto di principi e valori comuni, in una concezione dinamica e attiva «che arriva fino al punto di incoraggiare lo scontro e il sovvertimento dello status quo allo scopo di introdurre la giustizia sociale e il rispetto della dignità umana»[84].

4. Generazioni e categorie: i diritti sociali ed economici

Tali paradosso, relativo alla tutela o meno dei diritti umani e al conflitto tra sovranità nazionali e giurisdizione sovranazionale, è strettamente legato alla questione dei diritti sociali che, fin dal loro sorgere, hanno suscitato problemi circa la loro interpretazione e la loro efficacia.

L'introduzione dei diritti sociali nello spazio della discussione giuridico-politica a cavallo tra ottocento e novecento si presenta essenzialmente come una continuazione, un ampliamento del discorso sui diritti civili. In particolare si trattava di dare valenza collettiva ai diritti civili in base alle istanze provenienti dai sindacati e riguardanti le condizioni dei lavoratori. Addirittura si può dire che «per le donne il riconoscimento di diritti sociali sia avvenuto prima di quello dei diritti politici e, in parte, anche dei diritti civili»[85].

Infatti l'idea di diritti sociali riguarda principalmente lo Stato, dunque la teoria secondo cui certi servizi devono essere resi pubblici e accessibili a tutti i cittadini. Se, per quanto riguarda quelli civili e politici, il punto di riferimento è sempre l'individuo inteso in senso liberale ottocentesco, dunque come uno spazio di libertà personali da difendere in una certa misura contro la collettività, al contrario il diritto di una persona a ricevere beni o servizi riguarda il rapporto tra lo Stato e i cittadini. Si cominciò a diffondere l'idea che, per una migliore evoluzione della società, ci fosse bisogno di giustificare gli interventi pubblici a

[84] A. Cassese, *I diritti umani oggi*, op. cit., p. 211-212.
[85] A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna 2007, p. 108.

favore delle fasce più deboli. Ciò non riguardava solamente la sfera del lavoro: ad esempio l'istruzione pubblica, obbligatoria e a spese dello Stato, è un esempio di intervento volto all'educazione dei cittadini a prescindere dalla posizione che essi occupano nella società. In questa chiave si sviluppò anche l'idea di pubblica amministrazione, dunque di una serie di servizi pubblici che devono essere organizzati e strutturati dall'apparato statale, che ne pianifica l'efficienza e l'effettiva realizzazione. Quindi i diritti sociali, da prerogativa di una certa categoria, come quella degli operai, passarono ad essere diritti posseduti da tutti i cittadini.

Nella Costituzione della Repubblica di Weimar del 1919, ad esempio, vengono esplicati i principi di un intervento statale a favore del massimo sviluppo di tutte le persone: «l'organizzazione della vita economica deve corrispondere ai principi fondamentali della giustizia allo scopo di assicurare a tutti una esistenza degna dell'uomo. In questi limiti è da garantire la libertà economica del singolo»[86] (art. 151). Ciò significa che, oltre all'idea di garantire ad ogni cittadino la massima libertà all'interno della sua sfera privata, lo Stato deve assicurare che ognuno venga aiutato a svilupparsi nella sfera pubblica, a favore dell'ampliamento della dignità e del rispetto di sé, ossia si introduce il concetto di obbligo sociale per realizzare il bene comune: «viene dunque enunciato il diritto di tutti i cittadini ad avere un lavoro adeguato alle proprie capacità, ancora oggi uno dei diritti di più difficile realizzazione»[87].

Tali concetti si possono ritrovare, seppur modificati, nella Costituzione italiana, soprattutto in riferimento all'articolo 3, dove si recita che «è compito della repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica economica e sociale del Paese».

Per quanto riguarda le teorizzazioni sui diritti sociali ci si può riferire da una parte alla Dichiarazione dei diritti sociali di Georges Gurvitch, del 1946, nella quale si sostiene come i diritti sociali implichino un coinvolgimento attivo da parte del titolare dei diritti stessi, un cittadino, dunque, non visto come passivo ricettore di vantaggi, ma come un interlocutore che riceve tali diritti per utilizzarli all'interno della società assieme agli altri e ne conferma la difesa e l'attuazione.

Un'idea importante espressa da Gurvitch è che una stessa persona può essere titolare di diritti diversi a seconda dei gruppi o delle categorie a cui appartiene, ad esempio si può essere titolari di certi diritti in quanto produttori o di altri in quanto consumatori o di

[86] A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, op. cit., p. 116
[87] A. Facchi, *Ibidem.*

entrambi. I diritti dell'uomo, variegati e di diversa natura, in quanto si radicano in un particolare fondamento sociale a seconda del gruppo a cui ognuno appartiene, vengono concepiti come diritti di una persona situata socialmente, non di un individuo astratto e completamente avulso dal contesto sociale in cui si trova ad operare.

Un'altra teorizzazione fondamentale sui diritti sociali è quella di Thomas Marshall nel saggio su *Cittadinanza e classe sociale*. Secondo la sua teoria i diritti sociali rappresentano il necessario completamento dell'evoluzione in chiave egualitaria della società.

Lo scopo dei diritti sociali è quello di includere, all'interno della società, quelle componenti e quei gruppi sociali fino ad allora esclusi, per farli assumere un ruolo attivo e diventare a pieno titolo cittadini. Tali diritti risultano quindi essere estremamente particolari, legati alle singole situazioni degli individui che si trovano in condizioni di svantaggio economico e che sono esclusi. «Mentre i diritti civili sono stati teorizzati come diritti che fanno riferimento all'individuo, astratto da ogni appartenenza di gruppo, e alla sua sfera di proprietà e libertà, i diritti sociali sono sorti con riferimento alla persona in quanto appartenente ad una collettività»[88].

Analogamente all'idea di Norberto Bobbio sulla divisione dei diritti in generazioni successive, Thomas Marshall individua tre categorie, integrando la classica tripartizione in civili, politici e sociali. La prima categoria rappresenta ciò che, per Bobbio, sono i diritti di prima generazione, ovvero quelli derivanti direttamente dal liberalismo di Locke e composti dai diritti civili (le libertà fondamentali), attraverso cui l'individuo crea una sfera inviolabile nella quale lo stato non può ingerirsi ma che anzi deve lasciar libera di essere esercitata.

Nella prima generazione di diritti, oltre a quelli civili, vi sono anche quelli politici, che per Marshall fanno parte della seconda categoria di diritti, sviluppatisi successivamente tramite l'ampliamento del concetto di cittadinanza. Questi rappresentano la libertà politica di partecipare attivamente alle decisioni dello stato di appartenenza.

Successivamente si introduce la terza categoria di diritti, ovvero quelli appartenenti ad una seconda generazione: si tratta dei diritti sociali, che sono stati formalizzati nelle costituzioni soltanto a partire dal Novecento e che hanno trovato una forte risonanza nella tradizione socialista e della lotta di classe contro gli abusi dello sviluppo capitalistico. Tali diritti derivano dalla riflessione sul concetto di eguaglianza e sul fatto che lo stato debba impegnarsi giuridicamente ad assicurare prestazioni di assistenza soprattutto a quei cittadini più bisognosi ed in difficoltà: tale ambito di protezione solidaristica si esplica nei settori del lavoro, dell'istruzione e della salute.

[88] A. Facchi, *Breve storia dei diritti umani*, op. cit., p. 122.

Queste tre categorie di diritti (la prima generazione dei diritti civili e politici e la seconda dei diritti sociali-economici) esaurirebbero la teorizzazione classica presente anche nella Dichiarazione universale del 1948 in tema di diritti umani. Tuttavia, con l'evoluzione della società e con la sempre più ampia affermazione di una cultura dei diritti umani, è apparsa una terza generazione di diritti, dando così luogo alla moltiplicazione e specializzazione, cosa che tanto mette in crisi i sistemi giuridici, spesso non in grado di formalizzare in tempo le nuove esigenze emergenti nella società. La terza generazione è costituita da diritti su scala globale, che si rivolgono soprattutto ai paesi del cosiddetto Terzo Mondo, dunque ha come obiettivo la redistribuzione delle risorse mondiali, l'autodeterminazione economica e sociale e il diritto a partecipare alle decisioni mondiali. Inoltre, all'interno di questa vasta categoria, sono comprese anche le prerogative collettive di tutela dell'ambiente, della pace e della comune assistenza in caso di disastro. Tali diritti rappresentano una maggiore estensione ai problemi globali dei diritti di seconda generazione, tuttavia suscitano controversie sul modo e sul senso in cui dovrebbero essere applicati e tutelati senza intaccare il principio dell'autodeterminazione dei popoli.

Infine la quarta generazione di diritti, analizzata con precisione da Stefano Rodotà, è composta da tutte quelle rivendicazioni che sorgono anche a causa dell'utilizzo delle nuove tecnologie e dell'evolversi della società. Sono diritti che si rivolgono a singoli gruppi o addirittura a esseri non ancora esistenti. Ad esempio riguardano i consumatori, gli utenti, coloro che stanno per morire, gli embrioni, la privacy del codice genetico e dei dati personali, per arrivare fino ai diritti delle generazioni future.

Come si può facilmente intuire, la moltiplicazione delle sfere della vita, nelle quali si esplicano dei diritti spesso, appunto, rivolti non ad esseri umani esistenti ma futuri o che devono ancora nascere, rappresenta una vera e propria complicazione giuridica, proprio perché, moltiplicandosi i diritti, si moltiplicano anche gli strumenti giuridici che dovrebbero tutelarli. Un campo come quello della privacy, fondamentale per il rispetto della persona, può essere potenzialmente rivolto ad ogni ambito della vita umana, dall'identità genetica ai dati elettronici.

Chiaramente in questo modo si mette a rischio l'effettività di tali diritti, che non sempre possono essere garantiti con efficacia, proprio perché in teoria ad ogni diritto corrisponde una rete di altri diritti, senza i quali non potrebbe essere efficace.

Come nel caso dei diritti civili e politici, che non possono essere pienamente esercitati senza una corrispondente esplicazione di quelli sociali, così al contrario i meri diritti economici non valgono nulla senza le libertà di base e quelle politiche. Aggiungendo anche i diritti di

terza ma soprattutto di quarta generazione, la questione di complica ancora di più, creando una totale interdipendenza tra le varie categorie di diritti e tra i gruppi e gli individui che li esercitano.

Per semplificare il problema, Amartya Sen e Martha Nussbaum portano avanti l'idea di una sorta di *freedom net*, ovvero di una rete di libertà reciprocamente necessarie, sta alla base della loro etica delle capacità. L'idea è che si debba ripensare il sistema di diritti e doveri e le tutele giuridiche di una persona all'interno della società in termini di capacità combinate, dunque di un insieme di potenzialità che ognuno deve riuscire a trasformare in acquisizioni effettive, attraverso il supporto degli apparati statali che devono mettere il singolo in condizione di rendere attive quelle libertà attribuitegli sulla carta.

L'idea della persona come di un insieme di capacità da sviluppare non è nuova e trova, ad esempio, nella teorizzazione di Christian Wolff[89] un curioso antecedente, soprattutto nel modo in cui il metafisico tedesco concepì i diritti, ovvero come poteri, facoltà che l'uomo deve esercitare se vuole cercare di perfezionare la sua natura. Secondo Wolff ad ognuno avrebbe dovuto essere data la possibilità di esercitarli, dunque arrivò anche a concepire un sistema di *welfare state* ante litteram, sostenendo che lo stato dovesse fare in modo di assicurare agli indigenti determinate prestazioni, quali un'assistenza economica, sanitaria e scolastica. Dunque di diritti soggettivi di tipo sociale si parlava già nel XVIII secolo, basti anche pensare alla Dichiarazione dei diritti del 1793, in piena rivoluzione francese, mai entrata in vigore ma nella quale erano inseriti diritti sociali ed anche l'idea che ad ogni diritto corrispondesse un dovere. Tuttavia tale legame intrinseco tra diritti e doveri successivamente si sarebbe perso, fenomeno che può aver contribuito a quella moltiplicazione dei diritti avvenuta nel novecento[90], come abbiamo visto prima.

Tale ricerca continua di una nuova eguaglianza piena, che possa mettere veramente tutti i cittadini di una comunità politica sullo stesso piano, implica che si introducano programmi speciali per le categorie o le persone emarginate o per le minoranze: tutto questo non fa che complicare l'azione istituzionale e moltiplicare i livelli di formalizzazione giuridica dei vari diritti, con il rischio che poi si producano delle vere e proprie ingiustizie sociali, che, anziché risolvere il problema, ne creano degli altri, come vedremo in seguito.

[89] Si veda in proposito il testo di Christian Wolff dal titolo *Institutiones juris naturae et gentium* del 1768.
[90] Cfr. U.Vincenti, *Diritti e dignità umana*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 54

5. Minimalismo giuridico e Asian Values

L'idea dell'interdipendenza delle varie categorie di diritti e della loro moltiplicazione, alla luce delle modificazioni che intervengono nelle odierne società, è stata criticata e rappresenta, in realtà, un modo particolare di analizzare la questione.

Un'altra teoria dei diritti umani, infatti, è convinta del legame non necessario dei vari tipi di diritti, anzi dell'importanza intrinseca solo di alcuni di essi a scapito di altri. Questa posizione, conosciuta come minimalismo dei diritti umani, è stata portata avanti, tra gli altri, da Michael Ignatieff, giurista e politico canadese, che considera pericoloso aggiungere nuovi diritti al pacchetto di base, proprio perché così tutto l'insieme sarebbe difficilmente accettabile da comunità non abituate ad avere a che fare con simili problematiche. Quindi i diritti umani sarebbero ridotti a pochi principi, includenti soprattutto quelli civili e politici, relativi alla libertà del singolo, ed escludenti quelli sociali ed economici.

La sua teoria è rivolta ai singoli stati, che dovrebbero decidere di volta in volta quali nuovi diritti aggiungere e quali no, considerando soltanto un ristretto ambito di principi, senza, tuttavia, assicurare la rete di cui si parlava prima, dunque mettendo a rischio l'effettività degli stessi, perché senza una reciproca implicazione tra diritti diversi viene meno il vincolo di tutela: infatti l'idea di ridurre i diritti fondamentali a pochi principi, se da un lato garantirebbe l'universalità degli stessi, dall'altra creerebbe il rischio di possibili ingiustizie.

L'esigenza di stabilire un pacchetto minimo di diritti umani, che possano essere accettati da più comunità possibili e che, dunque, possano essere pienamente universalizzabili, muove anche dalle teorie di John Rawls, in particolare del suo ultimo scritto di politica internazionale, *The Law of Peoples*, in cui sosteneva l'esigenza di concepire l'idea di diritti collettivi, proprio per venire incontro a quelle società non occidentali, definibili "decenti", dunque in grado di tutelare i diritti umani di base.

Tali società, non essendo improntate al modello individualistico occidentale di stampo liberale ma basate sull'idea di collettività, attraverso l'introduzione dei diritti collettivi potrebbero tutelare le libertà di base dei propri cittadini senza per questo adottare una politica culturale imposta dall'occidente e totalmente altra rispetto alla loro. Ciò significherebbe non solo che la democrazia non sarebbe completamente necessaria al fine della tutela dei diritti umani, ma che molti diritti, non inclusi nel pacchetto di base, rischierebbero di essere assolutamente non tutelati, comprese alcune libertà fondamentali.

La posizione minimalista non è nient'altro che la logica conseguenza del fatto che i diritti umani vengono spesso concepiti come etnocentrici, dunque come il frutto di un processo storico avvenuto in occidente e non facilmente esportabile.

Abbiamo visto prima come non sia possibile slegare l'idea di diritti umani dal contesto storico e dalle vicissitudini contingenti che hanno portato al fiorire di una vera e propria cultura della tutela dei diritti. Ma se dunque anche il diritto alla proprietà privata, uno dei principali tra quelli civili, va ricondotto al particolare periodo storico in cui è stato teorizzato da Locke, nel momento in cui nascevano le controversie tra privati cittadini e stato, e soprattutto durante le battaglie per l'indipendenza delle colonie americane, è chiaro che non può essere così facile esportare questo particolare modello in società così diverse da quelle occidentali.

È anche vero, tuttavia, che alla Dichiarazione universale del 1948 hanno aderito anche stati non occidentali, come ad esempio i Paesi socialisti, che infatti hanno introdotto la visione dei diritti sociali ed economici, sottovalutata dagli altri Paesi.

Questo può costituire un esempio di concezione, che si è allontanata dal modello storico originario e ha assunto nuove forme in linea con le nuove tendenze culturali e sociali del tempo contemporaneo.

Tale discorso porta alla consapevolezza che è difficile rintracciare un chiaro fondamento dei diritti umani e che ogni tentativo di fondazionalismo rischia di fallire, proprio perché è difficile fornire un criterio chiaro sul quale costruire una concezione dei diritti umani senza per questo rischiare di imporre una particolare visione dell'uomo.

Una tale conclusione rischia di portare ad un relativismo che potrebbe bloccare il pensiero e la riflessione, quindi è oppurtuno trovare un equilibrio tra l'esigenza di universalità e la necessità di non cadere in principi primi difficilmente accettabili da tutti i popoli.

Ad esempio un criterio, spesso menzionato come adatto a rendere universali i precetti dei diritti umani, è quello della dignità che ogni essere umano possiede in quanto tale, al di là delle sue acquisizioni e delle sue differenziazioni. Che tale concetto scaturisca da un'idea giusnaturalistica di derivazione dell'uomo da Dio, dunque dalla necessità di rispettare ogni essere umano proprio per questa sua natura divina, o che si sviluppi dalla concezione kantiana, secondo cui ogni uomo è dotato di ragione, attraverso la quale può creare la legislazione adatta da seguire per raggiungere il regno dei fini e non essere più trattato come un mezzo, resta il fatto che rimanga alquanto vago, difficile da spiegare e soprattutto da definire in pieno, inoltre facilmente strumentalizzabile per diversi scopi e applicabile a varie situazioni.

Dunque da un lato ci troviamo di fronte a tentativi di fondare l'universalismo attraverso la ricerca di un minimo comun denominatore di umanità, che possa comprendere tutte le persone e creare un sistema di diritti umani facilmente accettabile da tutti i popoli; dall'altro lato si rischia di cadere in un relativismo, che considera ogni tentativo di teorizzare l'universalismo come un fenomeno contingente, che derivi da una particolare storia e denoti una cultura particolare, dunque difficilmente realizzabile in altre parti del mondo.

L'ultima posizione ha senz'altro dei fondamenti molto validi, basti pensare a tutto il filone dei cosiddetti Cultural Studies, o studi post coloniali, tra cui il famoso testo di Edward Said *Orientalism*, da cui si evince che la descrizione portata avanti dal mondo occidentale nei confronti della galassia orientale è senza dubbio parziale e figlia di una visione allo specchio da parte degli stessi occidentali, che vedevano nell'oriente tutto ciò che di altro da loro può esistere.

Il tentativo, dunque, di descrivere l'altro come un nemico o come un qualcosa costruito per opposizione a se stessi, nonché la convinzione di poter racchiudere le complessità del mondo non occidentale ad una sola formula (l'Oriente) ha portato di riflesso una ghettizzazione di una parte stessa della galassia non occidentale, che si è sentita svalutata e anche minacciata ed ha sviluppato concezioni speculari. È il caso, ad esempio, della teorizzazione degli *Asian Values* da parte del sovrano di Singapore Lee, che ha portato avanti una battaglia contro i diritti umani provenienti dall'Occidente proponendo un'altra versione di precetti, di valori asiatici fondati sulla comunità e non sull'individuo, come risposta asiatica alla Conferenza mondiale sui diritti umani indetta nel 1991 dall'Assemblea generale dell'Onu e tenutasi a Vienna dal 14 al 25 giugno 1993. Prima di tale incontro venne compilata dai rappresentanti degli stati asiatici la Bangkok Declaration, dove venivano alla luce alcune importanti idee relative agli *Asian Values* ma dove era presente anche una dichiarazione di accettazione e rispetto della Dichiarazione universale del 1948.

Il concetto cardine di fatto era questo: poiché in molte culture non occidentali la nozione di diritti soggettivi individuali può incontrare dei problemi di recezione, proprio perché spesso le persone non sono pensate come cittadini autonomi di fronte al potere statale ma come inserite in una rete di appartenenze che definisce le loro identità, come può essere un clan, una casta, una famiglia, una classe sociale, si possono avere diversi diritti a seconda del tipo di appartenenza al gruppo in questione.

È chiaro che, come ha anche sostenuto Gayatri Spivak, l'affermazione degli Asian Values, nonostante rappresenti comunque una voce critica e differenziata rispetto alle dichiarazioni *mainstream* dell'amministrazione americana in termini di diritti umani e di interventi

umanitari, rimane comunque un tentativo speculare a quello occidentale di rispecchiare l'opposto di se stessi nell'altro. È infatti il risultato di una lettura essenzializzante e riduzionista dell'Asia, lettura che vede le culture come dei sistemi chiusi, compatti al loro interno e destinati ad uno scontro bipolare tra oriente ed occidente, quando è già difficile parlare di più occidenti e di più orienti, se non addirittura di elementi occidentali ed orientali presenti in più culture[91].

Quindi risulta chiara la valenza soprattutto politica dell'introduzione di un concetto come quello di *Asian Values*, nonché la relativizzazione delle categorie di oriente ed occidente e la commistione esistente tra le varie concezioni.

Parlare di diritti soggettivi o collettivi in modo astratto, come etichette che si applichino agli usi e costumi anche giuridici di una data cultura, è un errore che rischia di sviare l'analisi e il tentativo di teorizzare una qualche forma di universalismo dei diritti umani: i diritti vanno visti in situazione, come diritti di per sé, senza considerarne l'aspetto soggettivo e collettivo.

6. Comunitarismo ed empatia

Il problema è come riuscire a migliorare il contesto di riferimento e a considerare i diritti umani calati in tale contesto senza però cadere nella trappola del condizionamento comunitario, che spesso mette in discussione alcune della libertà di base ottenute dagli individui. Una delle domande principali si riassume nella frase: che cosa deve essere uguale affinchè le opportunità siano uguali?

Secondo Catharine A. MacKinnon, bisogna osservare le tesi dei movimenti femministi del nord America, in particolare del Canada, che hanno puntato su una diversa idea di eguaglianza in relazione ai diritti umani, basata non più sulla parità ma sull'assenza di gerarchia, un tipo di eguaglianza che riguarda soprattutto il contesto sociale, inteso sia in senso generale che particolare e che ha di mira l'eliminazione delle stratificazioni imposte.

Si parte, come nel caso di Amartya Sen, dallo specifico della diseguaglianza, per promuovere l'eguaglianza di fatto, non soltanto di diritto. Secondo MacKinnon, «i diritti umani internazionali sono talmente astratti che anche persone di idee diametralmente

[91] Inoltre, come acutamente nota Francescomaria Tedesco nel suo testo *Diritti umani e relativismo,* nelle stesse costituzioni e nelle norme dei paesi asiatici si riscontra una mancanza dei precetti contenuti nei valori asiatici; inoltre tali forme di giuridificazione, in realtà, hanno comunque come riferimenti di sfondo il costituzionalismo liberale, quindi il richiamo ai diritti collettivi è meno diffuso di quello che si pensa e la contaminazione giuridica liberale, che ha come riferimento l'individuo, non è del tutto assente.

opposte possono in linea di principio trovarsi d'accordo su di essi negandone a tutti egualitariamente il godimento»[92]. Il principale terreno di scontro e di incomprensione è la dialettica tra i diritti umani internazionali, intesi in senso astratto, e i diritti civili concreti, collocati in situazione: «I diritti civili iniziano a casa nostra, o poco lontano; i diritti umani, invece, sembrano tanto più solidi quanto più ci si allontana da casa»[93].

Questo perché, se scegliamo di affidare direttamente a chi è vittima della diseguaglianza il mandato di porvi rimedio sul piano civile, concediamo una delega del potere dal governo alla popolazione e, dunque, una riappropriazione della capacità decisionale da parte dei cittadini.

La logica dei diritti umani, invece, tende a considerare il potere statale come un nemico dell'eguaglianza, identificando l'uguaglianza stessa con l'eliminazione di ogni differenza personale e perciò, nel momento in cui ci si batte per conquistare il diritto ad essere riconosciuti come simili, si tende a voler diventare simili agli altri, ovvero a considerare l'assimilazione come unica garanzia dell'eguale diritto a vivere, a scapito delle differenze.

Si paga, quindi, il prezzo dell'omologazione per poter vivere in condizioni di tutela delle proprie libertà di base.

Al contrario nei movimenti canadesi «l'eguaglianza è definita in termini di rispetto per la propria persona anziché di isolazionismo, in termini di autodeterminazione anziché di segregazionismo»[94], è un concetto non assoluto ma relativo a quanto può migliorare nella società, soprattutto agli standard di vita di coloro che si trovano nelle condizioni peggiori.

Il problema principale, che dall'ottica femminista viene suscitato in questa sede, è il fatto che i diritti umani abbiano ricevuto un principio ed un'impronta causati da una realtà maschile che ne governa l'attuazione pratica. Inoltre il fatto che il modello della violazione dei diritti umani si basi sull'azione dello stato rende di fatto privi di punizione quei crimini eseguiti da privati in nome di odio etnico, crimini che, se compiuti da uno Stato, sarebbero puniti a livello internazionale: «poiché le donne costituiscono un gruppo le cui rivendicazioni di uno status di umanità sono deboli e sistematicamente soffocate, il tentativo di applicare la legge dei diritti umani alle donne in quanto tali rende ancora più complicata la soluzione di due problemi più generali: i diritti umani non hanno fondamento e non hanno forza di imporsi»[95].

[92] Catharine A. MacKinnon, *Crimini di guerra, crimini di pace*, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994, p. 120.
[93] Catharine A. MacKinnon, *ivi*, p. 120
[94] Catharine A. MacKinnon, *ivi*, p. 122
[95] Catharine A. MacKinnon, op. cit., p. 112

La questione della ricerca di un fondamento dei diritti umani è estremamente complessa e di difficile soluzione. Il tentativo è talmente arduo che si rischia facilmente di perdersi in questioni di principio dimenticando l'urgenza pratica di applicarli.

A tale proposito Richard Rorty ha esposto un particolare punto di vista in grado di dirimere la questione, o quanto meno di accantonarla momentaneamente, in nome di una necessità cogente, teoria che ha ricevuto anche impulso dal retroterra cognitivo di tipo pragmatista.

Per dare sostegno alla sua tesi, Rorty cita un'espressione chiave, prendendola a prestito dal giurista e filosofo argentino Eduardo Raboussi, ovvero l'espressione «cultura dei diritti umani». In sostanza si tratta dell'idea di una nuova cultura globale che si sarebbe diffusa subito dopo la seconda guerra mondiale, in particolare come conseguenza della tragedia dell'Olocausto, che avrebbe segnato un nuovo anno zero nella storia dei concetti. A partire da quell'evento, dunque, si sarebbe diffusa tale cultura, un modo di pensare legato alla tutela dei diritti umani, alla consapevolezza che esistano dei limiti oltre i quali non deve essere lecito andare, dei limiti universali e rintracciabili in ogni essere umano.

Proprio a causa della constatazione dell'esistenza di tale cultura, sarebbe perciò impensabile andare a ricercare un possibile fondamento del concetto di diritti umani, dato che ormai tale nozione è divenuta così comune e conosciuta da ogni persona. L'introduzione del concetto di "cultura", nel caso dei diritti umani, significherebbe, dunque, il superamento definitivo di ogni tipo di fondazionismo e di ogni discussione attorno alla legittimità o meno del fondamento. Secondo Rorty è perfettamente inutile provare a dimostrare l'esistenza di una natura umana universale, perché dovremmo andare alla ricerca di un attributo specificamente umano, quando in realtà, ai fini del conferimento di un valore morale, non serve a nulla la giustificazione a priori: «non è chiaro per quale motivo il rispetto della dignità umana debba necessariamente presupporre l'esistenza di un attributo di questa specie»[96].

Se il vero scopo è diffondere la cultura dei diritti umani e rafforzarla quanto più possibile, cercando di renderla accettabile anche a chi ne combatte i presupposti, non ha alcun senso volerne dimostrare la superiorità morale universale in nome di qualche valore transculturale di difficile giustificazione. Una certa cultura dei diritti umani o una qualche visione del mondo non dipendono da una presunta accresciuta conoscenza morale, inoltre, se non si ottiene alcun risultato insistendo nelle ricerche di una natura umana metastorica, significa che questa natura non esiste o comunque non contiene alcun elemento fondamentale per una

[96] R. Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento,* in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures 1993*, Garzanti, Milano 1994, p. 133

ricerca morale. «In breve, i miei dubbi sull'efficacia degli appelli alla conoscenza morale sono dubbi sulla sua efficienza causale, piuttosto che sul suo statuto epistemologico»[97].

Questa tesi, che potrebbe essere tacciata di relativismo culturale, in realtà si fonda su di una teoria molto particolare della ragion pratica, o meglio una teoria del sentimento morale, che si può forse far risalire agli empiristi inglesi e ad Adam Smith.

Nel discutere su che cosa differenzi, in ultima analisi, l'uomo dall'animale e nel tentativo di individuare lo specifico umano, Rorty utilizza la sfera concettuale del "sentire" al posto di quella del "ragionare", non per allontanarsi dalla sfera della razionalità, anzi per ampliarla in campo morale. Gli esseri umani sono capaci di sentire l'uno verso l'altro molto più degli animali, per questo è necessaria una vera e propria educazione sentimentale rivolta al rispetto dei diritti umani, perché solo così si potrà agire concretamente ed in maniera efficace secondo tali precetti.

Non avrebbe alcun senso parlare di umanità come di un concetto astrattamente generico, che ognuno di noi dovrebbe aver chiaro e distinto nella mente in nome di una qualche ragion pratica accessibile a tutti; chi calpesta quotidianamente la dignità di altri esseri umani non viene toccato per nulla da affermazioni sull'umanità perché tale concetto non viene ritrovato nel suo nemico. Chi giudica un altro non umano non ci penserà due volte a calpestarne i più elementari diritti, ciò può avvenire comunque, che esista o meno un fondamento morale.

I due pilastri sui quali poggia l'educazione sentimentale proposta da Rorty sono perciò la sicurezza fisica e la compassione altrui: «l'educazione sentimentale funziona soltanto dove la gente è abbastanza rilassata da permettersi di ascoltare»[98].

Come si può dunque convincere chiunque ad occuparsi di qualcuno che si trova lontano, estraneo e per me indifferente? Soltanto attraverso l'immedesimazione, la consapevolezza della sofferenza da spartire con lui, l'estrema sensibilità morale che spinge molti individui ad accettare e ad impegnarsi per i diritti umani e per diffonderne la cultura in maniera più efficace possibile.

[97] R. Rorty, *Diritti umani, razionalità e sentimento*, op. cit., p. 135.
[98] R. Rorty, *ivi*, p. 145

7. Alla ricerca del fondamento

Da quest'ultimo discorso emerge un dato importante: l'universalismo dei diritti umani ha bisogno di una base comune su cui poggiare per ottenere il consenso necessario tra i popoli. Per arrivare a ciò, si presenta la necessità di riconoscere un fondamento chiaro e distinto dei diritti umani, un punto di partenza condiviso su cui costruire l'impianto giuridico della tutela degli stessi.

In qualunque modo si intenda lo statuto dei diritti e si concepisca la loro efficacia, bisogna preliminarmente affrontare tale discorso, andando a rintracciarne le radici concettuali, sempre che vi siano e siano condivisibili.

Secondo il biologo francese Jean Hamburger, i diritti umani non sono un qualcosa che deriverebbe da una fantomatica nozione di natura umana, in realtà sono una costruzione dell'uomo, una convenzione, un artificio sociale utile a frenare gli impulsi distruttivi che l'uomo allo stato di natura tenderebbe ad avere. Si tratta di un prodotto e di una conquista del cosiddetto *homo societatis* sull'*homo biologicus* e niente di più falso sarebbe affermare che i diritti umani siano diritti naturali, secondo una visione giusnaturalistica, quindi diritti coessenziali all'essere umano poiché diretta conseguenza delle proprietà della sua natura umana. Al contrario l'uomo, come essere biologico, è portato a scontrarsi con gli altri esseri umani, ad aggredirli per sopravvivere e dunque risulta piuttosto difficile instaurare una forma di convivenza che possa rispettare la dignità umana così come la intendiamo oggi. Per questo i diritti umani, in realtà, sarebbero, secondo Hamburger, una vittoria dell'io sociale sul quello biologico, imponendo all'essere umano di frenare i propri impulsi e rispettare l'altro. Ciò fa riflettere su quanto possa essere difficile la battaglia per la diffusione di una cultura dei diritti umani, proprio perché, a suo avviso, naturalmente e spontaneamente si preferisce la violenza e la prevaricazione: inoltre questa visione dei diritti umani come costrutto sociale non fa altro che ribadire ancora una volta la scarsa utilità, ai fini pratici, del tentativo di giustificare i diritti su base naturale.

A questo punto è necessario capire se e in che modo si possa parlare di radici culturali e storiche del concetto di diritti umani. Da una parte infatti, come già detto, i diritti umani rappresentano una vera e propria novità all'interno del panorama giuridico globale, proprio perché figli della barbarie del novecento, dall'altra è anche vero che nascono su un terreno già fertile di queste idee, dalla concezione dell'uomo come di un essere dotato di alcuni diritti preesistenti alla comunità politica di appartenenza. Forse è utile in questa sede riferirsi alla posizione di Norberto Bobbio, che sostiene come i diritti da un lato siano il risultato di

una produzione normativa da parte di soggetti come gli organismi internazionali, ma dall'altro nascano da un retroterra culturale di secoli addietro.

Infatti con le teorie giusnaturalistiche della prima modernità si era introdotto un discorso basato sull'idea di alcuni principi che permettono all'uomo in quanto tale di esercitare certi diritti, tuttavia non bisogna dimenticare come, persino con le dichiarazioni di indipendenza americana e francese del XVIII secolo, questo discorso non fosse rivolto a tutto il genere umano ma al maschio bianco europeo, dunque siamo ben lontani da una cosiddetta universalità dei diritti umani.

Come verranno intesi, invece, con la Dichiarazione del 1948, sono universali, rivolti ad ogni essere umano, devono essere rispettati e tutelati anche se ancora non riconosciuti dai singoli Stati. Ciò significa che, in questo caso, un diritto è già valido o, meglio, l'esercizio di un diritto può prescindere dalla sua positività, esiste nonostante ancora non sia presente all'interno dell'ordinamento in questione. Basti pensare a come nei regimi dispotici e nei totalitarismi vengano a mancare le libertà fondamentali perché non previste dall'ordinamento: ciononostante certi diritti vengono lo stesso rivendicati e sostenuti anche dalla comunità internazionale, a sostegno del fatto che l'idea che esistano certi principi viene portata avanti al di là della positività del diritto o della particolarità delle costituzioni locali.

Nell'idea di diritto rientrano sia la sua versione positiva che quella negativa, ovvero sia il concetto di autonomia, il fatto che il soggetto debba essere lasciato libero di esercitare le sue prerogative senza essere ostacolato dall'apparato statale, sia il concetto di libertà positiva, che introduce l'idea, invece, che sia proprio lo stato a dover mettere il cittadino nelle condizioni di poter esercitare alcune libertà fondamentali.

Dopo la seconda guerra mondiale molte nazioni si impegnarono al rispetto dei diritti umani firmando vari trattati e convenzioni; tuttavia oggi il problema dell'identificazione del nemico, soprattutto dopo gli attacchi dell'11 settembre, ha creato una situazione in cui viene mossa spesso l'accusa, nei confronti dell'amministrazione americana, di violazione dei diritti umani: proprio perché tali diritti appartengono a tutti gli individui in quanto esseri umani, non ci si può esonerare dal rispettarli sostenendo che il nemico non sia un nemico tradizionale e che la sua barbarie abbia fatto perdere ai terroristi le connotazioni di umanità.

Il problema principale, quando si parla di diritti umani, è riuscire a definire un criterio in base al quale decidere quali diritti possono essere inclusi in un'ipotetica lista e quali no.

Con la Dichiarazione Universale i diritti fondamentali non vengono più riconosciuti alle persone unicamente in quanto esseri umani ma in quanto cittadini, prescindendo dunque

dalla sovranità, dall'appartenenza ad un popolo e ad un territorio: sono dunque diritti come esigenza universale dell'uomo. Norberto Bobbio a tal proposito esemplifica magistralmente il percorso che ha portato a tale idea: «La Dichiarazione universale contiene in germe la sintesi di un movimento dialettico che comincia con l'universalità astratta dei diritti naturali, trapassa nella particolarità concreta dei diritti positivi nazionali, termina con l'universalità non più astratta, ma essa stessa concreta dei diritti positivi universali»[99]. È proprio tale concretezza ad essere la chiave di volta per comprendere in che modo la cultura dei diritti si sia diffusa e potrà e dovrà ancora diffondersi ed aprirsi anche alle società che ne restano ai margini.

Nel caso, ad esempio, dei diritti politici, il giurista Ronald Dworkin fa notare come definiscano e proteggano gli interessi di certe persone, interessi ritenuti più importanti di un'azione politica volta a garantire un vantaggio collettivo. «Chi rivendica un diritto politico fa un'affermazione molto forte: sostiene che il governo non può fare qualcosa che potrebbe andare a vantaggio di tutta la collettività. Deve quindi dimostrare che gli interessi individuali a cui fa riferimento sono talmente importanti da giustificare una tale rivendicazione»[100]. Nel caso dei diritti umani bisogna cercare di capire come si debba intenderli per giustificare la tesi che anche tali diritti siano politici, benché di un particolare tipo. Secondo Dworkin si può dire che «il diritto umano fondamentale è il diritto ad essere trattati con un certo atteggiamento: un atteggiamento che scaturisce dalla convinzione che ogni persona sia un essere umano la cui dignità conta»[101].

Il punto di partenza risulta quindi essere il diritto di essere trattato in linea con il riconoscimento, da parte di chi detiene il potere, dell'importanza intrinseca della vita di ognuno e della responsabilità personale nella sua realizzazione. In poche parole tutto ruota intorno al rispetto della dignità umana, sia per quanto riguarda i diritti concreti, di base, come quello di non essere torturato, che per quanto riguarda l'idea che un governo non possa agire contro chiunque contraddicendo la stessa concezione dei propri valori. Con questo secondo principio si rimanda ai tradizionali diritti liberali della libertà di parola e di espressione, di coscienza, di attività politica e di religione.

Nel caso della tortura, ad esempio, dove si viola la dignità della persone negandone l'umanità, il problema che si presenta è anche un discorso di coerenza: infatti un governo è chiamato a rispettare l'idea di dignità fatta propria dalla nazione, dunque, se facesse delle

[99] N. Bobbio, *L'età dei diritti* , Einaudi, Torino 1997, p. 24.
[100] R. Dworkin, *La democrazia possibile*, Feltrinelli, Milano 2006, p. 47
[101] R. Dworkin, *ivi*, p. 49.

eccezioni, starebbe immediatamente operando una discriminazione nei confronti di quelle persone.

«Decidiamo di rinunciare a una situazione di maggiore tranquillità perché siamo convinti che privare qualcuno della libertà rinchiudendolo in carcere significherebbe violare sia la sua condizione di persona dotata di un valore intrinseco, sia la sua responsabilità nella conduzione della propria vita»[102]. Quindi, partendo da una concezione dei diritti umani che si riferisce ai due principi della dignità umana, si può evincere come la detenzione a tempo indefinito dei sospetti terroristi costituisca una violazione dei diritti umani.

Il punto è che, secondo Dworkin, la questione non potrà essere risolta finché non si stabilirà un punto fermo, cioè finché non si deciderà che cosa si intenda per essere umano e che cosa significhi rispettare la dignità umana di una persona, poiché tali concetti non sono universalmente riconosciuti nella pratica concreta. Sorge qui il problema dell'oggettività delle proposizioni dell'etica e della moralità.

Tale questione rimanda ad un'altra parallela, ovvero se i diritti umani siano assoluti o meno: perfino nella Convenzione europea sono inserite clausole in cui si sostiene che la libertà di parola può essere limitata dai governi se ciò fosse necessario per tutelare l'ordine pubblico o morale. Secondo Dworkin ciò è solo il frutto di una cattiva interpretazione causata dall'eccessiva astrattezza delle enunciazioni, difatti «se il diritto che ci interessa è stato definito con chiarezza, non ci sono problemi ad affermare che è un diritto assoluto e non ammette violazioni»[103].

Ma di fronte a scelte effettive di governi, che a volte ritengono giusto limitare alcune libertà a scapito della sicurezza, lì il problema è di più difficile soluzione: come si può impedire di sventare un imminente pericolo attraverso il ricorso a pratiche che possono violare la dignità di una persona?

Secondo Dworkin è necessario calcolare il rischio e capire che, eccezion fatta per un caso di emergenza gravissimo, per tutti gli altri casi non si può barattare l'onore e la dignità propria con la sicurezza collettiva, perché, facendo perdere la dignità altrui, si lede anche la propria: «dobbiamo trovare un equilibrio tra la sicurezza e l'onore. Siamo terrorizzati al punto che l'onore non conta più nulla?»[104].

[102] R. Dworkin, *La democrazia possibile*, op. cit., p. 56
[103] R. Dworkin, *ivi*, p. 61
[104] R. Dworkin, *ivi*, p. 63

8. Diritti senza fondamento

Da queste brevi analisi si è potuto comprendere quanto sia ostica la questione del fondamento dei diritti e in che modo, a seconda della prospettiva adottata, sia possibile applicarli ai problemi di giustizia.

La mancanza di risposte chiare e definitive è il preludio ad un diverso modo di guardare ai diritti, costringendo l'analisi a fare un passo indietro in direzione di una ridefinizione degli stessi.

Prescindendo dalla dimensione storica, è utile indagare il concetto di diritti umani a partire da una sua definizione astratta, che ne metta in luce la struttura e le potenzialità.

Un esempio di questo tipo si riscontra nella recente formulazione messa a punto dal filosofo del diritto Luigi Ferrajoli, i cui studi hanno aperto il campo ad un diverso modo di considerare i diritti e, soprattutto, hanno dato vita ad un serrato dibattito tra universalismo e relativismo giuridico.

Ferrajoli propone di chiamare fondamentali quei diritti che, entro un determinato ambito normativo, vengono attribuiti ai soggetti in quanto persone o in quanto cittadini o in quanto capaci di agire: «fondamentali sono quei diritti che vengono riconosciuti a favore di determinati soggetti in base al loro status e non in base ad una loro attività negoziale»[105].

Tale definizione è caratterizzata dall'essere esclusivamente teorica, riformulando i termini con l'espressione *diritti fondamentali*: «sono diritti fondamentali tutti quei diritti soggettivi che spettano universalmente a tutti gli esseri umani in quanto dotati dello status di persone, o di cittadini o di persone capaci d'agire»[106].

Per chiarire meglio è bene ricordare che Ferrajoli intende per "diritto soggettivo" qualunque aspettativa positiva o negativa ascritta ad un soggetto da una norma giuridica e per "status" la condizione di un soggetto, prevista anch'essa da una norma giuridica positiva quale presupposto della sua idoneità ad essere titolare di situazioni giuridiche e/o autore degli atti che ne sono esercizio. Tale condizione viene poi declinata in tre casi differenti ma complementari, attraverso una sorta di climax discendente, dall'idea universale di persona, alla connotazione circostanziale di cittadino, alla determinazione specifica di capacità d'agire, concetto chiave che, come vedremo in seguito, getta un ponte tra questa teoria e quella seniana delle capacità.

[105] L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, Laterza, Roma-Bari 2001, p.51
[106] L. Ferrajoli, *ivi*, p. 5.

Ferrajoli precisa la metodologia che guida la sua proposta: introdurre una definizione di diritti umani il più possibile teorica, cioè che, nonostante si riferisca ai diritti fondamentali positivi, sanciti dalle costituzioni delle odierne democrazie, prescinda dalle circostanze di fatto, ossia che tali diritti siano formulati nelle carte costituzionali o che siano enunciati in norme di diritto positivo.

La caratteristica principale della definizione in oggetto è che ha carattere formale o strutturale, cioè prescinde da ogni interesse o bisogno tutelato attraverso il riconoscimento dei diritti fondamentali, perché si basa unicamente sul carattere universale delle loro imputazione.

La definizione di Ferrajoli ha lo scopo di poter essere applicata ad ogni ordinamento giuridico, indipendentemente dai diritti fondamentali in esso già presenti, quindi riguarda la teoria generale del diritto ed è valida qualunque sia la filosofia giuridica di riferimento, proprio perché assume una neutralità di fatto che la rende universale: «in quanto è indipendente dai beni o dai valori o dai bisogni sostanziali che dai diritti fondamentali sono tutelati, essa è inoltre ideologicamente neutrale»[107].

Ma come può tale definizione così astratta e formale riuscire a coniugarsi con i riferimenti sostanziali della giustizia? L'assoluta distanza nei confronti dell'ideologia e, dunque, della sfera valoriale relativa alla morale, mette in dubbio anche l'ideale dell'egualitarismo giuridico? Secondo Ferrajoli assolutamente no, in quanto il suo carattere formale non toglie che essa sia sufficiente a identificare nei diritti fondamentali la base dell'eguaglianza giuridica. Infatti, se tali diritti sono di tutti, grazie al fatto di essere quantificati universalmente, allora non sono alienabili o negoziabili perché considerati come diritti fondamentali in norme costituzionali sopraordinate a qualunque potere decisionale. La garanzia della protezione di interessi di base, vitali per gli esseri umani, come le libertà fondamentali, è la condizione per ottenere l'eguaglianza e la dignità ed è assicurata proprio dalla loro formulazione universalistica all'interno delle costituzioni.

Quando si parla di tutti gli individui si presuppone, comunque, una divisione di fondo in tre diverse classi logiche: persone, cittadini ed esseri capaci di agire. Questi tre tipi rappresentano delle condizioni della pari titolarità di tutti i diritti fondamentali, dunque raffigurano tutti i diversi tipi di eguaglianza o diseguaglianza a seconda di come si declinino nelle costituzioni e della diversa rilevanza che viene data loro.

A tal proposito lo stesso Ferrajoli fa notare che, mentre a livello della persona vengono garantite a tutti le libertà fondamentali, nel momento in cui scendiamo di livello, verso la

[107] L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, op. cit., p. 6.

cittadinanza o la capacità di agire, ci troviamo di fronte a delle differenze di status che ancora delimitano l'eguaglianza delle persone umane; tuttavia, mentre la diseguaglianza al primo livello sarebbe superabile in prospettiva, quella al secondo livello è ritenuta da Ferrajoli insuperabile.

Quindi sarebbe difficile livellare le diseguaglianze che sorgono nel campo della cittadinanza o della capacità di agire, un' idea questa che non considera il potenziale dell'etica delle capacità, il cui obiettivo di fondo è proprio la risoluzione di tali difficoltà.

Ma vediamo più nel dettaglio come si struttura questa proposta e quali sono le distinzioni particolari che vengono operate; ci faremo aiutare in questo senso da uno schema che mette insieme le diverse classificazioni, che emergono applicando tale definizione di diritti fondamentali.

Ferrajoli introduce due grandi divisioni: da una parte abbiamo la dicotomia tra diritti della personalità (spettanti a tutti) e diritti di cittadinanza (riferiti ai soli cittadini), dall'altra quella tra diritti primari o sostanziali (anche questi spettanti a tutti) e diritti secondari o strumentali o di autonomia (riguardanti unicamente le persone capaci di agire).

Attraverso l'incrocio delle quattro categorie si ottengono quattro diverse classi di diritti:

1) Diritti umani, ovvero i diritti primari delle persone, spettanti a tutti gli esseri umani (diritto alla vita e all'integrità della persona, libertà personale, libertà di coscienza e di manifestazione del pensiero, diritto alla salute e all'istruzione);
2) Diritti pubblici, cioè i diritti primari riconosciuti ai soli cittadini (diritto di residenza e circolazione nel territorio nazionale, diritti di riunione e associazione, diritto al lavoro e alla sussistenza e previdenza di chi è inabile al lavoro);
3) Diritti civili, ovvero i diritti secondari ascritti a tutte le persone umane capaci di agire (la potestà negoziale, libertà contrattuale, libertà di scegliere e cambiare lavoro, libertà imprenditoriale, diritto di agire in giudizio e tutti i diritti nei quali si manifesta l'autonomia privata e sui quali si fonda il mercato).
4) Diritti politici, cioè i diritti secondari riservati ai soli cittadini capaci di agire (elettorato passivo e attivo, diritto di accedere ai pubblici uffici e tutti i diritti nei quali si manifesta l'autonomia politica e sui quali si fonda la rappresentanza e le democrazia).

Da tale definizione di diritti fondamentali scaturiscono alcune conseguenze di estrema importanza, come, ad esempio, il fatto che tali diritti presentino una struttura diversa da quella dei diritti patrimoniali. Infatti diritti come quello alla vita, alla proprietà e libertà non entrano a far parte della sfera dei diritti patrimoniali proprio in quanto diritti universali,

laddove i primi sono diritti singolari. Mentre i primi sono riconosciuti a tutti i loro titolari in eguale forma e misura, i secondi appartengono a ciascuno in maniera diversa per quantità e qualità, perché ciascuno di noi è proprietario di cose diverse e in misura diversa. Ma la conseguenza di tale discorso si spinge ancora più in là: se si assume che sono fondamentali tutti i diritti universali, rientrano tra essi anche i diritti sociali, nonostante si possa obiettare che le rivendicazioni individuali a tale proposito siano estremamente diverse. Tuttavia Ferrajoli sottolinea che allora sarebbero anche diversi i pensieri che ciascuno può esprimere in base alla libertà di manifestazione del pensiero.

I diritti fondamentali diventano un limite non solo per i pubblici poteri ma anche per l'autonomia dei loro titolari, proprio perché neanche volontariamente si potrebbe alienare la propria vita o la propria libertà. Ciò è reso possibile dal fatto che sono universali e indisponibili, fattore questo che li accomuna alle capacità di Sen: infatti anche il concetto seniano rispecchia pienamente l'idea di una necessità, da parte dell'individuo, di coltivare quelle capacità (vivere ed essere libero), altrimenti il rischio è la cessazione di ogni attività vitale. È evidente, ad esempio, che, se non venisse soddisfatta la capacità di essere nutrito, si rischierebbe la vita.

Ma tornando alla concezione dei diritti di Ferrajoli, dopo aver puntualizzato la loro estrema diversità dai diritti patrimoniali, è di fondamentale importanza evidenziare il legame che instaurano con la concezione sostanziale della democrazia. Infatti tale definizione non rimanda ad una concezione formale della struttura politica, proprio perché in gioco vi sono interessi vitali estremamente concreti. Vediamo come lo stesso filosofo del diritto chiarisce tale punto:

«La forma universale, inalienabile, indisponibile e costituzionale di questi diritti si rivela in altre parole come la garanzia apprestata a tutela di ciò che nel patto costituzionale viene ritenuto fondamentale, ossia di quei bisogni sostanziali la cui soddisfazione è condizione della convivenza civile e insieme causa di quell'artificio che è lo Stato».

Quindi è proprio con la sostanza delle decisioni che hanno a che fare gli obblighi e i divieti imposti dai diritti fondamentali alla legislazione, che viene perciò conformata in base alla sostanza dei diritti, come si ritrova nella prima parte della Costituzione italiana.

Ferrajoli descrive la struttura delle costituzioni moderne dimostrando come la lontananza dei diritti fondamentali da quelli patrimoniali strutturi non solo l'intero apparato giuridico statale ma gli stessi rapporti tra i cittadini e lo Stato. Dato che quei diritti non sono

predisposti da norme precedenti ma sono essi stessi delle norme, si configura il rapporto tra la costituzione e i soggetti nel senso che questi ultimi sono titolari dei diritti e non solo destinatari. Da qui consegue che la parte sostanziale della costituzione non può essere modificata semplicemente a maggioranza.

Tale ragionamento deriva dall'ideale contrattualistico, che considera le costituzioni come dei contratti sociali, ovvero dei patti fondativi della società, nei quali vengono sanciti i diritti sostanziali delle persone e i meccanismi per tutelarli.

La vicinanza di tale concezione non sarebbe derivante dalle tradizioni civilistiche e romanistiche dei diritti patrimoniali ma dalla filosofia di uno dei padri del contrattualismo moderno, ovvero Thomas Hobbes, che, teorizzando il diritto alla vita come diritto inviolabile di tutti, ha subordinato la sopravvivenza della società alla tutela di tale principio fondamentale. Con Hobbes nasce, quindi, lo Stato come sfera pubblica istituita a garanzia della pace e dei diritti fondamentali, dove i bisogni delle persone vengono istituzionalizzati e divengono norme partendo dal basso e non dall'alto come privilegi concessi.

Infatti la sfera pubblica di Hobbes, comprensiva del solo diritto alla vita, esteso a tutto ciò che concerneva la sfera privata delle persone, si è successivamente allargata fino a conquistare quei diritti politici ed economici tutelati dalle costituzioni del novecento, andando a creare il costituzionalismo moderno, che è in sintesi la storia di questo progressivo allargamento della sfera pubblica dei diritti.

La teoria sostanziale della democrazia si unisce così al contrattualismo e al costituzionalismo dei diritti, creando terreno fertile per la speculazione attorno alle necessità umane e al modo di tutelarle.

Il discorso di Ferrajoli chiama in causa un modo diverso di occuparsi di diritti, meno legato al formalismo giuridico e più attento a dimostrare l'effettiva universalità delle libertà sostanziali enunciate nelle costituzioni.

9. Contro i diritti fondamentali

Tuttavia, prima di procedere al discorso sull'attuazione del progetto seniano in relazione ai diritti fondamentali, è necessario affrontare preliminarmente le lacune e le critiche che la definizione di Ferrajoli può generare, proprio per evidenziare in che modo un concetto come quello di capacità possa risultare più adatto a raccogliere la sfida dei diritti.

Una critica piuttosto serrata viene da un esponente di un'altra scuola di pensiero giuridica, che ha spesso criticato l'idea di diritti umani, cioè il giurista e teorico della politica Danilo Zolo, le cui osservazioni vanno a scovare le eventuali contraddizioni della teoria dei diritti fondamentali.

Per Zolo tale nozione logico-formale, così definita da Ferrajoli, in realtà si auto confuterebbe nel momento in cui si esplicitassero alcuni postulati sui diritti: ad esempio, se essi fossero lo specchio di specifici interessi ed aspettative sociali, come conciliare il formalismo con i necessari contenuti di fatto che verrebbero a riempire i diritti stessi?

Un altro aspetto controverso è relativo alla quantificazione universale nell'attribuzione dei diritti: per Zolo finirebbe per essere un rimando alla concezione kantiana della totalità dei membri della specie umana in quanto persone morali. In tal caso si rischierebbe di connotare ideologicamente la definizione logico-formale che Ferrajoli tenta di portare avanti, sfociando in qualcosa di diverso e di difficilmente conciliabile con le varie altre posizioni sui diritti umani. Secondo Zolo quella definizione, in realtà, nasconde una forte presa di posizione nei confronti di una concezione garantista ed egualitaria dei diritti fondamentali, frutto di una «forte polemica contro i diritti patrimoniali in quanto considerati fonte della diseguaglianza giuridica tra i soggetti»[108]. Quindi non sarebbe la formulazione ideologicamente neutrale di diritti fondamentali a fondare le tesi sulla democrazia costituzionale ma sarebbe una presa di posizione non neutrale e parziale.

Il punto che Zolo vuole portare avanti è dimostrare che la formalizzazione operata da Ferrajoli non è così utile come sembra dal punto di vista teorico, perché si creano dei problemi nei rapporti tra tale definizione e la teoria della democrazia costituzionale.

Per questo sostiene una posizione epistemologicamente più debole e meno universalistica ma in linea con un'idea non avalutativa e neutrale dei diritti, che vengono descritti come istituti giuridici inseriti in una precisa tradizione liberale occidentale, posti a tutela di precisi

[108] D. Zolo, *Libertà, proprietà ed eguaglianza nella teoria dei "diritti fondamentali"*, in Ferrajoli, *Diritti Fondamentali*, op. cit., p. 55.

interessi e bisogni socialmente situati in un dato contesto storico, bisogni come la libertà di pensiero, di associazione, di proprietà e iniziativa economica.

Ferrajoli starebbe dunque modificando la sua teoria non in direzione di un formalismo giuridico ma verso una dilatazione dell'universalismo etico-politico, che rimanda all'idea del diritto cosmopolitico kantiano: sarebbero fondamentali soltanto quei diritti che riservano un trattamento eguale a tutti gli uomini in quanto persone morali e cittadini del mondo, al di là delle loro appartenenze a determinate formazioni politiche.

Il problema è che una tale dilatazione rischia di ignorare proprio i diritti stessi, che nascono e si formano a partire dalle comunità politiche determinate, come ad esempio gli stessi diritti patrimoniali, che non possono, secondo Zolo, essere rigettati in nome di un universalismo della persona umana. In altre parole, se la paura di Ferrajoli è quella di evitare il sorgere di possibili diseguaglianze, allora l'ideale cosmopolitico rischia di entrare in collisione anche con il semplice esercizio dei diritti politici all'interno di uno stato: infatti esistono diritti considerati patrimoniali, come ad esempio l'autonomia negoziale, la libertà di associazione, di stampa, di iniziatica economica, il cui esercizio produce potere politico ed economico e che non può essere ignorato, proprio perché strettamente legato all'esercizio dei diritti fondamentali.

Il discorso ovviamente nasce con la costatazione che i meccanismi di distribuzione delle risorse creano situazioni diseguali, in cui ricchezza e opportunità di accesso alle risorse risultano essere sbilanciate e creano condizioni di povertà tra alcune fasce della popolazione. Per Zolo questo inevitabile fenomeno non è, tuttavia, una conseguenza del fatto che, per fruire di determinati beni necessari alla sopravvivenza, o anche beni di lusso, sia necessario introdurre dei meccanismi di discriminazione e di esclusione, poiché ciò fa parte della struttura stessa della rivendicazione appropriativa, che automaticamente sancisce l'acquisizione di una risorsa da parte di un individuo e il simultaneo sottrarsi della stessa ad un altro.

A suo avviso Ferrajoli vuole distinguere tra diritti fondamentali e diritti patrimoniali, credendo di risolvere il problema della diseguaglianza, quando tale problema è insito esso stesso nella semplice attribuzione di un diritto, qualunque esso sia, proprio perché alcune libertà fondamentali producono diseguaglianza. Ad esempio, se ci sono dei diritti di libertà che si concretizzano unicamente nella semplice tutela della libertà negativa, ce ne sono altri che, invece, hanno una spiccata capacità acquisitiva che crea diseguaglianza, come nel caso del diritto alla libera iniziativa economica o alla libertà di associazione.

Un passo di Zolo può aiutarci a capire il meccanismo di diseguaglianza generato da tali diritti, che sono comunque essenziali per il pieno sviluppo della persona umana:

«Tali diritti sono dotati di una spiccata capacità acquisitiva perché a certe condizioni il loro esercizio produce potere politico, economico e comunicativo che si accumula rapidamente a vantaggio dei loro titolari. E poiché in una società non pianificata solo determinate élites sono in grado di disporre delle risorse politiche, economiche e organizzative necessarie per sfruttare le proprietà acquisitive di questo tipo di diritti di libertà, ne segue che il loro esercizio produce disuguaglianza, povertà e libertà esattamente come l'economia di mercato produce disuguaglianza, povertà e ricchezza»[109].

Dunque il problema non sarebbe tanto nell'attribuzione agli individui di tale tipo di diritti ma nel fatto che, per essere esercitati pienamente, hanno bisogno di una quantità di risorse maggiore rispetto ad altri diritti, quantità che pochi possiedono, venendosi a creare così un *monopolio della titolarità dei diritti* che mette a rischio non solo la libertà e l'eguaglianza dei cittadini ma il processo democratico stesso, reso soggetto ad alcune élites accentratrici. Ne deriva che sia la soddisfazione delle aspettative sociali, sia la stessa tutela delle libertà fondamentali, rischiano di dipendere per ciascun soggetto, non dal suo essere titolare di diritti fondamentali ma dal suo potenziale di affiliazione corporativa.
Più il soggetto è inserito in una cerchia ristretta di persone dal forte potere acquisitivo, più sarà elevato il rango che occupa e più sarà elevata la soddisfazione nell'esercizio e nella protezione dei suoi diritti.
Il paradosso che viene a crearsi è che, aumentando la tutela dei diritti e le libertà fondamentali del singolo, si rischia di creare una società formata da cerchi concentrici, in cui il maggior possesso di risorse, se da una parte crea benessere e pieno sviluppo della persona, dall'altra impoverisce e toglie diritti ad altri settori della comunità.
I diritti diventano così la merce di scambio per salire di livello nelle posizioni sociali da occupare, l'ago della bilancia per misurare il benessere di un individuo a scapito di un altro.
D'altronde, andando nella direzione opposta, cioè di un assoggettamento del diritto di proprietà ad esigenze di tipo collettivistico, si cadrebbe in un meccanismo di privazione delle libertà fondamentali incompatibile con lo stato liberale, dato che, in un contesto di economia di mercato, qualunque intervento restrittivo dei diritti patrimoniali è concepibile solo a patto che non crei alcun indebolimento delle regole dello scambio economico.

[109] D. Zolo, op. cit., p. 62.

Dunque lo scenario sembra condannare a due alternative opposte: se si insiste, come fa Ferrajoli, nella difesa dei diritti fondamentali epurati dalla sfera dei diritti patrimoniali, si rischia di non modificare per nulla la situazione di diseguaglianza globale, dato che si ignorano alcuni meccanismi acquisitivi essenziali per il potere dell'individuo all'interno della società; se invece si sostiene, con Zolo, l'assoluta importanza e impossibilità di eliminazione dei diritti patrimoniali, ci si scontra con il sistema di potere delle élites acquisitive, che aumentano i diritti sottraendoli agli altri.

È possibile trovare una terza via, possibilmente meno fallimentare delle alternative al liberismo e al comunismo, viste negli ultimi decenni del secolo scorso? Non una via che coniughi libertarismo con collettivismo, cosa alquanto difficile e rischiosa, ma una strada costruita all'interno del sistema liberale, che tuteli le capacità acquisitive dell'individuo mantenendo un uguale sistema di libertà fondamentali.

Zolo sembra lanciare una proposta utopica che ha, tuttavia, il merito di aprire lo spazio al discorso di Sen, quando sostiene che, nel momento in cui l'economia di mercato è così predominante anche sul piano simbolico, si potrebbe lavorare sulla modificazione delle nostre democrazie del benessere. Infatti, riducendo la quota di reddito individuale e di beni posseduti in proprietà dai cittadini in cambio di una maggiore disponibilità di risorse sociali e ambientali, di tempo libero e di autodeterminazione personale, si potrebbero ritrovare, da parte dei cittadini, motivazioni psicologiche che li orientino verso comportamenti e valori non consumistici, nell'ambito di uno stile di vita più semplice e spartano.

È chiaro che il discorso di Zolo rappresenta un'utopia di assoluta difficoltà realizzativa, oltretutto si potrebbe anche discutere in base a quale principio sia da preferire uno stile di vita spartano rispetto ad uno improntato al lusso, anche perché bisognerebbe stabilire, allora, la quota minima di risorse possedute, tenendo presenti i diversi bisogni degli individui.

Tale proposta viene infatti, dallo stesso filosofo del diritto, giudicata come irrealizzabile: «è chiaro che questa è una prospettiva etica ed antropologica estremamente complessa, delicata ed incerta, sulla quale sarebbe a mio parere illusorio e rischioso pensare di poter intervenire con gli strumenti normativi del diritto, compreso il diritto mite dei principi costituzionali»[110].

In realtà Zolo rischia di andare oltre il necessario prospettando un cambiamento antropologico dell'essere umano, cosa impossibile da realizzare. Forse è possibile, rimanendo in un orizzonte di tipo liberale e muovendosi sulla stessa lunghezza d'onda della

[110] D. Zolo, op. cit., p.13.

capacità acquisitiva delle persone, risolvere almeno una parte delle diseguaglianze nelle società e a livello globale.

Invece di ridurre le possibilità degli individui di acquisire risorse e agire nel mondo, una soluzione potrebbe essere quella, al contrario, di aumentare le capacità possedute dalle persone, partendo da una chiara concettualizzazione dei principali bisogni umani e lavorando su un piano di sviluppo delle persone tendenzialmente comprendente anche i cosiddetti beni di lusso o tutte quelle capacità apparentemente considerate non necessarie per la sopravvivenza dell'individuo.

La questione ruota attorno al punto cardine relativo al ruolo che i diritti economici e sociali possono avere all'interno di una teoria dei diritti che voglia essere il più completa possibile. In questo senso torna utile il riferimento alla teorizzazione operata da Thomas Marshall, al quale fanno riferimento lo stesso Ferrajoli, come abbiamo visto, Zolo ed anche Amartya Sen nelle sue teorizzazioni tra capacità e diritti. L'elaborazione marshalliana si basa su una ripartizione storico-evolutiva dei diritti, che vengono quindi suddivisi in tre classi (civili, politici e sociali) e risulta essere, quindi, molto concreta ed attenta ai cambiamenti storico-sociologici dei diritti in relazione ai mutamenti della società al di là delle distinzioni formali, con una maggiore attenzione verso l'effettività degli stessi in rapporto alle risorse economiche disponibili.

Il problema sorge proprio nel momento in cui si considerano i diritti economici, nati per favorire l'eguaglianza tra individui e per frenare le diseguaglianze prodotte dal mercato, la cui libertà tuttavia rimane la garanzia per la piena espressione dei diritti sociali. Marshall risolveva il problema sostenendo che i diritti sociali avrebbero modificato la struttura del mercato senza stravolgerla, ritenendo che la diseguaglianza di redditi, e non quella di status, impedisce a determinati cittadini di accedere ai diritti soggettivi. Il rapporto tra diritti soggettivi, evoluzione delle istituzioni liberali ed economia di mercato crea un cortocircuito tra libertà ed eguaglianza che, secondo Zolo, è dovuto ad un problema di giuste garanzie dei diritti, tesi riassunta nella formula "legge di effettività crescente" delle garanzie dei diritti soggettivi: «Nella storia del costituzionalismo liberal democratico al riconoscimento sempre più ampio della titolarità formale di nuove categorie di diritti ha corrisposto un'effettività decrescente del loro godimento da parte dei cittadini»[111]. Quindi in questo discorso a rimetterci sono i diritti politici e, soprattutto, i diritti sociali, che necessiterebbero di una profonda lotta per il diritto che li renda realmente effettivi e apra la strada anche al riconoscimento di quelli nuovi, ossia di terza generazione (autodeterminazione dei popoli,

[111] D. Zolo, op. cit., p. 68

pace, sviluppo, equilibrio ecologico, controllo delle risorse nazionali, difesa dell'ambiente) e di quarta generazione (riguardanti le manipolazioni genetiche, la bioetica, le nuove tecnologie della comunicazione, la privacy, il mondo degli animali), che rischiano di non ricevere un riconoscimento istituzionale forte, anche perché il discorso dei diritti è strettamente legato sia alle condizioni economiche dei cittadini sia alla situazione generale della società, ovvero al grado di sviluppo della stessa e alla quantità e qualità dei servizi offerti alle persone.

L'importanza delle garanzie sostanziali è da sottolineare per trasformare i diritti puramente formali delle carte costituzionali in diritti reali: infatti il problema della difficile attuazione dei diritti sociali, come ad esempio il diritto alla salute o al lavoro, non è semplicemente individuabile nella mancanza di una sufficiente normativa ma nella carenza di strutture materiali e organizzative che possano aiutare l'attuazione del diritto, come ad esempio l'esistenza di scuole pubbliche gratuite o di medici convenzionati, tutti elementi cardine per l'effettiva attuazione del diritto.

Come anche sostiene Amartya Sen nel suo testo *Development as Freedom*, è impensabile che si possa distinguere tra diritti e contesto sociale, dato che esiste un rapporto di compenetrazione e di reciproca influenza, sia dal punto di vista individuale, del cittadino coinvolto, sia per quanto riguarda il benessere della società nel suo insieme.

In questo senso i diritti sociali dovrebbero poter essere integrati a pieno titolo, assieme a quelli civili e politici, come facenti parte di un unico insieme di tutele, di cui l'individuo deve godere per svilupparsi a tutti i livelli, non solo come elettore o come possessore di un bene o come fruitore di un servizio. La settorialità della composizione dei diritti è, sì, figlia di un percorso storico le cui tappe vanno rispettate nelle analisi, ma è anche vero che, nell'epoca della simultaneità tecnologica, anche l'individuo si trova a dover gestire una molteplicità di ruoli in situazioni sempre diverse che, senza una guida unica, rischiano di far perdere per strada alcuni diritti, anche particolari, necessari alla completezza del puzzle finale chiamato persona.

Infatti il vero problema, nella costruzione di un concetto di diritti fondamentali, sia che lo si voglia formale, come intende Ferrajoli, o che lo si consideri inserito nel contesto sociale, come intende Zolo, sia infine che lo si voglia declinare assieme all'attributo delle capacità, dunque in una formula allo stesso tempo universalistica e contingente, è costituito proprio dal riferimento alla persona come titolare del diritto. La natura dell'individuo e delle sue relazioni sembra giocare un ruolo chiave nella definizione di che cosa e quali siano i diritti fondamentali, nonostante il carattere formale della costruzione di Ferrajoli sembri

giustificare proprio l'abbandono di categorie escludenti, come quella di cittadino o di proprietario o di persona morale, in favore di una quantificazione universale neutra. Tuttavia è possibile individuare, nel requisito della capacità di agire, una forma di appello ad un valore particolare, privo di quella neutralità universale necessaria per venire accettato da tutti. «Il requisito della capacità di agire come necessario per l'ascrizione di certi diritti fondamentali è determinato da un'opzione di valore non condivisa, ad esempio, dal pensiero di matrice cattolica, che ha della persona una concezione che comprende lo stesso embrione, ad esempio»[112].

Ora, prima di affrontare il problema della capacità di agire, è opportuno chiarire il carattere formale della definizione di Ferrajoli, dato che è su questo elemento che si sviluppano le critiche principali. Per formale si intende una definizione che non dice nulla riguardo a quali siano i diritti fondamentali in ciascun ordinamento o quali dovrebbero essere, dunque non prescive né descrive alcunché del contenuto di tali diritti. La definizione formale, sempre secondo Ferrajoli, si limita ad enunciare la struttura logica dei diritti definiti "fondamentali", forma che è espressa dal carattere universale dei soggetti che ne sono titolari, identificati dallo status giuridico di persone e/o di cittadini e/o di capaci di agire: «i diritti fondamentali sono essi stessi norme ascrittive delle aspettative nelle quali consistono alla classe delle persone o dei cittadini o dei soggetti capaci di agire»[113].

Dunque anche il riferimento al concetto di persona, cittadino e capace d'agire rimanderebbe ad altrettante definizioni formali, rispettivamente quella di soggetto imputabile di atti e situazioni giuridiche, di persona appartenente ad una determinata collettività politica e di soggetto che può essere autore di atti giuridici, senza quindi pronunciarsi sulla natura degli interessi tutelati come diritti soggettivi.

Riguardo, invece, all'eventuale carattere storicamente e filosoficamente determinato del concetto di persona, Ferrajoli precisa di non aver utilizzato il termine "persona umana", come invece sembra utilizzare nella sua critica il giurista Vitale, quando sostiene che «dell'individuo o persona occorre definire i predicati essenziali, una diversa definizione di tali predicati comporta infatti una diversa concezione delle loro relazioni interindividuali»[114].

Ma la definizione che Ferrajoli dà dei diritti fondamentali, come lui stesso dice, in realtà non comprende considerazioni di carattere filosofico-politico, semplicemente utilizza i concetti teorici di persona e personalità quali status soggettivi cui l'ordinamento giuridico connette

[112] E. Vitale, *Teoria generale del diritto o fondazione dell'ottima repubblica*, in L. Ferrajoli, op. cit., p. 114.
[113] L. Ferrajoli, *ivi*, p. 124.
[114] E. Vitale, op. cit., p. 114.

la titolarità di diritti. Ciò significa che tali concetti sono compatibili anche con ordinamenti nei quali non tutti gli esseri umani sono persone, o che considerano come persone anche entità diverse dagli individui umani: esempi di tale tipo sono molteplici e assolutamente già noti ed esistenti, come le comunità dei popoli, gli animali, le generazioni future e così via. Ma basti anche pensare ai diritti che regolano la tutela dell'ambiente o comunque relativi alla natura: non si riferiscono a soggetti titolari di diritti ma non esseri umani?

Tutto ciò significa:

1. che la nozione di Ferrajoli non è subordinata ad un'idea filosoficamente connotata di persona che pretenda di descrivere i contenuti concreti dei bisogni individuali;
2. che non ci sia più bisogno di intervenire per decidere cosa fare, perché tutto già stabilito all'interno di un costituzionalismo che non lascia spazio all'agire politico e alla discussione sui valori.

Le tesi della teoria di cui stiamo discutendo, secondo Ferrajoli, non dicono nulla sui contenuti etico-politici del diritto, che sono il frutto delle scelte politiche compiute dal legislatore, nonché delle lotte sociali da cui quelle scelte sono condizionate, dunque sarebbero ben lontane da quella forma di spinozismo giuridico di cui è stato accusato.

D'altra parte la teoria di Ferrajoli è stata anche contestata in senso opposto, ovvero sulla scia di una critica del formalismo giuridico e dell'assenza di un legame con i contenuti sostanziali del diritto e con il rischio di voler fare dei diritti uno strumento insaziabile, divoratore della democrazia e della politica. Il rischio di cadere nel giuspositivismo viene visto proprio nel voler costruire una teoria dei diritti autosufficiente, sradicata dal tessuto oggettivo del contrattualismo politico e dell'etica liberale. Il pericolo è quello di scindere il legame tra i diritti stessi e i loro titolari, nell'indebolire l'autonomia morale degli individui e i loro metodi di decisione.

«La sottovalutazione del problema formale della gestione dei contenuti sostanziali dei diritti è insomma essa stessa una risposta al problema dell'autorità politica, ma una risposta che ripudia il principio dell'amministrazione democratica dei diritti»[115]. Tali critiche sembrano accusare la teoria di Ferrajoli di prendere posizione in modo molto netto verso l'inutilità dell'autonomia dei soggetti, accusa piuttosto grave dal punto di vista filosofico e che merita di essere approfondita ed analizzata. Definendo i diritti fondamentali come norme e identificati con esse si implica l'idea che i diritti esistano nel momento in cui vengono poste le norme che li contemplano, dunque che i diritti siano prodotto di norme e vengano ricondotti al dominio della scelta umana. La priorità della norma sui diritti è indispensabile a

[115] A. Pintore, *Diritti insaziabili*, in L. Ferrajoli, op. cit., p. 181.

dare consistenza oggettiva agli stessi diritti e a distinguerli da quelli immaginari, ma in realtà Ferrajoli sembra identificare diritti e norme, ponendo un limite alla complessità e alla molteplicità del contenuto delle norme che pongono i diritti.

In sintesi: Ferrajoli, con la sua definizione sembra concepire un contratto costituzionale fissato una volta per tutte e bloccare il momento contingente della creazione di un assetto politico in una formula di costituzione di diritti fondamentali, andando addirittura oltre il tentativo rawlsiano di fissare i caratteri di una società giusta. Secondo i suoi critici, «la costituzione concepita in tal modo diventa insaziabile, perché finisce per divorare la sua stessa fonte e fondamento».

Tuttavia i diritti confliggono tra loro e le dinamiche politiche e contingenti della società sono imprevedibili da schematizzare: «l'assenza di una fondazione morale oggettiva dei diritti porta infatti a ricercarne il fondamento nel fatto stesso dell'esistenza delle costituzioni, sia pure eterizzate come contratti sociali»[116]: quindi in teoria noi avremmo i diritti che abbiamo semplicemente perché così sono stati posti.

La questione è molto più complessa di ciò che sembra e investe i valori della democrazia e il fine stesso della politica, dato che problematizza alcuni concetti fondamentali, come l'autonomia della decisione e il ruolo della ragione. Assumere come fondante il valore dell'autonomia, infatti, significa esporre i diritti al rischio che vengano distrutti, ma, al tempo stesso, volerli sottrarre alle logiche della democrazia e della libera scelta può significare ignorare la contingenza che guida le decisioni e trattare le persone come bambini non in grado di decidere. Si crea un contrasto tra l'assolutizzazione dei diritti e la loro esclusione dalle logiche che partono dal basso e hanno contribuito a costruire i diritti stessi, a volte in modo inconsapevole, quindi l'accusa di paternalismo è sempre dietro l'angolo: l'accusa di voler imporre dei significati e guidare le scelte tenta sempre il filosofo, forse troppo spesso perso nei dettami della prescrizione e poco attento alla descrizione, o meglio troppo disgustato dal mondo che lo circonda e desideroso di regolarlo.

[116] A. Pintore, *ivi*, p. 192-193

10. Diritti fondamentali e globalizzazione

Dopo aver illustrato la teoria di Ferrajoli e alcune critiche che le sono state mosse, si può ora vedere come tale teoria, apparentemente astratta e formalistica, possa essere applicata alle problematiche globali di giustizia.

Nel progressivo processo di globalizzazione ci si è trovati di fronte ad un'irrefrenabile debolezza del potere statale a favore di altri poteri, come quello economico e finanziario. Ciò ha avuto ripercussioni sulla teorizzazione stessa dei diritti, che hanno subito quindi una de-nazionalizzazione e si sono aperti all'intero globo, sradicando le antiche appartenenze alle comunità statali.

Quindi oggi sembra poco legittimo declinare i diritti fondamentali in termini statalistici, proprio perché la sovranità statale si è delocalizzata ed un ruolo importante, in questo processo, l'hanno avuto le organizzazioni sovranazionali, in particolare i loro apparati giuridici, che hanno permesso agli stati di delegare su alcune materie fondamentali quali la giustizia, la difesa, l'economia.

Attraverso la globalizzazione ci si è posti di fronte a nuovi problemi, relativi soprattutto alle migrazioni e agli spostamenti di persone da una parte all'altra del globo, spostamenti in vari sensi, non solo dai paesi meno sviluppati a quelli più ricchi in cerca di lavoro ma anche dislocazioni di multinazionali che, allettate dal basso costo del lavoro, affidano le sorti delle loro industrie a manodopera locale diversa da quella di origine. Tali flussi migratori di persone e capitale contribuiscono a disgregare la categoria di cittadinanza, ovvero a de-statalizzarla.

In questo senso il diritto d'asilo è l'altra faccia della medaglia della crisi della cittadinanza e della nazionalità, perché è sempre stato ancorato ad una visione della cittadinanza di tipo liberale e statalistico, che considera come realmente tali solo i diritti riferiti alla libertà negativa o i diritti politici. Il modo in cui l'idea di cittadinanza si è modificata attraverso la globalizzazione ha portato ad una variazione sul tema della concettualizzazione dei diritti fondamentali, dall'idea che i diritti siano legati all'appartenenza ad uno stato, dunque legati alla cittadinanza stessa, a quella che siano conferiti agli individui in quanto persone.

Ciò significa attribuire loro valenza universalistica e, soprattutto, una validità che si estende ad ogni persona e non solo agli abitanti di una determinata zona del mondo o ai cittadini di una società. Tale universalismo normativo non può essere negato nel momento in cui gli stati da soli non hanno la possibilità di essere autosufficienti dal punto di vista giuridico,

perché verrebbe a mancare la tutela dei diritti fondamentali dell'individuo, non più protetto né dal proprio paese di origine né da un organismo sovranazionale.

La tesi di Ferrajoli di fatto va a favore di un universalismo dei diritti umani, che si possa instaurare attraverso un processo di giuridificazione globale, che abbia a cuore la tutela non solo dei diritti negativi ma anche e soprattutto di quelli positivi, come vedremo. Dunque la critica ai diritti patrimoniali e alla cittadinanza va nella direzione di mettere al centro la persona, slegata dalle appartenenze nazionali.

Dall'altra parte abbiamo versioni più edulcorate del realismo politico, quale quella precedentemente citata di John Rawls con il suo diritto dei popoli, per cui di fatto, al di fuori degli stati, vige un sistema di poteri contrapposti basati sulla forza, nel quale cerca di inserirsi il sistema della società dei popoli liberali, pur scendendo a compromessi con le società situate fuori dal recinto liberale, da Rawls definite *decenti*.

Ora entrambe le posizioni potrebbero trovare posto nello scenario contemporaneo delle relazioni internazionali, dove si alternano strutture sovranazionali e rapporti tra sovranità statali *tout court*.

È chiaro che il globo risulta attualmente sempre più interconnesso anche a livello giuridico, basti pensare alla creazione dei tribunali internazionali per i diritti dell'uomo o ai vari accordi commerciali che regolamentano il movimento delle merci tra paesi.

Ma esiste un'ovvia differenza tra un'istituzione sovranazionale come l'Unione Europea e un semplice accordo economico tra stati come il Nafta (accordo nordamericano per il libero scambio), una differenza che riguarda il diverso modo in cui si costituisce il legame tra le sovranità, passando da una situazione, in cui le relazioni si incentrano sugli scambi commerciali, ad una in cui investono la vita dei cittadini dei vari paesi a più livelli. Una struttura sovranazionale come l'Unione Europea, con l'abbattimento delle frontiere non solo commerciali ma anche di mobilità degli individui, mette a rischio il concetto di cittadinanza, creando uno spazio comune in cui ogni persona è allo stesso tempo cittadino italiano o francese o tedesco e cittadino UE. Tale molteplicità di livelli di cittadinanza crea una moltiplicazione giuridica, oltre ad uno sdoppiamento del senso di appartenenza delle persone, fattore in grado di modificare le identità collettive classiche e di modularle nuovamente di volta in volta a seconda degli interessi coinvolti e delle necessità da rivendicare.

Così accade che la classica teorizzazione di Thomas Marshall sui diritti, incentrata sull'idea di cittadinanza come presupposto per ogni diritto fondamentale, se da una parte colloca

sullo stesso piano di importanza diritti civili, politici ed economici, dall'altra appare anacronistica, anche in modo pericoloso per la tutela stessa dei diritti.

Se la cittadinanza non è concepita come uno specifico status soggettivo da affiancare alla personalità, cioè alla caratteristica di persona dell'individuo, ma viene ipostatizzata come presupposto dei diritti, ecco che automaticamente verranno esclusi da tale discorso tutti coloro che cittadini non sono, perché migranti o rifugiati.

Come un contratto sociale che favorisce i contraenti ignorando coloro che stanno fuori dall'accordo, così oggi il numero dei non cittadini è talmente grande da obbligare a ripensare tale concetto, se l'obiettivo è sempre quello di tutelare gli individui come persone e abitanti del pianeta piuttosto che come agenti in uno specifico contesto statale.

Come puntualizza Ferrajoli, «le odierne costituzioni europee e le carte internazionali dei diritti hanno aggiunto, ai classici diritti di libertà negativa, una lunga serie di diritti umani positivi, disancorandoli dalla cittadinanza e facendo anche del loro godimento la base della moderna uguaglianza *en droit* e della dignità della persona»[117].

Tuttavia nell'attualità le cose sono diverse dalla teorizzazione dei diritti, proprio perché, nei confronti del fenomeno dell'immigrazione, si attua una strategia restrittiva che non tiene conto delle violazioni più gravi di diritti economici e politici ma tende soltanto ad assicurare il minimo indispensabile in termini dei più elementari diritti civili, a volte neanche quelli, creando situazioni dove la diseguaglianza dei diritti genera razzismo: l'altro è considerato inferiore proprio perché non situato sullo stesso livello di possesso di diritti rispetto al cittadino dello stato ospitante.

Attraverso la teoria dei diritti fondamentali si può, al contrario, riuscire a gettare un ponte tra giuridificazione senza fine, dovuta al proliferare di organismi sovranazionali e al sorgere di nuove questioni morali ed etiche, e minimalismo dei diritti, causato da un colpo di coda della sovranità che, chiudendosi a riccio su di un concetto ristretto di cittadinanza, ignora alcune sfere di diritto della persona, essenziali per il pieno sviluppo dell'individuo.

Ma, se è vero che i diritti fondamentali sono portatori di un chiaro significato normativo, perché investono le vite concrete delle persone e danno rilevanza giuridica alle necessità, ai bisogni, alle rivendicazioni, allora è essenziale che aumenti la comprensione, da parte delle diverse collettività, del significato di tali diritti.

Più la loro formulazione sarà chiara e andrà a rappresentare i reali bisogni delle persone, più facilmente si potrà espandere ciò che Richard Rorty definisce *la cultura dei diritti umani*.

[117] L. Ferrajoli, *Diritti fondamentali*, op. cit., p. 26.

Una precomprensione della loro importanza si ha proprio grazie al fatto che i diritti stessi riguardano i bisogni fondamentali dell'agire e dell'esistere.

Senza un'adeguata nutrizione non si potrebbe condurre una vita degna di essere vissuta, quindi si tratta di un diritto fondamentale da tutelare: questo passaggio, che può sembrare ovvio, in realtà svela l'importanza del lavoro di Amartya Sen sulle capacità, incentrato sulla concretezza dell'esistere, sulla contingenza delle situazioni quotidiane in cui i diritti vengono messi alla prova. La cultura dei diritti umani può diffondersi maggiormente proprio grazie alle capacità, vettori di significati universali e diretti, non mediati da tradizioni filosofiche di difficile esportazione.

Parlare di piena titolarità e di pienezza dei diritti ha un preciso significato: i diritti hanno bisogno dell'agire per essere concretizzati, quindi è necessario che ad una loro generale attribuzione consegua poi l'azione concreta, come ad esempio poter andare a votare.

È chiaro che il diritto esiste anche senza le sua effettiva realizzazione pratica ma, se spostiamo il discorso alle capacità e rovesciamo il ragionamento, senza la possibilità di attuare concretamente l'azione relativa al diritto ottenuto, questo non serve a nulla, è come se non esistesse.

La sfida che Sen lancia è proprio in direzione di un'unione completa tra ambito giuridico e azione contingente, a partire dal basso, dalla possibilità concreta di poter agire nei modi che più competono alla pienezza della persona e che più favoriscono il suo pieno sviluppo, in maniera assolutamente autonoma e dipendente unicamente dall'individuo stesso.

Capitolo III

Etica delle capacità: una discussione

1. Tra normativo e descrittivo

Alle radici di ogni filosofia politica ci sono due problemi, opposti ma complementari: uno è rappresentato dalla questione del *potere*, ovvero, parafrasando Machiavelli[118], come si conquista, come si mantiene, come si struttura, come si cede, l'altro è quello delle *giustizia*, che cosa sia, come si misuri, come si mantenga. Potere e giustizia sono le due facce della stessa medaglia, le due facce della politica, che a volte si intrecciano tra loro, a volte si allontanano fino ad essere due idee contrapposte tra loro.

Ma i due concetti sono anche complementari e funzionali l'uno all'altro. Infatti da una parte, per assicurare la giustizia in una comunità politica, è necessario detenere il potere, anche per avere la facoltà di organizzare e strutturare le condizioni che la rendono possibile, dall'altra, perché ottengano giustizia tutti gli individui componenti uno stato, è vitale che il potere venga frenato e non possa creare ingiustizia violando la sfera di libertà individuale. Dunque il potere può aprire lo spazio alla giustizia ma anche metterla in pericolo, come la giustizia può costituirsi in contrapposizione ai potere ma, allo stesso tempo, averne bisogno per esistere.

Il punto è proprio questo: l'esigenza di giustizia emerge sempre più nel momento in cui l'eccesso di potere mette in pericolo le libertà di base e i principi democratici che sorreggono una comunità politica. Da qui nasce il problema della giustizia e le relative questioni dei diritti e della loro tutela.

È in questo sfondo concettuale che si costruisce il discorso delle capacità, come uno dei tanti contributi volti a delimitare lo spazio di manovra del potere e le aree dove l'individuo ha la piena libertà di esprimere se stesso e agire secondo la sua volontà.

Nel momento in cui si affrontano concetti estremamente complessi e non del tutto definiti a livello teorico, si corre il rischio di fallire l'analisi e di fraintendere il significato e gli effetti che l'utilizzo o meno di tali strumenti concettuali comporta. È questo il caso del *capabilities approach*, vero e proprio oggetto misterioso della filosofia morale e politica contemporanea.

[118] Così infatti spiega Machiavelli: «…disputando che cosa è principato, di quale spetie sono, come e' si acquistono, come e' si mantengono, perché e' si perdono», dalla *Lettera a Francesco Vettori*, Firenze, 10 dicembre 1513.

È frequente, infatti, trovare una letteratura piuttosto critica e confusa a riguardo e che, nello spiegare il concetto di capacità, trae valutazioni discordanti, non tenendo conto dell'incredibile effetto pratico che il concetto stesso ha prodotto all'interno degli indici di valutazione delle organizzazioni internazionali. Basti pensare che il rapporto sullo sviluppo umano (UNDP), che annualmente viene redatto dalle Nazioni Unite, utilizza il concetto di funzionamento e di capacità come uno dei principali criteri per misurare lo sviluppo e le condizioni di un Paese.

Dunque siamo di fronte ad un'idea estremamente proficua sotto il punto di vista della potenzialità politica ma ancora avvolta in una nube di incompletezza sul piano teorico. Ciò ovviamente ne mette in discussione anche le stesse realizzazioni pratiche, dato che, se ci fosse più chiarezza nei presupposti, si potrebbero raggiungere migliori risultati.

Per tentare una chiarificazione concettuale dell'etica delle capacità e per dare vita al progetto di ridefinizione di tale concetto, bisogna prestare attenzione alla distinzione tra normativo e descrittivo. Il concetto di "capacità", come è stato formulato dall'economista Amartya Sen e come si è successivamente sviluppato e modificato, può sembrare di tipo normativo, in quanto il rischio è di vedervi una qualche forma di prescrizione riguardo ai modi in cui vivere una vita buona e giusta. In realtà, nella sua formulazione originaria, è estremamente astratto e assolutamente privo di qualsiasi intento contenutistico, come vedremo in seguito.

Nella filosofia politica spesso si ha a che fare con intuizioni, che inizialmente si propongono unicamente di essere strumenti descrittivi per aiutare la comprensione di una determinata situazione, in seguito sono costrette per forza ad inserirsi in un contesto particolare di tipo giuridico, economico, sociologico e, per poter essere efficaci, devono prendere le parti di questa o quella politica, dunque assumere connotati prescrittivi.

La normatività di un concetto non è qualcosa da condannare *tout court*, anche perché attiene alla sfera comune di un certo tipo di filosofia morale e pratica. Nonostante ciò, l'intento della presente ricerca è quello di considerare l'etica delle capacità, mantenendone la neutralità prescrittiva e costruendo una rete concettuale di riferimenti (le capacità appunto) che possano ricoprire, in modo più adeguato possibile, il ruolo di strumenti per descrivere il mondo sociale e non di precetti per una certa politica. Tale compito sarà assolto dalle organizzazioni sovranazionali ed anche dai singoli stati, che cercheranno di coniugare i principi espressi nell'etica delle capacità con le strutture concrete e contingenti della sfera pubblica.

Per questo la questione delle capacità emerge pienamente verso la fine degli anni settanta del secolo scorso, in contrapposizione ad una tradizione di pensiero molto influente come l'utilitarismo, ma anche in dissociazione dall'altra grande scuola che si impone nella filosofia politica, il neocontrattualismo liberale di John Rawls.

La teoria è elaborata dall'economista premio Nobel 1998 Amartya Kumar Sen[119], di origini indiane ma di formazione specificamente occidentale, nonostante il suo pensiero si contraddistingua per una forma di sincretismo che gli fa analizzare l'occidente con gli occhi di un orientale e viceversa, smontando i luoghi comuni dell'orientalismo e dei valori asiatici.

Le sue osservazioni sulla politica e sull'etica provengono da un intellettuale che introduce, all'interno della filosofia di stampo *liberal*, categorie escluse da tale orizzonte concettuale, come i concetti di *capabilities* e *functionings*, di *human flourishing*, di felicità e *well-being*. Lo spostamento dell'attenzione verso le tematiche della felicità e della realizzazione umana, strettamente legate al discorso sul bene, sembrerebbe avvicinare la riflessione seniana alla sponda comunitarista. In realtà non è questa la sua intenzione, in quanto Sen rimane un filosofo *liberal* avverso a quelle filosofie che assolutizzano l'idea di comunità: semplicemente il suo scopo consiste nel riformulare la teoria della giustizia nel senso di un'apertura verso quella contingenza dimenticata da Rawls, proprio per il suo costante attaccamento alla situazione concreta nella quale vivono gli uomini[120].

Il *capabilities approach* è una delle definizioni date alla sua teoria normativa, poi ripresa da Martha Nussbaum negli anni '80, teoria che, successivamente, ha avuto un grande sviluppo fino a trovare applicazione annuale negli *Human Development Reports* del "Programma di sviluppo delle Nazioni Unite".

---

[119] «Mi capita spesso di trattare me stesso in modo discretamente amichevole, e quando dico qualche sciocchezza capisco immediatamente che, con amici come me, non ho bisogno di nemici» (A. Sen, *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, p. VII). Questa frase, con la quale l'economista e filosofo indiano Amartya Sen, in un certo senso, presenta se stesso, è forse il modo migliore per entrare nello spirito dello studioso di cui ci accingiamo a trattare. Sappiamo che la sua formazione è diversa da quella di John Rawls, di Robert Nozick e degli altri filosofi politici americani, poiché, nato nel Bengala, ha vissuto il periodo tormentato dell'indipendenza indiana ed anche quello successivo, caratterizzato da profonde divisioni politiche e religiose. Più volte, nelle sue conferenze, ha rievocato le atrocità osservate da bambino e le sofferenze della sua popolazione. Tali elementi possono spiegare il motivo della costante attenzione per le problematiche sociali legate all'emarginazione, alla violazione dei diritti umani, alla povertà e all'incomprensione tra culture diverse, tematiche alla base dei suoi successivi studi teorici, che lo hanno condotto ad una posizione di primo piano sia nel campo della teoria economica che in quello della teoria politica.

[120] Sergio Filippo Magni ha messo a confronto i due filosofi sul terreno comune delle loro teorie etiche basate sull'approccio alle capacità, precisando che la teoria seniana si riferisce ad un'etica sociale e ha come obiettivo la risoluzione di problemi come, ad esempio, la disuguaglianza sociale, la povertà o le carestie, da Sen particolarmente studiate. Tale approccio non significa negare la rilevanza degli aspetti individuali, proprio perché le capacità sono una prerogativa degli individui e riguardano la piena realizzazione del singolo all'interno della società. Non si vuole, quindi, imporre una particolare concezione del bene ma far sì che un governo possa permettere ad ognuno di raggiungere «[…]un ideale di sviluppo da effettuarsi attraverso l'esercizio delle capacità individuali, un ideale di autorealizzazione e di fioritura umana» (cfr. S.F. Magni, *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, il Mulino, Bologna 2006, p. 31).

Ma che cosa significa in concreto l'espressione "etica delle capacità"? Che cosa si intende per "capability"? Quali sono le conseguenze pratiche di questo pensiero e le possibili contraddizioni che emergono nel momento in cui si vuole applicare tali idee alla realtà? Nei prossimi capitoli si cercherà di descrivere il concetto in tutte le sue sfaccettature e si proverà a ridefinirlo in base alle critiche che sono state avanzate e alle nuove esigenze che il mondo attuale impone.

2. Diversità e diseguaglianza

Il punto di partenza é l'estrema diversità degli esseri umani: ogni persona si distingue da un'altra in virtù di una serie di caratteristiche che la rendono unica e, perciò, la differenza tra gli individui può essere riscontrata a più livelli. Innanzitutto siamo differenti dal punto di vista fisico, in quanto nasciamo con dotazioni genetiche differenti. A tale evidente punto di partenza si sovrappone immediatamente una differenziazione sociale, in quanto il tipo di ambiente nel quale cresciamo, l'educazione ricevuta, particolari esperienze vissute, che modificano il nostro approccio con il mondo, ci differenziano ulteriormente rispetto agli altri, spesso in modo più profondo e non certo sottovalutabile rispetto alle differenze fisiche.
In conseguenza di ciò si creano profondi squilibri nella vita sociale, poiché le differenze fisiche e comportamentali concorrono alla formazione di un insieme di caratteristiche personali, che Sen prende in considerazione: si tratta di differenze relative all'età, al sesso, alle abilità fisiche e a quelle mentali, quattro fattori tutti egualmente importanti perché si abbia un quadro, il più completo possibile, del tipo di persona che stiamo studiando e, quindi, della sua posizione nella società. Data tale pluralità di livelli, dalla quale si giudica la differenza tra le persone, esisterà una corrispondente complessità nello stabilire il tipo di disuguaglianza con cui abbiamo a che fare. Ad esempio, e questo è il punto cruciale, redditi eguali possono comunque coesistere con una forte disuguaglianza nell'abilità di fare ciò che si ritiene importante, quindi esistono diverse variabili che intervengono nell'affrontare il problema ed il privilegiarne una spesso porta ad analisi incomplete.
E' importante, secondo Sen, avere la chiara consapevolezza di ciò, altrimenti si rischia di non capire la complessità e le numerose sfaccettature, che il discorso sulla disuguaglianza

tra individui nasconde: «Una delle conseguenze della diversità umana è che l'eguaglianza in uno spazio tende a coesistere, di fatto, con la disuguaglianza in un altro»[121].

Sen ha più volte sostenuto la necessità di un adeguato quadro conoscitivo che non contenga solo informazioni di utilità, per quanto complete possano essere, ma si estenda verso altri tipi di dati[122]. Dunque la sua teoria è sicuramente un passo avanti rispetto ad altre versioni del neo contrattualismo liberale nella direzione di una maggiore quantità di informazioni disponibili sulla qualità della vita di un individuo. Mentre l'introduzione del concetto dei beni primari ha consentito di disporre di un'ampia dotazione di strumenti nel campo delle preferenze e dei desideri degli individui, in modo tale da produrre un criterio di distribuzione il più possibile comprensivo della diversità di situazioni in cui si trovano a vivere gli uomini, per Sen, tuttavia, manca ancora qualcosa, in quanto «ciò che la gente ricava dai beni dipende da una molteplicità di fattori, così che giudicare il beneficio personale solamente in base all'entità della proprietà privata dei beni e dei servizi può essere alquanto fuorviante»[123].

Ad esempio, perfino l'efficacia potenziale del cibo è influenzata da numerosi fattori come il clima, l'età, il sesso, tutti elementi che concorrono a rendere estremamente diversi, da individuo ad individuo, gli effetti di un particolare bene; inoltre, se non si vuole condurre solo un discorso riguardante l'utilità, basti pensare ad altri aspetti importanti nell'analisi degli effetti che un bene può produrre in un uomo, per esempio elementi di tipo psicologico, come la maggiore o minore soddisfazione derivante da un certo quantitativo di cibo fornito: è possibile consumare gli stessi alimenti ed avere comunque due diversi stati di malnutrizione, inoltre è possibile patire la fame per motivazioni diverse, come la carestia o il digiuno motivato da principi etici. Come si può vedere, non solo l'utilità non è l'unico aspetto rilevante nel discorso liberale incentrato sui beni primari, ma gli stessi beni, nel momento in cui si applicano alle persone, producono risultati diversi in base a caratteristiche particolari possedute dalle persone stesse.

Dunque nell'analisi del livello di benessere non conterà più l'ipotetica acquisizione di beni ma le azioni effettive che con tali beni vengono compiute: siamo di fronte ad un cambio di prospettiva dal generale al particolare, dall'astratto al concreto.

Secondo Sen, ciò che manca in tale approccio è una maggiore attenzione verso la funzionalità, come l'essere ben nutriti, l'essere in buona salute, l'essere socialmente stimati, cioè tutto ciò che è legato all'uso che una persona fa di un certo bene: «tale categoria può

[121] A. Sen, *La diseguaglianza*, Il Mulino, Bologna 1994, p.27.
[122] Cfr. A. Sen, *Scelta, benessere, equità*, op. cit., p. 90.
[123] A. Sen, *ivi*, p. 91.

fornire una base per valutare il vantaggio personale che non è mai puramente centrato sul concetto di bene né puramente psicologico»[124]. Già da queste poche battute si può intuire come la volontà di Sen sia quella di considerare il suo discorso sulle capacità come vero criterio di giudizio sulla qualità della vita di una persona: l'attenzione verso le capacità di base, cioè sulle capacità di un individuo di adempiere ad una determinata funzione, rimanda a ciò che effettivamente le persone sono in grado di fare, non solo ciò che potenzialmente potrebbero fare. Questo approccio si trova in contrasto con quello rawlsiano o, meglio, ne risulta il naturale completamento, come si vedrà ora.

Prendendo, ad esempio, il caso di una persona affetta da un grave handicap o da una particolare patologia e che, quindi, registri un grave svantaggio di utilità, in che modo verrebbe considerata dalle varie teorie della distribuzione? Sicuramente, sostiene Sen, un utilitarista ignorerà il suo caso, focalizzando il suo obiettivo sulla massimizzazione della somma delle utilità; al contrario, applicando il criterio del *leximin*, sarà possibile attribuirle più reddito, anche se va considerato il problema delle preferenze adattative, che affronteremo in seguito, che fanno sì che un individuo in situazione disagiata riduca le proprie aspirazioni ed abbia, quindi, una concezione dell'utilità assai diversa da un altro che si trovi in condizioni normali.

Il sostenitore del principio di differenza, invece, non effettuerà la redistribuzione pensando al più o meno grave livello di handicap, poiché tale svantaggio di utilità sarà praticamente irrilevante. Ciò avviene perché, secondo il criterio di Rawls, quella persona potrebbe certo ricevere un quantitativo più alto di beni primari, ma ciò può non servirle a nulla, in quanto il modo in cui trasforma il bene in una capacità effettiva di fare qualcosa è estremamente diverso rispetto ad un individuo sano.

Il problema nasce da una mancata attenzione per le diversità umane che influenzano profondamente sia i bisogni, sia il modo di soddisfarli e ciò dipende dai più svariati fattori, come la salute, la longevità, l'ubicazione, il clima, le condizioni di lavoro, la conformazione fisica, il carattere e così via. «Se gli individui fossero fondamentalmente molto simili, allora un indice dei beni primari potrebbe costituire un buon modo di giudicare il vantaggio»[125], ma nella realtà le cose stanno diversamente e la visione rawlsiana, basandosi sui beni primari, rischia di cadere in un feticismo che considera tali beni un'espressione del vantaggio, che, invece, va considerato «come una relazione tra le persone e i beni»[126]. Da tale punto di vista, l'indifferenza rawlsiana nei confronti di fattori come la felicità o la

[124] A. Sen, *ivi*, p. 92.
[125] A. Sen, *Scelta, benessere, equità*, op. cit., p. 355.
[126] A. Sen, *Ibidem*.

soddisfazione rappresenta un passo indietro anche rispetto all'utilitarismo, che comunque considera l'utilità come un ponte tra il bene e la felicità[127].

Dopo tale premessa si può cominciare ad analizzare il concetto di capacità come viene presentato da Sen. Il termine *capability* si può tradurre come "capacità", mantenendo, tuttavia, una certa distanza concettuale rispetto al comune modo di intendere questa parola. «L'espressione è stata scelta per rappresentare le combinazioni alternative di cose che una persona è in grado di fare o di essere – i diversi funzionamenti che ella può conseguire»[128], in altri termini la possibilità, che un individuo ha, di agire in un certo modo o di conseguire un particolare stato mentale, dato che la capacità non si evidenzia solo in un'azione ma anche in uno stato.

3. Capacità e Funzionamenti

Ma in che senso si può dire che la capacità di una persona «[…] riflette le combinazioni alternative di funzionamenti che ella può conseguire e tra cui può sceglierne una serie»[129]? Per rispondere a tale domanda bisogna chiarire la nozione di *functionings*, che Sen introduce accanto a quella di capacità e che definisce come le cose che effettivamente una persona fa o è, cioè una parte delle possibilità che un individuo può attuare, quelle che effettivamente attua. In base alla quantità ed alla qualità dei funzionamenti di una persona si può arrivare a capire il suo livello di benessere: «I funzionamenti sono ciò che una persona fa o è, cioè l'insieme delle sue realizzazioni effettive»[130] e possono essere sia azioni che stati, come ad esempio mangiare o essere felici, tutto ciò che un individuo acquisisce o fa, anche se non è stato intenzionalmente voluto da lui.

Quindi Sen fa appello ad una concezione più comprensiva, che includa in sé il concetto di capacità fondamentale, ponendo l'accento su ciò che i beni permettono agli uomini di fare e non solo sui beni presi fuori dal contesto; perfino un bene primario, come le basi sociali del rispetto di sé, quello che più assomiglia ad una capacità, dovrebbe consistere in ciò che

[127] A tal proposito Sen ha parole critiche anche nei confronti della posizione originaria: «Persino in termini del principio a priori dell'accettabilità prudenziale nella posizione originaria non è del tutto chiaro perché in quello stato primordiale gli individui dovrebbero essere considerati così indifferenti alle gioie e alle sofferenze connesse all'occupazione di posizioni particolari o, in caso contrario, perché la loro preoccupazione per queste gioie e sofferenze dovrebbe essere considerata moralmente irrilevante» (cfr. *Ivi*, p. 356).
[128] A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia 1993, p. 94.
[129] A. Sen, *ivi*, pp. 95-96.
[130] S.F. Magni, *op. cit*, p. 18.

permette un tale tipo di rispetto: «L'attenzione per le capacità fondamentali può essere interpretata come un'estensione della preoccupazione di Rawls per i beni primari, con l'avvertenza di spostare l'attenzione dai beni a ciò che i beni fanno agli esseri umani»[131].

Se, ad esempio, un individuo si trovasse a scegliere tra giocare a tennis o a bowling ed optasse per la seconda opzione andando effettivamente a giocare, potremmo dire che tra le sue capacità vi siano entrambi i giochi ma abbia scelto una sola delle opzioni, quindi il funzionamento corrispondente, in questo caso particolare, è rappresentato dal giocare a bowling, il che non significa che non possa, in un'altra occasione, giocare a tennis, dato che possiede tale capacità. Da ciò scaturisce la visione generale del modo in cui si devono considerare gli individui nel momento in cui si affronta il tema della disuguaglianza: «L'approccio si basa su una visione della vita come una combinazione di differenti modalità di fare e di essere e valuta la qualità della vita in termini di capacità di conseguire funzionamenti di valore»[132].

Tuttavia non tutti i funzionamenti sono eguali e l'obiettivo di ciascun individuo è quello di riuscire ad ottenere quelli che, secondo la sua personale visione del bene, sono di maggior valore, che realizzano in pieno la sua persona, in quanto sono strettamente legati alle sue capacità, definite come «[…]tutte le combinazioni alternative di funzionamenti che è fattibile per lei acquisire[133]». Si può sostenere che la capacità sta al funzionamento come il possibile sta all'attuale, come ha sostenuto Bernard Williams[134]. Quindi il benessere va riferito ai funzionamenti ed in questo modo è possibile comprendere nell'analisi un'ampia gamma di stati o azioni umane, non solo legate al raggiungimento di un interesse personale. Inoltre maggiore sarà la quantità di funzionamenti acquisiti, più ampia sarà la possibilità di scelta della persona, che, avendo a disposizione un ventaglio di prospettive diverse, sarà libera di scegliere ciò che preferisce, senza essere costretta a orientarsi verso gli unici funzionamenti di cui dispone.

Per Sen i funzionamenti sono fondamentali perché consentono di giudicare se una persona stia bene o no, quindi consentono di misurare la qualità della vita di un individuo, dato che l'intera nostra esistenza non è altro che un insieme di funzionamenti, di cui alcuni appaiono più rilevanti al fine del vivere bene, come l'essere adeguatamente nutriti e vestiti, l'essere in buona salute, l'occupare una certa posizione sociale, l'essere rispettato all'interno della società e tanti altri elementi che, se venissero a mancare, potrebbero peggiorare in modo più o meno netto la nostra qualità della vita: «La tesi di fondo è che i funzionamenti siano

[131] A. Sen, La diseguaglianza, op. cit., p. 358.
[132] A. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, cit., p. 96.
[133] S.F. Magni, *op. cit*, p. 19.
[134] B. Williams, *The Standard of Living* , Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 96.

costitutivi dell'essere di una persona e che una valutazione dello star bene debba prendere la forma di un giudizio su tali elementi costitutivi»[135].

E' importante che, nell'individuazione dei beni, si tenga conto delle funzioni per le quali tali beni sono utili. In altre parole, non è possibile valutare un dato bene se non lo si inserisce nel contesto in cui si troverebbe ad esistere, cioè bisogna fare i conti con le capacità umane di utilizzarlo, con le possibilità di ognuno di trarne vantaggio o meno.

Il punto chiave è il parallelismo tra la nozione di capacità e quella di *δύναμις* aristotelica, cioè potenza. Abbiamo visto come le capacità si possano rappresentare come le combinazioni alternative di cose che un individuo può fare, cioè i differenti funzionamenti che ognuno può attuare: da ciò segue la connessione con il pensiero aristotelico, in quanto «[…] è interessante notare come la parola greca *δύναμις*, utilizzata da Aristotele nella discussione di un aspetto del bene umano, sia stata talvolta tradotta con "potenzialità", ma possa essere anche interpretata come "capacità di esistere o di agire"»[136].

Dunque, secondo Sen, il fondamento teorico e concettuale della teoria dei funzionamenti e delle capacità può essere riscontrato nel pensiero di Aristotele, soprattutto nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica*, e lo stesso Sen ci tiene a puntualizzare subito l'esistenza di questo legame: «In senso generale la prospettiva dei funzionamenti nel valutare i sistemi sociali può infatti essere fatta risalire molto più indietro nel tempo, almeno ad Aristotele»[137].

Ma Sen risente anche di stimoli ricevuti dalla storia del pensiero economico, a partire dai suoi capostipiti come Petty o Lagrange: quest'ultimo in particolare sembra quasi anticipare la teoria delle capacità, in quanto nelle sue analisi sul benessere considerò la variabilità dei funzionamenti materiali in rapporto alle quantità di cibo, all'attività svolta, al luogo in cui si svolge ed altri fattori ambientali, tenendo conto della diversità di risposte che ogni individuo dà a determinati *input* materiali, dal momento che non tutti raggiungono lo stesso tenore di vita partendo dalle stesse risorse materiali.

Ciò si collega all'idea aristotelica di bene comune inteso nel senso della capacità, insita in ogni uomo, di esercitare la funzione propria, di realizzare se stesso in modi diversi, perché diverse sono le esigenze e i bisogni. Quindi *εὐδαιμονία* non come felicità in senso utilitaristico, semplice appagamento dei desideri, ma come pienezza, piena realizzazione di sé. Nel momento in cui si valuta il benessere di una persona non bisogna scindere tale aspetto dalla sua facoltà di agire e modificare il risultato finale: «[…] non c'è veramente

[135] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., pp. 63-64.
[136] A. Sen, *Il tenore di vita*, op. cit., p. 94.
[137] A. Sen, *ivi*, p. 65.

alcuna solida base per esigere che il benessere e la facoltà di agire di una persona debbano essere aspetti indipendenti l'uno dall'altro…la cosa importante è la possibilità della loro distinzione […] L'importanza di un risultato favorevole dal punto di vista della facoltà di agire non si basa totalmente sul miglioramento del benessere che può indirettamente provenirne…Nella misura in cui il calcolo del benessere basato sull'utilità si sofferma solo sul benessere della persona, ignorando l'aspetto della facoltà di agire, va perduto qualcosa di veramente importante[138]». L'attenzione di Sen per la facoltà di agire, ossia per la capacità, che ogni uomo può avere, di usare un bene in modo diverso, fa escludere che il benessere *tout court* sia l'unica condizione per la felicità, in quanto si deve declinare il discorso nei termini di una dialettica tra potenziale benessere ed effettiva possibilità di azione, tenendo a mente che la felicità conseguita per un'azione non si identifica immediatamente col benessere.

4. Agency e libertà di acquisizione

Vediamo ora come si presenta il nesso tra capacità e star bene di una persona, a partire da due diverse considerazioni. La prima è rappresentata dal parallelo condotto da Sen tra capacità e libertà, dato che, se per ogni persona l'acquisizione di certi funzionamenti si identifica con lo star bene, allora la capacità di poterli acquisire si identifica con la libertà di scegliere, tra diversi funzionamenti, quale rappresenti meglio la sua idea di star bene. Si intende libertà, quindi, come opportunità, come possibilità di stare bene all'interno di una società. Su questo punto la concezione seniana si discosta da quella classica di Isaiah Berlin, che distingue tra i due sensi di libertà, positivo e negativo, in quanto Sen tende a privilegiare quello positivo, pur con una opportuna precisazione: «Secondo questa interpretazione è chiaro che una violazione della libertà negativa implica una violazione della libertà positiva mentre non è vero il contrario»[139]. Sen fa l'esempio di una persona che cammina in un parco, libera in senso positivo se può scegliere di camminare nel parco, libera in senso negativo se le viene impedito da qualcuno. Ora, se nel parco ci sono dei malviventi che impediscono ai passanti di passeggiarvi, è chiaro che si tratta di una violazione della libertà negativa e, quindi, anche di quella positiva, perché i passanti,

[138] A. Sen, La diseguaglianza, op. cit., p. 57.
[139] A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 8.

appunto, non sono liberi di scegliere di camminare in quel luogo. Al contrario, se una persona è gravemente invalida e non lo può fare, siamo di fronte ad una violazione della sua libertà positiva ma non di quella negativa, poiché nessun ostacolo esterno limita la sua capacità. Si può facilmente capire come focalizzare l'interesse sulla sola libertà negativa rischi di lasciar fuori innumerevoli problemi e disagi che riguardano invece la libertà positiva, cioè la possibilità, da parte di un individuo, di condurre la vita che preferisce, di poter scegliere tra più ordini di funzionamenti. «Se riteniamo di grande importanza l'essere liberi di scegliere allora è la libertà positiva che ci interessa»[140]: ad esempio, per quel che riguarda la povertà, non saremmo di fronte ad una violazione della libertà negativa, ma solo di quella positiva, se non è causata da altri. Tuttavia la mancanza di libertà positiva, in questo caso di poter nutrire se stessi e la propria famiglia, può spingere un lavoratore ad affrontare dei pericoli enormi pur di lavorare, magari rischiando di cadere vittima di un omicidio, che costituisce una violazione della libertà negativa[141]. Come si può vedere, i due aspetti della libertà sono strettamente legati e la povertà è uno dei casi emblematici di come un disinteresse per la libertà positiva possa portare a gravi violazioni di quella negativa: «L'impegno sociale nei confronti della libertà individuale deve riguardare entrambe le libertà, positiva e negativa, insieme alle loro estese relazioni reciproche»[142].

Nel secondo punto di connessione tra capacità e star bene Sen va ancora più in profondità, in quanto lega lo star bene alla capacità di funzionare e sostiene che non basta avere la libertà di scegliere ma bisogna capire quali funzionamenti siano alla portata dell'individuo, quindi comportino un benessere maggiore, e quali invece non permettano la piena esplicazione delle sue capacità. Ciò significa che i funzionamenti riflettono le alternative disponibili, dunque la scelta che si è compiuta, e soltanto tenendolo presente si capirà il livello di disagio di una persona. Si prenda, ad esempio, il funzionamento del "non mangiare": è di estrema importanza sapere se, tra le alternative disponibili, ci sia quella del mangiare (in questo caso ci troveremmo di fronte ad una persona che volontariamente sceglie il digiuno, magari perché segue una dieta) oppure non ci siano alternative disponibili, il che significa che quella persona sta soffrendo la fame e siamo di fronte ad un caso di povertà, di carestia o di altre situazioni che limitano la libertà di scelta di un essere

[140] A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, op. cit., p. 9.

[141] Sen descrive una scena vista da bambino: «Un pomeriggio, un uomo entrò dal nostro cancello, sanguinando abbondantemente: era stato accoltellato alla schiena. Era un lavoratore giornaliero musulmano…venuto a consegnare un carico di legna ad una casa vicina in cambio di un modesto compenso. Continuava a ripetere che sua moglie gli aveva pur detto di non addentrarsi in un'area ostile durante i disordini etnici, ma egli aveva dovuto ugualmente uscire in cerca di lavoro, perché la sua famiglia non aveva nulla da mangiare. Morì qualche tempo dopo all'ospedale» (cfr. A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, op. cit., p. 7).

[142] A. Sen, *ivi*, p. 10.

umano. Vediamo come l'analisi della scelta sia di estrema importanza e non tutte le scelte siano eguali, in quanto la preferenza per un certo stile di vita non deve distogliere l'analisi dal perché e dal come sia stato attuato.

Il continuo soffermarsi, da parte di Sen, sulla scelta e sulla necessità di studiarla ai fini dell'analisi del benessere lo accomuna ad Aristotele ed alla sua idea, presente nell'*Etica Nicomachea*, della scelta come funzione fondamentale per il comportamento morale, cosa che lui stesso evidenzia: «[…] l'importanza della scelta nel valore della vita è stata sottolineata da parecchi autori, fra cui Aristotele»[143].

Quindi, sintetizzando i due punti di connessione tra star bene e capacità, si può dire che «[…] le capacità possono essere di rilievo anche per il livello di star bene acquisito, e non soltanto per la libertà di acquisire lo stare bene»[144].

Ma, accanto a tali concetti, Sen ne introduce un altro fondamentale per inquadrare al meglio la questione: stiamo parlando del concetto di *agency*. Tale aspetto si distingue da quello dello star bene perché, parlando di acquisizioni in termini di *agency*, si considera l'insieme di obiettivi e valori, che una persona nella sua vita realizza, quindi non solo le acquisizioni guidate dalla volontà di raggiungere lo star bene ma tutti i «[…] successi conseguiti nel perseguire la totalità degli obiettivi e fini che essa prende in considerazione»[145]. In tal modo, l'obiettivo di raggiungere il benessere sarebbe solo uno di quelli dell'*agency* e parlare di libertà in termini di *agency* significherebbe parlare di libertà nell'accezione più ampia possibile, libertà di fare qualsiasi cosa. Sen ha introdotto degli indicatori per analizzare il vantaggio umano, cioè quattro insiemi di informazioni rilevanti, categorie che possono servire ad analizzare l'ambito della scelta umana, classificate in due gruppi: uno è quello che riguarda la differenza tra raggiungimento del benessere e raggiungimento degli obiettivi dell'azione in generale, l'altro, invece, si basa sulla distinzione tra i risultati conseguiti e la libertà di conseguire risultati, di modo che alla fine avremo questo schema:

1. acquisizioni in termini di benessere (*well-being achievement*);
2. acquisizioni in termini di *agency* (*agency achievement*);
3. libertà in termini di benessere (*well-being freedom)*;
4. libertà in termini di *agency* (*agency freedom).*

[143] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 79.
[144] A. Sen, *ivi*, p. 76.
[145] A. Sen, *ivi*, p. 85.

Tale classificazione rappresenta quattro differenti criteri di valutazione del comportamento degli individui, criteri che ci possono aiutare a comprendere meglio il tenore di vita delle persone, permettendoci di analizzare non solo le acquisizioni in termini di benessere ma anche l'effettiva libertà e di distinguere la libertà *tout court*, come quella in termini di *agency*, dalla libertà legata alle capacità e strettamente riferita al raggiungimento del benessere. Il concetto di benessere è dunque legato all'insieme dei funzionamenti a cui l'individuo attribuisce valore e viene a coincidere con la sua qualità della vita: ognuno predilige certi funzionamenti, come ad esempio essere felici, prendere parte alla vita della comunità oppure avere rispetto di sé, evitare malattie e situazioni di elevato rischio di mortalità e tanti altri[146]. Il tentativo di Sen è quello di creare un concetto di benessere e qualità della vita che sia il più possibile comprensivo dei diversi aspetti della stessa e che, però, sia sufficientemente oggettivo da non dipendere dalle preferenze individuali, in modo tale da poter essere assicurato tramite una determinata politica.

5. *Benessere come εὐδαιμονία*

Il concetto di benessere per Sen è qualcosa di ampio, che comprende l'intera realizzazione dell'uomo, inclusi i valori che spesso possono andare contro l'interesse personale. Tuttavia non si sbilancia nell'elencare una lista di capacità fondamentali per il pieno sviluppo dell'individuo, sostenendo che le differenze individuali sono talmente accentuate che sarebbe difficoltoso trovare degli obiettivi comuni da realizzare e si potrebbe scadere nell'arbitrarietà. Ma, d'altra parte, se non si tenta di schematizzare le capacità umane e di ordinarle secondo una qualche priorità, l'intera concezione può risultare troppo generica e priva di forza concettuale. Proprio per questo motivo Martha Nussbaum ha sviluppato una lista di dieci tipi di capacità fondamentali, che costituiscono il buon vivere umano, seguendo una impostazione aristotelica. Se Sen corre il rischio di essere troppo vago e di non riuscire, con la sua teoria, a orientare le questioni di etica pubblica, al contrario la Nussbaum rischia di imporre una struttura arbitraria e rigida, incapace di cogliere le differenze nelle possibilità

[146] Come sostiene Magni, Amartya Sen riprende dall'utilitarismo la centralità del benessere individuale, cambia tuttavia il modo di concepire il benessere stesso, che non viene più identificato con l'utilità personale, quindi con la felicità oppure con la soddisfazione dei desideri, ma «[…] viene identificato con l'esecuzione di alcuni funzionamenti che riguardano lo stesso soggetto agente: il benessere è un indice dei funzionamenti di una persona» (cfr. S.F. Magni, op. cit., p. 53).

di realizzazione individuale, presenti tra le varie persone, argomenti questi che verranno approfonditi in seguito.

Ciò nonostante, la teoria delle capacità offre un punto di vista alternativo alle visioni liberali e comunitarie, spostando l'attenzione su ciò che effettivamente l'uomo fa e su ciò di cui ha bisogno, tenendo presente che quelle differenze impongono di comprendere le diverse esigenze di ognuno e di considerare la mancanza di benessere come un qualcosa di più profondo rispetto al normale calcolo di utilità. Questo punto di vista può risultare molto utile nel risolvere i punti deboli del liberalismo, soprattutto quello rawlsiano, a volte dimentico proprio di quell'aspetto. Amartya Sen e Martha Nussbaum riportano il problema ad una concezione rivisitata del bene e della vita buona aristotelica, concezione che può fungere da punto di riferimento per risolvere il contrasto tra quei beni fondamentali, che la tradizione liberale considera come prioritari per qualunque ricerca di felicità, e le diverse rivendicazioni di valori presenti nelle società contemporanee più complesse.

Ma torniamo alla correlazione esistente tra benessere e funzionamenti e quindi capacità. Per Sen i funzionamenti sono fondamentali perché consentono di giudicare se una persona sta bene o no, quindi consentono di misurare la qualità della vita di un individuo, dato che l'intera nostra esistenza non è altro che un insieme di funzionamenti, di cui alcuni appaiono più rilevanti al fine del vivere bene, come l'essere adeguatamente nutriti e vestiti, l'essere in buona salute, l'occupare una certa posizione sociale, l'essere rispettato all'interno della società e tanti altri elementi che, se venissero a mancare, potrebbero peggiorare in modo più o meno netto la nostra qualità della vita: «La tesi di fondo è che i funzionamenti siano costitutivi dell'essere di una persona e che una valutazione dello star bene debba prendere la forma di un giudizio su tali elementi costitutivi»[147]. Dietro a tale concezione vi è una particolare visione dell'uomo come di un essere che, per realizzarsi, ha bisogno di raggiungere una felicità che deve essere garantita dalla società.

Si tratta di una posizione che ha suscitato critiche di perfezionismo, come vedremo, ma qui il senso è un altro: in una certa misura, è opportuno che nelle questioni di giustizia distributiva si consideri il benessere umano nella accezione più ampia possibile, non solo in termini di reddito ma in termini di capacità e funzionamenti, perché il garantire a tutti la possibilità di acquisire determinati funzionamenti significa assicurare loro una qualità della vita alta, quindi una maggiore felicità. Sen è molto attento a non far passare la sua teoria per una specie di perfezionismo, dove lo stato sarebbe il titolare della felicità degli individui e avrebbe il potere di modificare i bisogni umani, anzi cerca di inserirsi in una tradizione

[147] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., pp. 63-64.

liberale, volendo, tuttavia, portare avanti la sua idea di persona e di felicità umana in modo più ampio di come finora siano state espresse. A tal proposito specifica i presupposti della sua concezione dell'uomo, individuandoli innanzitutto in Aristotele: «Le fondamenta filosofiche di questo approccio possono essere fatte risalire agli scritti di Aristotele, che comprendono una penetrante investigazione di ciò che è buono per l'uomo in termini di vita nel senso di attività»[148]. Proprio l'importanza data all'attività dell'uomo nel suo esplicarsi all'interno della società spinge a ricercare le basi del benessere nelle capacità umane e, negli scritti di Aristotele, si possono trovare le implicazioni, sia a livello politico che sociale, della concezione che si incentra sulla felicità umana come realizzazione di capacità ritenute fondamentali: «[…] le relazioni concettuali più forti sembrerebbero sussistere con il punto di vista aristotelico sul bene umano»[149]. Per lo Stagirita, infatti, il progettare politico deve avere come obiettivo quello di garantire ai cittadini le condizioni, tramite cui sia possibile condurre una buona vita, non solo una semplice esistenza, quindi si presuppone una teoria del bene che, probabilmente, Rawls definirebbe "grossa" (*thick*) rispetto, ad esempio, alla sua, che viene descritta come "magra" (*thin*), poiché Sen non include solamente la garanzia del reddito e delle libertà fondamentali ma inserisce anche la necessaria tutela di certe capacità fondamentali per il raggiungimento della felicità. Come sottolinea Enrico Berti, parlando della concezione seniana nella sua analisi sull'aristotelismo all'interno delle teorie etiche contemporanee, «[…] il criterio della distribuzione dei beni deve essere quello di rendere la gente capace di vivere in un certo modo, capace di scegliere sapendo che cosa può scegliere»[150]. Infatti, per sapere che cosa può scegliere, è necessario capire che cosa occorra ad ogni individuo, dato che siamo di fronte ad un'estrema diversità di bisogni, inoltre ogni bene varia il suo valore a seconda dell'utilità che se ne ricava, quindi non possiamo stimare in modo adeguato il valore di qualunque bene da distribuirsi finché non si disponga di una descrizione delle funzioni per le quali questi beni vengano ritenuti utili, diversificando l'analisi da individuo ad individuo. Se ogni persona è diversa dall'altra per caratteristiche fisiche e per fattori sociali come educazione, posizione sociale e reddito, è chiaro che la disponibilità di un certo bene, come ad esempio il diritto di voto, è inutile per quella sprovvista degli essenziali mezzi economici, se non le si garantisce effettivamente la possibilità di votare mettendola nelle condizioni di partecipare alle scelte che riguardano la

[148] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 64.
[149] A. Sen, *Il tenore di vita*, op. cit., p. 125.
[150] E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 223.

sua comunità[151]. Alla base di tutto ciò c'è sempre l'idea di felicità umana da tutelare, intesa, tuttavia, in una accezione più ampia del semplice possesso di diritti: «[…] Sen ha in comune con Aristotele l'idea di bene comune come capacità di esercitare la funzione propria dell'uomo, e la concezione di quest'ultima non come semplice felicità ma come pienezza, piena realizzazione di sé»[152]. La felicità viene intesa come *fulfilment*, cioè pienezza, fioritura delle capacità umane, termine che si può connettere a quello di *εὐδαιμονία*, che non significa semplicemente felicità ma indica tutto quanto attiene alla funzione propria dell'uomo, tanto che «[…] Aristotele usava a questo proposito esattamente lo stesso termine, cioè "funzione", usato da Sen per spiegare il concetto di "capacità", ugualmente di origine aristotelica»[153].

6. La vita buona aristotelica

A questo punto, è necessario analizzare brevemente quale sia la visione aristotelica della politica e del ruolo dell'uomo all'interno della società, per capire come il pensiero seniano si inserisca in una tradizione, come quella liberale, che si allontana dalla deriva perfezionista aristotelica, pur condividendone l'obiettivo di tutelare la più ampia definizione di realizzazione umana.

La filosofia politica di Aristotele è strettamente legata alla sua concezione dell'etica, in quanto il fine della πόλις è il raggiungimento della felicità di ogni singolo cittadino. Tale teoria è estremamente diversa da quella che si svilupperà nei secoli XVI e XVII attraverso il pensiero di Machiavelli e di Hobbes, per i quali il bene comune, come fine a cui deve tendere la politica, passerà in secondo piano o scomparirà del tutto. Il concetto di fine, invece, è un concetto cardine nella filosofia di Aristotele, secondo il quale la natura ha un suo *τέλος* ed ogni forma è programmata per raggiungere uno scopo, per realizzare la propria essenza dispiegando e attualizzando tutte le sue potenzialità di sviluppo.

Anche la natura umana si inserisce nella visione teleologica, in quanto viene considerata il fine dell'individuo, la cui perfezione avviene al termine dello sviluppo, non come un qualcosa che preesista, e la storia e la cultura ne costituiscono l'espressione propria: l'uomo

[151] Si ricordi che tale principio è contenuto nell'articolo 3 della Costituzione Italiana, che impegna lo stato ad intervenire per rimuovere gli ostacoli economici e sociali, che impediscono il pieno sviluppo della persona umana.
[152] E. Berti, *Aristotele nel novecento*, op. cit., p. 224.
[153] E. Berti, *Ibidem*.

è per natura portato a vivere con gli altri in una comunità politica come quella che realizza di fatto nella storia, vi è un unico percorso di sviluppo, non due piani distaccati tra loro, come sarà nella contrapposizione illuminista tra ragione e cultura. Ed è proprio la realizzazione delle capacità insite nell'uomo a condurre alla felicità, fine naturale di ogni individuo, intesa come vivere bene nell'attuazione delle funzioni più complesse della natura umana, quindi nel ragionamento più elevato, nella possibilità di condurre una vita teoretica, vera caratteristica che distingue l'uomo da ogni altro essere vivente. In tal modo anche il processo conoscitivo ha una sua gradualità, attraverso la quale si giunge dall'esperienza sensibile alla vita teoretica.

Ma qual è il ruolo dell'agire umano e, in particolare, dell'agire politico all'interno di questa concezione? Innanzitutto per Aristotele l'uomo esprime la sua essenza realizzando la buona vita, che non si identifica con l'edonismo *tout court* ma è una vita qualitativamente alta, lo sviluppo delle potenzialità insite nel sentire e nel conoscere, qualcosa che oltrepassa la mera necessità e sopravvivenza. Tale vita è etica in quanto si tratta di realizzare il *τέλος* all'interno dell' individuo. Per far ciò occorre un tipo di saggezza diverso da quello richiesto per le scienze teoretiche, occorre la *φρόνησις*, cioè la capacità di essere saggi sul piano della vita pratica, di saper scegliere i mezzi in vista di un fine, di mantenersi nella medietà, ossia il fuggire dagli estremi per raggiungere il più alto grado di saggezza possibile nelle scelte concrete. Questo è il modo attraverso cui ogni uomo perviene alla felicità, che coincide con il proprio fine individuale.

Il passaggio da etica a politica è inizialmente il passaggio da individuo a comunità. Il legame è strettissimo in quanto il *τέλος* della politica deve essere quello di realizzare le condizioni comunitarie della vita buona. Senza lo spazio creato dalla politica sarebbe impossibile, per il singolo individuo, raggiungere la felicità. Lo scambio biunivoco tra i due ambiti è evidente nel momento in cui si considera che una *πόλις*, costituita unicamente di cittadini non educati alla ricerca del giusto mezzo, e quindi alla *φρόνησις*, non potrebbe mai reggersi. Al contrario di ciò che dirà Kant, è impossibile che una comunità di diavoli si riunisca per creare uno stato, non siamo ancora giunti al momento del contratto come sigillo della volontà di collaborare per ricercare la sicurezza; per il pensiero antico il passaggio da individuo a stato è naturale, cioè corrisponde al fine per il quale gli uomini vivono, di conseguenza una *πόλις*, che non creasse le condizioni per il raggiungimento della felicità individuale, non sarebbe tale e sarebbe destinata ad autodistruggersi. Quindi il *τέλος* dell'etica e quello della politica sono complementari, in quanto l'uno si esplica nell'agire bene, l'altro nel vivere bene all'insegna della felicità, l'*εὐδαιμονία*, il demone propizio, una

sorta di armonia tra ciò che si fa e ciò che si deve fare. Ogni costrutto artificiale all'interno della comunità, come la costituzione, le leggi, i precetti religiosi, è un mezzo per raggiungere tale felicità individuale, una condizione di possibilità, attraverso cui il singolo trova la sua via all'*εὐδαιμονία*. Pertanto anche la *πόλις*, che è il prodotto finale dell'organizzazione comunitaria degli individui, è un mezzo e non lo scopo del vivere.

Sappiamo che, nell' *Etica Nicomachea*, Aristotele definisce il concetto di bene sommo, quello dal quale tutti gli altri dipendono, individuandolo nella felicità, la cui ricerca è l'oggetto primo e fondamentale della scienza politica, perché è tale bene a rappresentare il criterio per regolare la vita degli uomini riuniti in una comunità: «[…] diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto di tutti i beni raggiungibili mediante l'azione. Orbene, quanto al nome, la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano "felicità"»[154]. Più arduo è lo stabilire in che cosa consista tale felicità o, meglio, in che senso vada interpretata. L'uomo sarà felice solo se vive secondo ragione, conducendo una vita virtuosa, abituandosi ad esercitare le virtù etiche che caratterizzano la filosofia morale aristotelica. Ma qui è della politica che si vuole parlare e dunque, traslando il discorso sul piano del vivere insieme, ambito necessario per realizzare il bene di ogni singolo uomo, è necessario trovare una interpretazione più precisa di tale felicità. La teoria del bene aristotelico afferma che la politica deve creare le condizioni affinché i cittadini possano condurre una buona vita. Ma in che cosa consistono tali condizioni? Nella storia della filosofia politica numerosi pensatori si prodigheranno nel fornire esempi di società perfette o modi procedurali per giungere a tali società, sino ad arrivare a teorie politiche contemporanee. Per John Rawls si tratta di assicurare a tutti il massimo della libertà individuale, intesa nel senso di diritti fondamentali, in conformità con la scelta di una società in cui «le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da risultare ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno[155]». Sappiamo, però, che un altro punto di vista è possibile, quello fornito da Amartya Sen, secondo cui nell'individuazione dei beni bisogna tenere conto delle funzioni per le quali tali beni sono utili. In altre parole, non è possibile valutare un dato bene se non lo si inserisce nel contesto in cui si troverebbe ad esistere, cioè bisogna fare i conti con le capacità umane di utilizzarlo, con le possibilità di ognuno di trarne vantaggio o meno. Ciò si collega all'idea aristotelica di bene comune inteso nel senso della capacità, insita in ogni uomo, di esercitare la funzione propria, di realizzare se stesso in modi diversi, perché diverse sono le esigenze e i bisogni. Quindi *εὐδαιμονία* non come felicità in senso

[154] Aristotele, *Etica Nicomachea*, Bompiani, Milano 2000, p. 55.
[155] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 66.

utilitaristico, semplice appagamento dei desideri, ma come pienezza, piena realizzazione di sé. Sen ha dedicato il saggio *On Ethics and Economics* a spiegare le interconnessioni tra le due discipline e la necessità di avere sempre presenti gli obiettivi morali da conseguire all'interno dell'analisi economica. Infatti, nel giudicare dell'efficienza di una data società, sostiene che «[…] la valutazione deve essere più pienamente etica e considerare in senso più ampio il bene. Questo è un punto di una certa importanza nel contesto dell'economia moderna del benessere[156]». Nel momento in cui si valuta il benessere di una persona non bisogna scindere tale aspetto dalla sua facoltà di agire e modificare il risultato finale: «[…] non c'è veramente alcuna solida base per esigere che il benessere e la facoltà di agire di una persona debbano essere aspetti indipendenti l'uno dall'altro…la cosa importante è la possibilità della loro distinzione […] L'importanza di un risultato favorevole dal punto di vista della facoltà di agire non si basa totalmente sul miglioramento del benessere che può indirettamente provenirne…Nella misura in cui il calcolo del benessere basato sull'utilità si sofferma solo sul benessere della persona, ignorando l'aspetto della facoltà di agire, va perduto qualcosa di veramente importante[157]». L'attenzione di Sen per la facoltà di agire, ossia per la capacità, che ogni uomo può avere, di usare un bene in modo diverso, fa escludere che il benessere *tout court* sia l'unica condizione per la felicità, in quanto si deve declinare il discorso nei termini di una dialettica tra potenziale benessere ed effettiva possibilità di azione, tenendo a mente che la felicità conseguita per un'azione non si identifica immediatamente col benessere. Possiamo capire ora come possono entrare in relazione le concezioni seniane e aristoteliche e vedremo come spesso Sen chiamerà in causa lo Stagirita per chiarire come questo sia il fondamento più importante ma non l'unico. È opportuno puntualizzare come l'aristotelismo di Sen non si avvicini a quello esplicitamente richiamato da Martha Nussbaum ed, inoltre, come il pensiero di Sen non tenga conto di altri fattori presenti nel pensiero politico aristotelico, ad esempio la schiavitù e la ristretta libertà di scelta degli individui che facevano parte della comunità: è chiaro che le affinità si limitano a certi presupposti teorici e non investono in alcun modo le concezioni politiche che dominavano all'epoca e che oggi, invece, appaiono estremamente illiberali. Le enormi distanze di vedute tra i due filosofi «[…] comunque non hanno toccato l'origine genuinamente aristotelica dell'idea complessiva prospettata da Sen e che si compendia in quella di una stretta connessione tra economia ed etica e tra politica ed etica»[158].

[156] A. Sen, *Etica ed economia,* Laterza, Roma-Bari 1988, p. 10.
[157] A. Sen, *ivi*, p. 57.
[158] E. Berti, op. cit., p. 224.

7. La teoria aristotelica delle capacità

Ma ora torniamo ad individuare i fondamenti di questa concezione, dopo averne brevemente descritto i punti cardine. Abbiamo visto come Sen riprenda la concezione di Aristotele proprio per individuare una diversa base nelle valutazioni sulla giustizia distributiva e sul benessere, approccio che risulta fondamentale per lo sviluppo della sua teoria. Sen parte dal dato di fatto della diversità umana e constata che è difficile stabilire una comparazione tra le varie acquisizioni umane se prima non si capisce ciò che è potenzialmente acquisibile e ciò che invece è stato acquisito di fatto. Tale ambiguità nell'eguaglianza di ottenimenti potrebbe portare a grandi ingiustizie, come, per esempio, nel caso in cui la massima acquisizione per l'individuo A fosse 1 mentre per l'individuo B fosse 2 ed entrambi si trovassero al livello 1: tramite un'analisi che guardasse solamente a ciò che è stato ottenuto, si trascurerebbe il fatto che l'individuo B è al di sotto della sua acquisizione potenziale. Qui Sen individua un altro parallelo con Aristotele: «È in parte per questo motivo che Aristotele ha ritenuto di dover considerare parametricamente quello che consentono le circostanze in cui si trova una persona e ha sviluppato la sua concezione distributiva alla luce di ciò»[159]. L'attenzione per le circostanze è in linea con la volontà di studiare il comportamento umano tenendo conto di tutte le variabili che concorrono alla scelta ed alle acquisizioni al fine di raggiungere il benessere. Nella *Politica* di Aristotele, nel libro VII, viene esposta proprio la volontà di includere le circostanze nell'analisi della costituzione migliore, in particolare per individuare le condizioni ottimali di vita: «Chi vuol fare una ricerca conveniente sulla costituzione migliore deve precisare dapprima qual è il modo di vita più desiderabile. Se questo rimane sconosciuto, di necessità rimane sconosciuta anche la costituzione migliore, perché è naturale che stiano nel modo migliore quelli che nelle loro reali condizioni si governano nel modo migliore, sempre che non capiti qualcosa di imprevisto»[160].

In questo caso Sen sta distinguendo tra eguaglianza in termini di ottenimenti ed eguaglianza in termini di divari, individuando la prima nel confronto tra i diversi livelli effettivi di acquisizioni e la seconda, invece, nel confronto tra le acquisizioni effettive e le acquisizioni massime possibili. L'eguaglianza di ottenimenti ha come obiettivo l'eguaglianza tra i livelli assoluti di acquisizione senza tenere conto delle massime potenzialità; l'eguaglianza di divario, invece, punta ad un uso eguale delle potenzialità di ciascuno.

[159] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 131.
[160] Aristotele, *Politica*, Laterza, Roma-Bari, 2005, p. 221.

Il rimando ad Aristotele si svolge sul terreno dell'*Etica Nicomachea*, come abbiamo osservato in particolare dal punto di vista della funzione propria dell'uomo. Non ci sono dubbi che Aristotele dia grande importanza ai funzionamenti ed alle capacità della persona e li metta in relazione con le disposizioni relative alla distribuzione in campo politico. Il parallelismo tra Sen e Aristotele è, quindi, di indubbia importanza, come lo stesso Sen più volte sottolinea, tuttavia ciò non toglie che lui stesso individui delle ambiguità che lo allontanano dalle categorie aristoteliche, in quanto i due punti di vista non sempre coincidono, per lo meno se si affrontano alcune questioni specifiche che ora vedremo: «Sebbene il collegamento aristotelico sia senz'altro importante, si dovrebbe anche notare che vi sono alcune differenze sostanziali fra il modo in cui vengono utilizzati i funzionamenti e le capacità in quello che ho definito l'approccio delle capacità e il modo in cui vengono trattati nell'analisi di Aristotele»[161].

La vera e propria differenza di vedute si individua nel modo in cui si scelgono le capacità, cioè quali siano le più importanti e se siano più o meno valide per tutti. Secondo Sen, sempre attento a non sottovalutare la diversità dei fini umani, Aristotele crede che esista, negli uomini, un elenco di funzionamenti fondamentali che può costituire il vivere bene; ora, una tale sicurezza nell'individuare alcuni funzionamenti come essenziali gli sembra una forzatura. Mentre nel campo dei mezzi con i quali si soddisfano le capacità vige una sorta di relativismo, nel senso che ognuno individua in certi mezzi ciò che può permettergli di realizzare la propria vita nel migliore dei modi, al contrario, per quel che riguarda le capacità a cui gli uomini aspirano tramite la riserva di mezzi a disposizione, esiste una minore variabilità. Può sembrare a prima vista strano che ci sia diversità di mezzi ma somiglianza di capacità, tuttavia Sen parla di minore variabilità e non di totale identità: «Questo argomento, che indica una minore variabilità ad un livello più intrinseco, mostra dei chiari legami con l'identificazione da parte di Aristotele di virtù non relative, ma le pretese di Aristotele di unicità si spingono molto oltre»[162]. Quindi, se i due filosofi possono convergere per quanto riguarda l'identificazione di un campo di virtù non relative e comuni a tutti gli uomini, concretizzate in certe particolari capacità, tuttavia Sen non si spinge a definire tale somiglianza una totale identità di vedute, in quanto la variabilità esiste anche nel campo delle capacità e, nonostante possa considerarsi minore rispetto a quella esistente nel campo dei mezzi necessari allo sviluppo della natura umana, è comunque da prendere in considerazione.

[161] A. Sen, *Il tenore di vita*, op. cit., p. 125.
[162] A. Sen, *ivi*, p. 126.

Ciò che si riscontra in Aristotele, ed invece manca in Sen, è un metodo, il più possibile oggettivo, che permetta di valutare i funzionamenti e di individuare quali siano più adatti a concorrere alla costruzione di un buon vivere, di una qualità alta della vita. Abbiamo già detto più volte che Sen rimane restio a percorrere questa strada, anche se ammette che, così facendo, si eliminerebbe l'incompletezza della teoria delle capacità. Tuttavia accettare la visione di Aristotele porterebbe ad una considerazione della natura umana come iper-determinata, in quanto basata su di un unico elenco di funzionamenti e non abbastanza attenta alla varietà dei modi in cui gli uomini possono raggiungere una soddisfacente qualità della vita, che varia da cultura a cultura, ferma restando la necessità di stabilire dei paletti comuni, dei limiti al di sotto dei quali, in qualunque posto si viva, non si può condurre una vita degna di essere vissuta. «Ma la mia intransigenza scaturisce soprattutto dalla considerazione che l'utilizzo dell'approccio delle capacità come tale non costringe ad imboccare quella strada, e la sua intenzionale incompletezza permette di percorrere altre strade che possiedono anch'esse una certa plausibilità»[163]. Perciò, secondo Sen è opportuno non accettare la particolare strada percorsa da Aristotele ma riprendere il suo punto di vista generale con un'argomentazione che permetta di analizzare il problema del benessere da un'altra prospettiva e che si può sintetizzare in tre punti principali:

1. il rifiuto dell'opulenza come criterio di conseguimento di una buona vita, quindi l'esclusione della ricchezza e del reddito come unici parametri di misurazione del benessere;
2. la rivalutazione del concetto di *εὐδαιμονία*, quindi benessere come *well-being* in senso seniano, riferito all'analisi del campo delle attività alle quali gli uomini attribuiscono valore, rifiuto delle analisi basate su criteri mentali che non presentino una certa oggettività;
3. la necessità di esaminare i processi e le dinamiche attraverso cui gli individui scelgono una certa attività, quindi la volontà di rivalutare la scelta e la libertà umana come elementi fondamentali per uno studio sul tenore di vita.

Questi tre punti, per Sen, costituiscono tre linee guida che concorrono a formare gli strumenti di lavoro di un'analisi basata sull'approccio delle capacità. Nonostante tali interconnessioni tra le concezioni etico-politiche dei due filosofi, rimangono le differenze ed, anzi, Sen rivendica il carattere aperto della sua teoria, maggiormente in grado di

[163] A. Sen, *Il tenore di vita*, op. cit., p. 127.

adattarsi alla complessità della natura umana ed al relativismo dei valori che viene a volte menzionato nelle teorie etiche odierne: «Una generale accettazione dell'importanza intrinseca e della centralità dei vari funzionamenti e capacità alla base della nostra vita possiede un considerevole potere incisivo, ma non deve necessariamente essere basata su un precedente accordo circa i valori relativi dei diversi funzionamenti e capacità o su di una procedura specifica per stabilire quei valori relativi»[164].

Per Sen non ha un'importanza così grande il voler a tutti i costi risolvere i problemi attinenti all'oggettività dei valori o al modo in cui si formano, né quelli riferibili ad una interpretazione della metafisica dei valori, quanto piuttosto è necessario condurre un'analisi tenendo presente una svariata gamma di risposte alle domande chiave sui fondamenti delle teorie morali, domande che non devono per forza essere soddisfatte da un approccio di filosofia politica e sociale come quello basato su capacità e funzionamenti. Per concludere con l'analisi dei fondamenti aristotelici nel pensiero seniano, possiamo affermare che sicuramente Sen ritrova nello Stagirita una concezione del bene umano, basata sulle capacità e sulle funzioni dell'uomo, facilmente riconducibile a quella dell'approccio delle capacità[165].

Il richiamo ad Aristotele rappresenta non solo un modo per posizionare l'etica delle capacità all'interno di un orizzonte filosofico e di un percorso di storia delle idee, ma vuole anche sottolineare un preciso intento metodologico su cui si basa la teoria seniana, ovvero appunto l'insistenza sull'idea di fioritura umana e di sviluppo delle potenzialità.

Accanto a tale idea guida, vi sono altre prerogative che andremo ora ad analizzare e che fanno parte di un vero e proprio 'metodo delle capacità'.

8. *Oltre i beni primari: un diverso criterio di eguaglianza*

Nell'affrontare la problematica della disuguaglianza, questione principale per ogni ordine di discorsi intorno al politico, Sen premette di voler modificare il punto di vista dal quale si è

[164] A. Sen, *Il tenore di vita*, op. cit., p. 130.

[165] Tuttavia è bene ricordare, con Magni, che esistono delle notevoli differenze tra le due impostazioni e ciò porta alla seguente precisazione conclusiva dei rapporti tra Sen ed Aristotele: «Si può, così, rintracciare un'ispirazione aristotelica della prospettiva di Sen, a condizione, però, che essa non venga esagerata: tracce di aristotelismo, come è stato osservato, ma parlare di un neo-aristotelismo di Sen avrebbe ben poco senso» (cfr. S.F. Magni, op. cit., pp. 32-33).

comunemente affrontato il problema, per offrirne una nuova chiave di lettura. La sua idea è che chiunque si accinga ad elaborare una teoria politica ed abbia a cuore la tutela del valore dell'eguaglianza debba immediatamente spostare la questione su che cosa intenda rendere eguale per tutti, cioè: eguaglianza di che cosa? Infatti non è possibile affrontare una qualunque discussione sull'eguaglianza senza specificare in quale ambito si collochi l'oggetto del contendere, poiché è da quello che dipenderà il proseguimento dell'argomentazione ed è su quello che ci si differenzia maggiormente. Considerando in tal modo tutte le teorie susseguitesi nella storia del pensiero politico, si può facilmente notare che sono più o meno impostate su di un unico tipo di eguaglianza. «[…] Infatti, tutte le teorie normative degli assetti sociali che hanno resistito all'usura del tempo sembrano richiedere l'eguaglianza di *qualcosa*»[166]. Basta fare qualche esempio per avere chiara la situazione: la teoria della giustizia di Rawls sembra richiedere un'eguaglianza nella distribuzione dei beni primari, mentre per Ronald Dworkin sono le risorse a rivestire il ruolo di valore da spartire in modo eguale, e perfino Robert Nozick, che viene definito un libertario e quindi tendente a privilegiare la tutela della libertà rispetto a qualunque discorso di giustizia distributiva, in realtà sostiene l'eguaglianza dei diritti alla libertà. Infine anche l'utilitarismo persegue un'eguaglianza che «[…] prende la forma di un trattamento eguale degli esseri umani nello spazio dei guadagni e delle perdite di utilità»[167].

Pertanto è essenziale capire come Sen presenti il suo *capabilities approach* inserendosi in una tradizione di pensiero che ha come obiettivo l'assicurare la maggiore eguaglianza possibile, nei termini, però, di una singola e fondamentale variabile.

Il dato di fatto più importante è l'opposizione al modello dei beni primari, tipico del liberalismo di John Rawls, dal quale Sen si discosta nettamente, sottolineando i vantaggi della sua impostazione sulle capacità nel risolvere le questioni di giustizia.

Ma accenniamo un momento come si struttura il dibattito contemporaneo, soprattutto angloamericano, in relazione a questa problematica. Il punto di partenza è la presunta differenza che ci sarebbe tra le capacità e il sistema dei beni primari. Tale diversità, dal punto di vista di Sen, è piuttosto chiara ed è stata molte volte esplicitata, anche in un continuo dialogo costruttivo con Rawls. Senza scendere nei dettagli, si tenga presente semplicemente che per l'economista indiano, mentre i beni primari sarebbero semplicemente dei mezzi utili ad ottenere determinate opportunità, la teoria della capacità fornirebbe agli individui un modo per utilizzare tali mezzi e non soltanto per possederli. L'attenzione di Sen nei confronti della diversità umana e, soprattutto, delle condizioni di

[166] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 29.
[167] A. Sen, *ivi*, p. 31.

disabilità è volta proprio a spostare l'attenzione da quello che le persone possiedono al modo in cui far funzionare le risorse per ottenere gli scopi. In altre parole, un conto è ottenere una determinata risorsa, un altro è trasformarla nel funzionamento corrispondente: è la differenza tra la possibilità di agire e l'effettiva realizzazione della libertà.
Tuttavia i sostenitori dell'approccio legato alle risorse, da John Rawls a Ronald Dworkin, da Erin Kelly a Thomas Pogge, sostengono che in realtà l'approccio delle capacità può portare a due risultati: il primo è di cadere in una prospettiva perfezionista che intende almeno suggerire ai cittadini quale sia il bene comune da raggiungere, dunque offrire loro un'unica prospettiva di vita buona da condurre, in totale contrasto con i principi del liberalismo; il secondo, nella versione assolutamente neutra e priva di dottrine comprensive, come quella di Sen, è di assomigliare troppo all'approccio delle risorse e quindi di rivelarsi completamente inutile, un mero esercizio retorico, come afferma Steven Lukes durante una conversazione avuta con me alla New York University nel 2009.
Secondo Pogge, infatti, ciò che sostiene l'approccio delle capacità è già insito in una versione, più accurata e attenta alle disabilità, delle risorse teorizzata da Rawls:

«resourcists can specify the standard needs of human beings in the various phases of their lives and can define the adequacy of a person's lifetime share as an intertemporal aggregate of how adequate the resources she has access to in each phase of her life are relative to the age-specific standard human resource needs during this phase»[168].

Quindi i sostenitori dell'approccio delle risorse sostengono che, con un'adeguata attenzione alle diverse fasi della vita delle persone e ai loro diversi bisogni, sia possibile fornire ad ognuno una quantità di risorse adeguata alle sue necessità, diversificate nel tempo. Secondo Pogge molte delle lacune di tale approccio possono essere colmate senza ricorrere per forza al cambio di paradigma proposto dalle capacità.
Tuttavia una sostenitrice dell'etica proposta da Sen, come Elizabeth Anderson[169], sostiene come parlare di *capabilities* possa, al contrario, fornire un metro di misurazione dei bisogni umani realmente oggettivo perché basato sulla soddisfazione delle richieste dei cittadini inserite nelle strutture di giustizia della società. L'approccio delle capacità deve la sua superiorità al fatto di focalizzarsi sui fini che le persone intendono raggiungere, non

[168] T. Pogge, *A critique of the capability approach,* in H. Brighouse, I. Robeyns (ed.), *Measuring Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 27.
[169] Cfr. Elizabeth Anderson, *Fair Opportunity in Education: A Democratic Equality Perspective*, in *Ethics*, 117, 2007.

unicamente sui mezzi, dunque può combattere in modo migliore le discriminazioni e i deficit democratici soprattutto in termini di salute e istruzione.

9. Un tentativo di mediazione tra beni primari e capacità

È interessante, a questo punto, analizzare un tentativo di mediazione tra la prospettiva di tipo trascendentalista dei beni primari, riconducibile a Rawls, e quella comparativista delle capacità, tipica di Sen. Si è già discusso del rapporto tra le due teorie, ora si cercherà, attraverso un esempio teorico, di capire quanto le due prospettive siano diverse e in che modo l'etica di Sen, assumendo, come abbiamo visto, la prospettiva dell'incompletezza, risulti più attendibile per risolvere le questioni di giustizia.

Si comincerà con un'ipotesi di lavoro: è possibile trasformare la teoria rawlsiana per estenderla anche a coloro che si trovano ai margini delle decisione collettive, come ad esempio i disabili, senza cambiarne l'impostazione? Secondo Norman Daniels, un filosofo americano che ha studiato molto la *Theory* di Rawls e ha cercato di mediarla con la riflessione di Sen, è proprio affrontando la questione delle politiche sanitarie che si scopre la vicinanza del concetto di capacità a quello di opportunità. La protezione delle normali funzioni vitali rimanda, infatti, alla tutela dell'insieme delle nostre opportunità, in quanto, se esiste un obbligo, da parte della società, di assicurare una giusta distribuzione delle stesse, allora sarà un obbligo sociale anche promuovere il normale sviluppo delle funzioni vitali. Questo è l'obiettivo fondamentale di una politica sanitaria: dobbiamo concepire delle istituzioni che garantiscano un sistema di distribuzione equo dei trattamenti sanitari.

Ora, operando una plausibile estensione della teoria rawlsiana per collegare gli effetti delle malattie con le opportunità che possiamo esercitare, allora, secondo Daniels, stiamo utilizzando degli strumenti che non differiscono, se non dal punto di vista terminologico, dall'etica delle capacità.

Tramite i principi di giustizia di Rawls, secondo Daniels, è possibile attuare una corretta distribuzione delle cure sanitarie alle persone e perciò, in questo caso, cadrebbe la necessità di fare ricorso alle capacità, il cui significato corrisponderebbe a quello dei beni primari, fatta salva una semplice differenza terminologica. Infatti pensare alle opportunità in termini di libertà realmente possedute ed agite riavvicina la visione rawlsiana a quella di Sen, come lo stesso filosofo americano aveva sostenuto, auspicando, nella sua teoria, la capacità di

essere liberi ed eguali cittadini e sostenendo che un compito importante era proprio quello di insistere sull'inclusione delle capacità stesse all'interno del novero dei beni primari.

Norman Daniel sostiene così di poter creare un nesso tra le due teorie attraverso la semplice analisi approfondita dei concetti: «in effect, meeting the needs of free and equal citizens through the distribution of the primary social goods in accordance with the principles of justice leads to people having the capabilities required of free and equal citizens»[170].

Per comprendere meglio il nesso capacità-opportunità, Daniel fa un esempio piuttosto chiaro: supponiamo che io voglia diventare un corridore, cioè di cominciare a praticare il *running* in modo regolare e continuo. Tale scelta non deve essere vista come un qualcosa legato alla mia carriera, dato che non ho intenzione di guadagnare soldi o gloria per questo, ma soltanto una dimensione della mia vita, una scoperta del mio spirito atletico o di appartenere alla comunità dei *runners*. A questo punto, che cosa significa realmente tale scelta nella mia vita? È ragionevole farla? Se ho a disposizione gli strumenti per procedere, ovvero se sono in buona salute e il mio fisico riesce a sopportare le fatiche di una tale scelta di vita, allora posso farla. Ma se fossi malato o avessi dei problemi fisici che non mi consentono di correre a quei livelli, i funzionamenti che sostengono il correre non sarebbero quelli da me posseduti. Tali mancanze renderebbero questo piano di vita impossibile da realizzare e mi costringerebbero, a seconda del problema, a cambiare sport o a rinunciare del tutto ad un'attività fisica agonistica. In questo caso dovrei cercare di venire incontro alle opportunità che mi sono permesse in base alle mie condizioni di salute e alle mie attitudini, ma non solo, anche ad altre variabili non connesse con la salute, come i miei orari di lavoro o le esigenze della famiglia e altri impegni. Indubbiamente, proteggere la mia salute è il punto fondamentale per schiudere tutta una serie di opportunità per le quali ho bisogno di avere delle condizioni sanitarie normali. Quindi un piano di vita ragionevole da raggiungere è un'opportunità che posso sfruttare e rappresenta una delle mie capacità: io sono capace di essere un corridore regolare se possiedo una serie di caratteristiche normali armonizzate tra loro. Per Sen, la serie di cose che posso fare o essere costituiscono l'insieme delle mie capacità, per Daniels il piano di vita ragionevole da perseguire è rappresentato dalle opportunità effettivamente disponibili per lui, tra cui, se ve ne sono alcune impossibili da raggiungere, allora avrà una mancanza effettiva nell'insieme delle sue opportunità o capacità.

[170] N. Daniel, *Capabilities, opportunity and health*, in H. Brighouse, I. Robeyns (ed.), *Measuring Justice*, op. cit., p. 134

Daniels sta dimostrando come sia estremamente difficile distinguere tra capacità e opportunità, proprio perché in questo caso non stiamo ragionando in termini di risorse possedute o meno, ma di piani di vita possibili, dunque di opportunità o funzionamenti.
Secondo il filosofo americano, tuttavia, esisterebbero due versioni seniane del concetto di capacità e, in particolare, nella prima emergerebbe una connotazione egualitaria che allontanerebbe molto tale teoria da quella rawlsiana. In questa prima formulazione delle capacità da parte di Sen l'attenzione è incentrata sull'obiettivo dell'equità, che si ottiene nel momento in cui si ha eguaglianza nelle libertà positive, cioè quando le capacità sono eguali. Ma, a causa delle differenti condizioni fisiche ed economiche di partenza tra le persone, ne conseguono casi di ingiustizia, che è opportuno, appunto, ridurre attraverso la dotazione di un set di capacità uguale per tutti.
Secondo la proposta di Rawls e dello stesso Daniels, al contrario, le diseguaglianze di partenza rimarrebbero tali ed ineliminabili di per se stesse, tuttavia adeguate politiche sociali dovrebbero offrire a tutti le stesse opportunità, senza ricorrere ad un precedente dettame egualitario in termini di capacità. Perciò Daniels critica severamente l'economista indiano per la sua prospettiva di offrire eguaglianza anche nelle capacità, utilizzando un argomento tratto dal contesto sanitario. Se, infatti, applicassimo il criterio delle eguali capacità, di fronte al problema di curare una serie di persone ammalate, ci troveremmo di fronte a delle conseguenze paradossali. La prima è un problema di tipo pratico: assumendo l'obiettivo di migliorare le capacità di tutti, si perderebbero di vista le priorità, col rischio di curare ulteriormente persone già sane, dotate di un livello standard di capacità, carente solo in alcuni aspetti trascurabili. La difficoltà nasce dal fatto che riuscire a garantire per tutti uno stesso livello di capacità significa poter mettere tutti nelle condizioni di esprimere la propria personalità a vari livelli, dal semplice diritto alla sopravvivenza fino alla possibilità di occupare alti incarichi governativi. Ma ciò significa che difficilmente si potrà raggiungere uno standard perfetto, in cui vengano fornite tutte le capacità possibili, dunque ci sarà sempre qualcosa da migliorare. In conseguenza di ciò, una politica sanitaria rischierebbe di sprecare risorse per contribuire al miglioramento di situazioni già di per sé buone, non necessitanti di cure mediche, col rischio collaterale di trascurare coloro che, al contrario, si trovano in condizioni generali molto peggiori.
La seconda questione riguarda un'incongruenza nell'argomentazione logica dell'etica delle capacità ed è esemplificata da un esempio che lo stesso Sen propone: se fosse dimostrabile scientificamente che, in generale, le donne vivono più a lungo degli uomini, allora, se volessimo applicare il criterio delle eguali capacità, saremmo costretti a concentrare le cure

sanitarie soprattutto sugli uomini a scapito delle donne, con la conseguenza paradossale che queste ultime rischierebbero di non venir neanche curate proprio per ristabilire una situazione di eguaglianza nelle capacità. Una simile conclusione è ovviamente contro ogni concezione di giustizia, sia dal punto di vista di Sen che di Rawls, ma scaturisce logicamente applicando il ragionamento, come lo stesso Daniels spiega: «One wrinkle for this approach is that we would not be obliged to correct for the effects of disease or capability where they work to increase equality in capabilities, for example, by diminishing the capabilities of those endowed with superior capabilities»[171].

Il problema, secondo Daniels, è che Sen si propone di risolvere il contrasto tipico delle teorie della giustizia tra il criterio dell'efficienza e quello della libertà, ovvero il fatto per cui spesso è difficile equilibrare le legittime rivendicazioni di giustizia con il funzionamento pratico di una società: la giustizia non fornisce automaticamente le soluzioni per ottenere una completa eguaglianza nelle capacità e spesso ciò che manca è proprio la validità e l'efficienza delle strutture che hanno tale compito. Così la mediazione tra libertà ed efficienza può determinare alcune ineguaglianze tollerate per il corretto funzionamento della società stessa. Tuttavia Sen trascura, secondo Daniels, il tentativo di risolvere lui stesso il contrasto o, per lo meno, di indicare quali sono i possibili modi in cui si può conciliare l'assoluta libertà con l'efficienza.

Al contrario Rawls, nella sua *Theory*, riuscirebbe nell'intento, tramite i due principi di giustizia che bilanciano, da una parte, l'assoluta libertà e dall'altra le ineguaglianze che, essendo inevitabili, devono almeno andare a vantaggio di coloro che sono più svantaggiati nella società.

La teoria di Sen, insistendo su un'eguaglianza di capacità, ignora un problema di incommensurabilità, secondo Daniels, dato che più si moltiplicano le capacità, a causa dei diversi piani di vita che ognuno ha, più risulta difficile attuare una teoria della giustizia in grado di colmare le mancanze tra i diversi set di capacità: «But for a broad range of differences in capability sets, they may be incommensurability in the sense that these sets are range differently by people with different conception of what is good in life»[172].

Daniels giunge alla conclusione del suo ragionamento, sostenendo che se Sen intende portare avanti l'idea di un'eguaglianza di capacità allora questa proposta è irrealizzabile proprio per l'incommensurabilità dei diversi *range* di capacità. L'unico rimedio a cui si può ricorrere è un tentativo di livellare gli squilibri ma una vera eguaglianza è assai difficile da realizzare: «Because of this widespread incommensurability, our

[171] N. Daniels, op. cit., p. 138.
[172] N. Daniels, *ivi*, p. 139.

egalitarian concerns do not commit us to pursuing equality of capabilities, after all, but only to assuring that individuals' capability sets are not distinctly worse than those enjoyed by others»[173].

La critica di Daniels alla prospettiva delle capacità proposta da Sen si basa su un particolare caso di applicazione pratica della teoria della giustizia di John Rawls ed ha come obiettivo, da una parte, quello di far cadere in contraddizione, l'etica delle capacità, dall'altra di appiattirla sulle posizioni rawlsiane, dimostrandone quindi la ridondanza, se non l'inutilità.

Il problema principale di tale critica, tuttavia, non sta nella volontà di accomunare le due teorie, ma nel modo in cui si procede, ovvero estendendo la teoria della giustizia rawlsiana ad una proposta dello stesso Daniels sul modo di gestire la questione sanitaria. La direzione verso cui si muove è sulla stessa lunghezza d'onda delle capacità, ovvero garantire a tutti la stessa possibilità realizzativa delle opportunità scelte, tuttavia, secondo Daniels, tale idea non sarebbe garantita pienamente da Sen, troppo preoccupato a sostenere l'eguaglianza nelle capacità, dunque col rischio che si cada in pericolosi effetti collaterali, come quello di sospendere le cure a determinati soggetti per ottenere una maggiore equità.

Ora le cose sono due: se la teoria rawlsiana è stata forzata ad avvicinarsi alle posizioni di Sen, allora vuol dire chiaramente che l'etica delle capacità ha introdotto un nuovo modo di porsi nei confronti dei problemi, quindi non può essere liquidata semplicemente come una differenza terminologica; l'altra alternativa è che, invece, l'etica delle capacità venga nettamente rigettata a causa dell'ideale di equità nelle capacità stesse. Ma, qui è il punto cardine, tale idea in realtà non è mai stata appoggiata da Sen, il quale ultimamente l'ha persino confutata severamente, proponendo tra l'altro lo stesso esempio delle cure mediche portato da Daniels.

Anche nei suoi primi lavori degli anni '80, in particolare in *Equality of what?*, esordiva proprio sostenendo come, proprio perché ogni teoria della giustizia parla di eguaglianza di qualcosa, sia necessario uscire da tale logica e introdurre il vertice ottico delle capacità per non limitare il discorso ad una mera eguaglianza di opportunità o risorse o utilità o diritti, andando a fondo nel problema e ampliando il più possibile la base informativa a disposizione. Sen, per concludere, non ha mai proposto apertamente una piena eguaglianza delle capacità, perché ciò sarebbe andato contro la sua idea di diversificare l'indagine sociale e non fissarsi su un unico criterio di osservazione.

Inoltre, se proprio si vuole andare a fondo nell'idea di eguaglianza nelle capacità, sembra che Daniels confonda, come altri suoi colleghi, tale idea con l'eguaglianza nei

[173] N. Daniels, *ivi*, p. 139.

funzionamenti, che è ben altra cosa. Prospettare un'eguaglianza di capacità significa semplicemente aumentare a dismisura le possibilità di azione e di essere di un individuo, non imporre uno standard di vita da rispettare a costo di livellare i talenti e le ambizioni di chi parte più avvantaggiato.

L'esempio della cure sanitarie che sarebbero sospese a chi si trova troppo in avanti, per aiutare coloro che non hanno tali possibilità, un esempio che tra l'altro lo stesso Sen porta avanti, a nostro parere non è il modo giusto di individuare la questione. In un'ottica di tutela delle capacità non è possibile che vi sia una limitazione, per una persona, a realizzare i propri obiettivi perché, in linea di principio, ognuno deve avere il diritto di migliorare ulteriormente le proprie condizioni. Dunque ogni forma di limitazione della libertà sembra impensabile, se non ovviamente quella che vada a scapito di altre persone.

L'eguaglianza nelle capacità significa mettere tutti nelle condizioni di esprimere le proprie potenzialità nell'agire e nell'essere, tenendo conto della diversità di talenti ed abilità che la natura fornisce casualmente, quindi non semplicemente permettere a tutti di partecipare alla vita pubblica *tout court*, senza alcuna pregiudiziale, come la prospettiva delle opportunità prevede, ma, in maniera più profonda, coadiuvare gli individui nella trasformazione delle possibilità in libertà realmente acquisite.

Il tema della disabilità è paradigmatico delle differenze tra le due proposte, quelle dei beni primari, o delle risorse, e l'approccio alle capacità. Come nota un grande fautore del cosmopolitismo come Thomas Pogge, la questione su cui si dividono tali teorie è se un sistema di comparazioni interpersonali, imposto in termini di vantaggio, dovrebbe essere sensibile alle differenze personali e in particolare alla disabilità e ai bisogni speciali.

Il modo di affrontare il problema da parte dei teorici del contratto ipotetico rawlsiano può avere due soluzioni diverse. Una è quella di considerare gli svantaggi subiti dalle persone disabili come socialmente determinati e come un qualcosa legato ad una costruzione ingiusta dell'ordine istituzionale. In questo caso la disabilità è vista come un risultato specifico della struttura e delle dinamiche della società, dunque connesso a ciò che va riformato in termini di teoria della giustizia. Un altro modo di affrontare il problema è invece quello di considerarlo non socialmente determinato ma frutto di un processo naturale di attribuzione di vantaggi e svantaggi da parte della natura che, agendo in modo casuale, crea le condizioni di ingiustizia tra gli uomini. Tale fenomeno creerebbe un necessario movimento all'interno della società, volto a livellare tali differenze attraverso la creazione di doveri di assistenza e solidarietà.

Rawls imposta la sua teoria della giustizia proprio sull'ideale di una cittadinanza attiva, fatta di individui pienamente cooperanti e membri di una società costruita sull'unione in nome della tutela delle libertà. Sulla base di un'interpretazione letterale di tale idea di reciprocità e mutualità, e dato che la giustizia riguarda fondamentalmente la distribuzione di benefici e oneri di cooperazione sociale, gli individui inabili a partecipare in un contesto di reciproco accordo sono di fatto automaticamente già esclusi dal contratto ancora prima di parteciparvi. Dunque, nonostante il tentativo di Daniels, risulta lampante come la teoria delle capacità non solo si diversifichi molto da quella di Rawls, ma introduca una prospettiva diversa e più ampia dell'analisi sociale, proponendo delle soluzioni che, malgrado presentino lacune e difficoltà di realizzazione, soprattutto se applicate alle società occidentali sviluppate, risultano essere estremamente utili per ridurre le ineguaglianze, in particolare tra i cittadini del cosiddetto terzo mondo, per i quali uno standard minimo di capacità è ancora un'utopia.

Capitolo IV

Capacità e identità

1. Uno sguardo da ogni luogo

Nel tentativo, appena osservato, di mediazione tra beni e capacità si evidenziano tutte le problematiche che la teoria seniana fa emergere nel momento della sua applicazione ai problemi di giustizia. Infatti la confutazione del metodo basato sui beni e le risorse si basa proprio sull'estrema complessità delle situazioni umane e sulla pluralità di fattori, che vengono messi in gioco durante il meccanismo della decisione.

Nel caleidoscopio di motivi e valori in campo la questione identitaria rappresenta lo sfondo, il contesto nel quale gli individui operano e dal quale vengono profondamente influenzati in ogni loro azione.

Si è visto nei primi capitoli come il discorso sul *Multiple Self* sia fondamentale ai fini di una ridefinizione delle teorie della giustizia globale; ora verrà affrontata la sfida di dimostrare come tale sfondo concettuale sia componibile con l'etica delle capacità, ovvero come l'individuo multiplo riesca a ristabilire una gerarchia delle sue priorità utilizzando il criterio guida del *capability*.

Per far questo è necessario analizzare i meccanismi che influenzano la scelta individuale, un tema su cui Sen ha lavorato a lungo, dimostrando come la teoria della scelta razionale sia estremamente limitante ai fini di una chiara comprensione di tutte le ragioni e i motivi che influenzano un comportamento.

L'idea dello 'sciocco razionale', di colui che agisce sempre in funzione della massimizzazione del proprio interesse, non è in grado di spiegare i comportamenti nelle odierne società complesse, dove ai conflitti di interesse si sono sovrapposti quelli di valore, dove la molteplicità identitaria annulla ogni schema prefissato di azione costante, dove la globalizzazione ha mescolato abitudini e stili di vita, in quella contemporaneità del contemporaneo, così definita da Ernst Bloch[174] e ripresa da Marramao, che ha rovesciato la definizione in una «non contemporaneità del contemporaneo»[175], a proposito dell'odierno scenario globale.

[174] E. Bloch, *Eredità del nostro tempo*, Il Saggiatore, Milano 1992.
[175] G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, op. cit., p. 35.

Quindi, per ricercare una continuità nei comportamenti umani, è possibile intraprendere la strada del *capabilities approach* e del suo diverso modo di strutturare i bisogni umani.

Bisogna, tuttavia, cominciare dall'ostacolo delle preferenze adattative, cioè dell'adattamento mentale delle preferenze o dei desideri, così come delle sensazioni di piacere o di felicità alle situazioni esterne: è difficile considerare le scelte effettive fatte dagli individui come sempre corrispondenti a preferenze autentiche delle persone, per questo è necessario ricostruire un legame tra scelta e contesto di scelta per stabilire con sicurezza quali siano i bisogni delle persone.

L'uomo, infatti, tende ad adattarsi all'ambiente e, se la situazione in cui vive è di estrema povertà, i suoi desideri tenderanno al ribasso, poiché le circostanze influenzano il formarsi delle preferenze che si adeguano alla realtà. In questo caso la misura dell'utilità non coincide col benessere e l'utilitarismo assegnerebbe un certo grado di soddisfazione a individui che, in realtà, vivono in condizioni assai peggiori di altri, i quali, pur attestati sullo stesso livello di utilità, hanno un benessere maggiore: è il caso delle donne che, in alcuni stati, vivono una condizione di inferiorità sociale ma che non aspirano al meglio e i loro desideri sono circoscritti alla quotidianità, in quanto manca la capacità di svincolare il formarsi dei desideri dalle circostanze che portano all'adattarsi[176].

Sen ha insistito molto, soprattutto negli ultimi anni, sull'idea che l'identità non sia un qualcosa di fisso e prestabilito ma possa essere scelta o, comunque, sottoposta ad un meccanismo critico che ne permetta il ridimensionamento, al fine di evitare che si creino scontri irreversibili tra identità in contrasto tra loro.

Tuttavia ciò presuppone che ogni aspetto della persona possa essere vagliato dalla capacità razionale ed, eventualmente, messo da parte a favore di un altro. Ma come pretendere una simile operazione in una società dove, ad esempio, il pensiero liberale, intrinsecamente critico, non ha attecchito sia nei costumi che a livello di organizzazione istituzionale? Di fronte a decenni di tradizioni, veicolate spesso da religioni o pensieri ideologici, come è possibile prevedere una così fredda autoanalisi da parte di individui abituati ad accettare come naturale l'esistenza di determinate convenzioni?

Queste critiche emergono istintivamente nel momento in cui si sostiene che l'identità possa essere così facilmente scelta e ridefinita, tuttavia l'approccio delle capacità ha dimostrato

[176] Kymlicka ha sottolineato questo punto come fondamentale in relazione alle critiche contro l'utilitarismo, sostenendo che «il nostro bene reale può essere molto diverso dalla soddisfazione delle nostre preferenze attuali». Ha inoltre collegato tale idea delle preferenze adattative alla concezione marxista della falsa coscienza, cioè dell'idea che i lavoratori sarebbero stati resi incapaci di rendersi conto del loro vero interesse. (cfr. W. Kymlicka, op. cit., p. 25).

una particolare attenzione per le differenze individuali e per il concetto di complessità, elementi che possono supportare l'ipotesi di Sen.

Il discorso sulle preferenze adattative e i problemi prima analizzati sui confronti interpersonali sono delle sfide all'etica delle capacità, sfide volte a dimostrare come sia impossibile ridefinire i bisogni umani e convincere gli individui che esistano delle capacità di base da tutelare e sviluppare.

Questo è il punto di partenza metodologico da cui parte l'economista indiano per sviluppare la sua teoria, che ruota intorno ad alcune prerogative fondamentali:

- la plurivocità del concetto di giustizia;
- la metodologia del comparativismo;
- il paradigma dell'incompletezza;
- il concetto di razionalità molteplice.

Tali quattro elementi rappresentano l'ossatura di una teoria della giustizia globale che voglia assumere l'etica delle capacità come vertice ottico per affrontare le sfide della diseguaglianza.

2. La plurivocità della giustizia

Amartya Sen individua il problema della plurivocità in tema di giustizia proprio tramite lo studio sui confronti interpersonali delle preferenze, spesso impossibili da risolvere proprio a causa dell'esistenza di differenti e distinti fondamenti di giustizia, ciascuno dei quali rivolto verso direzioni contrastanti, addirittura «lungi dall'essere necessariamente un riflesso dei valori di comunità diverse, plurivocità di questo genere possono sussistere anche all'interno della stessa comunità e perfino in una stessa persona»[177], riconducendo il discorso al tema delle identità multiple, vera chiave di volta della sua argomentazione.

Quindi, di fronte a differenti fondamenti di giustizia e a continue diversificazioni nell'identificazione delle ingiustizie globali, il vertice ottico da cui impostare un discorso sulla giustizia deve essere quello dei concreti bisogni degli esseri umani, ovvero la sfida è

[177] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 6.

costruire un discorso che possa avere a che fare con la vita vissuta dalle persone in carne ed ossa, non con un loro ipotetico rappresentante ideale, utile forse a strutturare modelli astratti di redistribuzione di risorse ma fuorviante nel momento in cui si deve venire incontro a rivendicazioni che partono dal basso e si muovono nella concretezza dei problemi quotidiani.

In riferimento a questa sentita esigenza di maggior avvicinamento, da parte della teoria, alla concretezza dei problemi da affrontare, emerge la critica di Sen alla teoria della giustizia in quanto tale, responsabile di aver diffuso un modello di analisi filosofica non del tutto sbagliato ma, in un certo senso, estremamente parziale e riduttivo. Si tratta del modello rawlsiano, debitore del contrattualismo classico ma riproposto come una sua versione aggiornata, nata proprio per andare incontro ad un maggior realismo nell'impostazione dei problemi di giustizia, in contrasto con l'astrattezza degli utilitaristi, la cui analisi si incentra unicamente sul punto di vista limitato dell'utilità acquisita. Tuttavia, come hanno osservato numerosi critici, tra cui prima di tutto Michael Sandel, proprio Rawls, utilizzando un concetto come quello di velo di ignoranza, ha di fatto costruito una strategia sociale non solo irrealizzabile ma soprattutto molto lontana dalla concretezza dei problemi in campo.

L'individuo rawlsiano viene accusato in varie sedi, non solo tra i *communitarians*, di essere un personaggio astratto, lontano dalle sollecitazioni quotidiane e incapace di tenere conto dell'estrema varietà dell'agire umano, non tanto perché si distacca da una presunta comunità d'origine, quanto perché – e questa è la critica più grave, in quanto riguarda lo stesso ambito liberale – è la razionalità stessa ad essere complessa, oltre all'identità. Dunque, nel momento in cui si parla di libertà e diritti da acquisire, non si può ignorare la complessità dello scenario sociale, che costringe l'individuo a sdoppiarsi per considerare i differenti punti di vista, con l'auspicio che risolva i contrasti che, di volta in volta, emergono nelle situazioni concrete.

La riflessione razionale, il cui ruolo è stato valorizzato da Rawls insieme al criterio della discussione pubblica, è un elemento chiave, a cui la teoria della giustizia ha dato rilevanza, tuttavia lo stesso Amartya Sen, partendo da una prospettiva liberale, ha riproposto l'ottica del comparativismo, incentrata proprio sulle realizzazioni concrete, come una prospettiva non tanto da contrapporre ma da sovrapporre alla teoria della giustizia.

L'attenzione verso tali realizzazioni concrete rappresenta un'alternativa nei confronti del trascendentalismo istituzionale, ovvero di quelle teorie della giustizia basate sulla formazione di uno schema comportamentale incentrato su istituzioni giuste, capaci di coprire ogni ingiustizia presente nella società. Schemi di questo tipo sono sicuramente utili e

hanno fatto la storia della filosofia e della teoria politica, da Hobbes a Locke a Kant, per arrivare fino ai giorni nostri, con la teoria di Robert Nozick e John Rawls, ma non hanno tenuto conto del concetto di molteplicità e differenza che alberga nella stessa razionalità, che dunque non può più assurgere a fattore esplicativo delle decisioni pubbliche o private proprio a causa della plurivocità della scelta razionale.

A conferma di ciò basti citare i risultati raggiunti, ad esempio, da Kenneth Arrow[178] nell'ambito della teoria della scelta, con il suo cosiddetto teorema di impossibilità, che dimostra la difficoltà di ordinare le preferenze individuali accordandole tra loro, ma già, precedentemente, il paradosso di Condorcet[179] aveva messo in serio dubbio il modello della democrazia, facendo emergere la difficoltà di considerare un unico tipo di razionalità, un unico modello di deliberazione, un unico set di motivi per l'azione. Arrow postula la necessità che le decisioni sociali soddisfino certe minime condizioni di ragionevolezza, dalle quali poi emergono le adeguate gerarchie e scelte di assetti sociali. Ma il suo intento giunge a risultati diversi da quelli immaginati, ovvero mostra come una procedura di scelta sociale qualificabile come razionale e democratica non sia in grado di soddisfare simultaneamente nemmeno un numero non elevato di condizioni piuttosto blande. Ciò significa la difficoltà di una democrazia qualora le scelte libere delle persone non si accordino reciprocamente.

Quindi, nel momento in cui le teorie della giustizia, ispirate dalla volontà di individuare istituzioni trascendentali giuste, considerano le probabili conseguenze delle istituzioni, assumendo schemi di comportamento individuale, devono tenere presente che non sempre i comportamenti razionali degli individui rispettano tali schemi, proprio a causa della complessità della realtà.

[178] L'economista statunitense Kenneth Arrow ha formulato, nel 1951, il celebre teorema di impossibilità, riferito all'impossibilità di aggregare in una ragionevole funzione del benessere sociale le preferenze individuali, teorema che ha consentito un nuovo approccio allo studio della scelta sociale.

[179] Il Paradosso di Condorcet è una situazione indicata, alla fine del XVIII secolo, dal Marchese de Condorcet, secondo cui le preferenze collettive possono essere cicliche (cioè non transitive) anche se le preferenze dei votanti non lo sono individualmente. Si tratta di un paradosso, perché significa che i desideri della maggioranza possono essere in conflitto gli uni con gli altri e questo succede quando le maggioranze stesse sono composte di individui differenti.

3. La metodologia del comparativismo

Ciò che può apparire un'ovvietà in realtà non lo è: qui non si sta muovendo una critica ad un intero sistema teorico in quanto tale, ma al modo in cui la teoria viene strutturata per applicarsi alla realtà, sovrastandola e non interpretandola. Sen definisce tale problema come superfluità della ricerca di una soluzione trascendentale a tutti i costi; al contrario un esercizio della ragion pratica diretto ad una scelta concreta richiede un quadro comparativo che consenta di scegliere fra alternative praticabili. Dunque l'obiettivo di individuare un unico fondamento della giustizia ed una sola strada da seguire cede di fronte alla possibilità che siano sostenibili più tesi argomentate sulla giustizia, tra loro concorrenti, come ad esempio l'egualitarismo o il liberalismo o l'utilitarismo.

Di fronte a dilemmi di questo tipo risulta difficile individuare delle giustificazioni sufficienti per l'adozione di questo o quel criterio di giustizia capace di guidare la società e di eliminare le ingiustizie. È proprio nel tentativo di risolvere il problema che si situa l'etica delle capacità: come sostiene Sen, individuando il punto cardine da cui partire, è «la necessità di una teoria che non si limiti né alla scelta delle istituzioni né all'individuazione degli assetti sociali ideali. L'esigenza di inquadrare la giustizia a partire dalla realtà concreta è legata all'idea che la giustizia non può essere indifferente alla vita che ciascuno di noi è effettivamente in grado di vivere»[180].

Tutto ciò difficilmente può essere considerato pienamente da una teoria che si occupa principalmente di determinare le istituzioni e le regole da seguire nel vivere in comune, senza dare la giusta importanza alle diverse vite, realizzazioni ed esperienze umane. In altre parole, la ricerca di una giustizia perfetta potrebbe non riuscire ad eliminare le ingiustizie concrete che si riscontrano quotidianamente, poiché solo uno studio accurato sulle effettive possibilità di azione delle persone può andare a fondo nell'individuazione e nell'eventuale eliminazione dei casi carenti di giustizia. Per ottenere ciò, è essenziale che una teoria si occupi dei processi che permettono l'esplicazione delle libertà e dei diritti, nonché delle dinamiche che permettono lo svilupparsi dell'ingiustizia, non limitandosi a registrare gli esiti finali, quanto piuttosto a considerare i risultati come la fase finale di un percorso preciso di azioni. Questo, ad esempio, è ciò che ha fatto Sen nei suoi studi sulle carestie: occupandosi delle morti per mancanza di cibo in alcune regioni indiane, è giunto alla conclusione che tali sciagure non erano causate da un'effettiva carenza di derrate alimentari quanto da una cattiva distribuzione e da una sconsiderata gestione della crisi. In altre parole

[180] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 33.

uno stesso risultato, in questo caso il morire di fame, può essere considerato o come una calamità naturale, di cui nessuno è responsabile, o come una pianificazione sbagliata o comunque una precisa gestione della situazione che ha causato quei decessi.

L'attenzione è rivolta, quindi, soprattutto ai processi ma non solo: in questa diversa impostazione è fondamentale considerare il maggior numero possibile di punti di vista fondati su differenti esperienze personali e varie tradizioni di diverse comunità. Tale procedura serve ad evitare che il criterio di giustizia adottato possa in qualche modo ignorare i possibili effetti collaterali non previsti, proprio perché non è affatto detto che la sua generale sottoscrizione trovi poi riscontro nei comportamenti effettivi che si producono nella società.

Premesso che la giustizia di una società dipende da una serie di elementi istituzionali e di dati fattuali relativi ai comportamenti effettivi delle persone, risulta estremamente difficile riuscire a individuare delle istituzioni realmente giuste senza tenere conto di tali comportamenti o, comunque, senza considerarli necessari per la struttura delle istituzioni.

L'etica delle capacità preferisce utilizzare una prospettiva comparativa piuttosto che limitarsi ad una soluzione di tipo trascendentale, considerando le concrete realizzazioni sociali e prestando attenzione a coloro che non sono inclusi nel gruppo di persone chiamate a decidere abitualmente. L'imposizione di un modello istituzionale troppo univoco e poco attento alle diversità culturali, sociologiche ed economiche non può che dar vita, in modo esponenziale, a nuove ingiustizie, questa volta globali. La troppa fiducia nei confronti di un modello di deliberazione pubblica liberale, che trova difficoltà a diffondersi perfino nelle società che hanno fatto del liberalismo la struttura portante dell'organizzazione della vita sociale, si scontra con la moltiplicazione dei bisogni e la complessità dei contesti sociali nei paesi non occidentali. Per colmare la lacuna che separa la tradizione liberale con le sempre più pressanti richieste identitarie provenienti dalle comunità altre dalle nostre non basta ipotizzare un modello teorico di istituzioni giuste ma serve uno studio attento delle situazioni contingenti che gli individui si trovano a vivere.

La riflessione di Sen sulla giustizia ha indicato una strada che possa superare le limitazioni del trascendentalismo istituzionale verso una visione comparativa e più attenta ai reali bisogni individuali. Ciò è riscontrabile in modo lampante non solo nelle sue analisi incentrate sulla critica della nozione rawlsiana di beni primari ma, più in generale, nei confronti dell'approccio contrattualista e della sua dubbia capacità di aprirsi a regolamentare questioni di giustizia globale. A tale scopo Sen riconduce la sua riflessione alla filosofia di Adam Smith, operando un interessante lavoro di attualizzazione del pensiero

dell'economista scozzese e riconoscendolo come vero e proprio punto di riferimento per la ridefinizione della teoria della giustizia. L'obiettivo di Sen è accogliere la concezione smithiana dello spettatore imparziale, dimostrando come sia migliore di quella contrattualista, ma per raggiungere l' obiettivo è necessario preliminarmente liberare il pensiero di Smith dalla tradizione interpretativa sedimentata nel tempo. Sen reinterpreta la visione smithiana dello spettatore imparziale, della felicità e dell'economia in generale per avvicinarlo alle sue posizioni relative alla molteplicità dei bisogni umani e alla necessaria cooperazione in società.

Secondo Sen, la prospettiva adottata da Smith si basa su di un modo particolare di concepire l'impersonalità nel campo della riflessione etica, attraverso il concetto di spettatore imparziale. In sostanza la regola generale della moralità sarebbe fondata su esperienze personali, che sorgono nelle situazioni in cui noi approviamo o disapproviamo una determinata azione, quindi si dà grande importanza al ragionamento morale, comprendendo però, al suo interno, il forte valore dell'esperienza interiore. Smith arriva a sostenere ciò attraverso una sorta di procedimento induttivo riferito ad una serie di casi capaci di suscitare determinate sensazioni di piacere o dispiacere, per poi passare al ruolo della riflessione, che ha il compito di sistematizzare i concetti morali che derivano dalle sensazioni stesse. A tal proposito utilizza l'immagine dello spettatore, cioè di colui che non è direttamente coinvolto nei fatti ed in grado di formulare un giudizio sulla situazione valutando gli interessi che si contrappongono. Il tentativo è quello di arrivare ad una forma di universalismo morale partendo dalle prospettive individuali, in modo da coprire ogni possibile punto di vista e, dunque, affrontare i problemi di giustizia in maniera più approfondita, considerando le iniquità particolari che si creano a più livelli.

La differenza con il contrattualismo sta nel fatto che lo spettatore, pur avendo un alto grado di imparzialità, non è parte del contratto e, quindi, può avere un quadro della situazione, grazie al sentimento della simpatia, più ampio e più attento alle situazioni degli altri contraenti. Sen sostiene, in realtà, che la differenza tra il modello smithiano e quello contrattualistico, riferito a Kant e Rawls, si può paragonare a quella esistente tra un arbitrato e una negoziazione[181].

Nel modello smithiano dell'arbitrato ci si può rivolgere a chiunque per aiutare la deliberazione, ovvero importanti giudizi possono provenire anche dall'esterno, da chi non è protagonista del contratto, dunque da uno spettatore imparziale; al contrario nel modello rawlsiano della negoziazione la partecipazione è limitata ai membri del gruppo impegnato

[181] A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano 2002, p. 41.

nell'elaborazione del contratto originario. Con l'arbitrato si permette la partecipazione di individui estranei al gruppo, quindi si dà spazio a voci non per la loro appartenenza alle parti coinvolte ma perché rappresentano altre opinioni da ascoltare.

Il modello dello spettatore imparziale è il frutto teorico di una metodologia volta ad abbandonare la riflessione solitaria in favore di un maggiore ascolto delle opinioni e dei suggerimenti altrui che possono essere utili per modificare le nostre idee iniziali.

Tale procedimento è adottato ovviamente anche nelle teorie della giustizia, basti pensare all'importanza del dibattito pubblico e del consenso per sovrapposizione di John Rawls, tuttavia l'apertura nei confronti di differenti orizzonti valoriali risulta sempre piuttosto determinata e poco incline a considerare l'imprevisto e la precarietà di ogni schema concettuale.

L'individuazione dei requisiti per una società giusta può mettere in secondo piano il modello comparativo, rivolto a dare risposte su vari tipi di questioni di giustizia, relative magari alle realizzazioni sociali.

Ma il punto fondamentale, su cui le teorie della giustizia risultano carenti, è il loro presupporre di arrivare ad un accordo chiaro e distinto a livello di posizione originaria e che, soprattutto, le persone si debbano comportare in modo ragionevole rispettando tale accordo.

Ora, questa opinione è assolutamente confutabile, non tanto per l'esistenza dei cosiddetti *free rider*, cioè di coloro che sfruttano i vantaggi del vivere in società senza partecipare ai costi, ma proprio di quei cittadini che, pur avendo volontariamente sottoscritto il contratto, si trovano poi in condizioni di doverlo violare a causa degli imprevisti contingenti a cui sono sottoposti.

Al contrario, attraverso il comparativismo, è possibile avere un quadro più chiaro delle numerose variabili che influenzano il comportamento umano e, quindi, si possono raggiungere dei livelli alti di consenso e di sottoscrizione di principi generali, che regolano la società.

È chiaro che, adottando questa metodologia, viene meno l'illusoria certezza di poter, attraverso un unico criterio, regolare tutte le questioni di giustizia, ma ciò rappresenta proprio la forza di teorie come quella di Sen, teorie che fanno dell'incertezza una risorsa, come vedremo nel prossimo paragrafo.

4. Il paradigma dell'incompletezza

Il problema dell'incompletezza è ciò che più interessa le teorie della giustizia ed è anche un tratto caratteristico delle teorie della scelta sociale, proprio perché rappresenta l'elemento più ricorrente, anzi addirittura una costante, in ogni tipo di giudizio sulla giustizia sociale, sia per la presenza di valutazioni incomplete individuali sia per incongruenza tra i diversi pareri delle persone, proprio in quanto i principi che guidano l'azione sono in competizione tra loro.

Le decisioni sulla giustizia altro non sono che opinioni ponderate, dunque suscettibili di modifica in seconda istanza, magari attraverso l'accettazione di nuove variabili o per un'accresciuta consapevolezza dei problemi. Le variabili rappresentano proprio le quantità di informazioni presenti, che aumentano la riflessione e concorrono a modificare le decisioni: maggiore è la base informativa da trasmettere al sistema valutativo, minore può essere l'eventualità di errore. Dunque, attraverso uno studio della scelta sociale più ampio possibile e condotto attraverso sistemi di comparazione delle situazioni individuali, è possibile ottenere un quadro più attendibile dei motivi delle nostre decisioni.

Amartya Sen utilizza una metafora interessante per descrivere le differenze tra una teoria della giustizia di tipo trascendentale e istituzionale, che utilizzi una minore base informativa ed ha come scopo la descrizione di un concetto di giustizia unico e valido come schema per la società, ed un approccio comparativo, magari impostato sul concetto di spettatore imparziale e che utilizza una teoria dell'azione sociale più ampia possibile: «il fatto che una persona ritenga la Gioconda il migliore quadro del mondo non rivela come quella persona posizionerebbe un quadro di Picasso rispetto ad uno di Van Gogh…Per argomentare la superiorità di un Van Gogh rispetto ad un Picasso non occorre accalorarsi per identificare l'opera più perfetta del mondo, superiore a tutti i Van Gogh, tutti i Picasso e tutti gli altri dipinti esistenti»[182].

Tale metafora di carattere estetico ha tuttavia come limite quello di non essere così pregnante, in quanto la necessità di un giudizio estetico universale non è così cogente come il dibattito su regole morali e sistemi di giustizia distributiva in grado di modificare gli assetti delle società e dunque le vite delle persone. Ma è chiaro che emerge il contrasto tra l'individuazione di un bello ideale e la comparazione tra le diverse opere d'arte, il classico problema della molteplicità e dell'universalità.

[182] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 112-113

L'utilizzo di un'ampia gamma di informazioni relative a valori diversi dai nostri, l'acquisizione di opinioni diverse e la prospettiva dello spettatore imparziale sono tutti elementi che possono aiutare le teorie della giustizia ad essere più efficaci nel momento in cui lo scenario globale è caratterizzato dalla frammentazione più estrema.

In particolare ciò che più interessa è la rilevanza argomentativa delle posizioni altrui che si vanno ad inserire nel dibattito, non unicamente la titolarità a partecipare, la cui rilevanza, al contrario, ha come effetto di limitare la discussione solo a coloro che sono coinvolti direttamente nella stipula del contratto sociale.

Secondo Sen lo spettatore imparziale di Smith è uno strumento che serve alla valutazione critica e alla discussione pubblica, proprio perché non c'è alcun bisogno di cercare l'assoluta unanimità o il pieno accordo, come impone invece la pregiudiziale istituzionale della teoria della giustizia rawlsiana: «ogni eventuale dissenso non dovrà fare altro che lasciarsi inquadrare in un ordinamento parziale e moderatamente articolato, in grado tuttavia di delineare proposte utili e nette. Analogamente, gli accordi raggiunti non implicheranno di necessità che una certa proposta sia l'unica giusta, semmai che sia plausibilmente giusta o, almeno, non palesemente ingiusta»[183]. Non si tratta unicamente di lievi differenze lessicali, poiché l'incompletezza e la presenza di conflitti irrisolti è un dato di fatto da cui partire, dunque l'approssimazione regna sovrana, per questo più ci si avvicina ad un grado di affidabilità alto, più si previene la presenza di palesi ingiustizie e si fanno passi avanti nella direzione di una società giusta, senza per forza ottenere la certezza assoluta di uno schema trascendentale valido una volta per tutte.

L'incompletezza delle situazioni sociali per l'economista indiano, d'altronde, è un fenomeno diffuso e ineliminabile, riscontrabile anche nella teoria della giustizia rawlsiana, la cui procedura di costruzione di una società giusta è condannata a non raggiungere mai la perfezione e il pieno e totale accordo su ogni singola questione da parte dei contraenti, soprattutto in un tempo futuro[184].

Quindi l'uso delle capacità non deve essere concepito come un esercizio del tipo "o tutto o niente", ma deve essere in grado di assumere l'incompletezza come carattere portante del discorso, essendo un fattore precipuo dei confronti interpersonali sullo star bene. Un approccio che, altrimenti, riesca a confrontare le diverse situazioni di diseguaglianza raggiungendo la massima completezza rischia di tradire la natura delle idee di giustizia.

[183] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 145.

[184] Si veda a tal proposito il capitolo dedicato a Rawls del libro di Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, 2010, nel quale l'economista indiano descrive proprio la *Theory* come incapace di creare un accordo universalmente accettato ed immutabile.

Secondo Sen concetti come lo star bene o la diseguaglianza sono difficili da definire e tentare di rispecchiarli in ordinamenti completi potrebbe creare dei veri e propri problemi di iperprecisione**.**

Si creano così due motivazioni sull'incompletezza, che rimandano ad una metodologia attenta a catturare l'ambiguità dei concetti piuttosto che ad ignorarla. Sen parla rispettivamente di:

- Motivazione fondamentale dell'incompletezza: è sbagliato ricercare un ordinamento completo ignorando l'ambiguità di concetti come lo star bene e la diseguaglianza;

- Motivazione pragmatica dell'incompletezza: se vi sono parti dell'ordinamento che si possono delineare senza ambiguità, allora è opportuno procedere nella strutturazione di un ordine, senza attendere una completezza comprensiva di tutto[185].

Assumere l'incompletezza come carattere portante del discorso rappresenta la vera sfida nel momento in cui andiamo ad affrontare i problemi concreti relativi agli ambiti principali della vita umana.

Tuttavia molti critici di Sen non sono convinti di questa via e sostengono come rimanga irrisolto l'enorme problema dei confronti interpersonali, che impedisce di capire quali siano le capacità più importanti, come anche di raggiungere un grado di oggettività tale da poter operare sulle diseguaglianze per risolverle.

Tramite il riposizionamento del ruolo del *capabilities approach* all'interno delle teorie della giustizia e attraverso l'uso dell'idea di incompletezza, Sen ha impostato la discussione su un piano diverso, forse più pragmatico, da una parte sgomberando il campo da possibili accuse di perfezionismo e limitazione della libertà, dall'altro diffondendo una metodologia basata più sul dubbio che sulla certezza, più sul particolare che sull'universale, più sul risolvere problemi che sull'illusione di non crearne di nuovi.

Questo insistere sul concetto di incompletezza, sull'idea di comparazione al posto di trascendentalismo, rimanda ad una osservazione generale sulle società contemporanee, non

[185] Si veda più precisamente la spiegazione di Sen riguardo all'incompletezza in A. Sen, *La diseguaglianza*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 72-75.

solo quelle occidentali, e sul modo in cui i cittadini interagiscono tra di loro e con le istituzioni multilivello della *governance* globale.

5. *L'incompletezza applicata ai confronti interpersonali*

Dopo aver assunto la prospettiva dell'incompletezza, è opportuno analizzare in maniera più approfondita la questione dei confronti interpersonali, perché è in questo ambito che si chiarirà meglio il rapporto tra capacità e identità.

Nell'applicare la teoria delle capacità ad ambiti della vita complessi e fondamentali per il benessere, ad esempio l'educazione, ma anche la sanità e il lavoro, il nodo cruciale, attorno al quale ruotano le varie concezioni, è rappresentato dal confronto interpersonale tra i soggetti coinvolti.

Parlando di capacità, dunque indirettamente di bisogni e necessità, è necessario trovare un'unità di misura eguale per tutti, in grado di essere uno strumento efficace per il miglioramento della qualità della vita, in quanto, senza la possibilità di confrontare i bisogni umani tra loro e di comparare precisamente i livelli di benessere delle persone, è difficile riuscire ad intervenire nella legislazione in maniera concreta: con l'introduzione del concetto di *capability* Sen è convinto di aver trovato il migliore standard di comparazione interpersonale per un'ampia teoria egualitaria della giustizia sociale. Del resto, nel corso dei suoi studi, ha affrontato spesso tali problemi, dimostrando, proprio attraverso l'idea di incompletezza, come sia fuorviante l'idea che i confronti interpersonali siano impossibili.

Tale questione viene analizzata da Sen in un modo che può forse risolvere i dubbi, che emergono nel momento in cui si vuole stabilire quali capacità siano più importanti di altre, il che costituisce una delle critiche che gli vengono mosse.

L'approccio delle capacità, infatti, secondo l'economista indiano, potrebbe offrire delle risposte soddisfacenti anche quando non vi è un accordo completo sui pesi relativi da attribuire a differenti funzionamenti; ciò accade perché, nel momento in cui si sceglie un insieme di oggetti di valore, in questo caso capacità e funzionamenti, «si implicherebbe un ordinamento parziale di dominanza anche senza la specificazione di pesi relativi»[186].

In altre parole, per risolvere il problema di quali siano i funzionamenti più importanti per un individuo piuttosto che per un altro e per evitare di voler imporre una singola visione del

[186] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 72

bene, è importante che si consideri non limitante il disaccordo tra diversi ordinamenti di preferenze. Piuttosto, invece che soffermarsi sulle valutazioni discordanti che ognuno di noi attribuisce ad un determinato insieme di capacità, è importante considerare l'insieme di capacità stesso come già indicativo del benessere di un individuo, il che è ovvio, se si pensa che avere una quantità maggiore di ciascun funzionamento rimanda ad un chiaro miglioramento delle condizioni di vita, anche senza che vi sia accordo sui pesi relativi da attribuire ai singoli funzionamenti e capacità.

Non importa che si proceda ad un ordinamento di ogni singolo funzionamento umano sulla base di una gerarchia stabilita una volta per tutte, ciò che importa è che si ragioni sul concetto stesso di funzionamento.

Sen porta avanti un approccio delle intersezioni, ovvero un ordinamento di dominanza parziale, generalizzabile anche senza un pieno accordo sui valori relativi: se, ad esempio, emergono opinioni divergenti circa l'esatto valore da attribuire ad A piuttosto che a B e i valori oscillano tra 2, 3 e 4, possiamo concludere che tutti sono d'accordo che il valore non deve essere minore di 2 né maggiore di 4. «L'approccio delle intersezioni, che esprime soltanto giudizi condivisi dall'uso di tutti i possibili pesi alternativi, può effettivamente portarci molto avanti»[187].

In questo modo si individuerebbe una macro area, al cui interno ognuno potrebbe liberamente creare la propria scala di preferenze senza mettere in discussione l'ambito generale relativo alla qualità della vita, vero obiettivo della teoria seniana.

Tale approccio da una parte ha sicuramente il vantaggio di aumentare l'incisività dell'analisi, anche se non riesce ad eliminare tutte le situazioni indecidibili; tuttavia ciò non sembra un problema, secondo Sen, perché non significa altro che esistono delle valutazioni discordanti tra loro, sulle quali non è possibile raggiungere un accordo completo.

Abbiamo visto come tale idea sia dotata di una forte plausibilità, dal momento che il *capability approach* offre una possibilità di analisi della situazione contingente dell'individuo molto specifica e capace di considerare i dati alla luce delle variazioni anche temporali che occorrono soprattutto in una situazione di Multiple Self.

Le combinazioni di funzionamenti, che ognuno può acquisire, includono scelte aperte: ad esempio, un individuo può avere l'opzione di ottenere X solo nel caso in cui la scelga e segua un percorso di azioni per raggiungerla, altrimenti, se non la sceglie, ovviamente non la ottiene, ciò significa che l'opzione di avere X è pienamente sotto controllo da parte dell'individuo. Ma si pone il caso che si possa avere la capacità di ottenere X senza avere

[187] A Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 73

quella di non ottenere X, ad esempio la vita in una società che ha debellato il virus dell'AIDS implica che io non possa contrarlo, dunque ho la capacità di non contrarlo ma questa non è un'opzione aperta.

Come ha notato lo studioso americano Richard J. Arneson, in un saggio basato sul concetto di libertà nell'etica delle capacità, «capability is increased when the set of combinations one can achieve expands to include new valuable functionings, capability increases less when the set of combinations one can achieve expands by inclusion of functionings that are worthless or of negative value»[188]. Sen infatti insiste che la libertà può aumentare anche quando non aumentano le opzioni aperte di un individuo, cioè, anche se il mio livello di controllo di una certa situazione non dipende da me, posso avere una libertà effettiva per quello che concerne tale situazione, ovvero, se i livelli di controllo sono esercitati sistematicamente in sintonia con ciò che io avrei scelto per quella esatta ragione, allora la mia libertà effettiva non è compromessa, nonostante il mio controllo sia limitato. Nell'esempio citato prima, lo sradicamento dell'AIDS dalla società in cui vivo aumenta la mia libertà effettiva, proprio perché migliora le mie condizioni di vita e apre altre combinazioni possibili di funzionamenti, anche se non ho più la possibilità di scegliere tra il contrarre la malattia o meno.

Sul concetto di libertà inteso in senso ampio si basa la teoria seniana, legato soprattutto all'idea di sviluppo umano e non considerato unicamente in termini di *agency*, cioè di possibilità di azioni concrete. In particolare si può sostenere che il concetto di capacità, come lo concepisce Sen, non esaurisca i valori che ragionevolmente ci interessa collocare sotto la categoria di libertà.

In ogni caso Sen stesso considera maggiormente vantaggioso poter basare l'analisi dello star bene acquisito sulla più ampia base informativa dell'insieme delle capacità di una persona, piuttosto che sull'elemento in esso selezionato, nonostante ciò possa generare dei problemi causati dalla difficoltà nell'ottenere informazioni sull'insieme delle capacità stesse: «in realtà l'insieme delle capacità non è direttamente osservabile e deve essere ricostruito su basi presuntive, così come viene ricostruito l'insieme di bilancio nell'analisi del consumo sulla base di dati sul reddito, i prezzi e le presumibili possibilità di scambio»[189].

Da tale difficoltà, di riscontro e di enumerazione delle capacità di un singolo individuo, scaturiscono anche i problemi analizzati precedentemente, relativi al sistema educativo. Non a caso tale critica è quella più comune che viene mossa a Sen, unita al sistema dei confronti interpersonali, così difficili da operare se manca una chiara gerarchia tra capacità,

[188] R. J. Arneson, *Two cheers for capabilities*, in H. Brighouse e I. Robeyns, op. cit., p. 104
[189] A. Sen, *La diseguaglianza*, op. cit., p. 79

come ha sottolineato in più occasioni il filosofo Charles Beitz: «La principale difficoltà teorica nell'approccio delle capacità ai confronti interpersonali sorge dall'ovvia circostanza che non tutte le capacità stanno sullo stesso gradino. La capacità di muoversi, per esempio, ha un significato diverso dalla capacità di giocare a pallacanestro»[190].

Tuttavia è anche vero che l'obiezione di Beitz non coglie profondamente nel segno, in quanto risulta piuttosto chiara la differenza tra le due capacità in questione e quale sia la più importante in un'ipotetica scala. È ovvio che esistano delle capacità più importanti di altre, in particolare quelle relative alla sopravvivenza dell'individuo, concetto, questo, che va declinato in base all'ambiente circostante e alla società di riferimento. Se, ad esempio, per particolari condizioni sociali, una persona è costretta a giocare a pallacanestro poiché quella è l'unica sua fonte di sostentamento, si potrebbe dire che è la capacità di giocare ad essere fondamentale nella sua vita, ma in ogni caso è la capacità di muoversi in generale a dover essere tutelata, dato che include l'altra.

È chiaro che non tutti i tipi di capacità hanno lo stesso valore, ma non è richiesta necessariamente una eguale valutazione di tutti gli elementi costitutivi di tale teoria, poiché l'importanza mutevole di differenti capacità fa parte della struttura basata sulle capacità allo stesso modo in cui il valore mutevole di differenti merci fa parte della struttura basata sul reddito reale, così, ad esempio, è improbabile criticare la valutazione incentrata sulle merci sostenendo che merci diverse vengono ponderate diversamente.

Anzi, si potrebbe esprimere l'opinione che sia proprio l'eccessiva varietà delle capacità a permettere la possibilità di un confronto, poiché, aumentando le variabili in gioco, si aumentano le occasioni per un 'consenso per sovrapposizione', piuttosto che restringere il campo ad una scelta tra due o tre fattori, necessariamente discriminante e inderogabile.

6. Razionalità molteplice

A complicare lo scenario delle decisioni sociali, già regno dell'incompletezza, interviene un ulteriore fattore da considerare, cioè la prospettiva da cui ci si muove per un'analisi o una scelta. Infatti la teoria dello spettatore imparziale, adottata da Sen sulla scia di Adam Smith, si propone proprio di riconsiderare le varie prospettive individuali in cerca di un'oggettività che tenga conto delle diverse prerogative di partenza. Il filosofo americano Thomas Nagel,

[190] Cfr. l'obiezione di C. Beitz discussa in A. Sen, *La diseguaglianza* , op. cit., p. 71.

nel suo testo *Uno sguardo da nessun luogo*, offre una panoramica sul concetto di oggettività fornendo importanti spunti per un discorso serio e preciso sulla giustizia: «Una visione o una forma di pensiero è più oggettiva di un'altra se fa meno assegnamento sulle caratteristiche della costituzione e della posizione dell'individuo nel mondo, o sul carattere del particolare tipo di creatura che egli è»[191].

Da questa citazione emerge un elemento fondamentale per la nostra indagine sulle teorie della giustizia, ovvero il fatto che durante un'analisi è assolutamente necessario considerare la posizione dalla quale ci si muove o verso cui si deve arrivare. Come sostiene anche Sen, è necessario considerare l'importanza della posizione, in grado di determinare gli esiti di una ricerca o di un ragionamento deviandoli da un'oggettività costruita e non provata.

La variabilità posizionale è qualcosa di cui tenere massimamente conto soprattutto se si vuole condurre un'argomentazione sulla giustizia, cioè proprio sul concetto più difficile da adattare alle diverse situazioni: l'oggettività della posizione dipende sempre dal punto di vista dal quale stiamo partendo, dal modo in cui si procede con l'indagine e dall'obiettivo da ottenere. Il modo in cui un determinato oggetto appare da uno specifico punto di osservazione rappresenta uno dei contenuti possibili della descrizione, contenuto che va affiancato ad altri costruiti sulla base di diverse posizioni.

Tra i vari fattori, che influenzano la posizione dell'osservatore, vi sono anche elementi riconducibili a caratteristiche fisiche, o comunque a peculiarità dell'individuo singolo, come, ad esempio, la conoscenza di una determinata lingua o la sua alfabetizzazione o il suo metabolismo. Sono spesso fattori trascurati ma tutto ciò che concorre a creare quel velo interpretativo tra la persona e il mondo deve essere considerato se si vuole ottenere un'osservazione plausibile e sufficientemente consapevole.

Ma scegliere di discutere a partire da nessun luogo o, al contrario, da un luogo particolare, è qualcosa di estremamente diverso: le caratteristiche posizionali potrebbero assumere un'importanza tale che un'etica di ampio respiro dovrebbe per forza considerare nel giusto modo. Sen distingue tra le circostanze non relazionali e quelle relazionali: se stiamo parlando di un'etica essenzialmente non relazionale è importante che la ricerca di una comprensione del mondo sia svincolata dalla posizionalità per non indurci in errore, proprio perché vengono richiesti espressamente lucidità e distacco. Un conto, ad esempio, è la relazione che intercorre tra un padre e i suoi figli e, dunque, le azioni che il genitore compie in loro favore, un altro è l'atteggiamento caratteristico di un pubblico ufficiale, che dovrebbe considerare tutti allo stesso modo e non favorire, ad esempio, i propri familiari. Il

[191] T. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano 1988, p. 5.

favoritismo particolarista e il pregiudizio posizionale sono elementi che non aiutano il progredire verso un'etica di tipo universalistico.

Svincolarsi dall'assolutizzazione della posizione è un compito molto arduo, soprattutto quando si hanno di fronte tradizioni di pensiero più che secolari e la cui illusoria attendibilità è assai difficile da scalfire.

La questione verte sulla capacità di concettualizzare i nostri bisogni, non solamente richiamandosi genericamente alla natura umana, ma contestualizzandoli in relazione allo sfondo sociale nel quale ci si trova a vivere, uno sfondo che varia di livello da paese a paese. Il rischio è quello che un individuo in situazione disagiata riduca le proprie aspirazioni ed abbia, quindi, una concezione dell'utilità assai diversa da un altro che si trovi in condizioni normali. La conseguenza è non riuscire a comprendere veramente quali siano i bisogni effettivi della popolazione o di una parte di essa.

Tale discorso è di fondamentale importanza perché ha degli sviluppi teorici che investono non solo le relazioni tra individui in una società ma anche i rapporti globali tra popoli e tra nazioni. Ad esempio il problema delle preferenze adattative si collega al tema dei diritti umani, soprattutto al dibattito sulla loro presunta universalità e su come avvicinarli alle popolazioni che non li riconoscono.

Introdurre la riflessione sui diritti umani all'interno delle società non liberali non significa costringere a comportamenti obbligatori pena la sanzione economica o addirittura l'intervento militare, significa far avvicinare ogni singolo individuo a tale concetto in conformità con la tradizione culturale del paese in questione. Non è necessario uno stravolgimento dell'ordine esistente ed una contrapposizione assoluta tra due diversi ordini di valori, poiché il *capabilities approach* parte dal basso, dalle esigenze dei singoli individui, dalle loro mancanze e dalle loro aspirazioni. Si potrebbe obiettare che in questo modo si trascura la profonda influenza delle preferenze adattative, che impediscono a tutti di accedere ad un comune e condiviso concetto di sviluppo umano. Tuttavia per Sen, quando si parla di libertà di base, che toccano in prima persona la sopravvivenza di un individuo, come il diritto alla vita e la tutela dall'assassinio, dalla tortura e da ogni altra forma di violenza perpetrata dall'apparato statale, la consapevolezza dell'esistenza di un modo migliore di vivere emerge naturalmente, accompagnata anche da un'adeguata campagna di informazione, che non significa andare contro la libera espressione di un popolo.

Dunque l'etica delle capacità si presenta come una teoria attenta alle condizioni di partenza individuali, comprese le variabili relative alle preferenze adattative, che devono essere attentamente individuate per essere considerate all'interno della concettualizzazione

personale dei bisogni. Al contrario una teoria troppo carica di schemi teorici calati dall'alto rischia di ignorare che le scelte delle persone spesso sono indotte da elementi sociali di difficile riconoscibilità.

Il discorso sulle preferenze adattative e sull'oggettività posizionale è incentrato sul tema del rapporto con l'altro, che in una chiave di teoria della giustizia diventa il rapporto tra l'individuo e gli altri cittadini delle diverse società, non solo i propri connazionali, proprio perché la globalizzazione economica ha prodotto una forma particolare di connessione globale, in cui ogni persona è legata ad un'altra non solo dal punto di vista delle ripercussioni finanziarie ma anche per quanto riguarda determinate dinamiche sociologiche e culturali, come ad esempio il rischio percepito, la paura, la fiducia o la speranza.

Sappiamo che una data politica in un certo paese potrà avere ripercussioni sull'intero pianeta o che gli spostamenti di masse, provenienti da paesi poco sviluppati, verso il ricco occidente cambieranno profondamente i rapporti tra le persone e la composizione delle etnie e dei gruppi sociali in generale: da tali elementi scaturisce un'esigenza di comprensione, di fronte alla quale qualunque tipo di teoria della giustizia non potrà tirarsi indietro.

Lo sforzo di eliminare l'ingiustizia non è più sufficiente se si limita ai confini nazionali ma deve impostarsi su scala globale per poter essere realmente efficace anche all'interno dei suddetti confini. Lo stesso John Rawls, nella fase finale della sua riflessione, ha ritenuto opportuno estendere la sua teoria della giustizia all'intero globo, nonostante le posizioni controverse e le conseguenze che tale estensione ha portato nella ricezione del suo pensiero. Sen, che ha sempre insistito sulla necessità di un dialogo proficuo e privo di pregiudizi tra Oriente ed Occidente, anzi tra Orienti ed Occidenti, si spinge fino al punto da sostenere che, proprio perché nel mondo di oggi sono ben pochi coloro che non possiamo ritenere prossimi a noi, «perfino le comuni frustrazioni e riflessioni circa la nostra incapacità di trovare una soluzione a livello globale possono essere fattori di unità, anziché di divisione»[192].

La giustizia è per definizione un concetto relazionale, che per esplicarsi ha bisogno di armonizzare due o più termini di una coppia, dunque l'approccio comparativo sembra essere essenziale per la costruzione di una teoria che debba affrontare le ingiustizie. Proprio per questo, nonostante la nostra comprensione del mondo esterno sia profondamente dipendente dalle esperienze personali e dal contesto ambientale nel quale ci muoviamo, è possibile superare, almeno parzialmente, la posizionalità per trascendere verso uno sguardo globale, in grado di ampliare la nostra capacità comparativa.

[192] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 184.

Oltretutto, se consideriamo il fatto che il contesto attuale è globale, e che l'ambiente in cui si vive e l'orizzonte verso cui ci si muove è in ogni caso strettamente interconnesso a quello di esperienze completamente diverse dalle nostre, la posizionalità della nostra prospettiva può già contenere in sé i semi della comparazione, che dovrebbe essere la procedura più naturale per l'epistemologia contemporanea.

Ma a complicare l'intero discorso giunge la variabile della razionalità, che non solo non è l'unica guida per i nostri comportamenti ma li orienta in maniera differente nel tempo. Il rapporto tra scelta razionale e condotta effettiva rimanda ad una frattura da tempo consolidata tra gli economisti e gli scienziati sociali, una divergenza sui presupposti fondamentali della condotta umana, soprattutto sul fatto se sia o meno razionale il comportamento degli individui di fronte a determinate scelte. Inoltre la stessa attribuzione di irrazionalità ad un'azione è estremamente problematica, perché ciò che a noi appare razionale potrebbe non coincidere con i criteri della razionalità dell'agente, oppure l'azione potrebbe avere delle conseguenze così lontane nel tempo da risultare razionale soltanto in un secondo momento.

Il punto principale è chiarire che cosa si intenda per scelta razionale, comunemente spiegata come una massimizzazione dell'interesse personale. La questione si complica nel momento in cui si osservano comportamenti che, al contrario, nonostante siano volontariamente scelti dall'individuo, non corrispondono al suo tornaconto ma sono orientati a procurare un vantaggio al prossimo o all'intera società. L'altruismo è uno dei primi elementi a mettere in discussione la teoria della scelta razionale e, per questo, si sono susseguiti vari tentativi per ritrovare, anche nei comportamenti altruistici e disinteressati, un vantaggio individuale, magari a lungo raggio. Tale concezione si fonda sul presunto collegamento tra ciò che sarebbe per noi razionale scegliere e ciò che abbiamo ragione di scegliere, per cui, ogni volta che si effettuano delle scelte, si debba sottoporre ad indagine critica le ragioni che hanno portato alla decisione per controllare che superino l'esame critico della razionalità. La scelta sarebbe così criticamente vagliata dal punto di vista della ragionevolezza e coniugherebbe il tornaconto personale con quello generale. Ma tale concetto di ragionevolezza, ampiamente utilizzato da Rawls, nasconde delle insidie proprio perché subordinato alla nostra interpretazione. Se esiste la possibilità che non sempre i criteri della scelta razionale consentano di individuare un'unica opzione, si ha come conseguenza che l'utilizzo della teoria della scelta razionale per prevedere il comportamento sia fuorviante:

«la natura plurale della scelta razionale rende difficile ricavare dal solo concetto di razionalità un'unica previsione in merito all'effettiva scelta di un individuo»[193].

La questione dell'altruismo interessa da vicino la possibilità di una teoria della giustizia realmente efficace, proprio perché sposta l'attenzione verso la necessità di occuparsi realmente dei bisogni degli individui e non di loro surrogati teorici e astratti.

In tal modo comprendere di che natura e quanti siano i motivi per l'azione contribuisce a chiarire la complessità dell'individuo e aiuta la teoria della giustizia a procedere nel modo migliore. Oltre all'interesse personale un individuo può provare simpatia o antipatia verso altre persone, poiché è impossibile essere distaccati nei riguardi degli altri ed essere dunque veramente disinteressati al benessere e alla realizzazione altrui. L'interesse nei confronti degli altri, inoltre, non interferisce nel perseguimento dei propri vantaggi, poiché sono questioni diverse intrecciate tra loro. Come sostiene Adam Smith, è possibile agire in direzione di un vantaggio personale ma allo stesso tempo rendere un favore ad un'intera comunità di individui. Inoltre i nostri moventi sono molteplici e vanno ben al di là dei soli interessi personali, quindi sono frequenti comportamenti nei quali i nostri desideri non hanno come oggetto principale quello di ottenere un vantaggio personale, bensì il perseguimento della giustizia, che è un qualcosa che va a vantaggio principalmente della società intera.

In altre parole, il fatto che si agisca in modo da lasciar libero l'altro non implica per forza un giudizio di valore sulla visione del mondo altrui, può semplicemente essere l'atteggiamento di chi, per abitudine, per rispetto delle regole sociali o anche soltanto per pigrizia, non si cura della questione. L'impegno può assumere forme diverse, tra cui il rispetto per norme di civile convivenza che non aumentano il nostro interesse personale né aumentano in modo altruistico quello degli altri.

Essere razionali nella scelta significa più semplicemente basare le nostre scelte su considerazioni sostenibili da un punto di vista argomentativo e che superino il vaglio critico a cui le sottoponiamo. Per Sen la razionalità, intesa come criterio della scelta, non esclude né l'altruismo né la ricerca del tornaconto personale.

Semmai, come sostiene Rawls, si può parlare di ragionevolezza, ovvero di un qualcosa assai più esigente della razionalità, che non richiede dei test severi ma si accontenta di stabilire alcuni criteri su cui basare il comportamento.

La differenza tra razionalità e ragionevolezza è molto sottile: secondo Thomas Scalon, una persona può giudicare ragionevole una certa obiezione al comportamento di un personaggio

[193] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 194

potente ma potrebbe decidere di non esprimerla perché sarebbe irrazionale suscitare le sue ire; dunque un'affermazione ragionevole non dovrebbe essere espressa in situazioni dove potrebbe divenire irrazionale. Per Sen, tuttavia, la questione è più complicata, poiché le istanze della razionalità e della ragionevolezza sono assolutamente distinte e non coincidono, inoltre la razionalità di un'idea o di una decisione deve essere distinta dalla razionalità della sua espressione pubblica, ulteriore variabile che non può entrare a far parte del ragionamento astratto. La ragionevolezza proposta da Rawls è più impegnativa perché viene utilizzata come criterio determinante per l'accettazione di un discorso nella sfera pubblica, dunque si dovrebbe trattare di una razionalità sottoposta al vaglio di tutte le altre posizioni comprensive, altrettanto razionali, e successivamente utilizzata come mediatrice delle varie istanze nella sfera pubblica.

Le differenti sfumature tra razionalità e ragionevolezza si riflettono nella diversa impostazione, che Rawls e Scalon presentano nelle loro teorie sulla giustizia.

Nella formulazione di quest'ultimo le proposte portate nella sfera pubblica, in realtà possono essere accettate non perchè massimizzano l'interesse personale ma perché provengono da una fonte in grado di addurre fondati motivi sulla loro ragionevolezza.

Al contrario nella *Theory* di Rawls le parti in causa non affermano alcuna prospettiva morale né alcun valore culturale ma promuovono esclusivamente il proprio interesse, in modo da soddisfare al massimo gli interessi di tutti i partecipanti grazie alla strategia del velo di ignoranza. Tale aggregazione imparziale, tuttavia, oltre ad essere irrealistica, è anche difficile da realizzare, mentre nella prospettiva di Scalon si schiudono nuove soluzioni morali giudicate ragionevoli e includenti molti più soggetti rispetto alla teoria di Rawls, ossia coloro i cui interessi sono in gioco, non unicamente coloro che vivono in una determinata società. Inserendo le persone i cui interessi sono da considerare rilevanti, si considerano le ragioni generali, al di là delle posizioni occupate, per questo non emerge un unico set di principi da una varietà proficua. Le diverse istanze di giustizia in concorrenza tra loro hanno tutte la stessa legittimità e rispettano il criterio della ragionevolezza, nonché danno vita a soluzioni plausibili e otterrebbero il sostegno di un osservatore imparziale.

Questo elemento è molto importante perché significa che, per legittimare la scelta di un'azione ragionevole, esistono modi differenti, alcuni dei quali non basati sul reciproco vantaggio di una cooperazione utile. «La ricerca del mutuo beneficio nella forma diretta di Hobbes o in quella anonima di Rawls ha un'enorme rilevanza sociale, ma per determinare l'essenza della condotta ragionevole non è il solo argomento che conta»[194].

[194] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 217

Nel discorso sulla tutela dei diritti umani, offrire una prospettiva valida di giustizia che non sia basata unicamente sul reciproco vantaggio ma che faccia entrare in gioco obblighi unilaterali, rivolti a chi detiene il potere effettivo di promuovere la libertà di ogni individuo, è fondamentale se si vogliono introdurre ragioni morali nella pratica filosofica. Considerare il mutuo vantaggio non come l'unico fattore in grado di generare lo spazio per condotte ragionevoli, ma affiancarlo all'idea di obblighi svincolati dall'utilità personale, può essere il modo per creare un'imparzialità costruita ma efficace dal punto di vista della giustizia.

Tale idea dell'obbligo si collega alla prospettiva consequenzialista di Sen. Si è già visto come vi siano due tipi di considerazioni circa gli esiti di un'azione, una di tipo comprensivo, che include i processi e il contesto nel quale emergono gli effetti, e l'altra concentrata unicamente sugli esiti finali. La concezione comprensiva è strettamente legata al concetto di responsabilità personale, nonostante nell'etica consequenzialista di stampo utilitarista questo sia un aspetto messo in secondo piano. Ma l'importanza dei dati di fatto nella costruzione di concrete realizzazioni sociali fa sì che si debba considerare la responsabilità personale, insieme alle azioni, ai processi e alle relazioni tra individui, per ottenere un sistema il più completo possibile, anche se è forte la tentazione di intendere il giudizio sulla concreta realtà sociale in termini strettamente impersonali. «L'insistenza sull'idea che la valutazione degli esiti comprensivi debba essere uniforme, anche quando teniamo conto di azioni, relazioni e processi, è del tutto arbitraria e, sul piano dei moventi, persino contraddittoria»[195].

Questo è un punto essenziale del discorso: se nel corso di un'azione i ruoli delle persone coinvolte sono completamente diversi, come è possibile ricondurre l'insieme degli effetti ad un unico schema predittivo, senza considerare che è proprio la diversità di tali ruoli a produrre diverse prospettive, che devono essere considerate tutte se si vuole ottenere una visione degli esiti comprensivi dell'evento? Quindi l'importanza di un'azione ricade sul giudizio delle persone coinvolte, che deve essere sottoposto a confronto pubblico.

La pluralità delle prospettive in gioco e la consapevolezza che diverse variabili entrano a far parte dell'azione sociale, tra cui un ruolo importante è ricoperto dall'obbligo, sono fattori che impediscono ogni analisi unilaterale e monotematica delle dinamiche societarie. È opportuno adesso comprendere come il concetto di libertà, che sta alla base dell'etica delle capacità, abbia il compito di ricondurre le variabili ad uno schema di comprensione aperto ma allo stesso tempo utilizzabile come criterio interpretativo della complessità globale.

[195] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 230

7. Gerarchia delle libertà

Riguardo al ruolo della libertà nella teoria della giustizia bisogna considerare i due modi in cui tale concetto può essere inteso: ovvero uno relativo alle opportunità e l'altro ai processi. Infatti, da un certo punto di vista, la libertà rappresenta la nostra capacità di raggiungere ciò che per noi ha valore, i fini che vogliamo promuovere o lo stile di vita desiderato, da un altro rappresenta il modo in cui noi giungiamo a quelle decisioni, ossia che la condizione nella quale ci troviamo a deliberare sia libera da costrizioni.

Con tale distinzione è possibile comprendere come mai si abbiano dei casi in cui, nonostante una delle due libertà venga meno, rimanga rispettata l'altra, con conseguenti equivoci nell'individuazione delle ingiustizie. Se il criterio di giudizio sulle opportunità, di cui una persona dispone, consiste nel verificare se questa compia realmente delle azioni, che avrebbe scelto comunque in assenza di costrizioni, allora è possibile che vi sia la libertà anche se manca un libero processo di deliberazione.

Ciò rimanda al concetto di capacità, all'analisi delle possibili alternative e alla libertà di scelta, fattori che, uniti alle opportunità disponibili, creano le condizioni per comprendere le motivazioni dell'azione. Quindi la capacità di un individuo di condurre il tipo di vita che desidera deve essere valutata non solo in relazione alla situazione finale, a cui approderà, ma anche alla luce di una visione più ampia, che consideri sia il processo effettuato che la altre opzioni che poteva scegliere.

L'approccio delle capacità risulta essere più flessibile ed evoluto rispetto ad una concezione che fa affidamento unicamente sui risultati ottenuti, in quanto considera ciò che una persona può fare, che è in grado di fare, sia che si avvalga o meno di quelle opportunità. La nostra vita, infatti, non si riduce a ciò che effettivamente abbiamo fatto ma anche a ciò che avremmo potuto fare, perché la libertà delle nostre scelte è parte integrante della nostra condotta.

Uno degli esempi più importanti di questo discorso è sicuramente la capacità di scegliere tra diverse appartenenze dal punto di vista politico e culturale. Pensiamo alla situazione degli immigrati, che intendono mantenere le loro tradizioni anche nel paese occidentale dove vivono e che dovrebbero essere messi nelle condizioni di poter scegliere quale stile di vita adottare, preoccupandosi del modo in cui decidono più che della decisione stessa, ovvero avendo a disposizione gli elementi adatti per operare una scelta libera.

La possibilità della libera scelta riguarda la capacità di commisurare e confrontare i nostri bisogni e i nostri desideri: si tratta di capire se è rispettato il criterio della commensurabilità,

ovvero se siamo in grado di inquadrare i valori di tutti i risultati rilevanti secondo un'unica dimensione, attraverso una scala comune, che riduca ogni valore di riferimento ad uno, in modo da poter misurare nel complesso i diversi risultati. Anche se, in realtà, continuamente siamo sottoposti a decisioni le cui alternative risultano essere non commensurabili tra loro, non è generalmente impossibile operare tali confronti, basta avere a disposizione il maggior numero di informazioni sulla situazione in questione per orientarsi nella scelta.
Tutto ciò può essere facilitato dalla riflessione pubblica, che può in ogni momento ridefinire i pesi e le misure da assegnare alle varie capacità, attraverso gerarchie parziali e accordi limitati, che non fissano uno schema di condotta valido una volta per tutte ma sottolineano il carattere flessibile delle capacità. Sen su questo punto si trova in contrasto con l'altra grande esponente dell'etica delle capacità, Martha Nussbaum, che, come vedremo, ha stilato una lista di dieci capacità a suo avviso fondamentali, primarie, da utilizzare come guida per i principi costituzionali di uno stato. Sen considera assurdo che l'approccio delle capacità serva solo quando si accompagni ad una serie di pesi assegnati ai diversi funzionamenti in base ad un elenco prefissato di capacità ritenute rilevanti, poiché

«la ricerca di pesi fissi e predeterminati non solo è concettualmente infondata, ma non tiene conto del fatto che i valori e i pesi da usare possono ragionevolmente essere influenzati dal nostro esame incessante, nonché dalla portata del dibattito pubblico: una prospettiva poco compatibile con il rigido uso di pesi predeterminati in una forma non contingente»[196].

La sfida è creare degli ordinamenti parziali attraverso il ricorso a diverse serie di pesi, non ad un unico insieme, anche perché sulla natura di tali pesi possono influire le condizioni e la natura del campo in cui operiamo. Ad esempio un valore come la civiltà di un ordinamento è estremamente difficile da individuare in astratto e da imporre alle più svariate situazioni; è più utile invece declinarlo a seconda dei diversi contesti e utilizzarlo come un dato orientativo, non come un valore assoluto.
L'obiettivo finale è giungere a delle soluzioni attraverso giudizi comparativi che emergono dalla riflessione personale e dalla discussione pubblica, soprattutto perché può essere difficile utilizzare un ragionamento esclusivamente individuale, sia per i problemi posizionali emersi in precedenza sia perché è possibile anche parlare di capacità di gruppo, che coinvolgono più persone allo stesso tempo. L'importanza valutativa, che ha la società nelle deliberazioni dei singoli, è di fondamentale importanza e non può essere ignorata,

[196] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 252

poiché è estremamente difficile pretendere che un individuo agisca e decida a prescindere dalle influenze della società.

Tuttavia ragionare in termini di capacità di gruppo è estremamente insidioso, perché il gruppo non è dotato della stessa facoltà di pensiero del singolo e dunque una capacità di questo tipo può risultare la somma delle capacità individuali, attraverso una valutazione basata sul valore che gli individui danno alla loro capacità di collaborare con gli altri: «nel processo di valutazione della capacità di una persona di partecipare alla vita della società è implicita una valutazione della vita della società stessa»[197].

Questo discorso fa emergere il tema fondamentale della nostra ricerca, ovvero il nesso tra capacità e identità: proprio l'accenno alla difficoltà di considerare le capacità di gruppo viene amplificato nel momento in cui si constata come ogni persona in realtà appartenga a differenti gruppi contemporaneamente, ricoprendo diversi ruoli e, quindi, portando avanti varie istanze identitarie. I gruppi sono stabiliti in base al sesso, alla classe sociale, alla lingua, alla religione, alla razza e così via, in modo che risulti estremamente difficile appartenere ad un unico gruppo specifico, i cui valori dovrebbero subordinare quelli degli altri. La concezione che vuole inquadrare gli individui in un unico gruppo di riferimento inevitabilmente limita la libertà di critica e di scelta delle persone e nega la struttura delle capacità, che, come abbiamo visto, presuppongono una serie di scale valoriali e di obiettivi per l'agire.

Dato che gli esseri umani sono soprattutto creature sociali, è impensabile che nel corso della loro vita, fatta di una serie numerosissima di relazioni sociali e di familiarità con contesti diversi tra loro, possano essere racchiusi in un unico valore di riferimento, ovvero come membri di un unico gruppo sociale omogeneo e determinato.

Anche se volessimo essere considerati unicamente in base ai nostri bisogni, cosa che ci avvicinerebbe ad una percezione di noi stessi come appartenenti ad una singola categoria sociale, commetteremmo uno sbaglio, poiché i nostri comportamenti sono mossi anche da scelte valoriali che spesso vanno al di là dei bisogni che rivendichiamo. In questo modo, nell'oscillazione tra valori e bisogni, si determina la struttura del nostro essere sia pazienti che agenti sociali, appartenenti ad una serie svariata di gruppi a seconda del momento temporale in cui deliberiamo o avanziamo una proposta, suscettibile di modifica col tempo.

[197] A. Sen, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010, p. 255.

8. Capability before identity

Siamo tornati, dunque, alla questione dell'identità, che sta alla base del discorso metodologico appena affrontato. A questo punto è opportuno capire in che relazione l'etica delle capacità si trovi con la moltiplicazione identitaria, per vedere se davvero la ragione può decidere sull'identità, come sostiene appunto Amartya Sen.

A tale scopo ci supporta nuovamente l'analisi di Marramao[198], che distingue due diversi ruoli all'interno del concetto di identità sociale, il primo legato alla funzione percettiva, ovvero al modo in cui un individuo percepisce il mondo e sviluppa le sue credenze, il secondo incentrato sul ruolo definitorio dell'identità, cioè il suo legame con l'idea di bene sociale.

Tenendo presente questa partizione, andiamo a ripercorrere la posizione seniana di *reason before identity*, per capire in che modo si struttura la sua riflessione.

Sen sostiene chiaramente che l'identità sociale influenza significativamente il comportamento umano, dunque, come abbiamo visto, che le persone con cui ci associamo hanno una grande influenza sui nostri modi di pensare, tanto che considera fondamentale il ruolo definitorio dell'identità sociale per una corretta formulazione dell'idea di bene sociale e anche per definire i limiti e le applicazioni dell'interesse sociale: «ogni formulazione della nozione di bene sociale non può prescindere dalla domanda: rispetto a quale gruppo di individui si parla di bene?»[199]. Questa è una demarcazione necessaria della scelta sociale, infatti in qualunque analisi del bene sociale, sostiene Sen, viene posto l'interrogativo circa chi includere nell'aggregazione complessiva. Quindi si opera un meccanismo di identificazione sociale per definire quale sia il bene della comunità, ma per far questo risulta necessario effettuare un ragionamento su quale sia il gruppo su cui concentrare l'attenzione e, soprattutto, perché.

«Non è difficile vedere come tale ruolo definitorio lasci spazio alla scelta e al ragionamento»[200]: qui avviene la saldatura, secondo l'economista indiano, tra razionalità e identità, proprio nella strutturazione della giustizia, quando risulta necessario dividere le persone in gruppi per distribuire le risorse. Dato che ognuno di noi ricopre più ruoli allo stesso tempo, tale classificazione risulta estremamente difficile e non può basarsi su un unico criterio identificativo ma deve usarne parecchi e contemporaneamente, ad esempio la

[198] Per tale classificazione cfr. G. Marramao, *La passione del presente*, Bollati Borighieri, Torino 2008, p. 64 e A. Sen, *La ragione prima dell'identità*, in *La ricchezza della ragione,* il Mulino, Bologna 2000, p. 12.
[199] A. Sen, *La ragione prima dell'identità*, op. cit., p. 12
[200] A. Sen, *ivi*, p. 13

nazionalità, il lavoro, il tipo di studi, le problematiche fisiche, il genere, tutti elementi che creano delle griglie trasversali tra le persone e strutturano il loro bisogno di giustizia.

Sembrerebbe necessario l'apporto della razionalità per conferire a ciascun individuo le circostanze di giustizia e per evitare pericolosi e ingiusti squilibri.

Ciò significa che l'identità di riferimento è plurale, ovvero non esiste un metro unico per ripartire la società in categorie fisse, poiché ogni individuo fa riferimento a diverse identità e dunque a diversi tipi di rivendicazione. Nell'analisi del bene sociale queste variabili fanno sì che si possa creare un distacco tra le possibili soluzioni teoriche ai problemi di giustizia e la realtà concreta dei bisogni. Le strade possibili, infatti, sono principalmente due: da una parte il rischio di un individualismo astratto, di stampo liberale, che consideri la persona come una monade immune dalle influenze della società su di lei; dall'altra l'assolutizzazione di una delle identità in gioco, di un solo ruolo, estremizzando il conflitto identitario e non considerando il ruolo delle altre identità, quindi non risolvendo il problema di giustizia.

Queste sono due strade già intraprese dalla filosofia politica contemporanea e i cui rischi sono già emersi e sono stati ampiamente riconosciuti e descritti, basti pensare alle critiche fatte alla *Theory* rawlsiana e a quelle di stampo opposto, mosse ai teorici del multiculturalismo. Sottolinea ancora Marramao come «ciò di cui l'imperialismo delle identità non si avvede è, prima ancora del fatto del pluralismo evocato dall'ultimo scorcio della riflessione rawlsiana, il dato di fatto della pluralità del Sé con il connesso fenomeno delle lealtà conflittuali»[201].

Dunque il *Multiple Self* sembra essere una variabile impazzita, che né il liberalismo rawlsiano né i comunitaristi sembrano riuscire ad incastonare nelle loro teorie, al contrario di Amartya Sen, che negli ultimi anni ha sviluppato una riflessione sull'identità multipla in sintonia con la teoria delle capacità. Basti pensare al discorso dell'economista indiano citato prima, nel quale si constatava la necessità del pluralismo nel momento in cui si discute del bene comune: avere come riferimento ciò che una data politica può fare ai cittadini significa tenere conto della molteplicità di esigenze da considerare.

Uno dei problemi che possono sorgere, tuttavia, adottando la prospettiva del *Multiple Self* è costituito dal rischio di non riuscire a concettualizzare i bisogni umani, proprio a causa della difficoltà degli stessi soggetti che, dovendo identificarsi in più ruoli sociali e assumendo più identità, possono scoprire di avere dei desideri sociali in conflitto tra loro.

[201] G. Marramao, *La passione del presente*, op. cit., p. 65

Per questo Sen ha cercato di dimostrare che *reason is before identity*, cioè che, nonostante alcune identità vengano scoperte inconsapevolmente, «ciò non vuol dire ridurre l'identità semplicemente ad una questione di scoperta, anche quando la persona scopre qualcosa di molto importante su se stessa rimangono comunque scelte da affrontare»[202].

Il punto chiave è che, nonostante le identità possano essere scoperte e non scelte, il concetto di scelta non è subordinato alla passività della scoperta, poiché, una volta assunta la consapevolezza di una o più identità, deve intervenire in aiuto la scelta razionale nell' orientare il comportamento verso quell'identità che, in quel preciso momento e di fronte a quel preciso problema, può essere chiamata in causa e soddisfare i bisogni.

Le scelte devono essere effettuate anche quando si fanno delle scoperte, perché, continua Sen, «molte pratiche tradizionali e presunte identità sono crollate dopo essere state messe in discussione ed essere state sottoposte ad un giudizio critico»[203].

Tuttavia si potrebbe obiettare che, così come l'identità è multipla e, quindi, non può essere utilizzata una singola identificazione in modo assoluto come criterio per le decisioni, altrettanto multipla è la scelta, che rimane in balia dell'incertezza del momento.

Abbiamo, infatti, visto come Pizzorno descrivesse l'identità individuale come mutevole sincronicamente ma, soprattutto, diacronicamente: dunque una scelta operata in un determinato contesto e in un certo tempo può essere giudicata completamente errata dallo stesso soggetto in un tempo successivo, proprio perché alcune caratteristiche del soggetto stesso sono mutate.

Aggiungendo a ciò l'idea che il sé sia multiplo, si crea una moltiplicazione infinita di vecchi e nuovi io, di scelte passate e future, di responsabilità decadute e incertezze paralizzanti, che rendono difficile giustificare sia il discorso seniano che quello di un liberale come Rawls o di un comunitarista come Sandel.

Dunque, per riassumere, l'etica delle capacità è in grado di ricostruire il filo rosso delle necessità individuali nonostante la dinamica del Multiple Self impedisca ogni tentativo di stabilizzazione delle scelte.

Ciò accade attraverso l'adozione dei quattro criteri metodologici:

- il paradigma dell'incompletezza, che permette di operare analisi sulle scelte anche se queste non sono chiare e stabili nel tempo;
- la metodologia del comparativismo, che opera confronti tra decisioni diverse, effettuate in contesti sociali, politici e culturali diversi, cercando, attraverso le capacità

[202] A. Sen, *La ragione prima dell'identità*, op. cit., p. 16.
[203] A. Sen , *ivi*, p.17.

di base, di trovare un consenso per intersezione e raggiungere l'universalità necessaria per una teoria della giustizia globale;

- l'idea di pluralità della giustizia, che rende unilaterali i diversi criteri stabiliti per calcolare la diseguaglianza, a favore di un orizzonte più ampio possibile sul calcolo del tenore di vita delle persone, dunque sulle diverse motivazioni che spingono un individuo a giudicare la propria situazione;
- il concetto di razionalità molteplice, vera chiave di volta per giustificare la necessità di un criterio basato sulla concretezza dei bisogni umani, come appunto è quello delle capacità, che non si ferma di fronte alla moltiplicazione delle scelte razionali nel tempo ma ancora la riflessione alla contingenza delle situazioni umane.

Questo è il metodo attraverso cui è possibile sostenere come le capacità vengano prima del bisogno identitario perché lo strutturano, attraverso la necessità di alcune dinamiche basilari, dall'essere nutrito al poter vivere in una società dove si è rispettati, pilastri di ogni possibile identificazione successiva, di ogni ruolo sociale investito, di ogni cittadinanza.

Capitolo V

Capacità e diritti umani

1. Tra capacità e diritti

Il concetto di capacità proposto da Amartya Sen implica una seria riflessione sui meccanismi normativi che permettono di formalizzare i bisogni umani e di facilitare l'inserimento delle capacità stesse all'interno degli ordinamenti giuridici dei diversi stati.

Per capire il vero ruolo del *capabilities approach* nella teoria della giustizia è necessario indagare in che modo i due concetti, capacità e diritti umani, si possano integrare per costituire una teoria della giustizia in grado di risolvere le diseguaglianze su scala globale.

La proposta di Sen non entra in modo specifico nel merito della questione, ipotizzando un naturale legame tra capacità e diritti, il che, però, non soddisfa l'esigenza di individuare dei percorsi in grado di inserire le capacità nelle legislazioni e nella prassi giuridica dei singoli stati e delle organizzazioni sovranazionali.

Proprio lo stesso Sen, a margine di un convegno tenutosi il venti maggio del 2010 a Roma, al Forum della Pubblica Amministrazione, ha risposto ad una domanda, da me formulata, riguardo al rapporto tra capacità e diritti, sottolineando come tali concetti si implichino a vicenda e siano reciprocamente vincolati, senza costituire alternative: le capacità non pretenderebbero di sostituire i diritti ma, al contrario, sarebbero essenziali per la loro esistenza, essendo entrambi necessari l'uno all'altro.

Questo punto di partenza nella formulazione dei rapporti tra *capabilities* e diritti umani fa emergere numerose questioni, che devono essere chiarite se si vuole rendere utilizzabile e fruttuosa tale idea.

Un passo dell'economista indiano può essere utile a chiarire la sua visione ed essere la chiave per una puntuale definizione del rapporto tra capacità e diritti:

«Un diritto conferisce ad un individuo una certa opportunità. L'esistenza di un diritto deve essere distinta dal valore di tale opportunità. Un diritto può non essere di alcun aiuto ad un individuo per diverse ragioni. Per esempio, potrebbe non esserci alcuna possibilità di farlo valere; oppure potrebbe non esserci alcun guadagno nel farlo valere. Tuttavia la mancata utilizzazione del diritto non ne compromette l'esistenza»[204].

Nel passo si parla di opportunità garantite dai diritti, che, tuttavia, non sarebbero in grado di renderle realmente effettive, poiché la questione rimane su un piano esclusivamente teorico, dove i diritti si limitano a conferire delle opportunità. Questo discorso è emblematico dell'interpretazione che l'approccio alle capacità può offrire al tema dei diritti umani, sia in senso positivo, esplicitandone le potenzialità future, sia in senso negativo, evidenziandone le lacune.

L'effetto, che l'adozione del *capabilities approach* potrebbe generare, sarebbe colmare la lacuna tra diritti e libertà sostanziali, effettivamente agite dagli individui. In altre parole, non esisterebbero opportunità prive di realizzazione se non per la libera scelta dell'individuo e non dipendenti da fattori esterni od ostacoli. Come la mancata utilizzazione del diritto non ne compromette l'esistenza, così la molteplicità delle capacità non ne richiede l'attuazione ma semplicemente la constatazione, in vista di una trasformazione in opportunità reali, quindi in funzionamenti. E, per proseguire il parallelo, anche l'esistenza di una capacità è assolutamente distinta dal valore che le può essere conferito da chi decide liberamente di trasformarla in opportunità concreta.

Ritorna in questa sede la distinzione tra descrittivo e normativo, precedentemente accennata: le capacità non pretendono di avere una natura prescrittiva, cosa che, invece, fanno i diritti, dato che si tratta di strumenti di tutela della libertà. Le capacità devono essere distinte dal discorso sulla libertà, perché sono assolutamente neutre e descrittive, sintesi di tutte le possibili azioni, stati d'animo e stati mentali riscontrabili in un individuo, che viva in qualunque comunità e in qualunque tempo.

Inoltre bisogna sottolineare come la conquista di un'opportunità scelta e non imposta sia qualcosa di diverso dalla possibilità di raggiungerla, proprio perché i diritti possono enunciare libertà o aprire la strada a possibilità che non hanno utilità per l'individuo. Per questo il mancato rispetto e soddisfacimento di libertà o diritti fondamentali tende a essere ignorato dall'economia del benessere tradizionale di impianto utilitarista, come nota Sen, in

[204] A. Sen, *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005, p. 270.

quanto il riferimento di ogni stato del mondo al grado di utilità generato può sviare l'attenzione.

Al contrario, parlando della validità di un diritto, non è essenziale valutare se lo stato di cose risultante dalla sua applicazione sia conforme alle premesse, né in realtà che sia rispettato. Dunque i diritti sono separati dalle conseguenze e indipendenti dalle preferenze individuali: ciò genera proprio il problema di giustizia a cui le capacità sarebbero chiamate a rispondere. Lo stesso Amartya Sen lo inquadra in questo modo: «il problema centrale che viene sollevato è quanto sia plausibile creare una tale distanza tra i diritti che spettano alle persone e gli effetti prodotti dal loro esercizio»[205].

Ma allora quale sarebbe il ruolo dei diritti nel discorso di Sen? E quale posto occuperebbero, invece, le capacità?

2. L'ottica dello sviluppo umano

Per rispondere a queste domande è necessario mettere a confronto i due termini, anche sulla base delle analisi fatte precedentemente sulle varie generazioni di diritti: ad esempio, sono forse le capacità equivalenti ai diritti sociali? Dunque non si tratterebbe nient'altro che di un modo ulteriore di teorizzare la sfera sociale della persona? O, al contrario, si differenziano e comprendono anche i diritti civili e politici? Ancora: le capacità sono universali ma allo stesso tempo si riferiscono ad un individuo in situazione, socialmente connotato, dunque racchiudono da un lato l'aspetto più astratto della tutela individuale, dall'altro le innumerevoli sfaccettature concrete che un'esistenza comporta e, dunque, le tutele necessarie ad affrontare le più svariate problematiche contingenti. Si tratta forse di un superamento di tutte e tre le classi di diritti?

Le teorizzazioni classiche sui diritti umani vengono spesso accusate di partire da un punto di vista che si muove dall'alto verso il basso, un punto di vista posto a priori e che necessariamente, nella discesa verso le dinamiche politiche concrete, si modifica e perde gran parte della sua forza normativa.

La dinamica concettuale portata avanti da Amartya Sen, invece, nella sua etica delle capacità, parte dal basso, da una base comune costruita tramite l'osservazione e la constatazione dei diversi gradi di sofferenza esistenti nelle società odierne, delle situazioni

[205] A. Sen, *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005, p. 224.

di disagio vissute in maniera diversa in base a particolari fattori individuali, sia fisici che psicologici. Tale analisi si ramifica verso l'alto in direzione di determinate politiche pubbliche da intraprendere per ottenere miglioramenti concreti nella qualità della vita delle persone. Infine il movimento si conclude all'apice di una vita qualitativamente buona, che tuttavia non rappresenta un unicum ma si declina al plurale, in base alle singole aspirazioni ed alla libertà di ciascuno nel costruirsi la propria felicità, ossia la teoria seniana traccia diversi raggi che partono da una base comune sufficientemente ampia.

Allargare la base di partenza significa appunto utilizzare non più un concetto di diritti umani prestabilito ma utilizzare il *capabilities approach*, più ampio e più neutrale, ad esempio, della *Theory* di John Rawls, soprattutto più sostanziale e meno formale, proprio perché parte dalla contingenza per arrivare non all'utopia ma alla realtà di una qualità della vita migliorabile.

Sen trova nelle capacità un criterio da poter applicare a tutti gli esseri umani, proprio perché si tratta di un concetto flessibile, che può essere articolato sia in società liberali sia in società non liberali. Il problema che sorge è come inserire a livello pratico, in una società gerarchica decente, tale concezione. In un'ottica seniana non sarebbe importante il tentativo di mediare tra l'astrattezza di diritti umani imprescindibili e la realtà di istituzioni liberali, quanto l'idea di capacità, ovvero l'analisi dei diversi livelli di benessere esistenti all'interno di ogni società, non importa se liberale o meno, e la messa a punto delle possibili azioni da compiere per migliorare la situazione di coloro che soffrono nel senso vero e proprio della parola.

Introdurre la riflessione sui diritti umani all'interno delle società non liberali non significa costringere a comportamenti obbligatori pena la sanzione economica o addirittura l'intervento militare, ma significa far avvicinare ogni singolo individuo a tale concetto in conformità con la tradizione culturale del paese in questione. Non è necessario uno stravolgimento dell'ordine esistente ed una contrapposizione assoluta tra due diversi ordini di valori, poiché il *capabilities approach* parte dal basso, dalle esigenze dei singoli individui, dalle loro mancanze e dalle loro aspirazioni. Si potrebbe obiettare che in questo modo si trascura la profonda influenza delle preferenze adattative, che impediscono a tutti di accedere ad un comune e condiviso concetto di sviluppo umano, ma in realtà non è così.

Il problema della reale consapevolezza nella scelta è spesso affrontato da Sen, che ritiene necessario introdurre un discorso sui diritti umani e cominciare a concedere determinate libertà di base, senza le quali un accordo è impossibile, dato che si parla di libertà che toccano in prima persona la sopravvivenza di un individuo, come il diritto alla vita e la

tutela dall'assassinio, dalla tortura e da ogni altra forma di violenza perpetrata dall'apparato statale; in tal modo la consapevolezza dell'esistenza di un modo migliore di vivere emerge naturalmente, accompagnata anche da un'adeguata campagna di informazione che, ripetiamo, non significa andare contro la libera espressione di un popolo.

L'intento che muove la teoria di Sen è quello di individuare un nucleo comune di umanità da condividere e da usare come punto di partenza per qualunque riflessione sulla giustizia, sia a livello statuale che a livello globale.

La nozione di capacità è qualcosa che riguarda ogni persona, proprio perché si basa su di un'idea non dedotta da un insieme di schemi o pregiudizi, calati dall'alto al fine di modellare il genere umano in vista di un certo ideale di perfezione morale, ma derivante dalla osservazione diretta delle situazioni contingenti in cui si trovano a vivere gli uomini. Se si può azzardare una interpretazione, sembra che tale teoria abbia uno sfondo esistenzialista, almeno nel senso di una forte rivalutazione della contingenza, della situazione umana in termini di sofferenza, dunque in termini di speranze e prospettive reali di effettivo miglioramento della qualità della vita.

Il modo di vedere seniano si esplica in una teoria dello sviluppo umano come libertà, teoria che presenta forti implicazioni nella costruzione di un nuovo ordine internazionale. Senza analizzare nei dettagli gli *Human Development Reports* delle Nazioni Unite, con cui Sen e il suo *capabilities approach* hanno collaborato per sviluppare un modo più accurato di analizzare la qualità della vita, è possibile provare ad inserire, all'interno del diritto dei popoli, tale bagaglio concettuale, che, pur muovendosi su di un piano diverso rispetto a quello rawlsiano, fa pur sempre parte di un'argomentazione sulla teoria della giustizia da un punto di vista che rimane liberale, anche se di un liberalismo critico.

Parlare di *human development* in senso seniano significa parlare di uno sviluppo che deve coinvolgere a fondo tutti gli aspetti della vita di un individuo, a seconda della società in cui vive, dunque delle diverse condizioni politiche, sociali ed economiche, in cui si trova a muoversi.

3. I diritti umani secondo Amartya Sen

Vediamo se per Amartya Sen i diritti possano essere considerati come fossero declinati dall'etica delle capacità o se invece abbiano un ruolo differente.

Sen ammette l'effettiva mancanza di una chiarificazione concettuale nella cultura dei diritti, soprattutto nel senso di una loro dubbiosa fondazione e di una lacuna nel momento in cui tali diritti vanno resi efficaci. Tale scetticismo intellettuale ha le sue radici nel pensiero del padre dell'utilitarismo, ovvero Jeremy Bentham[206], che sosteneva due punti importanti: 1) l'idea di diritti naturali è un vero e proprio non senso, 2) se il sostantivo "diritto" derivasse concettualmente dalla parola "legge", dunque da una legge reale derivasse un diritto reale, allora da una legge di natura potrebbe generarsi soltanto un diritto immaginario, il cui esempio più lampante sarebbero proprio i diritti naturali.

Tale posizione estrema non è poi così isolata all'interno della tradizione filosofica occidentale, tuttavia per Sen il discorso di Bentham è associabile alla riflessione utilitaristica, che viene spesso criticata dall'economista indiano, proprio per il voler accentuare un'etica basata sull'utilità, dunque insufficiente a comprendere in pieno l'estrema varietà dello sviluppo umano e la difficoltà che i confronti interpersonali di utilità comportano.

Non interessa in questa sede la polemica con l'utilitarismo quanto capire che da tale polemica Sen traccia alcune linee guida per una comprensione globale dei diritti. La prima cosa da chiarire è che i diritti umani possono essere visti primariamente come esigenze etiche, dunque non come comandi principalmente legali o proto legali. Seconda riflessione fondamentale è che tali diritti si riferiscono essenzialmente alla sfera della libertà, materia su cui si sviluppano: questa precisazione non è affatto scontata, dato che il concetto di libertà in Sen è molto denso e rappresenta il fulcro del suo pensiero.

Per questi motivi i diritti umani si riferirebbero ad entrambi gli aspetti della libertà: quello relativo alle opportunità e quello relativo al processo. Un pronunciamento sui diritti umani include un'asserzione sull'importanza delle libertà corrispondenti, quindi il diritto a non essere torturati, ad esempio, viene fuori dall'importanza della libertà da ogni tipo di tortura ma, in realtà, include anche l'affermazione che gli altri debbano considerare che cosa possano ragionevolmente fare per assicurare la libertà dalla tortura. In questo modo si distribuiscono, perciò, obblighi e responsabilità, oltre all'affermazione delle libertà.

[206] Soprattutto nel suo celebre pamphlet dal titolo *Anarchical Fallacies* del 1843.

L'approccio di Sen ai diritti, quindi, si pone dal punto di vista etico, non considerandoli unicamente come rivendicazioni legali e differendo da un approccio nomocentrico che li vede fondamentalmente basati in funzione della legge, "laws in waiting", secondo l'espressione anglosassone. Perciò i modi di implementare e migliorare la diffusione di una cultura dei diritti umani, secondo Sen, non hanno bisogno di essere confinati unicamente al fine di produrre nuove leggi: «it is important to see that the idea of human rights can be, and is, actually used in several other ways as well»[207].

L'approccio etico, come abbiamo visto, si riconduce al concetto di libertà. Tale idea viene discussa sovente negli scritti di Sen, che ne considera essenzialmente due aspetti: quello legato al processo e quello legato alle opportunità. Nello specifico si parla di opportunità sostanziali e di libertà nei processi. La distinzione è presto chiarita: considerando, ad esempio, la libera scelta di uscire di casa per andare al cinema, in presenza di una violazione di questa libertà io potrei:

a) essere obbligato a non andare al cinema;
b) essere obbligato ad andare al cinema.

La differenza tra essere libero di andare al cinema ed essere obbligato ad andarci è chiaramente una questione che interessa l'aspetto processuale della libertà, non dell'opportunità, che verrebbe interessata se mi si obbligasse a non andare al cinema ma a fare qualcos'altro. Le due violazioni sarebbero sia nel senso di un divieto di fare qualcosa, sia nel senso di un obbligo a fare qualcosa, dunque sia l'aspetto processuale che quello delle opportunità fanno parte dell'orizzonte dei diritti umani.

Qui entra in gioco, dopo questo lungo preambolo, il concetto di *capability* che, ricordiamo, rappresenta l'opportunità di acquisire valide combinazioni di funzionamenti, ovvero ciò che una persona ha facoltà di fare o di essere. Tuttavia quello che l'idea di capacità può contribuire a dire sulla teoria dei diritti umani, secondo Sen, ed è il punto principale, non è tanto nel campo processuale della libertà, quanto nel senso delle opportunità. È bene prestare molta attenzione a questo passaggio, che può risultare poco chiaro: nonostante le capacità siano alla base di ogni possibile funzionamento umano, dunque sembrino legate sia alle opportunità che ai processi, nel momento in cui le si accosta ad una teoria dei diritti umani, che rimanda ad una necessaria teoria della giustizia di base, bisogna controllare che il concentrarsi sulle opportunità da assegnare ad una singola persona non vada a scapito

[207] A. Sen, *Elements of a theory of human rights*, in *Philosophy and public affairs*, Blackwell Publishing 2003, p. 333.

della libertà processuale che deve esistere nell'intera società, soprattutto nel momento in cui si parla di giustizia.

Sen fa un esempio molto calzante: se considerassimo che, a parità di condizioni e cure mediche, le donne vivono più a lungo degli uomini, potremmo, applicando l'etica delle capacità, curare maggiormente gli uomini nel caso in cui si ammalassero a parità delle donne, questo per garantire agli uomini la libera espressione delle loro capacità. Ma così facendo daremmo vita a delle forti ingiustizie, anche assurde da comprendere.

L'aspetto della libertà legato alle capacità volge la sua attenzione ai mezzi e alle possibilità di cui si dispone per poter raggiungere l'obiettivo prefissato, non nei confronti degli obiettivi stessi, che sono prerogativa essenziale della libertà di scelta dell'individuo. Le capacità si concentrano sulle opportunità attuali, gettando un ponte tra i potenziali mezzi realizzativi e l'effettivo risultato finale, entrambi dipendenti dalle variazioni nelle caratteristiche dei soggetti.

La libertà coniugata in forma di capacità si concentra, quindi, sull'opportunità di acquisire determinate combinazioni di funzionamenti scelti liberamente dalla persona; ciò significa che la libertà di avere qualcosa è ben distinta dall'effettiva situazione di possesso di quella cosa.

Tali specificazioni sono fondamentali per comprendere che cosa esattamente Sen intenda per capacità e quale possa essere il loro ruolo all'interno di una teoria della giustizia o di una teoria dei diritti umani: è lo stesso economista indiano a chiarire questo punto, sostenendo che la teoria delle capacità «can hardly serve as the sole informational basis for the other considerations, related to processes, that must also be accomodated in normative collective choice theory»[208]. Proprio perché una teoria della giustizia ha a che fare con entrambi gli aspetti della libertà, sia quello legato alla giustizia del processo che quello legato alle eque opportunità, Sen deve specificare in quale ambito le sue capacità possono essere applicate, per evitare fraintendimenti e conclusioni affrettate sulla validità o meno del suo modello.

Rifacendosi alla teoria della giustizia di John Rawls, l'economista indiano colloca il suo approccio alle capacità nell'ambito del secondo principio di giustizia, il cosiddetto principio di differenza, dove si discute proprio di beni primari e redistribuzione, mentre nel primo principio, nel quale Rawls delinea le libertà principali, viene analizzato l'aspetto processuale della libertà, con l'assicurazione che sia possibile ottenere posizioni e cariche aperte a tutti.

Così, anche per quanto riguarda i diritti umani, Sen intende in questo modo il ruolo del *capability*:

[208] A. Sen, *Elements of a Theory of Human rights*, op. cit.,p. 337

«The same plurality of informational base links with the multiplicity of considerations that can be invoked in a theory of human rights. Capabilities and the opportunity aspect of freedom, important as they are, have to be supplemented by considerations of fair processes and the lack of violation of the individual's right to invoke and utilize them»[209].

Dunque le capacità intervengono nel momento in cui ci si trova di fronte alla violazione dei diritti individuali di una persona, come fossero un baluardo teorico che ne garantisce la piena validità e ne deve facilitare l'applicazione. In questo senso, le capacità vengono prima dei diritti umani, sia in senso logico che in senso positivo, dato che senza di esse non ci sarebbe la possibilità di un diritto.

4. Diritti come vincoli, capacità come potenza

Il concetto appena espresso può essere chiarito meglio guardando alla filosofia politica del novecento, in particolare ad alcune teorie che potrebbero venire in aiuto nella chiarificazione del problema di come conciliare capacità e diritti. Si tratta delle riflessioni di uno studioso apparentemente molto lontano da Sen ma che, in realtà, nel corso degli anni ha stabilito un proficuo dialogo con il padre delle capacità. Stiamo parlando di Robert Nozick, il filosofo libertario americano che, nonostante abbia una concezione dello stato ultraminimo e dunque molto diversa dalla concezione liberale di Sen, offre una teoria dei diritti molto interessante e proficua al fine di concepire le capacità in altro modo.

Nella nostra analisi siamo arrivati al punto in cui i diritti, nel momento in cui si inseriscono nel discorso le capacità, ricoprirebbero il ruolo di intermediari tra la vasta gamma di possibilità e le scelte dell'individuo.

Tale senso è esplicitato anche tra le righe di un passo di Nozick:

«Un modo più appropriato di considerare i diritti individuali è il seguente. I diritti individuali sono co-possibili, ognuno può esercitare i suoi diritti quando sceglie. L'esercizio di questi diritti fissa alcune caratteristiche del mondo. I diritti non determinano un

[209] A. Sen, *Elements of a Theory of Human rights*, op. cit., p. 338

ordinamento sociale ma stabiliscono i vincoli entro cui una scelta sociale deve essere effettuata escludendo talune alternative e scegliendone altre»[210].

Dunque i diritti interverrebbero nel momento in cui un individuo, scegliendo, entra nel contesto sociale e con la sua azione scatena dei meccanismi che devono armonizzare la sua decisione con quella degli altri. I diritti tutelano la volontà della persona e permettono che la scelta vada a buon fine.

Se adottassimo tale versione dei diritti, dove collocare le capacità? Forse si troverebbero alla base di questo processo, racchiudendo la totalità dell'insieme di co-possibili esistenti prima della scelta, mentre i funzionamenti sono i nuovi stati del mondo una volta che la scelta è avvenuta.

Tramite questa concezione è possibile considerare la natura descrittiva dell'approccio alle capacità e il suo carattere da un lato contingente, in quanto si tratta di possibilità che riguardano la sopravvivenza dell'individuo, dall'altro astratto, perché ogni scelta è possibile e non esiste alcuna preclusione.

La teoria dei diritti come co-possibili, sostenuta da Robert Nozick, può involontariamente supportare non tanto la concezione di Amartya Sen, che conferisce ai diritti un ruolo maggiore rispetto al filosofo americano, ma la nostra idea di come il *capabilities approach* possa modificarsi per costituire la base di una teoria politica globale.

Analizzando le differenze, nella concezione dei diritti, che i due pensatori portano avanti, sarà possibile comprendere come in questo discorso le capacità abbiano tutto da guadagnare dal punto di vista della chiarezza concettuale.

Per fare ciò bisogna partire da un altro discorso, cioè quello legato alla teoria dell'*ottimo paretiano*, teoria che è stata confutata da Sen, attraverso il teorema sull'*impossibilità del liberale paretiano*. Sen dimostra la contraddizione tra la concezione di Pareto dell'efficienza e il liberalismo, quindi anche la democrazia.

Sappiamo che il principio di Pareto sostiene sinteticamente che, se più di un individuo esprime le sue preferenze, queste saranno rispecchiate nella deliberazione sociale e permetteranno il raggiungimento dell'efficienza dell'intero sistema. In altre parole, se un individuo fa una scelta che attiene al campo della libertà personale tra due alternative, quella deve essere considerata socialmente rilevante. Sen, al contrario, dimostra come possa darsi il caso che, per qualche insieme di preferenze individuali, si ottengano dei cicli

[210] R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 178.

contraddittori, che mettano in contrasto quel principio, a meno che non si voglia intaccare la libertà personale, pilastro della teoria liberale e, quindi, difficilmente accantonabile.
Nello specifico, è proprio Robert Nozick a dialogare con Sen su questo tema e a cercare una possibile soluzione al dilemma, attribuendo priorità ai diritti liberali e vincolando la scelta sociale mediante l'esercizio di tali diritti. Seguendo le parole del filosofo americano, sarà più chiaro il suo tentativo di soluzione:

«La difficoltà deriva dal trattare il diritto di scelta di un individuo a decidere fra alternative come il diritto di determinare l'ordinamento relativo di queste alternative all'interno di un ordinamento sociale…I diritti non determinano la posizione di un'alternativa o la posizione relativa di due alternative in un ordinamento sociale; i diritti operano su un ordinamento sociale per vincolarne la scelta che può generare»[211].

Ciò significa che qui Nozick sta risolvendo il problema attribuendo ruoli distinti alla regola di Pareto e al principio liberale, ovvero con la prima si determina unicamente un ordinamento parziale più stretto, che deve essere compatibile con l'ordinamento sociale, mentre con il secondo si riducono le condizioni di scelta sulle quali deve essere applicato l'ordinamento sociale stesso. In altre parole, le preferenze non vanno ad interessare tale ordinamento ma un sottoinsieme che vincola la successiva scelta sull'ordinamento stesso.
Sen replica all'interpretazione di tale concetto, chiedendosi se debba essere inteso come un semplice meccanismo di scelta o come un'opinione sul benessere sociale: «Nozick non sembra contestare l'accettabilità dell'ordinamento secondo Pareto come una condizione sufficiente per un più elevato benessere sociale, ma elimina il suo effetto escludendo sul terreno dei diritti le alternative superiori secondo Pareto nella scelta sociale»[212].
Il contrasto nasce proprio da questa diversa interpretazione e dal fatto che per Sen il riconoscimento di certi diritti sembrerebbe avere conseguenze sui nostri giudizi circa ciò che è socialmente buono. In altre parole, nel dichiarare che cosa sia socialmente buono e che cosa non lo sia, non è trascurabile esaminare se i diritti riconosciuti possano essere liberamente esercitati.
Quindi, per l'economista indiano, qualora un individuo esprimesse la sua preferenza sul luogo dove abitare, ad esempio, e ciò non gli venisse permesso, oltre ad una violazione dei diritti, saremmo di fronte ad un peggioramento della società, dunque non solo sarebbe violato il principio di Pareto ma anche il fondamento stesso del liberalismo.

[211] R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia,* il Saggiatore, Milano 2000, p, 178-179.
[212] A. Sen, *Scelta, benessere, equità,* il Mulino, Bologna 1986, p. 311.

Tale problema riguarda proprio l'ambito dei diritti, che non sono i soli protagonisti del discorso, poiché ciò che Sen sembra sostenere, quando parla di ordinamento sociale, è perfettamente in linea con la sua teoria della giustizia liberale, basata sulle capacità.
Ma anche lo stesso Nozick, con la sua descrizione dello stato minimo e la sua teoria dei diritti, offre in realtà uno sviluppo onnicomprensivo dei diritti stessi. È possibile quindi che, adottando il criterio di Nozick, si possa comprendere quale sia il ruolo delle *capabilities* all'interno della società globalizzata.
Il metodo di procedere in questa analisi è il seguente: sia la teoria di Sen sui diritti che quella di Nozick sono composte di due parti, una relativa alla scelta sociale e l'altra alla libertà. Quindi, inserendo tali teorie all'interno dell'orizzonte concettuale di riferimento dei due pensatori, l'etica delle capacità e il libertarismo, è possibile sezionarle e comporle in un modo diverso, per dimostrare come il concetto di capacità possa essere rimodulato e diventare l'ago della bilancia per l'universalizzazione dei diritti umani.

	SEN	NOZICK
Scelta sociale	Diritti espressione delle preferenze nell'ordinamento sociale	Diritti come vincoli
Libertà	Etica delle capacità	Stato ultraminimo

Abbiamo visto come Nozick tenti di risolvere il teorema di Sen sull'impossibilità del liberale paretiano, ritenendo i diritti non determinanti sul piano delle preferenze da considerare in una società ma operanti unicamente in un ordinamento sociale per vincolare le scelte. La scelta sociale avrà così luogo all'interno dei vincoli costituiti dai modi in cui le persone scelgono di esercitare tali diritti, proprio perché ogni imposizione di un modello richiederebbe continue interferenze con le scelte e le azioni degli individui.
Quindi l'obiettivo sarà quello di dimostrare come il concetto di *capability* possa essere considerato come qualcosa di assolutamente precedente i diritti e alla base dell'impulso umano ad agire nel mondo. **La capacità rappresenta l'insieme della potenza umana di agire e i diritti risultano essere i vincoli di tale potenza.**
Perciò, dando per assodata la condizione di identità multipla, che caratterizza l'essere umano nell'epoca attuale di globalizzazione, soltanto il ricorso ad un presupposto come quello di potenza di agire, tradotto nel linguaggio delle capacità, può aiutare a dar vita ad una strutturazione dei diritti, nello specifico dei diritti umani, che possa conferire quello statuto universalistico troppo spesso annunciato e mai effettivamente raggiunto.

In questo senso il concetto di capacità si trova davanti la sfida di poter sostituire, o comunque integrare, tale concezione di diritti fondamentali, proprio per aiutare la cultura dei diritti ad estendersi in zone finora poco esplorate, come quelle della più completa espressione della potenzialità umana.

5. Martha Nussbaum e la fioritura umana

Un tentativo di precisare, all'interno di tale idea di sviluppo, il ruolo delle capacità e dei diritti è stato perseguito da Martha Nussbaum, la filosofa e giurista statunitense, che ha interpretato in un modo diverso la teoria delle capacità: per lei il punto di partenza di un ripensamento della teoria dei diritti umani è la molteplicità dei bisogni umani, un presupposto che richiede il sacrificio, da parte di ogni collettività, nel dare a tutti gli individui le opportunità di base necessarie.

La teoria delle capacità, secondo Nussbaum, non è altro, infatti, che una teoria della giustizia sociale di base, poichè proprio le capacità di base sono fonti di pretese morali per gli esseri umani, ovvero ognuno ha diritto a ciascuno dei beni centrali nella lista delle capacità, fondati su una concezione basilare della giustizia. L'intenzione di tale approccio è di partire dai diritti e non dai doveri, poiché i diritti nascono dai bisogni.

Vediamo come, attraverso l'uso del concetto di potenzialità della persona e di fioritura umana, sia possibile integrare l'etica del *capability* con una teoria della giustizia liberale.

Proprio in relazione alla potenza di agire, la teoria delle capacità declinata da Martha Nussbaum, come molte altre teorie della giustizia, cerca di cogliere e rendere politicamente concreta l'idea di una vita in sintonia con la dignità umana e finalizzata al benessere della persona.

Nussbaum, che ha sviluppato una lista di capacità in grado di entrare a far parte delle carte costituzionali dei paesi del mondo, evidenzia come il concetto di cura sia il diritto sociale primario da cui partire. L'insistenza sulla cura è il punto di partenza per riformulare l'ineguaglianza economica in termini di capacità ma, per far ciò, non basta applicare un qualunque criterio di giustizia, ad esempio il principio di differenza rawlsiano, e declinarlo

per le capacità, dato che, come abbiamo visto, i problemi di eterogeneità delle stesse e di pluralità non sono facili da superare.[213]

Nussbaum riprende la teoria della giustizia rawlsiana ma, insistendo sull'aspetto e sulle condizioni materiali delle capacità, la sviluppa nel senso di rifiutare in parte l'ordinamento lessicale, cioè la priorità della libertà su tutto il resto, ma assumendo che alcuni diritti debbano essere attribuiti su basi rigorosamente egualitarie, ad esempio il rispetto dell'eguaglianza nella libertà di religione, di parola e partecipazione politica, mentre per altri sarebbe sufficiente il criterio dell'adeguatezza. Per capire meglio tale applicazione pratica del *capabilities approach*, bisogna precisare che per Nussbaum «l'approccio basato sulle capacità deve ricorrere ad una lista identica per tutti i cittadini e adottare la nozione di un livello di soglia per ogni capacità, considerandolo come un minimo al di sotto del quale non è possibile una vita sufficientemente dignitosa per i cittadini»[214].

Il livello di tale soglia è mobile, può essere modificato nel corso del tempo e deve essere modulato in base alle diverse società in relazione alla situazione storico-politica e sociale passata e attuale: un esempio calzante di ciò è dato dal diritto di libertà di parola presente in Germania, restrittivo rispetto agli Stati Uniti.

Proprio la studiosa americana è portatrice di un approccio diverso, che si muove in sintonia con la proposta seniana addirittura superandola.

Innanzitutto la teoria di Nussbaum ha un'impostazione molto più normativa rispetto a quella di Sen, in quanto si riferisce più esplicitamente alla visione aristotelica del bene umano ed alla sua priorità sul concetto di giusto. Ciò porta, come si vedrà in seguito, ad una possibile accusa di perfezionismo, derivante da una impostazione che può sembrare teleologica[215].

Un'altra differenza tra le due teorie è che Nussbaum non ha bisogno di ricorrere alla nozione di *agency* come concetto separato da quello di benessere, quindi basato solo sui noti termini di capacità e funzionamenti. La vicinanza con Aristotele fa sì che Nussbaum sia una sostenitrice dell'etica della virtù, cioè di una visione che individua in questo concetto il cardine centrale dell'azione umana, vista come una disposizione, come uno stato dell'individuo, che non deve agire in base a norme morali deontologiche o in base a qualche criterio consequenzialistico ma deve seguire la sua determinazione, coltivando una virtù che

[213] M. Nussbaum in *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna p. 196, definisce barocca tale proposta e sostiene che il problema derivi dal fatto che "ogni altro approccio di giustizia richiede di aggregare le capacità, laddove l'attrattiva dell'idea delle capacità è la sua facoltà di cogliere l'eterogeneità e la non commensurabilità dei beni".

[214] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizi*a, il Mulino, Bologna 2007, p. 197.

[215] È opportuno notare come Magni puntualizzi che la teoria di Nussbaum potrebbe essere accostata a quella di Nozick, nel senso di una impostazione di tipo deontologico, nella quale le capacità fondamentali sarebbero da intendere come i diritti che non possono assolutamente essere violati per perseguire un vantaggio sociale. (Cfr. S.F. Magni, op. cit., p. 93).

può essere sviluppata solo tramite un continuo esercizio, intesa come una disposizione, un *habitus* interiorizzato ed esplicitato nei comportamenti assunti nelle circostanze più diverse.
Le virtù sono, dunque, una guida per l'agire morale e sostituiscono i principi, che rischiano di rimanere troppo distanti dalla realtà; al contrario un approccio basato sui funzionamenti ha bisogno di un concetto di agire morale che sappia conformarsi ai diversi tipi di azione umana e, dunque, alle varie disposizioni emergenti dalle situazioni.
Martha Nussbaum è interessata principalmente a creare le condizioni che consentono alle capacità di tradursi in funzionamenti, perciò il suo discorso è incentrato, in modo particolare, sulla questione delle politiche pubbliche e sul loro ruolo nel facilitare l'espressione della libertà umana. Nel trattare le condizioni di vita, ad esempio, di un diversamente abile, non è solo importante fornire risorse aggiuntive o miglioramenti nella possibilità di muoversi, ma anche migliorare tutti quei fattori che incrementino la dignità umana, come il linguaggio, l'ambiente circostante, i rapporti sociali, il tempo libero, tutti elementi che esulano da un'analisi meramente distributiva delle risorse a disposizione.
Da ciò emerge la caratteristica peculiare del suo approccio alle capacità, cioè quella di proporre una vera e propria lista di capacità fondamentali da tutelare, un intento programmatico di tipo normativo, che vuole mettere in pratica le sue intuizioni e quelle seniane. La domanda che si pone è: «quali sono i caratteri distintivi della nostra umanità, quei caratteri che ci spingono a riconoscere certi altri esseri umani, per quanto vivano in luoghi lontani e abbiano diverse forme di vita, e, allo stesso tempo, a considerare certe altre creature, che pur ci assomigliano in modo superficiale, probabilmente come esseri non "umani"?»[216]. Tale questione investe la stessa idea di diritti umani e rappresenta una chiave diversa per poter affrontare anche le rivendicazioni identitarie che destabilizzano la logica isometrica degli stati occidentali. La ricerca di un nucleo di umanità da usare come riferimento, per stabilire un criterio che tuteli le capacità fondamentali degli individui, è il punto di partenza per affrontare la questione del diritto dei popoli e del confronto tra culture diverse. Nussbaum delinea, dunque, una lista di capacità fondamentali, struttura portante dei principi politici fondamentali e che, secondo la pensatrice americana, possono essere legittimamente incorporate nelle garanzie costituzionali e si applicano ad un'idea ampia di umanità:

[216] M.C.Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, p. 131.

1. *Vita*, ovvero poter vivere una vita di durata normale, senza morte prematura o limitazioni che rendono la sopravvivenza indegna;
2. *Salute fisica*, cioè essere dotati di buona salute e capacità di riprodursi, un'adeguata nutrizione e un posto degno dove vivere;
3. *Integrità fisica*, intesa sia come capacità di muoversi autonomamente che come diritto ad essere tutelati nella sfera del proprio corpo da qualunque violazione e abuso, inoltre libertà di godere del piacere sessuale e di scegliere in campo riproduttivo;
4. *Sensi, immaginazione e pensiero*, ovvero la libertà di usare i propri sensi e la propria immaginazione, poter pensare e ragionare in modo adeguatamente informato, derivante da una alfabetizzazione sufficiente e potenzialmente migliorabile. Avere piena libertà d'espressione e di pratica religiosa;
5. *Sentimenti*, cioè la capacità di provare emozioni, come affetto e amore, unita al diritto a non essere privati o disturbati nel proprio sviluppo emotivo;
6. *Ragione pratica*, intesa come diritto a formarsi una coscienza critica e una capacità di giudizio unita alla piena libertà di coscienza;
7. *Appartenenza*, ovvero la capacità di vivere e di interagire insieme agli altri e di avere una vita sociale degna unita alle basi sociali del rispetto di sé; dunque diritto a non essere discriminato in ogni circostanza;
8. *Altre specie*, cioè la capacità di vivere in un mondo che è prima di tutto natura, quindi rispettare e vivere in armonia con le altre specie e con l'ambiente circostante;
9. *Gioco*, cioè poter ridere, godere e giocare liberamente;
10. *Controllo del proprio ambiente*, inteso sia in senso politico, esemplificato nel diritto di voto, di parola, di associazione e di poter incidere nelle scelte della propria vita in comune, sia in senso materiale, ovvero diritto di poter godere dei diritti di proprietà e del diritto di cercare un lavoro[217].

La stessa Nussbaum sottolinea che tale elenco è aperto e sempre pronto ad essere rivisto, modificato e migliorato in futuro, soprattutto in modo tale da «lasciare aperta la possibilità di imparare a rivedere certi elementi relativi alla nostra concezione dell'umanità, a seguito della frequentazione con altre società umane»[218]. La lista rappresenta un cantiere, un laboratorio di umanità *in fieri*, che si forma intrecciando diverse esperienze di modi di vita,

[217] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001, pp. 96-98.
[218] M.C.Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, op. cit., p. 131.

culture, religioni e pratiche sociali provenienti da opposte tradizioni e parti del mondo, e si propone come chiave interpretativa per i conflitti identitari e le incomprensioni internazionali, componibili se si tutelano questi dieci aspetti di base, soli punti di contatto nella contingenza delle situazioni umane. È opportuno sottolineare come le capacità elencate da Nussbaum siano tutte individuali, in quanto l'obiettivo è quello di sviluppare il benessere delle persone considerate individualmente, come fine, secondo il principio delle capacità individuali. Tali capacità vanno considerate in se stesse, non come mezzi per ulteriori conquiste, ma hanno il loro valore nel rendere pienamente umana la vita delle persone. È interessante notare come Nussbaum si avvicini alla teoria rawlsiana del consenso per intersezione, ipotizzando che tale nucleo di capacità fondamentali possa dare origine ad un consenso condiviso da parte di persone che, pur avendo concezioni diverse sulla vita, si trovino d'accordo non su di una concezione meramente politica della giustizia, vicina alla visione occidentale del liberalismo, ma su dei principi estensibili a tutti gli individui. «Per "consenso condiviso" intendo ciò che intende Rawls: il fatto che le persone possano sottoscrivere questa concezione intesa come nucleo del codice morale indipendente di una concezione politica, senza accettare alcuna particolare interpretazione metafisica del mondo»[219]. L'accenno a Rawls vuole anche sottolineare la piena vicinanza di Nussbaum alla concezione liberale, evidenziando, però, l'esigenza di un suo superamento dall'interno: «la teoria che merita la nostra attenzione è costituita da un liberalismo neoaristotelico basato sull'idea delle capacità umane quale obiettivo politico centrale»[220].

6. *La lista delle capacità come espressione dei diritti costituzionali*

Bisogna comprendere qual è l'esatta relazione tra etica delle capacità e diritti umani: secondo Nussbaum tale aspetto «è strettamente legato all'approccio dei diritti umani, quindi va considerato come una specie dell'approccio dei diritti umani»[221]. Infatti le capacità ricoprono il terreno occupato sia dai cosiddetti diritti di prima generazione (libertà civili e politiche) sia di quelli di seconda (diritti economici e sociali). Il linguaggio delle capacità fornisce precisione e integrazioni significative al linguaggio dei diritti.

[219] M.C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, op. cit., p. 93.
[220] M.C.Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, op. cit., p. 137.
[221] M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna 2006, p. 303.

Proprio perche l'idea dei diritti umani, nel corso delle sue varie teorizzazioni, non è mai stata del tutto chiara e i diritti stessi sono stati intesi in molti modi differenti, serve l'individuazione di un criterio univoco che riunisca in sé tutte le varie forme di diritti, dato che le persone dissentono continuamente su ciò che è la base per la rivendicazione dei diritti: la razionalità, la sensibilità o la mera vita. Tale criterio non dovrà fornire la parola finale sul concetto di natura umana o razionalità, dovrà essere una base sufficientemente ampia da legare a sé le varie sfaccettature dei diritti. «L'approccio delle capacità sostiene che la base per la rivendicazione dei diritti sia l'esistenza di una persona in quanto essere umano»[222], quindi le capacità di base sono caratteristiche della specie umana**.**

Nussbaum concepisce la garanzia di un diritto come un ruolo attivo, ovvero garantire un diritto ai cittadini equivale a metterli nella posizione di essere capaci di funzionare in quell'ambito.

L'etica delle capacità insiste, dall'inizio alla fine, sull'aspetto materiale di tutti i beni umani. Come l'approccio dei diritti umani, l'approccio delle capacità è una teoria parziale della giustizia umana, una soglia minima. Ogni essere umano ha dei diritti su questi importanti beni e si assegna all'umanità il dovere di realizzarli. La lista delle capacità è usata dalla società come criterio di giustizia sociale, come una teoria dei diritti costituzionali fondamentali. Si può, quindi, sintetizzare il tutto sostenendo che per Nussbaum la teoria delle capacità sia una declinazione dell'approccio dei diritti umani.

La sua lista delle capacità è strutturata su un'idea valutativa ed etica della natura umana, che fa sì che non tutto ciò che gli esseri umani possono fare figuri nella lista. Dalla lista si evince che le capacità possono essere accettate da cittadini ragionevoli come requisiti per una concezione condivisibile di persona, posta in relazione con una nozione politica della persona come animale sociale, bisognoso e dignitoso: «queste, quindi, sono buone basi per un'ideazione dei diritti politici fondamentali in una società giusta»[223].

Le persone dovrebbero accordarsi su una lista, gettando così le basi per la formulazione di diritti costituzionali inviolabili e fondamentali, in linea con l'idea di dignità umana e sufficientemente adattabili ai più diversi stili di vita. È chiaro che potrebbero formarsi delle categorie di persone che rifiutano uno o più di questi principi in nome delle loro credenze ideologiche, religiose o morali. A questo punto è proprio la natura del *capabilities approach* a permettere che si superi l'empasse: ponendo l'accento sulle capacità e non sul funzionamento, si può ricostruire in modo plausibile il pensiero di tali persone facendo loro accettare l'idea che una vita dignitosa per un essere umano richieda queste capacità, al cui

[222] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia,* op. cit., p. 304
[223] M. Nussbaum, *ivi*, p. 200.

interno vi è chiaramente il diritto di non utilizzarle, senza, quindi, che venga imposta una visione del bene positiva e invadente.

L'etica delle capacità è così compatibile con il pluralismo delle fioriture umane, pur mantenendo un carattere unitario, ovvero rispettando i due criteri enunciati prima: la pluralità e l'universalità.

La questione che si pone ora non è tanto accordarsi con coloro che sono portatori di una concezione del bene parziale, ma con coloro che dal punto di vista fisico o cognitivo sono del tutto impossibilitati ad accettare tale lista politica delle capacità: si ritorna all'argomento iniziale da cui è nato il discorso delle capacità in contrapposizione con quello rawlsiano, ovvero il problema dell'inserimento dei disabili all'interno della società.

Di fronte ad esseri umani con gravi carenze fisiche o mentali, il rischio è che si dia per scontato che la loro vita non possa essere equiparata a quella delle persone sane, che non è plausibile sostenere che verranno sviluppate tutte le capacita della lista e che l'unica cosa da fare è modificare la lista stessa e crearne una apposita per coloro che hanno quei problemi.

Tale discriminazione è seriamente criticata da Nussbaum, per due motivi fondamentali: primo perché in tal modo non si ottiene quell'inserimento pieno dei disabili all'interno della società, lasciando insoluto il problema di partenza, secondo perché, accettando la creazione di una lista alternativa, si gettano ombre sull'etica delle capacità, prestando il fianco a chi la considera discriminatoria.

Il discorso è soprattutto economico, poiché i costi, per portare i disabili a raggiungere quella soglia minima di capacità comune a tutti gli uomini, sono molto più elevati di un piano di cure finalizzato unicamente ad alleviare le sofferenze senza dare una prospettiva di crescita fisica e cognitiva. Nussbaum fa leva sul fatto che «le persone con disabilità fisiche vogliono, come tutti, cure mediche rispondenti ai propri bisogni, ma vogliono anche essere rispettate come cittadini eguali, con possibilità diversificate di scelta e funzionamenti nel corso della vita, che siano paragonabili a quelli degli altri cittadini»[224].

Una differente lista delle capacità sarebbe un modo per nascondere il problema, mentre ciò di cui c'è bisogno è insistere su un'unica lista di diritti sociali non negoziabili e lavorare seriamente affinchè anche gli individui disabili raggiungano tale soglia minima.

Dato che l'etica delle capacità sviluppa un processo individualizzante, trattando ogni singola persona come un unicum, sarebbe un controsenso moltiplicare le liste, significherebbe considerare le persone secondo dei gruppi, delle categorie che negano la loro personale situazione. Il sociologo Ervin Goffman, studioso dei ruoli sociali e delle interazioni tra

[224] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, Ivi, p. 207

individui in società, ha parlato di stigma sociale, di processo di stigmatizzazione, per indicare quei processi che individuano una categoria di persone, in questo caso i disabili, negando la loro identità personale e differenziandoli dal resto del gruppo.

Al contrario, insistendo sull'unicità, sull'unica lista di capacità, si faciliterebbero le cose soprattutto dal punto di vista normativo, raggiungendo quell'universalità di cui il *capabilities approach* ha bisogno e dando ad ogni essere umano il titolo di individuo.

Una politica pubblica, che prenda a riferimento la lista delle capacità e si occupi di estendere le basi sociali di tutte le capacità stesse ad ogni persona, raggiunge effettivamente lo scopo di creare le condizioni per una società giusta ed equa, ma per far ciò bisogna, secondo Nussbaum, «attribuire più importanza agli elementi più generici della lista piuttosto che alle loro sottosezioni specifiche»[225], ad esempio il diritto di voto *tout court* a chi è impossibilitato può essere sostituito da altre strade, che amplino la partecipazione politica dell'individuo.

I provvedimenti legislativi, che possono andare in questa direzione, cioè verso un reale supporto per le persone disabili, sono incentrati sull'importanza di un approccio che consideri gli individui con menomazioni fisiche o mentali come titolari di diritti eguali, che li autorizzino a rivendicare un ampio spettro di servizi sociali volti ad assicurare l'opportunità di esercitare i diritti stessi.

L'obiettivo di riferimento, in ogni situazione, è porre la persona stessa nella posizione di poter scegliere i funzionamenti rilevanti che preferisce, cercando di non imporre nulla ma anzi sviluppando il criterio della scelta, proprio perché «lo scopo della cooperazione sociale non è ottenere un vantaggio bensì promuovere la dignità e il benessere di tutti i cittadini»[226].

Tale discorso, ovviamente, si applica anche al tema dell'educazione, in particolare al modo in cui va impartita ai bambini con menomazioni fisiche o mentali, per dare loro accesso ad un'istruzione pubblica adeguata. Nussbaum cita, a tal proposito, una legge fondamentale emanata dal Congresso degli Stati Uniti nel 1997: si tratta dell'*Individuals with Disabilities Education Act* (Idea), che prende avvio proprio dal presupposto insito nell'etica delle capacità, ovvero quello dell'individualità della persona umana, dunque non considerando i cittadini disabili come una classe di persone separata dal resto della società ma giudicandoli come individui con specifici bisogni, eliminando ogni tipo di prescrizione di gruppo.

«L'idea guida della legge è quella di un programma di istruzione individualizzata, un rapporto scritto che è sviluppato, riesaminato e rivisto per ogni bambino con disabilità»[227]:

[225] M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, op. cit., p. 212
[226] M. Nussbaum, *ivi*, p. 220
[227] M. Nussbaum, *ivi*, p. 224

tale sistema, chiamato *Individualized Education Program*, Iep, richiede che gli stati si impegnino attivamente per identificare e localizzare tutti i bambini con disabilità e prevede che vengano stabilite garanzie procedurali per attribuire ai genitori un ruolo nelle decisioni.

Il principio di riferimento è quello dell'inserimento di tali bambini in società, offrendo loro un'istruzione che sia il più possibile effettuata in un ambiente non restrittivo, evitando la stigmatizzazione di cui si parlava prima e creando le condizioni per una mutua cooperazione di vantaggio reciproco.

Il riconoscimento dell'individualità è ancora una volta fondamentale per il pieno sviluppo delle capacità e, da questo punto di vista concettuale, per Nussbaum, ciò dovrebbe essere lo scopo generale di ogni sistema e politica educativa, perché tutti hanno bisogno di un'attenzione individualizzata per sviluppare le proprie capacità.

Capitolo VI

Capacità e sviluppo

1. Development as Freedom

Per comprendere allora in che modo l'etica delle capacità si inserisca nelle problematiche concrete della giustizia, è necessario analizzare il particolare concetto di sviluppo umano elaborato da Sen, che rimodula il rapporto tra potenza dell'individuo e diritti umani.

Tra libertà e sviluppo si crea un meccanismo di interconnessione e di reciproca implicazione, per questo non sembra corretto il titolo italiano del saggio di Sen *Development as freedom*, tradotto come *Lo sviluppo è libertà*, in quanto la copula instaura un meccanismo di identificazione tra i due momenti, caratterizzati, invece, da commistione e da reciproci rimandi in un processo osmotico tra le varie facce e dinamiche della libertà umana, tra le condizioni e le situazioni nelle quali si concretizza il raggiungimento dello sviluppo. Lo sviluppo *diventa* libertà e la libertà *diventa* sviluppo, poiché senza l'accentuazione del dinamismo, dato dalla particella "*as*", si rischia di presentare il fenomeno come una mera identità, una fissità raggiunta senza sforzo.

«La relazione fra libertà individuale e conquista dello sviluppo sociale va al di là del nesso costitutivo, per importante che questo sia»[228], per cui da una parte l'espansione delle libertà dipende da assetti politici e sociali caratterizzati da sviluppo, dall'altra tali libertà creano le condizioni perché la società si sviluppi.

Sen vuole far capire come le libertà sostanziali siano parti costitutive dello sviluppo e come ci sia una fondamentale differenza tra quello economico e quello delle libertà di base.

Ad esempio, dati due paesi con livelli diversi in termini di prodotto nazionale lordo, nello stato meno ricco i cittadini potrebbero avere una qualità della vita più alta, proprio perché reddito economico e libertà sostanziali non coincidono. Se ci spostiamo sul piano delle teorie, che hanno supportato fortemente l'economia, vediamo che l'idea del mercato inizialmente ha contribuito ad aumentare la libertà di scambio, sia in rapporto alle merci che alle parole ed alle comunicazioni, in un secondo momento è stata, invece, una potente molla

[228] A.K.Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000, p. 10.

di sviluppo della società in senso lato. E si consideri anche l'idea del diritto al lavoro, che non comporta solamente difendere una persona nel suo interesse personale in termini di reddito, ma le permette di inserirsi all'interno della società, tramite l'ingresso in un mercato aperto che la liberi da una condizione di schiavitù e di mancato rispetto di sé: «la libertà di partecipare all'interscambio economico ha un ruolo fondamentale nel vivere associato»[229].

Lo sviluppo economico, su cui Sen concentra la sua attenzione, viene visto come un'importante conquista di libertà, proprio perché la schiavitù a cui può portare l'illibertà economica è una delle più devastanti, da cui possono derivare altre forme ancor più gravi di violazione dei diritti umani. La mancanza di lavoro o di sostegno economico significa in molte società mancanza di libertà *tout court* e, se lo sviluppo è pressoché inesistente, ci saranno altri passi indietro sul piano delle libertà di base, non solo di quelle economiche.

Lo sviluppo, per Sen, deve essere concepito in senso più ampio, come un processo integrato di espansione di libertà sostanziali interconnesse l'una all'altra, proprio perché tali libertà da una parte sono i fini primari dello sviluppo, dall'altra ne costituiscono i mezzi principali. Le libertà politiche possono promuovere la sicurezza economica e le occasioni sociali, ad esempio il diritto di accedere a certi servizi, come la scuola o la sanità, può agevolare la partecipazione politica, creandosi quindi un interscambio fra libertà di diverso tipo in un vero e proprio laboratorio sociale, da cui nasca concretamente l'idea di sviluppo per i singoli individui: «lo sviluppo deve avere una relazione molto più stretta con la promozione delle vite che viviamo e delle libertà di cui godiamo»[230]. Il discorso, per Sen, si inserisce nella sua visione di fondo della giustizia umana, vista come strettamente collegata all'idea di capacità, in quanto, come il benessere di una persona non coincide con il reddito personale, lo stesso concetto si applica all'idea di sviluppo, che non può essere visto come semplice sviluppo economico, ma strettamente connesso alla qualità della vita che si vive e alla libertà di cui si gode.

Sen incentra le sue riflessioni sull'idea di sviluppo come processo di espansione delle libertà sostanziali di cui gli esseri umani godono. Tali libertà possono essere concepite sia come i fini dello sviluppo stesso, sia come i suoi mezzi, dunque possono avere un ruolo costitutivo, essere l'obiettivo principale a cui l'uomo aspira per raggiungere la sua realizzazione, oppure rivestire un valore strumentale, in quanto essenziali per permettere lo sviluppo della società: «nel nesso strumentale c'è molto di più di questo vincolo costitutivo. L'efficacia delle libertà come strumento sta nel fatto che sono di tipi differenti e interconnessi, e quelle di un

[229] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 13.
[230] A. Sen, *ivi*, p. 21.

tipo possono rendere molto più facile il progresso di quelle di un altro»[231]. È importante analizzare tali libertà strumentali proprio perché sono connesse ad un certo modo di concepire la società. Sen ne individua cinque tipi, essenziali perché si crei uno spazio, al cui interno esercitare le capacità umane di base ed aprire la strada allo sviluppo:

1. libertà politiche;
2. infrastrutture economiche;
3. occasioni sociali;
4. garanzie di trasparenza;
5. sicurezza protettiva[232].

Tali libertà, oltre a costituire i fondamenti della libera espressione delle capacità umane, hanno anche la capacità di integrarsi tra loro tramite nessi empirici, ossia di interagire per creare le condizioni di espansione delle libertà sostanziali; sono questi i principali strumenti che permettono di raggiungere un accettabile livello di sviluppo.

Le libertà politiche, che includono anche i diritti civili, concernono le capacità degli individui di partecipare alle decisioni politiche della società, dunque la possibilità di votare, di riunirsi in assemblea, di essere eleggibili, ma anche di vivere in una condizione in cui esista libertà di parola, una stampa libera e libertà di esaminare e criticare l'autorità. Dunque si tratta di libertà che si esercitano in una condizione di democrazia parlamentare.

Il secondo tipo sono le infrastrutture economiche, intese nel senso di elementi che permettono agli individui di utilizzare le proprie risorse economiche sia per il consumo che per la produzione o lo scambio. All'interno di questo meccanismo sono presenti alcune particolari condizioni di scambio, ad esempio l'andamento dei mercati, che consentono, tramite le risorse individuali possedute, di aumentare i titoli economici della popolazione.

In una situazione di elevato sviluppo le infrastrutture stesse saranno incrementate per creare una relazione virtuosa tra il reddito nazionale e i titoli economici individuali, anche se è necessario che non vi siano situazioni di restrizione di crediti o impossibilità ad accedere a finanziamenti, veri e propri limiti per la libertà delle persone. In ogni caso, grazie alla presenza di tali infrastrutture, gli individui possono esercitare le loro capacità di amministrazione del reddito e di incremento delle risorse al fine di contribuire all'accrescimento del livello di sviluppo generale.

[231] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 42.
[232] A. Sen, *ivi*, pp. 43-45.

Il terzo elemento è costituito dalle occasioni sociali, ovvero dall'apparato sanitario, scolastico e di altro genere, di cui la società è più o meno dotata. Il sistema che regola la sanità e l'istruzione è essenziale nell'espansione delle libertà sostanziali dei cittadini, proprio perché le libertà strumentali connesse interagiscono tra loro al fine di aumentare la qualità della vita delle persone, dunque il livello medio di capacità. Sen insiste molto soprattutto sull'alfabetizzazione, vera e propria conquista di libertà, che apre la vita delle persone ad innumerevoli percorsi e possibilità da intraprendere: è necessario che esista un adeguato sistema scolastico accessibile a tutti, che metta gli individui in condizione di uscire dall' ignoranza e di acquisire quel livello di alfabetizzazione necessario per partecipare alle decisioni politiche della società. Sanità e istruzione si integrano tra loro e contribuiscono ad alzare il livello di benessere di una persona, in quanto le permettono di esercitare la propria capacità di prendere decisioni politiche, altrimenti impedite dall'ignoranza.

Un altro esempio è costituito dal sistema sanitario nazionale, in assenza del quale molte persone sarebbero in balia delle malattie, quindi limitate nelle capacità fisiche. Si può vedere, dunque, come tali libertà strumentali costituiscano il tessuto di quelle sostanziali e come siano elementi indispensabili per poter essere esercitate le capacità umane di base.

La quarta categoria viene individuata nelle garanzie di trasparenza, ovvero in tutti quegli elementi che consentono alle persone di poter instaurare contatti, concludere accordi, prendere decisioni insieme agli altri membri della società senza correre il rischio di essere truffati e di cadere vittime della falsità. La trasparenza regola anche i rapporti tra un governo e il proprio popolo e viceversa, è una garanzia di fiducia, senza la quale ogni accordo, come anche ogni singola comunicazione, sarebbe impossibile. Thomas Hobbes, nella sua trattazione del momento del contratto sociale, sosteneva che la possibilità di tradire il patto originario era sicuramente presente ma che risultava come assolutamente priva di ogni logica, in quanto chi tradisce il contratto tradisce se stesso, proprio poiché lo ha stipulato con gli altri sulla base di una reciproca fiducia. Solamente all'interno di una società retta dal principio della fiducia e regolata da meccanismi di trasparenza è possibile per gli individui esercitare le loro capacità, poiché in caso contrario si correrebbe il rischio di mettere in pericolo la vita stessa per la mancanza di tale sincerità: basti pensare alla corruzione degli ambienti politici o all'irresponsabilità finanziaria. Se, come acutamente nota Marramao, l'odierna età globale, «lungi dal sancire il trionfo della razionalità libero-concorrenziale, appare contrassegnata da una crisi del mercato indotta dalla crisi dello Stato…ciò che è oggi possibile riconoscere nel processo di globalizzazione è un'arena mercantile su cui regna

sovrana l'incertezza del diritto e la precarietà delle regole»[233]. Se dunque il sistema economico globale tende verso l'instabilità, appare ancor più necessario non solo porre delle norme per regolare il libero mercato, ma creare dei meccanismi sempre più efficienti di trasparenza e fiducia, altrimenti la larghissima maggioranza della popolazione mondiale potrebbe rimanere vittima di transazioni oscure o giochi di potere, che limitano fortemente il concetto stesso di libertà economica e quindi di libertà *tout court*.

L'ultimo elemento dell'insieme delle libertà strumentali è la sicurezza protettiva, che si collega al discorso appena affrontato, in quanto rappresenta una sorta di rete di protezione sociale rivolta alle fasce più deboli della società, rimaste ai margini del mercato e delle dinamiche sociali, al fine di tutelarle contro la perdita delle libertà di base, ad esempio il non aver neanche da mangiare. Sen racchiude in tale concetto sia i provvedimenti istituzionali fissi, come gli assegni di disoccupazione, sia quelli *ad hoc*, necessari quando la situazione è insostenibile, quindi i soccorsi in caso di carestia o le opere pubbliche di emergenza. Il quadro delineato da Sen rassomiglia molto alle politiche di *welfare state* apparse in Europa nel secondo dopoguerra, anche se il suo obiettivo non è soltanto quello di incrementare il benessere delle persone inteso come utilità economica, ma di tutelare le libertà sostanziali delle stesse, dunque agire al livello di capacità e non solo di redditi.

Come si può osservare dall'analisi di questi cinque elementi, le libertà strumentali rappresentano i fondamenti dello scenario, all'interno del quale di può ottenere lo sviluppo degli individui in direzione della libertà sostanziale. Come si è potuto notare, gli elementi sono interconnessi tra loro, come ad esempio la libertà politica e l'istruzione pubblica oppure la libertà economica e la sicurezza protettiva o la trasparenza come presupposto di ogni infrastruttura economica. Particolare importanza è rivolta ai servizi sociali, che possono essere potenziati proprio da un incrementato sviluppo economico, capace di fornire allo stato la possibilità di finanziare quelle politiche pubbliche che vadano in direzione di una maggiore tutela anche dei redditi privati. Infatti è prerogativa dei governi quella di intervenire al fine di creare istituzioni che favoriscano lo sviluppo delle libertà. In realtà esistono così tante interconnessioni tra le libertà strumentali, inoltre il concetto di sviluppo e di libertà umana è talmente ampio e ricco di implicazioni, che appare come estremamente riduttivo ragionare unicamente in termini di reddito o di crescita del prodotto nazionale lordo. Tale approccio, che in senso lato può definirsi olistico, può essere applicato anche alle tematiche dei diritti umani e della democrazia, perché è proprio la versatilità e la

[233] G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, *op.cit.*, p. 145.

flessibilità di una tale visione a poter essere determinante, come si vedrà, nella critica e nella teorizzazione di un nuovo modo di pensare l'ordine globale.

Tornando al discorso sulle libertà strumentali, Sen si riferisce costantemente al ruolo della democrazia come capace di estendere la sua rete protettiva sui cittadini: infatti, nell'analisi che opera sulle caratteristiche di Cina e India come esempi di paesi che hanno vissuto un enorme sviluppo economico, si afferma che l'India risulterebbe più avvantaggiata rispetto alla Cina proprio per la maggior diffusione di libertà democratiche che, nell'ottica seniana, rappresentano non solo una causa di valutazione positiva di per sé, ma anche strumenti per favorire lo sviluppo ed affrontare meglio i momenti di crisi, mentre la Cina non ha potuto porre rimedio alla terribile carestia del 1958-61, che causò la morte di trenta milioni di persone, dato che non esistevano sistemi di tutela e di pronto intervento nei confronti delle capacità delle persone. Ciò rappresenta un esempio delle potenzialità insite nella teoria seniana della protezione democratica: «l'impatto degli assetti sociali sulla libertà di sopravvivere può essere molto forte e su tale impatto possono agire nessi strumentali molto diversi»[234].

L'idea è di finanziare, nei paesi poveri, progetti che si propongano di incrementare i servizi pubblici all'interno della società, favorire la diffusione delle infrastrutture economiche, delle occasioni sociali, dei sistemi di protezione e di trasparenza, di tutela dei consumatori, di espansione della libertà politica, ovvero tutti quegli elementi che aprono lo spazio al libero sviluppo delle capacità umane di base. Una tale visione può apparire piuttosto utopica, considerato quanto tempo occorre affinché in una società si creino e si diffondano tali elementi. È senz'altro più semplice offrire risorse, aumentare il livello di reddito della società presa in senso complessivo ma, così facendo, si rischia di dimenticare che, come a livello individuale un conto è il possesso di beni primari e un altro il modo in cui tali mezzi vengono trasformati in libertà sostanziali, anche a livello generale esistono differenze tra il possedere un determinato livello di prodotto nazionale lordo e il possedere una struttura sociale capace di generare sviluppo, inteso come espansione delle libertà umane. Inoltre Sen nota come a volte paesi con un basso livello di reddito pro capite siano riusciti a sviluppare le libertà dei propri cittadini: «il fatto che il Kerala abbia ottenuto risultati impressionanti in termini di speranza di vita, alfabetizzazione, diminuzione della fertilità nonostante il suo basso livello di reddito pro capite, è sicuramente un risultato degno di elogio e da cui vale la pena trarre insegnamento»[235]. È chiaro che a ciò dovrebbe seguire anche un aumento dei redditi e ciò non è del tutto impossibile: infatti, come fa notare Sen, essendo i servizi sociali

[234] A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, op. cit., p. 48.
[235] A. Sen, *ivi*, p. 53.

ad alta intensità di lavoro ed essendo i salari dei paesi poveri estremamente bassi, un'economia povera, con poco denaro da spendere, ad esempio, per l'istruzione pubblica e l'assistenza sanitaria, può fornire tali servizi a costi più bassi. La conclusione è che comunque lo stato e la società, per favorire le capacità umane, hanno bisogno di un sostegno e non di un prodotto finito, poiché al centro dello sviluppo vi sono i fini e non i mezzi, le libertà e non i redditi, pertanto una politica di sostegno o un principio di distribuzione globale delle risorse ne dovrebbe tenere conto.

Non esiste alcun criterio oggettivo di benessere nella teoria seniana, né una qualificazione oggettiva dei concetti di felicità o di piena realizzazione personale; l'insistenza verso le capacità fondamentali di base si incentra su quel livello minimo di capacità senza le quali è impossibile qualsiasi sviluppo della persona.

Si può parlare in questo caso di diritto di sviluppo e non di diritto allo sviluppo, volendo sottolineare la rivendicazione individuale dello sviluppo umano e non l'attribuzione di risorse alla cieca per generare un ipotetico sviluppo economico.

2. La misura sbagliata delle nostre vite[236]

Quindi il discorso sul diritto di sviluppo è il punto chiave nella concezione delle capacità formulata da Amartya Sen, che si sofferma su un'interpretazione legata soprattutto alla situazione contingente, che gli individui si trovano a vivere, in un regime sociale di diseguaglianza.

Le analisi della povertà e dello sviluppo economico diventano, così, i presupposti per ogni tipo di ulteriore inserimento delle capacità nelle legislazioni attuali, per questo è necessario, dopo tante analisi, affrontare concretamente l'argomento del benessere economico e spirituale dell'essere umano.

Il criterio di giudizio del benessere è stabilito dagli istituti di analisi statistica, che, attraverso metodi specifici, misurano la performance economica delle società e diffondono dati che vengono utilizzati, oltre che dai governi nazionali, anche dalle principali istituzioni sovranazionali per stabilire determinate politiche sociali.

[236] J. Stiglitz, A. Sen, J. P. Fitoussi, *La misura sbagliata delle nostre vite*, ETAS, Torino 2010.

Le cifre che scandiscono, così, l'andamento di una società sono emblematiche del modo attraverso cui la comunità internazionale analizza il benessere dei Paesi e le condizioni di vita delle persone.

Tuttavia tutto ciò che riguarda l'individuo non è sempre quantificabile ed è estremamente difficile da incasellare in modo definitivo in un andamento positivo o negativo, soprattutto quando parliamo di condizioni di vita. Infatti l'ambiente, nel quale la vita umana si sviluppa, interagendo con le altre, è principalmente contingente, é una dimensione essenzialmente concreta, legata a precise situazioni, osservabili direttamente, che incidono sulle capacità di base dell'essere umano.

Per questo negli ultimi anni si è cominciato a considerare una nuova via nell'analisi dello sviluppo economico e del sottosviluppo, caratterizzata da una spinta a considerare altri aspetti della vita umana, non solo quelli legati al reddito o alla produttività. Economisti come Paul Krugman, Joseph Stiglitz, Amartya Sen, Paolo Sylos Labini, Jean-Paul Fitoussi, sono stati i fautori di un diverso modo di analizzare la povertà e di uno sguardo alternativo alle analisi del prodotto interno lordo degli stati.

La questione è di fondamentale importanza, perché gli indicatori della situazione economica sono in grado di influenzare direttamente la vita delle persone, non solo viceversa.

Facciamo l'esempio di un paese, il cui PIL segni una crescita: in conseguenza di ciò, si intraprenderebbero determinate politiche economiche di contenimento della spesa, approfittando del momento favorevole, senza considerare che quei dati di crescita potrebbero significare non un miglioramento complessivo della società, ma soltanto di un particolare ambito, relativo ad un singolo metodo di misurazione, quindi quelle politiche potrebbero risultare dannose. In altre parole, se si possiedono indicatori sbagliati, ci si sforzerà, attraverso determinate scelte politiche, ad ottenere cose sbagliate.

Per fare un altro esempio pratico, all'aumentare del Pil si potrebbe comunemente pensare che le cose vadano meglio, ma in realtà esiste il caso che ciò avvenga in concomitanza con un aumento della disoccupazione, dunque con una crescita recessiva[237]. Per dimostrare ciò, basti citare un fenomeno discusso dal noto economista Paul Krugman, cioè quello della cosiddetta *jobless recovery*, ovvero la ripresa senza occupazione, «vale a dire un periodo in cui il Pil cresce ma la disoccupazione continua ad aumentare»[238]: questo è un chiaro indice di come gli indicatori vadano inseriti in un contesto più ampio.

[237] L'economista Paul Krugman, a tale proposito, precisa come «il termine consueto per definire una crescita troppo lenta per ridurre il tasso di occupazione è "ripresa senza occupazione", ma ho sempre pensato che il vecchio termine "crescita recessiva" colga il punto molto meglio».Da P. Krugman, *La deriva americana*, Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 25

[238] Paul Krugman, *ivi*, p.11

Un altro esempio in tal senso si può riscontrare nel periodo in cui negli Stati Uniti, dal 1999 al 2008, la maggior parte degli individui ha visto calare il proprio reddito, calcolato sulla base dell'inflazione, malgrado il Pil pro capite stesse aumentando; questo quadro così diverso della performance si può verificare quando la diseguaglianza aumenta e contemporaneamente cresce il reddito stesso.

Una conseguenza della discrepanza tra indicatori e realtà delle cose sta nel fatto che la gente comincia a non fidarsi più dei dati che le vengono proposti, credendo che le istituzioni la stiano in qualche modo ingannando, proponendole una visione della realtà che non corrisponde al vero, in altre parole che stiano truccando le carte.

Il problema, tuttavia, non è dovuto tanto al fatto che gli esperti di statistica, difendendo la rilevanza del PIL o dell'indice dei prezzi, ingannino le persone, quanto, cosa ancora più grave, che gli indicatori non riescano ad andare di pari passo con gli evidenti ed epocali cambiamenti dell'economia, della società, dei rapporti tra gli individui.

In questo scenario, dove la rappresentazione della realtà si impone sulla realtà stessa, creando un cortocircuito che impedisce la piena comprensione dei fenomeni contingenti, si è deciso di fare qualcosa per invertire la rotta. Così, agli inizi del 2008, il Presidente della Repubblica francese, Nicolas Sarkozy, in risposta alle preoccupazioni sempre più crescenti rispetto all'adeguatezza degli indicatori della performance economica in uso, uno fra tutti il PIL, ha creato una Commissione allo scopo di esaminare tale problema e di identificare i limiti del prodotto interno lordo come indicatore dello sviluppo di una società.

Tale Commissione è stata formata da una squadra internazionale di esperti, economisti ma non solo, provenienti dalle più importanti università mondiali e da varie organizzazioni governative e non governative, oltre che da vari relatori dell'Istituto Nazionale di Statistica e di Studi Economici Francese, dall'OFCE e dall'OCSE. L'organismo è stato presieduto da Joseph E. Stiglitz e ha avuto come consigliere alla Presidenza Amartya Sen, nonché come coordinatore della commissione JeanPaul Fitoussi.

Va ricordato che i tre membri posti a capo dello staff, Sen, Stiglitz e Fitoussi, oltre che una vasta conoscenza economica, hanno una grande esperienza nel campo della ridefinizione dei modelli di sviluppo e della politica economica: Amartya Sen, ad esempio, sulla base dell'etica delle capacità, ha ridefinito un approccio allo sviluppo umano che comprenda parametri come la salute e l'educazione, approccio poi concretizzatosi nell'indice di sviluppo umano (ISU); Joseph Stiglitz si è occupato per anni di come migliorare la qualità delle informazioni su cui si fondano i processi decisionali degli apparati economici e politici, soprattutto come *chief economist* della Banca mondiale, sostenendo che le

valutazioni costruite sul PIL creino conseguenze sbagliate riguardo allo sviluppo delle risorse; Jean-Paul Fitoussi è presidente del consiglio scientifico dell'IEP di Parigi e membro del Consiglio di analisi economica del Primo Ministro francese.

Come recita il rapporto presentato, l'obiettivo di tale Commissione internazionale è stato quello di «allineare più correttamente gli indicatori del benessere a ciò che contribuisce effettivamente alla qualità della vita e, così facendo, aiutare tutti noi a indirizzare gli sforzi verso le cose che contano davvero»[239].

Il lavoro è durato all'incirca due anni e si è concluso nel settembre 2009 portando alla luce dei risultati che vanno proprio nella direzione di una possibile ridefinizione dei criteri di misurazione del benessere economico. Attraverso l'analisi di tale Rapporto si capirà come l'approccio alle capacità e allo sviluppo umano, portato avanti da Sen, sia in grado di misurarsi con le sfide globali, andando in profondità nella considerazione della diseguaglianza e nell'analisi del reale benessere degli individui e gettando le basi per incisive politiche sociali.

3. Ridefinire il benessere: questioni di metodo

Dal punto di vista metodologico, il cuore del discorso è costituito dall'obiettivo di non confondere il miglioramento di un indicatore del benessere con il miglioramento del benessere stesso, perché è opportuno allineare più correttamente gli indicatori a ciò che, effettivamente, migliora la qualità della vita, per far coincidere l'analisi con la realtà.

Dalla lettura del Rapporto emergono tre concetti chiave preliminari al discorso stesso, che vanno compresi pienamente prima di procedere nei dettagli:

1. La contabilità del reddito nazionale non è più appannaggio esclusivo dei tecnici ma diventa oggetto di un dibattito pubblico;
2. Gli indicatori influenzano le nostre convinzioni e le nostre conclusioni;
3. La necessità di più indicatori.

[239] J. Stiglitz, A. Sen, J. P. Fitoussi, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. XXI

I tre punti vanno collegati insieme in un unico discorso che segna un punto di svolta nella teoria economica. Innanzitutto (punto 1) l'osservazione dei dati e la loro interpretazione devono diventare di pubblico dominio: questo è il modo per assicurarne un reale controllo, proprio perché l'importanza della posta in gioco è alta. Inoltre (punto 2), a seconda dei dati pubblicati, cambiano le politiche pubbliche: quindi, se i dati fossero più completi, si potrebbero prevenire i periodi di recessione con interventi mirati. Infine, per ottenere tale scopo (punto 3), è necessario avere più indicatori, perché misurare il tenore di vita e la situazione delle variabili, che compongono il benessere economico di una nazione, necessita di diversi punti di vista, che vanno integrati in un sistema unico: maggiore, infatti, è la varietà degli indici, maggiore sarà la precisione dell'analisi complessiva. Basti pensare che i cittadini non tengono soltanto al benessere economico dello stato in generale, ma anche a molti altri aspetti della qualità della vita, come ad esempio la qualità dell'ambiente.
Se, come accade in molti paesi del mondo, la società è squilibrata, cioè esiste una diseguaglianza crescente, può accadere il fenomeno che vi sia una forte disparità tra reddito medio e reddito dell'individuo rappresentativo, cosiddetto mediano, che uno sia in aumento e l'altro in diminuzione, generando confusione nell'interpretazione dei dati.

4. L'illusione del benessere 'costruito'

La globalizzazione ha creato lo scenario nel quale vi può essere una forte discrepanza tra il benessere dei cittadini e la produttività di un Paese, inoltre la recente crisi economica ha alzato il sipario sulla falsa illusione di vivere in un'era di prosperità, tutti elementi che hanno reso più che mai utile e necessario il lavoro della Commissione.
Ma vediamo nel dettaglio quali possono essere i motivi specifici per cui avviene lo scollamento tra percezione della vita dei cittadini e dati statistici:

1. Imperfezione nel processo di misurazione;
2. Incertezza sull'uso dei concetti e sull'adeguatezza degli stessi;
3. Differenze tra reddito medio e reddito dell'individuo rappresentativo, in situazioni di forte diseguaglianza sociale;
4. Mancata misurazione, da parte degli indicatori statistici, di alcuni fenomeni di grande impatto sul benessere dei cittadini e sulla percezione dello stesso;

5. Inadeguatezza della misurazione graduale in presenza di mutamenti improvvisi;
6. Eccessivo risalto dato al PIL a scapito di altri indicatori, come ad esempio il prodotto interno netto o il reddito domestico reale.

Il rapporto della Commissione per la misurazione della performance economica e del progresso sociale opera una distinzione metodologica ulteriore, ovvero la distinzione fra una valutazione del benessere attuale e una valutazione della sostenibilità, cioè che tale benessere duri nel tempo**.** Il primo, infatti, ha a che fare con il reddito, quindi con le risorse economiche, ma deve considerare anche gli aspetti non economici della vita, ovvero l'ambiente nel quale le persone operano, i loro stati d'animo, la loro condizione generale.

Il secondo, cioè il mantenimento di tale benessere nel tempo, dipende dal fatto che le riserve di capitale disponibili e necessarie riescano ad essere tramandate alle generazioni future.

Per comprendere come sia possibile migliorare gli indicatori della performance economica bisogna tenere conto della complessità della società e della difficoltà di individuare le aree su cui focalizzare la misurazione, come ad esempio la produzione, vero settore chiave del reddito.

Tuttavia un conto è misurare la quantità, un altro i miglioramenti qualitativi, come affermano proprio i relatori del rapporto: «La quota crescente di servizi e la produzione di beni sempre più complessi rendono la misurazione della produttività e della performance economica più difficile di quanto non fosse in passato: oggi ci sono molti prodotti che hanno una qualità complessa, multidimensionale e soggetta a rapidi cambiamenti»[240]. Dunque il Rapporto afferma che, per giungere ad una misurazione soddisfacente della performance economica e degli standard di vita, è fondamentale risolvere il problema della misurazione del settore pubblico. Come misurare, ad esempio, la produzione di servizi definiti individuali, come quelli sanitari o educativi, le tecnologie legate alla comunicazione, le attività di ricerca o i servizi finanziari? Una sottostima dell'aspetto qualitativo della produzione di tali beni può portare ad una sopravvalutazione dell'inflazione, che porta ad una conseguente sottovalutazione dei redditi reali, come è vero il contrario.

La misurazione dei servizi, dei beni sociali, è spesso legata più ai fattori produttivi impiegati per produrre tali servizi che, invece, al risultato dei servizi stessi, che spesso viene ignorato: «ne deriva che se si verifica una variazione positiva delle produttività nel settore pubblico, le nostre misurazioni sottostimano la crescita economica e il reddito reale»[241].

[240] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p.10
[241] J. Stiglitz, *ivi*, p. 13

L'insistenza sulla misurazione dei servizi deriva da un nuovo modo di affrontare il problema degli indicatori economici, spostando l'attenzione dalla misurazione della produzione economica a quella del benessere delle persone, considerato in un contesto di sostenibilità, per comprendere realmente, accanto ai dati sull'occupazione, ad esempio, anche dati relativi al benessere della gente comune.

Per ottenere ciò è evidente la necessità di avere più indicatori, come sostiene uno dei punti del programma metodologico sopra mostrato, per cogliere l'eterogeneità delle esperienze delle persone e i legami tra le varie dimensioni della vita.

Il PIL misura principalmente la produzione di mercato espressa in unità monetarie, tuttavia viene spesso usato come indicatore del benessere in generale, quando invece sarebbe opportuno concentrarsi di più sul reddito nazionale netto, sul reddito e consumo reale delle famiglie, che possono diminuire all'aumento della produzione: «i dati di contabilità nazionale disponibili mostrano che in diversi paesi dell'OCSE il reddito reale dei nuclei familiari è cresciuto in modo piuttosto diverso da quello del PIL reale pro capite, tipicamente in misura inferiore»[242]. Porre al centro la prospettiva delle famiglie è già un primo passo per spostare l'attenzione sul benessere reale, dunque considerare anche le tasse corrisposte allo Stato, i sussidi sociali e i mutui, anche i servizi offerti gratuitamente dallo Stato, come assistenza sanitaria e sistemi educativi. Bisogna anche capire che tipo di consumo opera la famiglia: se, ad esempio, spende di più per beni di consumo, allora starà operando una scelta che va a scapito delle generazioni future; questo vale anche per gli stati, nel senso che il reddito, il consumo e la ricchezza sono indicatori importanti ma non dicono tutto ciò che c'è da sapere sugli standard di vita, è necessario un occhio di riguardo alla distribuzione del reddito.

Una conseguenza di tale discorso è dare importanza al reddito o al consumo *mediano*, al nucleo familiare *tipico*, alle statistiche relative alla povertà, tutti dati da collegare tra loro in un'unica valutazione degli standard materiali di vita, cioè reddito, consumo e ricchezza.

Un'altra raccomandazione, che va nella direzione di una ridefinizione del sistema di misurazione, è l'estensione degli indicatori relativi al reddito alle attività non legate direttamente al mercato: infatti i servizi che le famiglie producono per se stesse non sono considerati nelle misurazioni ufficiali del reddito, nonostante possano essere importanti in vista della valutazione dei livelli di consumo delle famiglie, discorso che vale soprattutto per i paesi in via di sviluppo.

[242] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. 14

Un altro esempio in questo senso è quello del tempo libero: si deve considerare anche il modo in cui le persone occupano il proprio tempo, poiché consumare lo stesso pacchetto di beni e servizi lavorando meno ore significa un miglioramento dello standard di vita, che andrebbe preso in considerazione.

5. *Il benessere multiplo*

Tali discorsi preliminari, relativi alla metodologia che la commissione ha deciso di seguire, rimandano tutti ad un unico concetto fondamentale, ovvero quello che il benessere è multidimensionale ed è opportuno analizzarne ogni singola sfaccettature per ottenere poi un quadro ampio di analisi sulla qualità della vita.
Si possono così elencare le varie dimensioni del benessere da tenere in considerazione, secondo il suddetto rapporto[243]:

- Standard di vita materiale (reddito, consumo e ricchezza);
- Salute;
- Istruzione;
- Attività personali, compreso il lavoro;
- Peso politico e *governance*;
- Legami e rapporti sociali;
- Ambiente (condizioni attuali e future);
- Sicurezza, di natura economica e fisica.

Tutte queste dimensioni compongono il benessere di una persona, nonostante vengano comunemente ignorate dagli indicatori tradizionali; è a questo schema che il nuovo sistema di misurazione del benessere fa riferimento e sul quale opereremo la nostra analisi.
Tale discorso si collega alle considerazioni fatte precedentemente sulle capacità, ovvero che la qualità della vita dipenda dalle condizioni e dalle capacità oggettive delle persone, dunque bisogna utilizzare informazioni relative alle effettive attività e libertà delle persone: «in effetti, ciò che conta realmente sono le capacità delle persone, ossia l'ampiezza del loro set di opportunità e il grado di libertà con cui possono scegliere, al suo interno, la vita che

[243] Cfr. J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. 18

considerano migliore»[244]. Così procedendo, lo studio dei funzionamenti umani e delle capacità, collegato alle analisi sulla qualità della vita, è un cambio di paradigma fondamentale, rappresenta un giudizio di valore sullo standard di vita, non soltanto un insieme diverso di tecniche. Infatti la Commissione, nel Rapporto, auspica espressamente che gli enti statistici, sulla base delle conclusioni qui riportate, forniscano le informazioni necessarie per operare aggregazioni trasversali alle dimensioni della qualità della vita, elaborando indici di riferimento, che tengano conto dei legami tra i diversi ambiti che concorrono a creare il benessere dell'individuo.

È importante, inoltre, che si tenga conto sia del benessere oggettivo che di quello soggettivo (valutazione cognitiva delle propria vita, felicità, soddisfazione, emozioni positive e negative), perché proprio quest'ultimo viene spesso sottovalutato nonostante contenga una sincera valutazione della propria vita da parte delle persone, che, raccontando le loro esperienze, esprimono le proprie necessità.

Tra le preoccupazioni degli individui c'è senza dubbio quella legata al futuro in generale, sia al proprio che a quello dei propri figli: ciò significa fare maggiore attenzione al problema della sostenibilità, la cui analisi necessità di una serie di indicatori *ad hoc* e, soprattutto, il mantenimento di diverse riserve di base delle risorse naturali e del capitale umano, sociale, fisico. Un indice monetario della sostenibilità è di difficile realizzazione e può non essere sufficiente, secondo la Commissione, orientata verso un approccio più moderato che valuti la componente economica in senso lato della sostenibilità, collegata anche ai suoi aspetti ambientali, altro tema cardine che necessita di un set di indicatori fisici accurati, che misurino la prossimità ai livelli di danno ambientale pericoloso, ad esempio in seguito a cambiamenti climatici o depauperamento di zone produttive.

Il Pil, il prodotto interno lordo, l'indicatore della produzione di mercato, servirebbe a misurare realmente il benessere se il rapporto tra un prezzo e l'altro riflettesse l'apprezzamento relativo dei due prodotti da parte di chi li acquista, ma le cose non vanno sempre in questo modo. Inoltre vi sono dei beni difficilmente misurabili, come i servizi che necessitano di ulteriori imputazioni, o stime, perché acquistino un valore.

Un ulteriore problema è costituito dal fatto che gli indicatori standard della svalutazione non tengono conto del degrado qualitativo sofferto dall'ambiente naturale, poichè è difficile giungere ad una misurazione affidabile e ad una valutazione monetaria dei cambiamenti in termini di qualità ambientale.

[244] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. 19

6. *Il ruolo dei servizi e la prospettiva delle famiglie*

Nell'epoca attuale della globalizzazione ci possono essere differenze tra la produzione domestica e il reddito dei cittadini, ma è proprio il settore domestico ad essere rilevante perché per i nuclei familiari la prospettiva basata sul reddito è più appropriata delle misurazioni sulla produzione, senza parlare poi delle differenze tra importazioni ed esportazioni.

Nello specifico sarebbe opportuno, secondo il Rapporto, migliorare la misurazione dei servizi pubblici, che sono valutati in modo positivo dai cittadini e, nonostante siano erogati su larga scala, non vengono poi misurati in modo soddisfacente oppure vengono considerati unicamente in termini di fattori produttivi, quindi non in termini di produttività, rischiando di sottostimarne la crescita. Un criterio per confermare l'affidabilità degli indicatori basati sui servizi erogati è il fatto che si fondino su osservazioni sufficientemente dettagliate ed evitino errori di misurazione.

Il Rapporto stabilisce dei criteri per orientarsi in questa giungla di rilevazioni, relativa in particolare alla quantificazione delle spese necessarie per mantenere i livelli di consumo o preservare il funzionamento della società, spese che non arrecano dei benefici diretti e vengono definite 'difensive'. Un esempio su tutti può aiutare a capire di che cosa stiamo parlando: se si inaugura un parco nuovo, ciò costituisce una spesa difensiva rispetto ai problemi della vita urbana o è un servizio ricreativo che non ha alcuna natura difensiva?

Per analizzare meglio tali tipi di spese, vi sono tre criteri illuminanti:

- Concentrare l'attenzione sul consumo dei nuclei familiari invece che sul consumo finale totale;
- Ampliare i confini degli *asset*;
- Ampliare i confini della produzione domestica.

Nonostante le analisi sul reddito siano importanti ai fini della rilevazione del benessere, vi sono altri elementi che andrebbero presi in considerazione, ad esempio ci riferiamo al consumo e alle possibilità di consumo nel tempo, cosa quest'ultima che chiama in causa la ricchezza, vero indicatore importante della sostenibilità del consumo attuale, dato che una famiglia con un reddito basso, ma una ricchezza superiore a quella di un'altra dal reddito alto, vive meglio.

Anche nell'analisi dell'economia di un Paese in generale è fondamentale la considerazione della ricchezza e delle sue variazioni, che comprendono gli investimenti lordi meno la svalutazione e il depauperamento delle attività stesse.

Tuttavia i bilanci contabili nazionali sono spesso incompleti, secondo la Commissione, e alcune attività non vengono riconosciute come tali, ad esempio il capitale umano, che rappresenta una porzione significativa delle ricchezza e la cui misurazione potrebbe rappresentare un input per lo sviluppo di indicatori sulla sostenibilità.

Stesso discorso per il reddito delle famiglie, le cui analisi colgono più che altro i trasferimenti monetari che vanno dai nuclei familiari allo Stato, ovvero le imposte, e trascura invece i servizi *in kind* forniti dallo Stato, i servizi pubblici.

Una soluzione sarebbe quella di utilizzare lo strumento del reddito mediano, del consumo mediano e della ricchezza mediana, ovvero quegli elementi riferiti all'individuo tipo, perché, se aumenta la diseguaglianza, è facile che la differenza fra mediane e medie aumenti. Un'ulteriore passo verso la maggiore considerazione degli elementi distributivi è rappresentato dal calcolare il reddito disponibile per unità di consumo invece che per persona, cioè per i «nuclei familiari le cui dimensioni sono state rettificate in modo da tenere conto delle economie di scala in termini di spese di alloggio e altri costi»[245].

Per concludere, per la Commissione sono necessarie informazioni sulla distribuzione, accanto alle misurazioni del reddito medio, come si evince da tali cinque raccomandazioni finali:

1. Esaminare il reddito e il consumo invece della produzione;
2. considerare il reddito e il consumo unitamente alla ricchezza;
3. mettere al centro il punto di vista delle famiglie;
4. dare maggiore importanza alla distribuzione del reddito, del consumo e della ricchezza;
5. estendere gli indicatori relativi al reddito alle attività non legate direttamente al mercato;

Analizzando il punto di vista dello standard di vita, il concetto fondamentale è che la distribuzione del reddito, del consumo e della ricchezza determina chi può accedere ai beni e ai servizi prodotti nell'ambito di una società. Spesso le stime vengono interpretate come se

[245] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. 51

esistesse un unico consumatore rappresentativo ma il problema è che persone diverse acquistano pacchetti di prodotti diversi, quindi l'analisi è molto più diversificata.
Per fare un esempio, la Commissione raccomanda di sviluppare, per misurare il potere d'acquisto delle famiglie, indici dei prezzi al consumo relativi ai proprietari di abitazioni, ai nuclei familiari che vivono in affitto e a quelli che stanno per comprare una casa.
Sembra quindi necessario avere a disposizione indicatori più ampi dell'attività economica dei nuclei familiari, perché la famiglia e la società hanno subito dei cambiamenti talmente significativi che «la scelta di porre l'enfasi sulla produzione di mercato fornisce un quadro distorto degli standard di vita; può essere che una parte dell'incremento misurato in termini di produzione di mercato rifletta semplicemente uno spostamento del luogo di produzione dai nuclei familiari al mercato»[246].
Da quanto detto si comprende come, attraverso tali ipotesi di lavoro, si possa avere un quadro più completo del tenore di vita delle famiglie, il che ci riporta alla tematica più ampia riguardante il concetto di qualità della vita, la cui individuazione costituisce il punto d'arrivo dell'etica delle capacità.

7. Le diverse vie allo sviluppo

Come lo stesso Amartya Sen ha più volte affermato, un approccio basato unicamente sulle risorse disponibili resta molto limitato, perché le risorse sono mezzi che vengono trasformati in benessere in modi diversi a seconda degli individui, inoltre molte di esse non sono vendute sul mercato o comunque i prezzi sono differenti a seconda delle persone, infine molti fattori che determinano il benessere sono dipendenti dalle circostanze di vita.
Questi tre motivi sono sufficienti per ricercare un diverso approccio nell'analisi del benessere, non solo per i paesi cosiddetti in via di sviluppo ma anche, e soprattutto, per i paesi industrializzati, per i quali si tende a considerare non necessario un cambiamento di modello.
La Commissione si è incentrata in particolare su tre approcci concettuali al benessere, cercando un'utile sintesi tra loro:

[246] J. Stiglitz, La misura sbagliata delle nostre vite, op. cit., p. 55

1. Benessere soggettivo: ovvero l'idea che gli individui sono in grado di stabilire la misura della propria felicità e soddisfazione;
2. Capacità: cioè l'insieme dei diversi fare ed essere possibili e la libertà di scegliere tra essi, secondo un approccio di giustizia sociale che considera complementari tali capacità e pone l'accento sulla progettazione di una società eticamente buona;
3. Allocazioni eque: ovvero la misura delle varie dimensioni non monetarie, relative alla qualità della vita, in modo tale da rispettare le preferenze individuali.

I tre approcci sono estremamente diversi tra loro ma risultano complementari per un'analisi completa del benessere e possono anche essere in qualche modo collegati, ad esempio sostenendo che il benessere soggettivo comprenda tutte le capacità, se esse sono riferite a libertà a cui le persone stesse conferiscono un valore positivo.

È chiaro che gli indicatori soggettivi non sono uno strumento infallibile, anzi gli stati soggettivi non sono l'unico aspetto che conta, perché è importante anche, e soprattutto, ampliare le opportunità a disposizione delle persone di per sé. Gli approcci soggettivi operano una distinzione tra le dimensioni della qualità della vita e i fattori oggettivi che le determinano: «la caratteristica specifica degli indicatori soggettivi della qualità della vita di cui ci occupiamo in questa sede è il fatto che ciò che le persone riportano riguardo alle proprie condizioni non ha alcun equivalente oggettivo evidente, possiamo raffrontare l'inflazione percepita e quella effettiva, ma solo gli interpellati possono fornire informazioni sul loro stato soggettivo»[247].

Le descrizioni autosoggettive sulle valutazioni e sui sentimenti delle persone forniscono misure della qualità della vita che possono essere analizzate nel tempo, informazioni che riguardano i fattori incidenti sulla qualità della vita al livello della singola persona, al di là delle rilevazioni sul reddito.

Ma sia l'etica delle capacità che l'approccio sull'allocazione equa pongono in risalto le condizioni oggettive in cui si trovano le persone e le opportunità che hanno a disposizione, indipendentemente dai loro significati ai fini del benessere soggettivo, perché sono fattori fondamentali per la vita degli individui, dato che il modo in cui le società sono organizzate incide sulla vita delle persone.

[247] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., pp. 71-72

Il primo fattore di base che incide sulla qualità della vita, è la **salute**, per la cui misurazione è necessaria un'analisi della mortalità e della morbilità, per poi aggregare e standardizzare nei modi adeguati in base alle differenze tra fasce di età nei diversi paesi. Ciò rimanda all'esigenza di compilare periodicamente una serie di indicatori relativi alla mortalità ma, secondo il Rapporto, «è significativo che le misurazioni non monetarie dello stato di salute delle persone possano divergere considerevolmente dalle misurazioni economiche convenzionali»[248].

Il problema è l'eterogeneità degli indicatori legati alla salute, poiché la varietà delle dimensioni della salute degli individui ha dato luogo a vari tentativi di definire un indicatore riassuntivo che unisca mortalità e morbilità, ma nessuno riscuote un consenso universale.

Il secondo fattore è l'**istruzione**, la cui misurazione copre una vasta gamma di ambiti, compresi quelli che misurano la competenza delle persone, tuttavia i principali problemi in questo ambito non sono dovuti alla mancanza di informazioni dettagliate ma alla carenza di indagini che misurino gli esiti educativi che incidono realmente sulla qualità della vita della singola persona.

Le **attività personali** degli individui nel lavoro e nel tempo libero incidono molto sulla qualità della vita e sul loro benessere soggettivo e vengono raggruppate solitamente in quattro categorie: il lavoro retribuito, il lavoro domestico non retribuito, il tempo dedicato agli spostamenti da e verso il lavoro, il tempo libero in generale, l'alloggio, per il quale non esiste attualmente un set di indicatori adeguato a confrontare le diverse nazioni tra loro. In generale si può dire che tutti questi ambiti sono legati alla misurazione del modo in cui le persone occupano il tempo in generale: «sebbene tali investimenti in capacità statistiche siano costosi, e competano con altre priorità, i frutti che possono dare in merito alla ricerca sulla qualità della vita sono potenzialmente straordinari»[249].

Il **peso politico** e la ***governance*** sono fattori fondamentali per la qualità della vita, in quanto, oltre che espressione delle libertà fondamentali dell'essere umano, sono anche forieri di un'azione strumentale correttiva delle politiche governative. Tali fattori dipendono dalle caratteristiche istituzionali di ogni paese, dalle garanzie legislative e dal principio di legalità, e i loro indicatori dovrebbero contribuire ad una valutazione del funzionamento della democrazia multipartitica.

Un altro fattore che influenza fortemente la qualità della vita sono i **rapporti sociali**, che vengono anche definiti capitale sociale proprio per tutta una serie di benefici diretti e indiretti che arrecano, dalla salute al lavoro, all'identità personale, ma che necessitano di

[248] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit., p. 77
[249] J. Stiglitz, *ivi*, p. 87

indicatori particolari che siano in grado di cogliere tutti gli elementi dell'ambiente circostante in grado di influenzare tali rapporti, compreso il modo in cui vengono forniti determinati servizi alle persone, oppure altre dimensioni dei rapporti sociali, come la fiducia negli altri, l'isolamento sociale, i rapporti con persone di razza e classe sociale diverse.

Le **condizioni ambientali** hanno un impatto immediato sulla qualità della vita e sulla sostenibilità, perché incidono sulla salute, sui diritti di accesso a determinati servizi e sulle scelte concrete di vita, ad esempio dove vivere. Tuttavia i loro indicatori non sono sufficientemente precisi, in quanto molti degli effetti delle condizioni ambientali sulla qualità della vita differiscono a seconda delle persone, quindi dovrebbero far riferimento ad individui raggruppati in base a diversi criteri di classificazione.

Altri fattori che incidono sul benessere sono la **mancanza di sicurezza** e l'**insicurezza economica**, le cui analisi dovrebbero incentrarsi sia sulla frequenza che sulle conseguenze di tali rischi per poi aggregarli tra loro e cercare, cosa molto complessa, di interpretare le possibili conseguenze di lungo termine delle politiche riparatrici sulla qualità della vita.

Da questo elenco risulta quindi chiaro come lo scopo della Commissione sia raccomandare che gli indicatori relativi alla qualità della vita, in tutte le dimensioni appena considerate, valutino in modo esaustivo il problema della diseguaglianza, che è il presupposto per ogni analisi sul benessere. Le indagini dovrebbero essere studiate in modo da valutare i legami fra i diversi ambiti della qualità della vita di ogni persona e tali informazioni dovrebbero essere impiegate in vista della definizione delle politiche nei diversi campi.

Gli enti statistici dovrebbero fornire le informazioni necessarie per operare aggregazioni trasversali alle dimensioni della qualità della vita, consentendo l'elaborazione di indici diversi.

Per ottenere dei risultati esaustivi è necessaria l'aggregazione di tutti questi indicatori e proprio la ricerca di un indicatore scalare della qualità della vita viene considerata dalla Commissione come la sfida più importante per la ricerca sul benessere.

L'indice di sviluppo umano opera in tal senso, cioè aggrega una serie di indicatori relativi alla performance media registrata in vari ambiti a livello del singolo paese; tale indicatore fornisce graduatorie di nazioni che differiscono significativamente da quelle basate sul PIL pro capite.

In tal modo si creano diversi indicatori aggregati della qualità della vita a seconda delle prospettiva assunta per dare luogo a misure scalari diverse in relazione ai diversi paesi: «ciò suggerisce che invece di concentrarsi sull'obiettivo di elaborare un unico indicatore sintetico

della qualità della vita, i sistemi statistici dovrebbero fornire i dati necessari ai fini del calcolo tra i vari indicatori aggregati sulla base della prospettiva filosofica di ogni utente»[250].

Abbiamo visto, così, come sia possibile introdurre un nuovo sistema di misurazione della qualità della vita e una diversa prospettiva rispetto a quella del Pil, anche e soprattutto per merito dell'approccio alle capacità, che considera ogni dimensione dell'agire e dell'esistere umano e collega tra loro le differenti necessità in un'unica idea di sviluppo della persona.

[250] J. Stiglitz, *La misura sbagliata delle nostre vite*, op. cit.,p. 105.

Conclusioni

Lo studio dell'etica delle capacità, oggetto della presente ricerca, si è proposto di dimostrare come sia possibile applicare un diverso criterio etico all'analisi del tenore di vita degli individui e, più in generale, ai problemi di giustizia.

A tale scopo si è ritenuto necessario illustrare inizialmente l'ambito nel quale gli individui agiscono, caratterizzato da dinamiche identitarie multiple, ovvero identificazioni individuali differenziate. Prescindendo dagli studi più prettamente legati alla psicologia e alla filosofia della mente, si è voluto incentrare l'analisi sulle implicazioni sociologiche che il fenomeno dell'io multiplo porta con sé. In particolare, l'inquadramento di tale processo all'interno delle dinamiche della globalizzazione ha fatto emergere le svariate conseguenze, che la moltiplicazione identitaria ha causato a livello sia individuale che sociale.

Nel caleidoscopio di ruoli sociali mutevoli e di incertezza politica, sia a livello locale che internazionale, anche i meccanismi giuridici di tutela delle libertà di base vacillano, persi all'inseguimento dei nuovi soggetti da tutelare, dai defunti alle generazioni future agli embrioni, per giungere fino alle identità digitali e alla privacy.

L'avvento dei diritti di quarta generazione, se da un lato permette di rendere riconoscibili alcuni bisogni trascurati e quindi garantisce una maggior tutela, dall'altro rischia di trascurare le antiche libertà di base, nel nome di una giuridificazione totale della realtà, dove i diversi diritti entrano in contrasto tra loro creando problemi a livello legislativo.

La giustizia globale rischia, così, di rimanere una formula vuota, schiacciata da due forze eguali e contrarie, la politica dei nazionalismi e l'anarchia assoluta.

La ricerca di un criterio universale, allo stesso tempo modulabile tra i diversi contesti specifici del mondo, rappresenta un'urgenza non solo teorica ma, soprattutto, pratica.

Il fallimento, seppur parziale, dei criteri classici di giustizia, primo fra tutti quello rawlsiano della giustizia come equità, e lo stallo in cui versa l'annoso dibattito tra multiculturalisti e liberali, nonché la poca incisività teorica e concretezza dei sostenitori del cosmopolitismo, spingono verso la valorizzazione dell'etica delle capacità.

Il *capabilities approach*, teorizzato da Amartya Sen e sviluppato tra gli altri da Martha Nussbaum, propone di partire dal basso, dai bisogni concreti dell'essere umano, ritenendo assolutamente necessaria la tutela di tutte le potenzialità dell'individuo. Infatti mostra una particolare attenzione per il concetto di diversità umana, andando a cogliere tutte le

specifiche caratteristiche dei singoli e cercando di costruire un modello di sviluppo che possa adattarsi a tutti.

Tale personalizzazione dell'etica non è una forma di individualismo morale ma rappresenta un modo per avvicinare l'etica stessa alla persona umana, ovvero di tessere la tela dei bisogni a partire dalla contingenza, dalle situazioni concrete senza imporre dall'alto una visione particolare.

Per cogliere l'importanza strategica dell'approccio alle capacità nel risolvere i problemi globali di giustizia distributiva, fungendo da criterio etico nel disorientamento socio-politico, è stato essenziale mettere a confronto il concetto di *capability* con quello di diritti umani e di identità, per dimostrarne l'assoluta originarietà e precedenza. Le capacità vengono prima di ogni processo identitario perché rimandano ai bisogni vitali dell'essere umano, a cominciare dall'essere adeguatamente nutrito.

In questa sede si è voluto dimostrare come, in un ambiente caratterizzato dalla frantumazione del sé, la capacità sia l'ultimo baluardo in grado di tenere il filo della tutela della persona.

Nel momento in cui diventa arduo prendere una decisione sul mondo, scegliere un valore piuttosto che un altro, assumersi la responsabilità di una scelta effettuata tempo addietro, ricoprire ruoli sociali destinati a mutare rapidamente, ecco che l'individuo ritrova nella definizione delle capacità di base il filo rosso della sua fioritura umana.

Tramite il concetto di potenza, derivante dall'etica aristotelica, di sviluppo umano, e non solo economico, e di contingenza, il *capabilities approach* riesce a ricostituire il percorso di ridefinizione della persona, prima di ogni altra identificazione sociale, culturale o politica.

Infine, analizzando il concetto di diritti umani, si è cercato di mostrare come la genesi di un diritto sia successiva alla consapevolezza delle potenzialità umane, dunque che la capacità sia preliminare al diritto. Attraverso la definizione formale di diritti fondamentali siamo giunti ad una concezione, fortemente ridimensionata, di diritti come vincoli all'agire, ovvero come prerogative che emergono successivamente all'espressione di una potenzialità. In questo modo è risultato come il concetto di *capability* possa essere considerato anteriore ai diritti stessi, perché la potenza di agire è anteriore al conferimento di un permesso o ad un divieto.

Le capacità sono anteriori ai diritti, così come la rivendicazione di un bisogno è anteriore alla tutela dello stesso: solo partendo da questo assunto sarà possibile rispettare la varietà dei bisogni umani, permettere la concettualizzazione delle necessità degli individui, tutelare effettivamente il pieno sviluppo della persona

Bibliografia

- *Giustizia globale*

Bolaffi A., Marramao G.

2001 *Frammento e sistema. Il conflitto-mondo da Sarajevo a Manhattan*, Donzelli, Roma.

Carter I. (a cura di)

2001 *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano.

Fornari E.

2005 *Modernità fuori luogo*, Nino Aragno Editore, Torino.

Kymlicka W.

1990 *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, Oxford (trad. it. *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, Milano 2000).

Marramao G.

2000 *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Bollati Boringhieri, Torino.

2003 *Passaggio a Occidente. Filosofia e globalizzazione*, Bollati Boringhieri, Torino.

2008 *La passione del presente*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Pogge T.

1989 *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London.

2002 *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge.

2006 *Do Rawls's Two Theories of Justice Fit Together?*, in R. Martin e D.A. Reidy, *Rawls's Law of Peoples*, Blackwell, Malden.

Rawls J.

1971 *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982).

1982 *Social Unity and Primary Goods* (trad. it. *Utilità sociale e beni primari* in A.K. Sen e B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984).

1993 *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York (trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994).

1999 *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001).

2001 *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino.

Sachs W., Santarius T.

2005 *Fair Future. Begrenzte Ressourcen und globale Gerechtigkeit. Ein Report, herausgegeben vom Wuppertal Institut für Klima, Umwelt, Energie*, C.H. Beck oHG, München (trad. it. *Per un futuro equo. Conflitti sulle risorse e giustizia globale. Un report del Wuppertal Institut*, Feltrinelli, 2007).

Sandel M.J.

1982 *Liberalism and the Limits of Justice* (trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994).

Veca S.

1997 *Dell'incertezza. Tre meditazioni filosofiche*, Feltrinelli, Milano.

2002 *La bellezza e gli oppressi. Dieci lezioni sull'idea di giustizia*, Feltrinelli, Milano.

- *Identità e Multiple Self*

Allodi, L., Gattamorta, L. (a cura di),

2008 *"Persona" in sociologia*, Meltemi, Roma 2008.

Appiah, K. A.,

2005 *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton.

Benhabib, S.,

2005 *La rivendicazione dell'identità culturale*, Il Mulino, Bologna.

Beck, U.,

2000 La società del rischio, Carocci, Roma.

Dennet, D.,

1991 *Brainstorm. Saggi filosofici sulla mente e la psicologia*, Adelphi, Milano.

Goffman, E.,

1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna.

1988 *Il rituale dell'interazione*, il Mulino, Bologna.

Habermas, J.,

1981 *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.

1996 *Einbeziehung des Anderei. Studein zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (trad. it. *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1998).

Hirschman A.O.,

1982 *Shifting Involvements. Private Interest and Public Action*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2003).

Luhmann, N.,

1984 *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, il Mulino, Bologna.

Parfit, D.,

1989 *Ragioni e persone*, il Saggiatore, Milano

Parsons, T.,

1981 *Il sistema sociale*, Edizioni di Comunità, Milano

Perry, J.,

2008 *Personal Identity*, University of California Press, Los Angeles.

Pizzorno, A.,

2007 *Il velo della diversità*, Feltrinelli, Milano

Schechtman, M.,

1996 *The Constituition of Selves*, Cornell University Press, NY.

- *Diritti umani*

Archibugi D., Beetham D.,

1998 *Diritti umani e democrazia cosmopolita*, Feltrinelli, Milano.

Benhabib, S.,

2002 *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton.

Buchanan A.,

2006 *Taking the Human out of Human Rights*, in R. Martin e D.A. Reidy, *Rawls's Law of Peoples*, Blackwell, Malden.

Bobbio, N.,

1997 *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino.

Cassese, A.,

2005 *I diritti umani oggi*, Laterza, Roma-Bari.

Cassese, A., Gaeta, P.,

2009 *Le sfide del diritto internazionale*, Il Mulino, Bologna.

Comanducci P.,

1984 *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*, Giappichelli, Torino.

Dworkin, R.,

2006 *La democrazia possibile*, Feltrinelli, Milano.

Facchi, A.,

2007 *Breve storia dei diritti umani*, il Mulino, Bologna.

Hayden, P.,

2001 *The Philosophy of Human Rights*, Paragon House, MN.

Kymlicka, W.,

1995 *The Rights of Minority Cultures,* Oxford University Press, NY.

Lukes, S.,

1994 *Cinque favole sui diritti umani*, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures 1993*, Garzanti, Milano.

2008 *Moral Relativism*, Picador, New York.

MacKinnon, C.A.,

1994 *Crimini di guerra, crimini di pace,* in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures,* Garzanti, Milano.

Marchesi, A.,

2007 *Diritti umani e Nazioni Unite,* Franco Angeli, Milano.

Nussbaum, M.C.,

2006 *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna.

Pariotti, E.,

2008 *I Diritti Umani*, UTET, Novara.

Rorty, R.,

1994 *Diritti umani, razionalità e sentimento*, in S. Shute, S. Hurley (a cura di), *I diritti umani. Oxford amnesty lectures 1993*, Garzanti, Milano.

- *Scritti di Amartya Sen*

1974 *Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem*, in N. Daniels, *Reading Rawls*, Stanford University Press, Stanford 1989.

1981 *Poverty and Famines*, Clarendon Press, Oxford.

1982 *Choice, Welfare and Measurement*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna, 1986).

1982 *Rights and Agency*, «Philosophy and Public Affairs», 11, 1.

1983 *Evaluator Relativity and Consequential Evaluation*, in «Philosophy and Public Affairs»,12, 113-132.

1984a *Well-Being, Agency and Freedom. The Dewey Lectures 1984*, «The Journal of Philosophy», LXXXII, 4, 1985.

1984b *Resources, Values and Development*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Risorse,valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992).

1984c *Collective choice and social welfare*, North-Holland, Amsterdam.

1985 *Commodities and Capabilities*, North Holland, Amsterdam.

1987 *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford (trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988).

1990a *Justice: Means versus Freedom*, in «Philosophy and Public Affairs», 19, pp. 111- 122.

1990b *La libertà individuale come impegno sociale*, in AA.VV. *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino; poi in A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Roma-Bari 1997.

1991 *Denaro e valore: etica ed economia della finanza*, Banca d'Italia, Roma; poi in *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000.

1992a *The Standard of Living: Lecture 1, Concepts and Critiques and Lecture 2, Lives and Capabilities* (trad. it. in *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia, 1993).

1992b *Inequality Reexamined* (trad. it. *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994).

1993 *Capability and Well-Being* (trad. it. parz. in *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Venezia 1993).

1994 *Codici morali e successo economico*, in «il Mulino», poi in *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000.

1999a *Democracy as a Universal Value*, in «Journal of Democracy», 10, 3 (trad. it. in *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004).

1999b *Reason before Identity*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *La ragione prima dell'identità* in *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000).

1999c *Development as Freedom*, Oxford University Press, Oxford (trad. it. *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori 2000).

2002 *Rationality and Freedom*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (trad. it., *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005).

2003a *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano.

2003b *Democracy and Its Global Roots*, in «The New Republic», 28 ottobre, (trad. it. in *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano 2004).

2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York- London (trad. it. *Identità e violenza*, Laterza, Roma-Bari, 2006).

2009 *The Idea of Justice*, Penguins Books, UK (trad. it., *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010).

- *Capacità*

Aristotele

1996 *Politica*, Laterza, Roma-Bari.

1999 *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari.

Berti E.

1992 *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari.

Biondo F.

2003 *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Giappichelli, Torino.

Dworkin, R.

2000 *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, Cambridge-London (trad. it. *Virtù sovrana. Teoria dell' uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002).

Hirsch F.

1976 *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, Cambridge Mass. (trad. it. *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, MIlano 1982).

Kuklys, W.

2005 *Amartya Sen's capability approach*, Springer.

Magni S.F.

2006 *Etica delle capacità. La filosofia pratica di Sen e Nussbaum*, Il Mulino, Bologna.

Nussbaum M. e Sen A.K. (a cura di)

1993 *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford.

Nussbaum M.

2000 *Women and Human Development. The Capabilities Approach* (trad.it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001).

2001 *Upheavals of Thought: A Theory of Emotion* (trad. it. *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna, 2004).

2002 *Giustizia sociale e dignità umana*, il Mulino, Bologna.

2003 *Capacità personale e democrazia sociale*, Diabasis, Reggio Emilia.

Scalon T.M.

2000 *What We Owe To Each Other*, Belknap press.

United Nations Development Program

1990 *The Human Development Report*, Oxford University Press, Oxford.

Williams B.

1987 *The Standard of Living: Interest and Capabilities*, in G. Hawthorn (ed.), *The Standard of Living*, Cambridge University Press, Cambridge.

- *Sviluppo*

Brighouse H., Robeyns I.,

2010 *Measuring Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fitoussi J. P.,

2004 *La democrazia e il mercato*, La Feltrinelli, Milano.

Fitoussi J.P., Sen A.K., Stiglitz J.E:,

2010 *La misura sbagliata delle nostre vite*, Etas, Torino.

Krugman, P.,

2004 *La deriva americana*, Laterza, Roma-Bari

Sylos Labini P.,

2000 *Sottosviluppo*, Laterza, Roma-Bari.

2005 *Torniamo ai classici*, Laterza, Roma-Bari

2007 Mis*eria e sottosviluppo*, Luiss University Press, Milano.

Stiglitz J.E.

2002 *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino.

Zakaria, F.

2008 *La deriva americana*, Rizzoli, Milano.