

onomia ha ancora bisogno della filosofia? Se i rapporti tra le due discipline sono diventati sempre più rarefatti, Nussbaum è convinta che la seconda sia per la prima un prezioso alleato: il metodo, le argomentazioni e le opzioni fornite dalla storia della filosofia sono in grado di contribuire all'economia fondamentale più solide, maggiore rigore e creatività. Il contributo filosofico è necessario per salvaguardare l'equità sociale e per tutelare nell'azione economica l'incommensurabilità delle singole persone e il benessere individuale, oltre che quello totale della società. Senza una comprensione adeguata della natura umana, del dialogo tra ragione e sentimenti, del ruolo che l'etica e l'altruismo giocano nella scelta dei fini, oltre che nella determinazione dei mezzi, l'agire economico, per quanto coerente al suo interno, rischia di essere carente nei confronti della realtà. Una realtà complessa, sfuggente e organica, per quanto difficile da trattare, rappresenta la cornice e il motore dell'economia. I filosofi mettono alla prova le fondamenta dell'edificio economico, non perché esso ceda, ma per evitare che a collassare possa essere l'ambiente e l'uomo che in esso si muove, ignaro di se stesso.

MARTHA C. NUSSBAUM è Ernst Freund Distinguished Service Professor of Law and Ethics all'Università di Chicago, nella Facoltà di giurisprudenza e nel Dipartimento di filosofia. Nel 2022 ha ricevuto il Premio Balzan per la filosofia con la seguente motivazione: «Per il suo incessante contributo a un ampio spettro di argomenti filosofici che insieme ridefiniscono la comprensione del nostro essere etico; per la sua concezione trasformativa degli obiettivi della giustizia sociale, tanto a livello locale che a livello globale; per la propensione a superare il divario tra mondo accademico e società». Tra le sue opere tradotte in italiano ricordiamo: *Orgoglio tossico. Abusi sessuali e gerarchie del potere* (Il Saggiatore, 2023); *Giustizia per gli animali* (il Mulino, 2023).

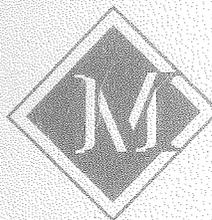
ISSN 2280-8728

Il valore aggiunto della filosofia

NUSSBAUM

11

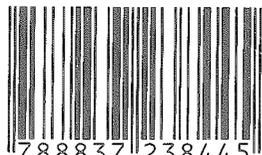
Etiche
Speciali



MARTHA C. NUSSBAUM

Il valore aggiunto della filosofia
Tra etica ed economia

Morcelliana



9 788837 238445

3,00

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Miano
Mario De Caro
Benedetta Giovanola
Antonio Da Re
Roberto Mordacci

MARTHA C. NUSSBAUM

Il valore aggiunto della filosofia

Tra etica ed economia

a cura di Oreste Tolone

MORCELLIANA

Titoli originali:

Economics still Needs Philosophy (2016); *Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (a Particular Type of) Economics* (1997); *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis* (2000); *Who Is the Happy Warrior? Philosophy, Happiness Research and Public Policy* (2012); *Identity, Equality, Freedom: McCloskey's Crossing and the New Trans Scholarship* (2021).

© 2023 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Traduzione di Alice Napolione e Oreste Tolone

Prima edizione: settembre 2023

In copertina:
prisma attraversato da un raggio di luce bianca

Graphic Design: Asborsoni

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

ISBN 978-88-372-3844-5

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

PREFAZIONE ALL'EDIZIONE ITALIANA

È con grande emozione che presento questa raccolta di miei articoli sull'economia e sui limiti umani, selezionati e introdotti da Oreste Tolone. Sono estremamente grata a Tolone per l'immenso lavoro che ha dedicato a questo progetto e in particolare alla sua *Introduzione*, che mostra in modo così lucido e sapiente perché questi argomenti siano importanti, esprimendo anche molte riflessioni personali sul perché meritino attenzione filosofica (ed economica!).

Ho ritenuto che il miglior servizio a questa *Introduzione* fosse fornire qualche informazione sui libri ai quali questi articoli sono collegati. Alcuni filosofi (ad es. John Rawls) scrivono solo (o quasi solo) libri; molti altri si limitano agli articoli. Io sono principalmente un'autrice di libri, ma scrivo anche articoli su specifici argomenti che ritengo meritevoli di particolare attenzione. Questi si intrecciano con i libri in modo complesso. Molti di essi sono stati pubblicati in traduzione italiana.

Innanzitutto, ci sono libri nei quali articolo la mia versione dell'Approccio delle Capacità, contrapponendolo agli approcci economici standard.

Women and Human Development: The Capabilities Approach (2000) è il primo libro in cui rielaboro la versione dell'approccio. Lo contrappongo in dettaglio agli approcci utilitaristici predominanti nell'economia dello sviluppo e intervengo nel dibattito economico sulle "preferenze adattive". L'intero argomento ruota intorno alle questioni della giustizia di genere.

Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership (2006). Qui sviluppo ulteriormente l'approccio, contrapponendolo al contrattualismo di Rawls. Mi concentro su tre temi cruciali: la giustizia per le persone con disabilità, la giustizia oltre i confini nazionali e la giustizia per gli animali non umani.

Creating Capabilities: The Human Development Approach (2012). Questo libro rappresenta un'introduzione all'approccio per un pubblico interdisciplinare. Discuto le differenze tra il mio approccio e quello di Sen e fornisco una bibliografia su questi temi, sia dei suoi scritti sia dei miei.

Justice for Animals: Our Collective Responsibility (2023). In questo volume propongo una versione dell'approccio delle capacità per riflettere sulla giustizia degli animali non-umani, sostenendo che esso sia superiore agli approcci utilitaristici e kantiani. Dimostro, in corso d'opera, che la versione dell'utilitarismo di Mill è superiore a quella di Bentham e vicina al mio approccio.

In secondo luogo, ci sono i libri sulle emozioni che, a mio avviso, hanno un legame stretto con il mio lavoro sulla filosofia politica normativa.

Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (2001). Questa è la mia principale esposizione della teoria delle emozioni, con discussioni sull'indigenza e vulnerabilità infantile. La compassione e l'amore sono discussi in modo dettagliato.

Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law (2004). Qui, focalizzandomi su queste due emozioni e il loro legame con la debolezza infantile e il loro desiderio di trascenderla, sostengo che tali emozioni offrono una cattiva guida al diritto e alla politica.

From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law (2010). In questo volume sviluppo ulteriormente il mio argomento sul disgusto, collegandolo alle battaglie legali sulla sessualità.

Political Emotions: Why Love Matters for Justice (2013). Questo libro è una dichiarazione importante sulla relazione tra emozioni e pensiero politico normativo. Contiene anche molte discussioni di tipo storico, con particolare riferimento a Rousseau, Mill e Tagore.

Anger e Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice (2016). È il mio argomento contro il valore umano della rabbia retributiva, che include anche discussioni su Mohandas Gandhi, Martin Luther King Jr. e Nelson Mandela.

The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis (2018). Uno studio approfondito sui pericoli politici della paura, con discussioni accessorie sulla rabbia, il disgusto, l'invidia e la speranza.

Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation (2021). Una discussione sulle emozioni e la politica degli abusi sessuali e delle molestie sessuali.

The Tenderness of Silent Minds': Benjamin Britten and His War Requiem, appena completato e di prossima pubblicazione per la Oxford University Press. Uno studio su come la musica modella le emozioni riguardanti la guerra e la pace, applicato a diverse opere di Britten, che culmina in uno studio dettagliato del *War Requiem*.

The Republic of Love: Opera, Breath and Freedom, in corso di scrittura per la Yale University Press. Includo anche questo lavoro perché i lettori italiani sono interessati all'opera e al suo contributo alla vita umana. Il mio focus principale sono le opere di Mozart.

Credo che tutti i libri a cui ho fatto riferimento apportino dei contributi alle tematiche studiate negli articoli del presente volume e così eloquentemente delineate da Oreste Tolone. Gli articoli, tuttavia, hanno una loro autonomia e sono profondamente grata a Tolone e all'Editore per averli raccolti.

Martha C. Nussbaum

INTRODUZIONE

DAL SÉ ECONOMICO AL SÉ “ECOLOGICO”

Martha Nussbaum e il bisogno della filosofia

1. *Filosofia ed economia: un rapporto difficile*

L'economia ha ancora bisogno della filosofia? e gli economisti hanno ancora bisogno dei filosofi? o è sufficiente annoverarne qualcuno, come Adam Smith, tra i padri nobili della disciplina? Il rapporto tra le due scienze sembra essere progressivamente scivolato verso i minimi storici, e a darne conferma è direttamente Martha Nussbaum, una delle poche filosofe che al contrario sembra godere di una solida e indubbia fama anche sull'altra sponda del fiume. La filosofia, infatti, appare destinata a ripetere le sorti di Alice, il personaggio di Lewis Carroll, condannato a correre senza sosta per mantenere la posizione in cui si trova: «qui, vedi, devi correre più che puoi per restare nello stesso posto»¹. La filosofia, dunque – come gli organismi viventi e le aziende che vogliono sopravvivere – deve sottostare all’“effetto regina rossa” (*Red Queen Effect*)², deve correre a più non posso se non vuol perdere terreno e se desidera mantenere il diritto di dire una sua parola nelle questioni di tipo economico.

Sicuramente, non ha agevolato la reciproca diffidenza, che per motivi opposti sopravvive e permane. Da un lato, la filosofia paga lo scotto a una naturale resistenza verso la dimensione “applicata”, che in linea di principio sembra minare alle fondamenta quella teoretica, pura, contemplativa, che per millenni ha identificato il pensiero filoso-

¹ L. Carroll, *Through the Looking-Glass*, Oxford Companion, Oxford 1986; tr. it. di M. D'Amico, *Attraverso lo specchio*, Mondadori, Milano 1978, p. 62.

² L'ipotesi “Regina Rossa”, in biologia, indica il bisogno di due specie simbiotiche o interagenti – come, ad esempio, l'uomo e i suoi parassiti – di evolvere molto rapidamente pur di stare al passo l'uno dell'altro; evoluzione che, tuttavia, lascia le due specie in una condizione di sostanziale parità. Cfr. W. Hamilton - R. Axelrod - R. Tanese, *Sexual Reproduction as an Adaptation to Resist Parasites*, in «Proceedings of the National Academy of Sciences of the Usa» 87 (1990), pp. 3566-73; A. Borghi - E. Casetta, *Filosofia della biologia*, Carocci, Roma 2013, p. 199.

fico, rendendolo garante di imparzialità e coerenza, ed elevandolo al di sopra delle beghe legate alla crematistica. C'è da dire, comunque, che almeno a partire dagli anni '70, con l'irruzione dell'etica applicata³, tale resistenza è stata progressivamente vinta, o fiaccata, sia per la mole immensa di dilemmi e questioni filosoficamente rilevanti che ne sono derivate, sia per l'inversione di priorità tra teoria e prassi⁴ – lampante con la diffusione delle tecnologie in ambito medico e dell'intelligenza artificiale. Dall'altro, non aiuta la sfiducia da parte degli economisti, che guardano ai filosofi come «termiti che rosicchiano la struttura portante di una bella casa, pensando – per darsi forza – che le obiezioni sollevate dai filosofi siano semplici banalità, che non influiscono realmente sulle conclusioni della loro scienza»⁵; e dunque, come insetti nocivi, che erodono e indeboliscono, lì dove altri, al contrario, si affaccendano a erigere e a costruire. Inoltre, soprattutto in ambito americano, l'opportunità di tale «fiduciosa negligenza»⁶ sembra avvalorata da una lettura controversa della filosofia, assimilata essenzialmente a una forma di «umanesimo secolare» conservatore, di ispirazione religiosa. Eppure, nonostante tali premesse, l'interrogativo di partenza nella Nussbaum non appare affatto un interrogativo, bensì un'affermazione: l'economia ha ancora bisogno della filosofia.

2. Il contributo della filosofia all'economia

In un saggio omonimo del 2015 e in *Flawed Foundations* del 1997⁷ – che ne rappresenta la premessa ideale – Martha Nussbaum individua una serie di aree di riflessione, di zone di attrito, in cui i *principi*

³ T.L. Beauchamp, *The Nature of the Applied Ethics*, in R.G. Frey - C.H. Wellmann (eds.), *A Companion to Applied Ethics*, Blackwell Publishing, Malden 2003, pp. 1-16; cfr. M. De Caro - S.F. Magni - M.S. Vaccarezza (eds.), *Le sfide dell'etica*, Mondadori, Milano 2021; A. Fabris (ed.), *Etiche applicate. Una guida*, Carocci, Roma 2018.

⁴ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Insel, Frankfurt a.M. 1979; tr. it. di P. Rinaudo, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1993; H. Jonas, *Technology as a Subject for Ethics*, in «*Social Research*» XLIX, 4(1982), pp. 891-898; H. Jonas, *Dem bösen Ende näher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; tr. it. a cura di P. Becchi, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, Einaudi, Torino 2000, pp. 126-146. Cfr. A. Fabris, *Etica delle nuove tecnologie*, Morcelliana, Brescia 2021, pp. 37 ss.

⁵ *Infra*, p. 35.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M.C. Nussbaum, *Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (a particular Type of) Economics*, in «*The Universal of Chicago Law Review*» 64 (1997), pp. 1197-1214.

imperfetti, appunto, su cui si fonda l'economia dominante vengono messi in dubbio da potenti argomentazioni filosofiche, tratte essenzialmente dalla storia del pensiero: a dimostrazione di quanto, in certe aree, l'economia abbia bisogno del continuo contributo e supporto della filosofia. Mettendo momentaneamente da parte i principali temi sui quali, a distanza di venti anni, la filosofia continua a ragionare, ciò che emerge con forza è quanto importante sia l'instancabile lavoro di quelle «termiti», al fine di fornire delle fondamenta sicure a un edificio, quello dell'economia, altrimenti condannato, pur nella sua coerenza, a giacere sulle sabbie mobili. In particolare, tale mancanza di filosofia avrebbe l'effetto deleterio di rendere incontestabili e buone, premesse che al contrario appaiono «contestate e soprattutto contestabili»⁸. L'apparente avalutatività, assunta come valore preliminare indiscusso, rischia semplicemente di occultare un assunto filosofico di partenza, il quale, tutt'altro che neutro, presuppone l'adesione dissimulata a un approccio utilitaristico e ancor di più benthamiano. In altri termini, la mancata discussione filosofica sui fondamenti dell'economia determina, più che un'emancipazione dalle diverse tradizioni filosofiche, l'adesione acritica e irriflessa a una di esse.

Basterebbe, ad esempio, rivolgersi all'analisi economica del diritto (*Law and Economics*), per capire come tutta una serie di critiche e obiezioni ai suoi fondamenti vengano completamente omesse e ignorate, pur essendo parte integrante di un dibattito noto e millenario, che risale quanto meno a Platone e al suo tentativo di formulare una «scienza della misura»⁹ dalla connotazione etica. Più in generale, l'analisi economica del diritto, in linea con gli assunti dell'economia neoclassica del Novecento, dà per scontato una serie di assunti tutt'altro che evidenti. Ad esempio, che gli agenti razionali tendano a massimizzare, egoisticamente, l'utilità individuale; che l'utilità possa essere interpretata come una variabile, uno stato di soddisfazione che muta in termini puramente quantitativi e non qualitativi; che le preferenze, come sostengono George Stigler e Gary Becker¹⁰, sono esogene, ossia stabili e uguali per tutti gli uomini – diversamente dalle preferen-

⁸ *Infra*, p. 38.

⁹ Cfr. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986; tr. it. di G. Zanetti e R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011, cap. 4.

¹⁰ G.S. Becker - G.J. Stigler, «*De Gustibus Non Est Disputandum*», in «*American Economic Review*» 67, 2(1977), pp. 76-90.

ze endogene, che possono essere modificate in modo durevole dalle esperienze individuali e sociali; che l'agente può deliberare in modo razionale solo sui mezzi che servono a raggiungere un fine, ma non sui fini stessi¹¹. In linea con la teoria della scelta razionale (*rational choice*)¹² si presuppone, dunque, che gli agenti economici in tutte le loro azioni abbiano una comprensione integrale e trasparente delle variabili, mantengano una costanza di gusti e preferenze, conoscano i vincoli ambientali ed economici a cui sono soggetti e soprattutto perseguano sempre il proprio interesse in termini egoistici, riconoscendo nell'uomo una motivazione economica esclusiva¹³.

Tale approccio, però, sottintende una scelta preliminare a favore dell'utilitarismo, che punta a tracciare gli indicatori di utilità capaci di misurare i benefici delle politiche, così come a un sistema economico basato sull'interesse del singolo e su una forma di individualismo metodologico¹⁴. Come dichiara, analogamente lo psicologo americano Jerome Kagan nel suo libro *Le tre culture* (2009)¹⁵, «se si sostiene che il non mettere al primo posto il proprio interesse è irrazionale, non si enuncia un fatto empiricamente dimostrato, né una deduzione valida da premesse ragionevoli, ma una posizione etica storicamente contingente, che deriva il suo fascino dalla filosofia individualistica e competitiva dell'Occidente che è stata sostenuta dalla teoria darwiniana e più recentemente dai biologi che attribuiscono "egoismo" ai geni»¹⁶. Questo non per svilire il contributo dell'utilitarismo all'indagine eco-

¹¹ *Infra*, p. 58.

¹² G.J. Stigler, *The Theory of Economic Regulation*, in «Bell Journal of Economics and Management Science» 3 (1971), pp. 3-18. Cfr. A. Smith, *The Wealth of Nations*, The Modern Library, New York 1994; tr. it. a cura di A. e T. Bagliotti, *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 2013; E. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge MA 1993. Sui problemi dell'imperialismo scientifico legato a tale tipo di approccio economico si veda J. Dupré, *Human Nature and the Limits of Science*, Clarendon Press, Oxford 2001; tr. it. B. Tortorella, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 128-168; L. Robbins, *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, Macmillan & Co, London 1932.

¹³ M. Zafirovski, *Rational Choice Requiem: the Decline of an Economic Paradigm and its Implications for Sociology*, in «The American Sociologist» 45 (2014), pp. 432-452; cfr. S. Mocellin, *L' homo oeconomicus. Modelli antropologici e teoria della responsabilità sociale d'impresa*, Bruno Mondadori, Milano 2011.

¹⁴ Su individualismo e pluralismo metodologico in economia si veda J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, cit., pp. 167, 200 ss.

¹⁵ J. Kagan, *The Three Cultures*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; tr. it. di V.B. Sala, *Le tre culture. Scienze naturali, scienze sociali e discipline umanistiche nel XXI secolo*, Feltrinelli, Milano 2013; cfr. C.P. Snow, *The Two Cultures*, Cambridge University Press, London 1959; tr. it. di A. Carugo, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964.

¹⁶ J. Kagan, *The Three Cultures*, cit.; tr. it. di V.B. Sala, *Le tre culture*, cit., p. 208.

nomica e filosofica degli ultimi due secoli, anzi, si evince chiaramente l'apprezzamento della Nussbaum per la sensibilità con cui autori quali Mill e Sidgwick hanno affrontato le questioni più scottanti poste da Jeremy Bentham – senza sottacere il ruolo propulsivo che esso indirettamente ha avuto, nell'imporre un dibattito sulle “nuove forme di giustizia” in una società, per così dire, post-contrattualista¹⁷. Quanto piuttosto, per rivendicare il ruolo cruciale della filosofia, di cui spesso neanche i filosofi sono pienamente al corrente. Quello della Nussbaum, oltre a essere un profondo atto d'amore verso la filosofia, rappresenta il livello più avanzato di consapevolezza, delle intrinseche e spesso inattive potenzialità della disciplina. La filosofia, come dicevamo, ha sicuramente il merito di fornire “fondamenti meno imperfetti” all'economia, concentrata com'è, per natura, a vagliarne non solo la coerenza interna, ma anche a provare la solidità degli assunti di partenza su cui l'intero edificio poggia.

La natura profondamente egoistica e individualistica del soggetto agente è cosa che nel dibattito filosofico contemporaneo appare tutt'altro che scontata; anzi, l'apporto riflessivo da parte dell'etologia, della filosofia, della biologia, ad esempio a proposito della dimensione profondamente pro-sociale e cooperativa dell'uomo e dei suoi più stretti parenti¹⁸, ha costretto a un ripensamento – non solo in ambito filosofico – sulla natura del comportamento altruistico. Comportamento che appare tutt'altro che accessorio e che in modo sempre meno convincente sembra possa essere ricondotto alla dinamica egoistica, proposta ad esempio dalla biologia dei geni di Dawkins¹⁹. Così come nella “teoria della scelta razionale”, l'assunto di partenza che il soggetto operi sempre razionalmente è contraddetto da una letteratura – della quale la Nussbaum è capofila – sempre più attenta a sottolineare quanto sia centrale il ruolo svolto dalle emozioni e dai sentimenti, anche nell'ambito dell'azione economica²⁰.

¹⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press, Cambridge MA-London 2006; tr. it. a cura di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007.

¹⁸ M. Tomasello, *Why We Cooperate?*, Mit Press, Cambridge MA 2009; tr. it. di D. Restani, *Altruisti nati. Perché cooperiamo fin da piccoli*, Bollati Boringhieri, Milano 2010; cfr. S.F. Brosnan - F.B.M. de Waal, *Monkeys Reject Unequal Pay*, in «Nature» 425 (2003), pp. 297-299; E. Sober, D.S. Wilson, *Unto Others. The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Harvard University Press, Cambridge MA 1998.

¹⁹ Cfr. R. Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976; tr. it. di G. Cor- te, A. Serra, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Mondadori, Milano 1992.

²⁰ Cfr. M. Berezin, *Emotions and the Economy*, in N.J. Smelser - R. Swedberg, *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 109-127.

Si pensi, non da ultimo, all'ipotesi del "marcatore somatico", introdotta da Antonio Damasio e all'importanza che egli attribuisce ai sentimenti come mappatori delle condizioni organiche interne e strumenti essenziali dell'equilibrio omeostatico; equilibrio che nell'uomo viene perseguito sia mediante operazioni biologiche irriflesse, sia mediante azioni culturali consapevoli²¹. Cosa che tra l'altro, in linea con una lettura ecologica, impedisce di equiparare il comportamento dell'*homo oeconomicus* a quello di un oggetto autonomo all'interno di un ambiente asettico e trasparente, percependolo, piuttosto, sempre come un atto co-autoriale, nel quale il ruolo dell'ambiente e delle emozioni giocano un ruolo di primo piano²². Infine, e non per ultimo, l'idea che l'obiettivo fondamentale di ogni azione sia la massimizzazione del piacere, inteso in termini puramente quantitativi, aggira completamente, come vedremo più nel dettaglio fra poco, un'annosa questione filosofica, che però a ben guardare ha dei risvolti economici tutt'altro che trascurabili.

Il bisogno di fare chiarezza su una serie di questioni apparentemente "incontestate, ma contestabili" – e spesso fondative – fa sì che l'economia trovi nella filosofia un prezioso alleato, per almeno tre motivi. Innanzitutto, il dialogo costante con i grandi filosofi del passato consente di accedere a una serie di argomentazioni fondamentali su temi cruciali (il piacere, la felicità, la giustizia...); argomentazioni che consentono di capire quanto gli assunti dell'economia siano universali e quanto invece frutto di una contingenza storica e culturale²³. In secondo luogo, rovistando nel repertorio filosofico del passato siamo in grado di recuperare una serie di opzioni alternative, all'epoca ritenute non funzionali e cadute nel dimenticatoio, che tuttavia possono risultare nuovamente attrattive in un mutato contesto. Idee e argomenti bocciati nel passato, possono improvvisamente – come insegna il decostruzionismo di Jacques Derrida – recuperare la loro carica costruttiva nel presente, anche in ambito economico. In terzo luogo, la filosofia allena le menti

²¹ A. Bechara - A. Damasio, *The Somatic Marker Hypothesis: a Neuronal Theory of Economic Decision*, in «Games and Economic Behavior» 52 (2005), pp. 336-372; A. Damasio, *The Strange Order of Things: Life, Feeling and the Making of Cultures*, Knop Doubleday Publishing Group, New York 2018; tr. it. di S. Ferraresi, *Lo strano ordine delle cose. Vita, sentimenti e la creazione della cultura*, Adelphi, Milano 2022; O. Tolone, *If Economic Theory Met Neurosciences: Examining Damasio's Cognitive Somatic Marker*, in E. Bucciarelli - S-H. Chen - J.M. Corchado - J. Parra Dominguez (eds.), *Decision Economics: Minds, Machines, and their Society*, Springer Nature, Berlin-New-York 2020, pp. 35-41.

²² J. Dupré, *Natura umana. Perché la scienza non basta*, cit., pp. 80-81.

²³ *Infra*, p. 39.

a confrontarsi con gli avversari migliori; un serrato dialogo con i grandi filosofi (Aristotele, Hume, Kant, Hegel, Locke), con le menti migliori, consente di acquisire tecniche di ragionamento e metodi rigorosi. Purché si sfugga alla tentazione di trasformare i loro libri "da attrezzi di allenamento" in autorità, in "classici" verso i quali mostrare deferenza²⁴.

In sintesi, il *metodo*, le *argomentazioni* e le *opzioni* fornite dalla storia della filosofia e in particolare dai grandi filosofi, rappresentano un patrimonio fondamentale, a cui gli economisti attuali devono continuare ad attingere. Più di Amartya Sen e come John Rawls, Martha Nussbaum continua a vedere nella "storia della filosofia", del pensiero filosofico, uno strumento in grado di garantire all'economia *fondamenta più solide, argomenti più rigorosi e opzioni più creative*. Come dichiara la stessa filosofa, «Smith credeva che un buon modo per un'economista di trascorrere la propria vita fosse quello di insegnare e leggere molta filosofia: forse aveva ragione»²⁵.

La Nussbaum tenta di darne conferma, individuando almeno una serie di ambiti in cui il contributo filosofico sembra indispensabile, primo tra tutti quelli del *welfare* e dello sviluppo. A partire da Rawls, infatti, il tema dell'equità sociale, della distribuzione delle risorse, delle opportunità e delle libertà – oltre che della giustizia globale nel rapporto fra nazioni più ricche e meno ricche – ha guadagnato decisamente terreno²⁶. Lo "studio normativo della giustizia" è tornato, dopo Aristotele, Hume e Kant, una prerogativa anche della filosofia; prerogativa che le era stata sottratta da un'impostazione prevalentemente neo-positivista all'inizio del '900. Allo stesso modo, il tema del nesso tra benessere e agentività (*agency*)²⁷ – e dunque del ruolo che la "libertà" e l'azione volontaria (la ragion pratica) giocano nel garantire soddisfazione e benessere – diventa cruciale per tutelare, nell'azione economica, l'incommensurabilità delle singole persone e il benessere individuale, oltre che quello totale della società. Così come il problema del "relativismo cultura-

²⁴ M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Fellows of Harvard College, Harvard 1997; tr. it. di S. Paderni, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1999, p. 51.

²⁵ *Infra*, p. 58.

²⁶ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1971; tr. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002.

²⁷ M.C. Nussbaum, *Creating Capabilities. The Human Development Approach*, The Belknap Press, Cambridge MA -London, 2011; tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità. Liberarsi della dittatura del Pil*, il Mulino, Bologna 2012.

le” – e con esso della tolleranza e del rispetto – assurge a un ruolo di primo piano all’interno di una società globale.

3. *L'utilitarismo: un'idea troppo limitata di "felicità"*

Tra le questioni, però, nelle quali più che altrove una certa mancanza di filosofia appare deleteria, c'è senz'altro “la teoria dell'azione umana”; un'indagine adeguata sulla natura delle emozioni e dei desideri non serve soltanto a compiere una raffinata classificazione tra preferenze, appetiti, stati d'animo ecc., bensì a comprendere la complessità delle motivazioni e delle dinamiche, che sono alla base dell'agire dell'uomo. Solo mediante uno studio filosofico approfondito del ruolo che le emozioni svolgono nel determinare l'agire è possibile comprendere quanto la motivazione etica, l'altruismo, la simpatia possano essere fondamentali, anche nell'ambito dell'azione economica e delle politiche pubbliche; quanto tali motivazioni possano essere determinanti, anche nell'individuazione dei fini e non soltanto dei mezzi razionali. Gli economisti, però, tendono a utilizzare concetti troppo «ristretti e grossolani»²⁸, che inficiano la capacità previsionale della disciplina. In altri termini, senza una comprensione adeguata della natura umana, del nesso tra ragione e sentimenti, del ruolo che l'etica e l'altruismo giocano nella scelta dei fini, oltre che nella determinazione dei mezzi, l'azione economica, per quanto coerente al suo interno, rischia di essere carente nei confronti della realtà.

Un esempio di tale ristrettezza concettuale affiora nell'importante saggio dal titolo *Who Is the Happy Warrior?*, chi è il guerriero felice?²⁹. Qui la Nussbaum prende le mosse dalla “psicologia positiva” di Daniel Kahneman e Martin Seligman³⁰, che si concentra sullo studio degli stadi soggettivi di piacere e di soddisfazione, per capire come tale

²⁸ *Infra*, p. 52; A. Sen, *Rational Fools: a Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs» 6, 4(1977), pp. 317-344; tr. it. a cura di S. Zamagni, *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in Id., *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 2006.

²⁹ M.C. Nussbaum, *Who Is the Happy Warrior? Philosophy, Happiness Research and Public Policy*, in «International Review of Economics» 59 (2012), pp. 335-361.

³⁰ Cfr. D. Kahneman - A.B. Krueger, *Developments in the Measurement of Subjective Well-Being*, in «Journal of Economic Perspectives» 20 (2006), 3-24; M. Seligman, *Imparare l'ottimismo. Come cambiare la vita cambiando il pensiero*, Giunti, Firenze 2015; cfr. M. Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, The Free Press, New York 2002; tr. it. a cura di M. Mendolicchio, *Per una felicità autentica. Realizza il tuo potenziale con la psicologia positiva*, Anteprima, Torino 2018.

comprensione possa aiutare nella pianificazione delle politiche pubbliche. Se l'uomo agisce allo scopo di massimizzare il piacere, proprio e del maggior numero possibile di persone, e se dunque il piacere è la spinta che muove l'azione anche di tipo economico, allora occorrerà un'indagine supplementare su cosa si intenda realmente per “piacere”. Bene, su questo punto il dibattito è tutt'altro che chiuso. Secondo l'impostazione dell'utilitarismo e ancor di più dell'utilitarismo di Bentham – che resta centrale per il pensiero economico classico del '900 – il piacere è «una sensazione unica, che varia semplicemente per gli aspetti quantitativi di intensità e durata»³¹. In altri termini, Bentham sembra escludere differenze qualitative sostanziali fra i diversi tipi di piacere che l'uomo è in grado di provare. Ma su questo punto tanto Mill quanto Nussbaum esprimono il loro pieno disaccordo. Tale assunto viene ritenuto talmente superficiale da Mill, che quest'ultimo non esita ad attribuire tale abbaglio alla sostanziale inesperienza di Bentham, il cui empirismo è esattamente «l'empirismo di chi ha avuto poche esperienze»³². In base alla famosa espressione di Mill, è fuori di dubbio che sia meglio essere un Socrate infelice, piuttosto che un maiale soddisfatto o, come sosteneva ancor prima Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, essere come dei «muti animali da pascolo»³³.

L'efficacia di tali esempi risiede nel fatto che essi puntano il dito contro la totale assimilazione dell'uomo all'animale e la totale assimilabilità dei piaceri dell'uno a quelli dell'altro. Se, infatti, la differenza tra piaceri è solo una questione quantitativa, di durata e intensità, allora il pieno appagamento – qualunque sia la sua origine – è preferibile alla insoddisfazione – sia pure spirituale. Ma questo è proprio ciò che cerca di confutare la Nussbaum; mangiare del salmone o ascoltare la Decima Sinfonia di Mahler non sono esattamente la stessa cosa, non arrecano il medesimo tipo di soddisfazione. Anche Michel Sandel ha espresso lo stesso concetto nel suo volume *Justice. What's the Right Thing to Do*³⁴, con un esempio altrettanto icastico: «sono molti gli studenti che preferiscono guardare Homer Simpson, e tuttavia ritengono che il monologo dell'*Amleto* offra un piacere di qualità superiore»³⁵. Questo

³¹ *Infra*, p. 116.

³² J.S. Mill, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, Napoli, Guida 1999, p. 64.

³³ Id., *Utilitarianism*, Longmans, Green & Co., London 1861 (1879); tr. it. a cura di E. Lecalano, *Utilitarismo*, Rizzoli, Milano 1999; Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1096a1-2.

³⁴ M. Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2009; tr. it. di T. Gargiulo, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2013.

³⁵ *Ibi*, p. 66.

perché, in linea con Mill, esistono stili di vita più nobili di altri, legati alla presenza di facoltà più elevate; facoltà che costringono gli uomini a sforzi maggiori per essere felici, a impegnare le loro facoltà superiori al fine di vivere una vita, che venga percepita come “degnata” di essere vissuta. In altre parole, «i paceri superiori non sono tali perché noi li prediligiamo; noi li prediligiamo perché ne riconosciamo l'intrinseca superiorità; giudichiamo *Amleto* una grande opera d'arte non perché ci sia più gradita degli spettacoli più ordinari, ma perché impegna le nostre facoltà superiori e ci rende più compiutamente umani»³⁶.

4. Bentham e un'etica per gli animali (più che per gli uomini)

Bentham fallisce proprio su questo punto. Egli sottovaluta completamente l'enorme importanza delle distinzioni qualitative, collocandosi sulla linea di Eudosso e dell'edonismo, senza però correggerlo con quell'“esteso buonsenso” tipico dei pensatori greci. La sua preoccupazione principale è quella di tutelare gli uomini e gli altri esseri senzienti nei loro “bisogni urgenti”, dove è chiaro che in prima battuta questo significa evitare il dolore fisico, il malessere corporeo, più che l'angoscia emotiva o spirituale. In ciò, quella di Bentham appare come un'etica per una società industrializzata e di massa, che agisce all'interno di metropoli più che di *poiesis*, che si occupa di individui più che di persone e che si muove, pertanto, all'interno di coordinate minime, che garantiscano un minimo di utilità per tutti.

Il fatto che egli estenda questa tutela non solo agli uomini, ma anche agli esseri senzienti, agli animali, fa di lui uno dei precursori di quel pensiero animalista, che ha contribuito a ribaltare quella linea etica cartesiano-kantiana³⁷, che ha prevalso fino agli anni '70 del '900. Noi siamo tenuti a un comportamento etico non solo nei confronti di coloro che possiedono un *logos*, che sono dotati di parola, che possiedono un

³⁶ *Ibi*, p. 67. Si vedano, ad esempio, i «linguaggi di contrasto qualitativo» proposti da Charles Taylor, *The Diversity of Goods*, in A. Sen, B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1982; tr. it. di A. Besussi, a cura di S. Veca, *La diversità dei beni*, in Id., *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1990, p. 179.

³⁷ Quella linea che dalla negazione cartesiana di ogni tipo di consapevolezza animale conduce alla teoria dei “doveri indiretti” di Kant e di Rawls. Cfr. Cartesio, *Lettera alla marchesa di Newcastle*, del 23 novembre 1646; *Lettera a Henry Moore*, del 6 febbraio 1649; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Meiner, Hamburg 1999; tr. it. a cura di V. Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1982; I. Kant, *Lezioni di etica*, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 273.

linguaggio o sono guidati da una ragione pratica³⁸, ma anche di tutti quegli esseri capaci di provare sofferenza e dolore, piacere e soddisfazione. *Animal Liberation* di Peter Singer segna l'inizio di un ripensamento, che con Tom Regan e la filosofia dei diritti animali inaugura una nuova fase della riflessione filosofica in questo ambito³⁹.

Ora, tuttavia, proprio ciò che fa di Bentham un filosofo avanzato rispetto alla questione animalista, rappresenta un limite della sua etica utilitarista rispetto agli umani. Egli, infatti, è in grado di giungere a una equiparazione tra uomini e animali non tanto perché riconosce agli animali la stessa dignità dell'uomo, ma perché riconosce all'uomo la stessa dignità degli animali. Si assimila l'animale all'uomo perché si livella l'uomo all'animale, negando o tralasciando quelle differenze qualitative delle facoltà, che garantiscono alla vita dell'uomo pienezza e dignità. Concentrandoci su ciò che ci accomuna agli animali, si dimentica ciò che ci distingue, dando così origine a un'etica apparentemente più equa e globale, che tuttavia sembra poggiare sulla mutilazione preliminare di ciò che è più specificamente umano (Mahler e Shakespeare). Non sorprendono, dunque, le dichiarazioni anti-speciste, l'allargamento dell'idea di persona ai non-umani, ma nemmeno le interpretazioni eticamente sensibili, proprie di una filosofia di ispirazione benthamiana, relative allo status dei “casi marginali”⁴⁰. Di questo già si erano resi conto gli autori della “nuova antropologia filosofica” tedesca, come Helmuth Plessner, Adolf Portmann, impegnati – a ridosso di un'epoca intrisa di ideologia nazista – a rivendicare la specificità dell'umano (*Sonderstellung*), consapevoli dei pericoli intrinseci a un'omologazione del *bios* allo *zoe*⁴¹.

³⁸ Cfr. T. Regan, *The Case for Animal Rights*, The Regents of the University of California 1983; tr. it. di R. Rini, *I diritti animali*, Garzanti 1990, pp. 35-43, 244-257; cfr. P. Cavalieri, *La questione animale. Per una teoria allargata dei diritti umani*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 62-75.

³⁹ P. Singer, *Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals*, HarperCollins, New York 1975; tr. di E. Ferreri, *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2010. Circa l'*animal welfare* si veda M. Tallacchini, *Il sentire animale, tra scienze valori e policies europee*, in «Rivista di diritto alimentare» 15 (2021), pp. 26-32; W.M.S. Russell - R.L. Burch, *The Principles of Humane Experimental Technique*, Methuen, London 1959. Per quanto riguarda la posizione della Nussbaum sul tema in questione, si veda il recente: *Justice for Animals. Our Collective Responsibility*, Simon & Schuster, New York 2023.

⁴⁰ P. Singer, *Rethinking Life and Death. The Collapse of Our Traditional Ethics*, St. Martin's Press, New York 1994; tr. it. di R. Rini, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 2000. R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "Etwas" und "Jemand"*, Cotta, Stuttgart 1996; tr. it. di L. Allodi, *Personen. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁴¹ Cfr. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Menschen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin-New York 1975; tr. di V. Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006; cfr. A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer*

Un'etica dei bisogni urgenti, concentrata sul dolore più che sul piacere, sul "maggior numero" più che sul singolo, sulla quantità più che sulla qualità, guadagna l'animale ma perde l'uomo. Inoltre, è costretta a un'operazione di semplificazione estrema, che, riducendo la complessità dell'esperienza umana a quella dell'animale, crea anche un precedente di tipo metodologico.

5. La prepotenza della "semplificazione"

«Le differenze qualitative contano»⁴², eppure la tendenza è quella di una riduzione sistematica della complessità, tanto da parte degli economisti, quanto degli psicologi. Secondo la Nussbaum, seguendo Mill e Aristotele, «qualsiasi esperimento che riduttivamente tratta il piacere come uno stato edonico, come qualcosa di simile a una sensazione, sarebbe di per sé inadeguato nei confronti della complessità dell'esperienza umana, dal momento che gli individui concordano sull'importanza della attività»⁴³. Tale approccio risulta insufficiente anche da un punto di vista metodologico, poiché si fonda su uno "schema di prepotenza", che ha nella sudditanza all'autorità scientifica la sua premessa. Citando gli esperimenti di Kahneman sul flusso edonico⁴⁴, si evince la tendenza generale a sottoporre dei questionari sulla "soddisfazione della vita", senza consentire di distinguere tra i diversi livelli qualitativi di soddisfazione, e limitando la scelta tra parametri puramente quantitativi (molto, non molto, per nulla soddisfatto); parametri che presuppongono la piena commensurabilità tra unità di grandezza non necessariamente omogenee⁴⁵. Tale approccio lo si evince anche in campo economico. L'idea di lavorare su ipotesi di ricerca "semplici", che non corrispondono necessariamente alla complessità fenomenologica della realtà – del mondo e dell'umano – viene giustamente ritenuta fondamentale, da Milton Friedman⁴⁶. Uno

Lehre vom Menschen, Schwabe, Basel 1969; tr. it. di O. Tolone, *Frammenti biologici, per una teoria dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

⁴² *Infra*, pp. 120-121.

⁴³ *Infra*, p. 121.

⁴⁴ D. Kahneman - A.B. Krueger, "Developments in the Measurement of Subjective Well-Being", cit.

⁴⁵ *Infra*, p. 116 ss.

⁴⁶ M. Friedman, *The Methodology of Positive Economics*, in D.M. Hausman (ed.), «The Philosophy of Economics» 210 (1984), pp. 215-224.

schema interpretativo, a livello scientifico, funziona proprio come parametro di riferimento a partire dal quale calcolare lo scostamento dalla realtà. Una "tesi semplice", infatti, non ha necessariamente come obiettivo principale quello di essere il più possibile aderente alla realtà, ma di fornire uno strumento euristico produttivo⁴⁷. Il problema sopravviene quando una tesi è troppo semplice – come l'idea di acqua in Talete – col risultato di fornire una lettura "semplicitica" del mondo⁴⁸. Sarebbe questo il caso della spiegazione benthamiana del piacere e della felicità. Essenzialmente, in Bentham l'utile è la felicità – per il maggior numero di persone possibile – e la felicità è il piacere – inteso come sensazione unica, che varia solo in intensità e durata. Tale equivalenza, tuttavia, occulta il fatto eticamente rilevante, che per l'uomo non è importante soltanto la somma complessiva di piacere che ci si procura mediante l'azione, ma anche il tipo di piacere – a dimostrazione che permangono differenze non commensurabili. Sulla scia di Aristotele, fondamentale è per l'uomo il tipo di attività da cui deriva il piacere, essendo quest'ultimo una modalità dell'azione. E poiché l'uomo ha uno spettro di azioni possibili, che lo rendono felice e lo fanno fiorire come persona, molteplici saranno i piaceri. Il piacevole rossore che affiora dopo un'attività fisica non è assimilabile al piacevole rossore che affiora dopo aver compiuto un'azione riflessiva, che coinvolge una parte diversa dell'anima. Il rossore può sembrare lo stesso, ma la gratificazione che esso comporta può essere molto diversa. «Il potere oscurante dell'eccessiva semplificazione di Bentham»⁴⁹ si rivela, nel caso del piacere e della felicità, in tutta la sua dirompenza.

⁴⁷ Secondo Kagan, ad esempio, gli economisti ritengono che «un modello formale non debba per forza rappresentare quello che succede effettivamente nell'economia e tutti i concetti non devono per forza essere misurati con precisione. Purché il modello sembri spiegare il fatto economico o predire un fenomeno meglio di una scelta casuale, questi economisti sono disposti a difenderne l'utilità. Un fisico però non si accontenterebbe di questa argomentazione [...] Gli economisti che inventano modelli formali imitano le forme matematiche dei fisici, ma non ottemperano alla richiesta più importante, che i modelli si adeguino ai fatti noti» (J. Kagan, *Le tre culture*, cit., p. 213). Stessa cosa sostiene, a proposito della biologia, H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., p. 88.

⁴⁸ Cfr. K. Popper, *The World of Parmenides. Essay on the Presocratic Enlightenment*, Rutledge, London 1998; tr. it. di F. Minazzi, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica*, Piemme, Milano 1998, pp. 160-164.

⁴⁹ *Infra*, p. 124.

6. Cicerone versus Bentham: l'importanza del dolore per la felicità

In verità, il piacere non è identico alla felicità; esso accompagna l'attività e la completa, ma potrebbe anche non arrivare. Questo perché, nel perseguire la piena realizzazione di sé che conduce alla felicità di una vita fiorente, l'uomo si imbatte in una serie di azioni indispensabili, che non è detto conducano necessariamente a contentezza e soddisfazione, ma da cui tuttavia non ci si può esimere, essendo queste, azioni che promuovono «un modo di vivere attivo, inclusivo di tutto ciò che ha un valore intrinseco»⁵⁰. Solo l'esercizio pieno di tutte le proprie facoltà, solo l'azione riflessiva, etica, politica, oltre che fisica, pone l'uomo nella condizione di sviluppare una personalità più profonda e articolata, che gli possa consentire di essere felice. Il costo da pagare, però, è la possibilità dell'insoddisfazione. Infatti, ambire alla felicità può voler dire prepararsi al dolore, poiché tentare di essere virtuosi nel campo della politica, della riflessione o dell'agire amoroso, quasi sicuramente espone alla sofferenza, alla paura o alla violenza, come si evince dal *Carattere del guerriero felice* di William Wordsworth⁵¹, da cui prende le mosse Martha Nussbaum.

Il dilemma morale intorno a cui ruota *Chi è il guerriero felice?* può essere riassunto in questo modo: è meglio puntare a una personalità piena e integrata, mettendosi alla prova anche in ambiti complessi e tendenzialmente rischiosi come la politica, o al contrario è meglio puntare a una vita gratificante, piena di umane soddisfazioni, evitando, di fatto, «un grande dolore»? Come ci ricorda infatti la Nussbaum, «esistono un bel po' di azioni degne e alcune di esse sono più rischiose di altre. Forse si dovrebbe scegliere quella carriera che permette di ridurre al minimo il rischio di un rovescio e di sofferenza?»⁵². Oltretutto, l'apprezzamento delle facoltà contemplative e intellettive, così come l'idea di una personalità coerente e razionale appaiono oggi tutt'altro che scontati. Anzi, coerenza e razionalità sembrano mal conciliarsi con il bisogno di mantenere una certa fluidità di contorni, che consente di non avere personalità rigide e di ridefinire il proprio profilo in base alle occasioni che si tratta di cogliere⁵³. Dunque, è possibile e vale ancora la

⁵⁰ *Infra*, p. 126.

⁵¹ W. Wordsworth, *Character of the Happy Warrior*, prima edizione del 1807, adesso in: Representative Poetry Online: <https://rpo.library.utoronto.ca/content/character-happy-warrior>.

⁵² *Infra*, p. 139.

⁵³ «L'unica abilità che veramente ho necessità di acquisire ed esercitare è la flessibilità, l'abilità di sbarazzarmi prontamente delle abilità inutili, l'abilità di dimenticare rapidamente e smaltire quelli che un tempo erano punti di forza ma ora si sono trasformati in punti deboli, l'abilità di

pena pensare, che la propria felicità debba passare per le forche caudine dell'azione pratica, dell'impegno politico o sociale? O, tale pretesa appare anacronistica e strettamente legata a un contesto storico-politico, quello greco-romano, oramai inattuale?

Di fronte alla morte della figlia Tullia, Cicerone confessa all'amico Attico⁵⁴ tutto il suo straziante e implacabile dolore; egli si ritrova in «un'aspra e fitta selva», ma come Dante⁵⁵ capisce di non poter alleviare tale sofferenza, e anzi di dovere attraversare la «foresta oscura», se vuole tentare di recuperare la felicità. Ugualmente, di fronte alla possibilità di morire in battaglia, il guerriero di Wordsworth sfida la morte, in nome di una fine degna del suo valore; certamente la morte incombe su di lui, il dolore è dietro l'angolo e tuttavia, agendo egli secondo virtù, può essere ritenuto ancora un uomo felice. Rischio e sofferenza rendono la personalità più forte; non vanno dunque evitati a tutti i costi, poiché solo in questo modo è possibile raggiungere ciò che Rousseau definisce una «felicità ultima». Oggi, tuttavia, tale professione appare radicale e l'idea di muoversi a mezza altezza, evitando bassezze ed eroismi, sembra più in linea con il ruolo che l'individuo, tendenzialmente impotente, attribuisce a se stesso nel mondo. A questo si aggiunga un'istintiva e intrinseca avversione al dolore, il quale, come la morte⁵⁶, tende a essere allontanato dalla vista ed espulso dalla realtà. Sfuggire al dolore: sembra questo il nuovo imperativo categorico, che però, nell'ottica di Aristotele e della Nussbaum, può significare anche sfuggire alla felicità.

Il dolore viene percepito, soprattutto nella società odierna e americana, come un «male assoluto», qualcosa da evitare a tutti i costi, in quanto sintomo dell'incapacità dell'uomo di essere tutt'uno con se

mutare rotta e cambiare strada con breve preavviso e senza rimpianti, ed evitare giuramenti di fedeltà eterna a qualunque cosa e a chiunque» (Z. Bauman, *Does Ethic Have a Chance in a World of Consumers?*, Harvard University Press, Cambridge MA 2008; tr. it. di F. Galimberti, *L'etica in un mondo di consumatori*, Laterza, Bari-Roma 2011, p. 97).

⁵⁴ Cicerone, *Epistulae ad Atticum*, libro XII, epistola 15.

⁵⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, *Il "Dante" di Beatrice. Amare l'individuo?*, in «Humanitas» 76, 1(2021), pp. 16-32.

⁵⁶ Cfr. P. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en occident: du Moyen Age à nos jours*, Seuil, Paris 1975; tr. it. di S. Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1994. Sul dolore si veda: H.-G. Gadamer, *Schmerz Einschätzungen aus medizinischer, philosophischer und therapeutischer Sicht*, Winter GmbH, Heidelberg 2003; tr. it. di E. Paveni, *Il dolore. Valutazioni da un punto di vista medico, filosofico e terapeutico*, Apeiron, Roma 2004. Sulla funzione anche positiva del dolore in campo medico si veda: V.v. Weizsäcker, *Die Schmerzen*, in P. Achilles - D. Janz et alii (eds.), *Gesammelte Schriften. Der Arzt und der Kranke*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, pp. 27-47; tr. it. a cura di T. Henkelman, *Il dolore*, in V.v. Weizsäcker, *Filosofia della medicina*, Guerini e Associati, Milano 1990, pp. 97-117.

stesso. Provare dolore, invece, significa riconoscere la profonda e intima fragilità dell'esistenza umana, la intrinseca vulnerabilità, che ci costringere a fare i conti con la nostra più autentica natura di uomini. Ed è per questo, ad esempio, che nell'*Emilio* Rousseau si sofferma sull'importanza dell'empatia, sulla capacità di provare pietà nei confronti degli altri, anche degli animali, e di riconoscere il comune destino dei viventi di scontrarsi con i propri limiti. Sopportare di essere insoddisfatti non è il preambolo della infelicità e della rassegnazione, ci dice la Nussbaum, bensì il contrario, poiché soltanto se impariamo a sopportare e a condividere il dolore altrui possiamo pensare di farci carico della giustizia, di batterci per essa e dunque di poter ambire alla felicità. Poiché essere "veri uomini"⁵⁷ non significa sfuggire a tutti i costi alle umane tribolazioni, ergersi al di sopra di esse, bensì saperle osservare, accettare e riconoscerle come proprie. Provare paura, tristezza, delusione non rappresenta lo scacco per l'uomo, ma la premessa della piena realizzazione, poiché «è dalla nostra debolezza che nasce la nostra fragile felicità»⁵⁸; è riconoscendo il limite interno alla propria esistenza che diventa possibile superarlo.

Il limite etico intrinseco all'utilizzo indiscriminato dell'analisi costi-benefici in ambito economico, ad esempio, sta proprio nel bisogno di eludere la domanda tragica, il dilemma morale che non prevede soluzione di principio che non sia drammatica. L'idea di poter ricondurre ogni questione, anche quelle umanamente più scabrose, a un'analisi quantitativa tra costi da affrontare e benefici da ricevere, si fonda sul bisogno di negare un'evidenza: che ci possa essere uno scacco, rispetto al quale ogni soluzione di soddisfazione e trasparenza risulta impossibile. Una situazione in cui la fragilità, l'incompiutezza dell'uomo e la precarietà dell'essere felice non possono più essere dissimulate. Alla radice di tale bisogno c'è però l'originaria "paura di provare paura", un'esigenza di totalità, oltre che una profonda incomprendimento di se stessi e delle proprie emozioni. L'intolleranza verso il dolore e la sofferenza – non riconosciute per quello che aristotelicamente possono rappresentare – spinge a proiettare entrambe all'esterno, a vederle come un fatto estraneo, tipicamente altrui e da cui rimanere a debita distanza. Solo la distanza, infatti, può evitare il "contagio" e preservare una presunta purezza, che l'altro, con la propria fragilità e indigente fisicità,

⁵⁷ *Infra*, p. 136.

⁵⁸ J.J. Rousseau, *Émile, ou De l'éducation*, Jean Néaulme, L'Aja 1762; tr. it. di A. Visalberghi, *Emilio o dell'educazione*, Laterza, Bari 2014, libro IV, p. 179.

minaccia. Questa sorta di analfabetismo emozionale consente di non farsi carico dell'umano che è in noi, relegando il male e l'indigenza da un lato, e la pienezza narcisistica da un altro.

7. Un'antropologia della vergogna...

Il bisogno di trascurare le emozioni e i sentimenti è probabilmente legato anche al fatto che essi sono un'espressione della nostra naturale condizione di vulnerabilità. Tale bisogno di occultamento, tuttavia, affonda le proprie radici nel fenomeno originario della cosiddetta "vergogna primitiva"⁵⁹. L'uomo non tollera di vivere nella costante consapevolezza di essere fragile e di possedere un corpo animale e mortale; da sempre contraddittorio e ambiguo, egli sente la necessità di prendere le distanze da questa sua dimensione spregevole e vile, ripugnante al punto tale da rendergli insopportabile l'idea di essere affine a muchi, secrezioni, feci, sperma, sostanze prossime alla decomposizione. La fantasia di auto-trascendenza per certi versi nell'uomo è naturale ed auspicabile, poiché garantisce quella necessaria illusione⁶⁰, che gli consente di convivere con la propria impotenza. Tuttavia, essa può spingersi fino al punto di negare ogni forma di confidenza con il corpo, di benevolenza nei confronti degli animali, di intimità con il femminile; tutte entità, queste ultime, da cui a più riprese egli sente il bisogno di distinguersi, vigilando sui confini che garantiscono l'identità. Tale esasperazione – contrassegnata dal sentimento del disgusto⁶¹ – va chiarita a partire da quella richiesta infantile di controllo su tutti gli aspetti del mondo, strettamente connessa alla cosiddetta "vergogna primitiva"⁶².

⁵⁹ Cfr. M.C. Nussbaum, *Hiding from Humanity. Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; tr. it. di C. Corradi, *Nascondere l'umanità. Il disprezzo, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2012, p. 224; M.C. Nussbaum, *Not for Profit. Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010; tr. it. di R. Falcioni, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011.

⁶⁰ M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., p. 36: «Una certa dose d'illusione può essere essenziale per consentirci di attraversare una vita in cui ci ritroviamo presto diretti alla morte e in cui le cose più essenziali sono in realtà al di fuori del nostro controllo».

⁶¹ *Ibi*, pp. 95-206. Cfr. W. Menninghaus, *Eckel: Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999; tr. it. a cura di S. Feloj, *Disgusto. Teoria e storia di una sensazione forte*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

⁶² M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità*, cit., pp. 219-246; S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Tale vergogna nasce dall'afflizione per le "richieste improprie", che il bambino, originariamente in simbiosi con la mamma, rivolge alla madre e al mondo. Le sue pretese di immortalità e di potenza vanno di pari passo con la riluttanza ad accettare la propria condizione di bisogno e dunque con ciò che Freud definisce il "narcisismo primario". L'originaria fantasia di onnipotenza e grandezza determina una profonda vergogna per la propria non-onnipotenza, per la propria non-immortalità, condizioni che vanificano quel desiderio di assoluta unicità, quell'aspirazione di purezza e immortalità a cui egli stenta a rassegnarsi.

Il bambino umano viene al mondo in una condizione di esposizione e di impotenza, che non ha eguali nel mondo dei mammiferi superiori⁶³. Tale stato di prolungata debolezza – che secondo Adolf Portmann è strettamente collegato a una condizione di nascita prematura stabilizzata⁶⁴ – da un lato rende il mondo degli oggetti problematico, incerto e imprevedibile, dall'altro spinge il bambino alla ricerca di una beatitudine nostalgica, verso quella unità originaria e onnipotente, in cui tutto sembrava ruotare intorno ai propri bisogni. La nascita è percepita come un evento alterno «tra una condizione di pienezza e conforto e uno stato, invece, di vuoto e di strazio»⁶⁵. Tra la simbiosi e il vuoto, il bambino si muove con un'ambivalenza di amore e rabbia nei confronti di chi lo accudisce, cosicché il tentativo materno di ridimensionare questo narcisismo primario, in nome del "senso di realtà", viene avvertito come un atto di lesa maestà. Il doloroso *riconoscimento* della propria non-onnipotenza determina un sentimento di "vergogna". Una vergogna che, però, non è legata al timore di condanna per una specifica azione riprovevole, quanto una vergogna "primitiva", appunto, la vergogna di non essere onnipotenti, eterni, immortali, incorporei: la vergogna di non essere ciò che l'onnipotenza infantile e narcisistica delle origini sembrava lasciar presagire. Tale «desiderio originario di completezza», che possiede ovviamente dei risvolti metafisici, in una dinamica sana andrebbe progressivamente superato⁶⁶: «ciò che dovrebbe accadere a questo punto è che il bambino diventi gradualmente capace di rinunciare alle sue richieste di controllo assoluto e completo sulla persona

⁶³ *Ibi*, p. 212. Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1987; tr. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1993 pp. 77-100; A. Portmann, *Frammenti biologici per una teoria dell'uomo*, cit.

⁶⁴ *Ibi*, pp. 75 ss.

⁶⁵ M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disprezzo, la vergogna, la legge*, cit., p. 215.

⁶⁶ *Ibi*, p. 222.

che lo accudisce, capendo che si tratta di richieste improprie e inadeguate. Questa rinuncia sarà accompagnata da un senso di afflizione e di lutto per un'epoca di beatitudine che non è mai stata piena e totale, ma anche per un'età di innocenza durante la quale il bambino non era ancora cosciente della propria potenzialità di distruzione»⁶⁷. Tuttavia, la riluttanza ad accettare la propria condizione di finitezza e vulnerabilità può avere la meglio, cosicché il desiderio di essere la creatura che non siamo conduce a una proiezione ideale di sé, che non si concilia con quanto di noi – e dei nostri simili – appare "troppo umano"⁶⁸. Il corpo, la fisicità disturbante del sesso, soprattutto femminile, gli umori, gli odori, le secrezioni, i rifiuti organici, con la loro degradante finitezza, spingono l'uomo sull'orlo della follia. Affiora il terrore di tornare alla terra, di rimescolarsi con l'inorganico e le radici magmatiche da cui ci siamo con fatica sollevati assumendo la posizione eretta e promuovendo lo sviluppo degli organi di senso della distanza (la vista e l'udito), più che i sensi del contatto (tatto, gusto, olfatto)⁶⁹. La paura di vanificare la "rettitudine" acquisita, precipitando nuovamente al livello dei miasmi, può spingere l'uomo a un rifiuto drammatico di se stesso. Esasperare tutto ciò che distanza, idealizza, purifica, dematerializza.

8. ... e l'avversione per il femminile

Ora, questa difficoltà di percepire se stessi in maniera integrale, di accettare la propria umanità anche nella sua dimensione di fragilità corporea e di fisicità deperibile, ha come esito la diffusione di una personalità narcisista e immatura. Tale profilo psicologico, sempre più diffuso, ha difficoltà a fare i conti con la parte meno nobile di se stessi,

⁶⁷ *Ibi*, p. 224.

⁶⁸ La "razionalità assoluta" della teoria standard sembra essere intrisa di tale preoccupazione. Cfr. H. Simon, *Model of Bounded Rationality*, Mit Press, Cambridge MA 1982.

⁶⁹ Cfr. H. Jonas, *The Nobility of Sight*, in «Philosophy and Phenomenological Research» xiv, 4(1953-1954); tr. it. di A. Patrucco Becchi, *La nobiltà della vista. Uno studio sulla fenomenologia dei sensi*, in Id., *Organismo e libertà*, Einaudi, Milano 1999, p. 179; *Homo pictor und die Differentia des Menschen*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung» xv, 2(1961); *Homo pictor: della realtà del raffigurare*, cit., pp. 204-223. Sul ruolo antropologicamente rilevante della posizione eretta si veda: E. Straus, *Die aufrechte Haltung. Eine anthropologische Studie*, in «Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie» 117, 4-6(1949), pp. 367-379; tr. it. di F. Marelli, *La stazione eretta. Uno studio antropologico*, in A. Pinotti - S. Tedesco, *Estetica e scienza della vita. Morfologia, biologia teoretica, evo-devo*, Cortina, Milano 2013; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, cit.

e con tutto ciò che rinvia al corpo, agli umori, all'impotenza. La società occidentale e americana incarna, nella virilità dominante di tipo maschile, la prepotenza di chi non accetta la propria impotenza, né sa fare i conti con il fragile, il corporeo, il femminile⁷⁰.

Il femminile, in particolare, e la fluidità di genere – che progressivamente si fa largo a fronte di una lettura puramente biologica della sessualità⁷¹ – diventano l'emblema di un substrato corporeo ingovernabile, magmatico, che mina la stabilità di un sé immaturo e infantile; e che, non a caso, diventa preferibilmente oggetto di stigma sociale⁷². Anche e soprattutto in questo caso, afferma la Nussbaum citando Deirdre McCloskey, «è una fallacia romantica o una clava essenzialista con cui picchiare l'altro pensare che le persone abbiano essenze semplici ed eterne»⁷³. Tali clave, pur nella loro diversità, servono a tutelare l'immagine identitaria di un sé immaturo, che preferisce bandire piuttosto che ammettere. E non è escluso, che anche quella femminilità positiva, descritta nel corso dei secoli in termini di emotività, interesse per i sentimenti e le emozioni, sensibilità empatica nei confronti delle gioie e delle sofferenze altrui, sia a sua volta una clava, un dispositivo che fa parte «di una storia di subordinazione»⁷⁴. Non è escluso, cioè, come riteneva la Wollstonecraft, che i tratti tipicamente femminili, per come sono stati delineati e codificati, possano essere più un artefatto culturale a uso e consumo di una società maschilista, che una specificità naturale e biologica della donna⁷⁵. Uno strumento, ancora, per adulare e blandire l'ego maschile. O meglio, l'ego infantile, che non sopporta di non essere tutto e che procede per espulsione. Perfino l'abbigliamento – ed è questo un tocco di rara sensibilità – può diventare espressione di tale semplifica-

⁷⁰ Cfr. S. De Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949; tr. it. di M. Andreose e R. Cantini, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2022; J. Butler, *Gender Trouble*, Routledge, London 1999; tr. it. di G. Giorello, *Scambi di genere*, Sansoni, Milano 2004; M.C. Nussbaum, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; tr. it. di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001. Per una fenomenologia del femminile si veda F.J.J. Buytendijk, *La donna. I suoi modi di essere, di apparire, di esistere*, Martinelli, Firenze 1967.

⁷¹ Cfr. A. Fausto-Sterling, *The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough*, in «The Science» 33 (1993), pp. 20-24; L. Alcoff, *Visible Identities*, Oxford University Press, Oxford 2006.

⁷² M.C. Nussbaum, *Nascondere l'umanità. Il disprezzo, la vergogna, la legge*, cit., pp. 251-261.

⁷³ D.N. McCloskey, *Crossing: A Transgender Memoir*, University of Chicago Press, Chicago 2019, p. 269.

⁷⁴ *Infra*, p. 156.

⁷⁵ Sulla tesi del genere come «costruzione sociale», si veda F. Keller, *Gender and Sciences*, in «Psychoanalysis and Contemporary Thought» 1, 3(1978), pp. 409-433; L. Alcoff, *Visible Identities*, Oxford University Press, Oxford 2006.

zione e cesura⁷⁶. Mentre i vestiti degli uomini sono noiosi e finiscono per somigliare, con l'eccezione della cravatta, a delle uniformi grigie, razionali, prevedibili, quelli delle donne sono pieni di colori, di forme ed espressivi. Ciò che conta, tuttavia, è lo stereotipo, che disgiungendo facilita l'esclusione e alimenta un monismo rassicurante.

9. Economia “di superficie”

Tale ego infantile, immaturo, pone problemi a sé e al mondo, promuovendo un'idea ristretta di entrambi. Esso, soprattutto, stenta a riconoscere l'ampiezza delle sue *capacità*, che naturalmente lo proietterebbero oltre quella concezione asfittica di sé, che è alla base dell'idea puramente egoistica dell'economia. La verità è che «sottostimiamo noi stessi. E sottolineo *stessi*. Tendiamo a confondere il nostro sé con l'ego ristretto»; in questo senso «l'interpretazione egocentrica delle potenzialità umane presuppone una maggiore sottostima della ricchezza e dell'ampiezza delle nostre potenzialità»⁷⁷. Tale dichiarazione di Arne Naess, presentata in chiave ambientalista, si fonda su premesse che ricordano quelle che abbiamo finora tentato di esporre. La glorificazione dell'ego, le cui radici remote vengono rintracciate da entrambi gli autori in una forma di narcisismo primario e secondario, favorisce un certo tipo di opposizione al resto della realtà, ma anche al resto della propria persona. «L'identificazione dell'auto-realizzazione con l'auto-centramento rivela un'ampia *sottostima* del sé umano»⁷⁸, che stenta a riconoscere quanto il raggio d'azione della propria felicità possa estendersi – in virtù delle capacità che vogliamo realizzare – ben oltre la sfera dell'interesse “spiccio”⁷⁹. E questo proprio a causa di una valutazione filosoficamente scorretta della natura dell'uomo e della sua felicità, ancorate a un'idea del sé ristretta e non “allargata”. Il “sé allargato”⁸⁰ o “ecologico”, invece, scopre l'ampiezza dei propri interessi e riconosce

⁷⁶ *Infra*, p. 153.

⁷⁷ A. Naess, *Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World*, in A. Drengson - B. Devall (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Counterpoint, Berkeley 2010, pp. 230-251; tr. it. di L. Valera, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, in Id., *Introduzione all'ecologia*, Ets, Pisa 2015, pp. 105, 110-111.

⁷⁸ *Ibi*, p. 117.

⁷⁹ *Infra*, p. 123.

⁸⁰ A. Naess, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, cit., pp. 106 ss. Cfr. B. Giovanola, *Oltre l'omo oeconomicus. Lineamenti di etica economica*, Orthotes, Napoli 2012.

le istanze molteplici che provengono dalla natura vulnerabile, finita, impotente, mortale e animale che egli "è"; riconoscimento, che non limita, ma favorisce la piena realizzazione.

Il *sé economico* soffre degli stessi disturbi del *sé ristretto*. Esso agisce per massimizzare l'utile strettamente individuale, non riconosce nell'interesse dell'altro anche il proprio, non riconosce la possibilità che nell'individuazione dei fini possano intervenire motivazioni profonde, che attingono alla radice corporale dell'uomo. Esso preferisce immaginare di muoversi in un ambiente costante, del quale è possibile avere una comprensione integrale e trasparente, in cui agiscono soggetti prevedibili, mossi da interessi egoistici e necessari, guidati da una "razionalità olimpica"⁸¹; dove, dunque, sia possibile la previsione. Tale esemplificazione, tuttavia, si fonda su una *cesura*, su una *censura* della parte più imbarazzante e scabrosa dell'essere umano. Cesura la quale, come consente al massimo un'ecologia di superficie (*shallow ecology*) che persevera nel pregiudizio antropocentrico, al massimo permette l'esercizio di una "economia di superficie" (*shallow economy*).

La ricerca fanatica dell'unità, propria di un *sé ristretto* e immaturo, non tollera opacità al proprio interno; essa pretende una lettura semplice del mondo, per paura di dover fare i conti con una realtà complessa, sfuggente e organica. Tale sterilizzazione, tuttavia, per quanto rassicurante, rischia di essere carente nei confronti della realtà e dei bisogni profondi dell'uomo. Realtà e bisogni che, però, rappresentano la cornice e il motore dell'azione economica. I filosofi, come le termiti, mettono alla prova le fondamenta dell'edificio economico, non perché esso collassi, ma per evitare che a collassare possa essere l'ambiente e l'uomo che in esso si muove, ignaro di se stesso.

Oreste Tolone

Martha C. Nussbaum

Il valore aggiunto della filosofia

Tra etica ed economia

⁸¹ Cfr. H. Simon, *Le teorie della razionalità limitata*, in C.B. McGuire - R. Radner, *Causalità, razionalità, organizzazione*, il Mulino, Bologna 1985; H. Simon, *La formazione razionale delle decisioni nelle organizzazioni aziendali*, in C.B. McGuire - R. Radner, *Causalità, razionalità, organizzazione*, cit.

CAPITOLO PRIMO

L'ECONOMIA HA ANCORA BISOGNO DELLA FILOSOFIA

1. *La mancanza di filosofia*

L'economia è nata dalla filosofia. Tralasciando i filosofi del passato come Aristotele, fu Adam Smith ad aver collegato la sua rivoluzionaria analisi economica ad argomentazioni filosofiche normative, argomentazioni che gli economisti – fraintendendolo in modo grossolano – troppo spesso ignorano¹. Gli utilitaristi britannici – Bentham, Mill e Sidgwick – le cui idee sono così cruciali per l'economia moderna, erano tutti e tre illustri e acuti filosofi e sarebbe impossibile separare il loro contributo nei confronti dell'economia dalle loro complesse proposte filosofiche senza arrecare un grande danno. Come ormai è sempre più evidente, anche John Maynard Keynes mantenne per tutta la vita una forte e vivace passione per la filosofia e scrisse su temi etico-normativi, anche se molti di questi scritti non furono pubblicati che postumi.

Eppure, oggi ci troviamo a vivere in un mondo in cui l'economia gode di un enorme prestigio, mentre la filosofia (e più in generale le scienze umane) ha una rilevanza piuttosto scarsa. Le commissioni governative che si occupano di questioni di *welfare* chiedono infatti la consulenza degli economisti, non dei filosofi. Alla deferenza con cui i primi sono normalmente accolti nel mondo della politica, fa da contral-

¹ Su questi fraintendimenti, si veda E. Rothschild, *Economics Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001; tr. it. di G. Grosso, *Sentimenti economici: Adam Smith, Condorcet e l'Illuminismo*, il Mulino, Bologna 2003. Altri interventi preziosi per la comprensione delle posizioni filosofiche di Smith e del loro rapporto con le sue opinioni economiche sono in C. Griswold, *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; S. Fleischacker, *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press, Princeton New York 1999; Id., *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton NJ 2004 e in J.Z. Muller, *Adam Smith in His Time and Ours: Designing the Decent Society*, Princeton University Press, Princeton 1995. Per una buona panoramica si veda S. Darwall, *Sympathetic Liberalism: Recent Work on Adam Smith*, in «Philosophy and Public Affairs» 28 (1999), pp. 139-164.

tare la noncuranza e persino il disprezzo che viene riservato ai secondi. Sembrano lontani quei tempi in cui, anche dopo l'entrata in scena dell'economia, il parere dei filosofi aveva un peso significativo: ricordiamo l'autorevolezza di figure come Seneca e Marco Aurelio, ma basterebbe citare quelli a noi più vicini come Smith, Rousseau e Montesquieu, preceduti da John Locke e Roger Williams, tutti di estrema importanza per i personaggi politici della loro epoca. Un elenco che potrebbe continuare con August Comte e, naturalmente, gli utilitaristi inglesi.

Sia per effetto che parzialmente per causa del disinteresse pubblico, gli economisti si sono allontanati sempre più dallo studio serio della filosofia. Tra loro, Amartya Sen è praticamente il solo (e forse l'unico) a combinare un lavoro all'avanguardia in economia con un lavoro altrettanto fondamentale in filosofia. Sen si è a lungo battuto per un sodalizio molto più ampio tra le discipline, mostrando al mondo, in molti modi, perché le connessioni sono importanti. La nostra è una collaborazione che dura da anni: abbiamo dato forma a questa partnership prima con un progetto presso il World Institute for Development Economics Research [WIDER] di Helsinki (una sede dell'Università delle Nazioni Unite) e successivamente – come facciamo ancora oggi – con la Human Development and Capability Association [HDCA], un'organizzazione internazionale con 800 membri in 80 Paesi, riunioni annuali e una rivista. Uno degli scopi principali dell'Associazione è sempre stato quello di promuovere la cooperazione tra filosofia ed economia. Non abbiamo mai pensato che ogni singolo individuo avrebbe dovuto sviluppare un livello alto di competenza in entrambe le materie. (In verità, neanch'io ho un alto livello di competenza in economia, di certo non potrei mai esser nominata in un dipartimento di studi economici; ciononostante, mi sono formata in modo da poter partecipare con profitto ai dibattiti sullo sviluppo con esperti del campo, e per di più insegno abitualmente con un collega economista). Fin dall'inizio dei nostri progetti pilota presso il WIDER, ci siamo augurati piuttosto che le conversazioni tra le migliori voci di ciascuna disciplina alimentassero il coinvolgimento di entrambe e che molte persone, col passare del tempo, producessero lavori che, pur basandosi su una disciplina o sull'altra, mostrassero reciprocamente una comprensione seria e rispettosa.

Fin dall'inizio, la strada verso un simile obiettivo si è dimostrata, da entrambe le parti, irta di difficoltà. Gli economisti hanno spesso costruito strutture di grande precisione e sofisticatezza, il più delle volte a carattere matematico, su basi che i filosofi criticano, e sono restii a ripensare

i loro principi primi. Tendono a considerare i filosofi come termiti che roscchiano la struttura portante di una bella casa, pensando inoltre – per darsi forza – che le obiezioni sollevate dai filosofi siano semplici banalità, che non influiscono realmente sulle conclusioni della loro scienza.

A volte, questo atteggiamento di fiduciosa negligenza è favorito dalla convinzione secondo la quale la filosofia, essendo nel complesso non matematica, debba essere per forza facile, un qualcosa che si può imparare in pochi giorni. Non di rado sentiamo parlare in questo modo economisti di spicco. Ogni filosofo potrebbe fornire molti esempi di lavori di economisti che si servono di testi filosofici in modo superficiale, senza rigore o reale comprensione. Non desidero fare nomi in questa sede, ma sarebbe fin troppo semplice farlo e il fatto che queste persone siano ampiamente ammirate dimostra che in economia è accettabile mostrare disprezzo per la filosofia e usarla male. Se, invece, dovessi presentare un articolo di carattere economico commettendo gravi errori, errori che rivelano che non sarei in grado di superare neppure un corso introduttivo, di certo non otterrei da nessuno un lasciapassare. Questa disistima nei confronti della filosofia potrebbe essere evitata con pratiche regolari di co-autorialità e co-docenza, pratiche che non sono così diffuse come dovrebbero.

Si intuisce come tutto ciò abbia causato, dall'inizio, non pochi problemi. Sen e io continuavamo a chiederci quali economisti avremmo dovuto invitare, chi cioè avrebbe potuto prendere sul serio le idee filosofiche e riversare tale studio nel proprio lavoro. Noti personaggi come Kotaro Suzumura, John Roemer, Kaushik Basu (economista capo della Banca Mondiale² ed ex presidente dell'HDCA) e Jean Drèze fecero al caso nostro. Più recentemente, mostrarono il loro interesse anche Tony Atkinson (anch'egli ex presidente dell'HDCA) e Angus Deaton. Troppo spesso, tuttavia, le persone da noi invitate, una volta inserite in un contesto di alto profilo e circondate da personalità influenti nella loro professione, hanno semplicemente perso coraggio, soprattutto i più giovani: hanno presentato documenti molto più convenzionali e meno interdisciplinari di quanto avessimo sperato. Dopotutto, hanno dovuto far carriera in un mondo alquanto intollerante e gerarchico, in cui le riviste più importanti non pubblicano di norma lavori che siano davvero interdisciplinari.

Per quanto riguarda i filosofi, le difficoltà sono state di altro tipo. I filosofi non sempre sanno molto del mondo e, nella misura in cui

² In carica dal 2012 al 2016, anno della pubblicazione del presente articolo [N.d.C.].

sanno qualcosa, non sempre trovano modi utili per rivelare questa conoscenza nei loro scritti. Temono lo stigma correlato al termine “applicato”, tendendo dunque a evitare il materiale empirico, a meno che non si tratti di un sottocampo relativamente autonomo, come la bioetica, che, proprio perché applicata, molti filosofi considerano ancora con una certa cautela. Ciò ha compromesso sin da subito la collaborazione: quando invitavamo filosofi alle nostre conferenze, chiedevamo loro di immergersi nella letteratura sullo sviluppo e di scrivere articoli che denotassero tale immersione (li pagavamo bene!), ma questo suggerimento è stato raramente ascoltato³. Arrivavano presso il WIDER senza mostrare alcuna consapevolezza dei problemi dello sviluppo ed era fin troppo facile che la loro ricerca, il più delle volte estremamente astratta e tecnica, sembrasse irrilevante agli occhi degli economisti.

Un altro fattore che gioca a svantaggio della filosofia è il suo essere molto meno internazionale dell'economia. Sussistono diverse tradizioni e stili di argomentazione e non esiste un consenso unanime a livello mondiale su chi sia un buon filosofo. (Che fortuna che non ci sia un Premio Nobel per la filosofia ad aggravare ulteriormente il problema!). Inoltre, in alcune nazioni, si registrano questioni particolari che rendono la filosofia una tematica controversa se considerata come contributo al dibattito sullo sviluppo. Sono paesi in cui la filosofia è così strettamente legata a visioni religiose tradizionali di qualsiasi tipo, che sembra assumere una forte e imprescindibile connotazione conservatrice. Negli Stati Uniti, invece, nazione molto religiosa, la filosofia è vista il più delle volte con scetticismo, come una sorta di “umanesimo secolare”⁴. In altri casi ancora – prendiamo a riferimento l'India – essa è ritenuta di scarso prestigio e di conseguenza poco approfondita, come d'altronde la maggior parte delle discipline umanistiche.

Le norme e le regole dettate dalla professione economica influenzano persino quei progetti portati avanti sotto la guida di un gruppo in-

³ Una significativa eccezione è stata rappresentata dal noto bioeticista D. Brock, *Quality of Life Measures in Health Care and Medical Ethics*, in M.C. Nussbaum - A. Sen, *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 95-132.

⁴ Facendo ricerche sull'educazione liberale, ho scoperto che le università cattoliche incoraggiano fortemente lo studio della filosofia e di solito la pongono come insegnamento obbligatorio per tutti i laureandi, dal momento che il cattolicesimo romano è una religione molto razionalista; le università battiste e la Brigham Young University, un'università mormone, sono invece all'estremo opposto e gli studenti che si specializzano in filosofia spesso subiscono la pressione dei compagni a non farlo (cfr. a proposito M.C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, Harvard University Press, Cambridge MA 1997, capitolo 8; tr. it. a cura di G. Zanetti e S. Paderni, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006).

terdisciplinare come quello di cui faccio parte. Prendiamo ad esempio i meravigliosi volumi di *Festschrift* composti per il 75° compleanno di Sen, *Arguments for a Better World*⁵. Dei sessanta saggi contenuti in questi due volumi, solo otto sono davvero filosofici, una stima generosa se consideriamo che nel conteggio rientra anche il mio intervento, un intervento – in questo caso particolare – dal taglio più storico-politico che di vera analisi filosofica, che trattava per l'appunto della politica di genere della destra indù. Alla conferenza associata al volume, tenutasi a Delhi e durata tre giorni, ero l'unico filosofo del programma e sono stata inserita in un *panel* che non aveva un quadro filosofico. Probabilmente sono stata inclusa semplicemente come collaboratrice e amica di Sen, non perché fosse desiderato il mio specifico contributo intellettuale. Nei sempre più comuni programmi di laurea in “Development studies”, quando si affrontano i problemi delle nazioni in via di sviluppo, si coinvolgono l'economia, la sociologia e le scienze politiche, ma è veramente raro che alla filosofia venga riservato un posto importante nella discussione. Ho la sensazione, alla Lewis Carroll, che si debba correre a più non posso solamente per rimanere nello stesso posto – in questo caso, un posto in cui soltanto una manciata di economisti prende sul serio la filosofia. Questo è ben lontano dal progresso nel quale Sen e io abbiamo sperato e speriamo ancora.

Ma perché dovrebbe essere importante? L'economia non ha forse superato il suo bisogno di filosofia? Dopotutto, la filosofia comprendeva in passato campi come la cosmologia e la biologia, campi che si sono sviluppati ormai come scienze indipendenti. Si potrebbe suggerire che questo sia già accaduto anche con l'economia: ha propri principi, che non sono oggetto di dibattito filosofico e le conclusioni tratte da queste premesse hanno un'analogia indipendenza. Consentitemi, quindi, di dedicare il resto di questo intervento alla discussione di sette aree nelle quali l'abbandono della filosofia danneggerebbe la ricerca sullo sviluppo umano e in cui c'è ancora spazio per un lavoro originale. La lista è semplicemente un campione e riflette i miei interessi personali. Essendo, inoltre, la seconda puntata della mia critica alla disciplina economica – mi sono già espressa nel 1997 con un articolo significativamente intitolato *Flawed Foundations*⁶ – avrà un focus diverso e non riproporrà la maggior parte delle questioni che erano al centro del pezzo precedente.

⁵ K. Basu - R. Kanbur, *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, 2 voll., Oxford University Press, Oxford 2009.

⁶ L'articolo è incluso nel presente volume. *infra*, pp. 57-76 [N.d.C.].

te. In quanto segue, mi troverò a esprimere il mio punto di vista su un determinato argomento, ma, naturalmente, il fatto che io e altri ci siamo occupati di questi temi non è una buona ragione per non far intervenire altre voci: uno degli aspetti peggiori della mancanza di filosofia in un contesto è che certe posizioni possono passare per ortodosse e indiscusse, mentre in realtà sono molto contestate e soprattutto contestabili. Se si trattasse davvero di questioni consolidate, allora un singolo filosofo potrebbe rappresentare autorevolmente la professione e gli economisti potrebbero dar retta a quell'unica voce, senza perdere del tempo per imparare a destreggiarsi in filosofia; ma, dal momento che non sono risolte, il dibattito in corso deve essere compreso prima che uno studioso possa cercare di formarsi una propria opinione in merito.

L'economia è sfaccettata. La mia esperienza riguarda principalmente l'economia dello sviluppo, che è atipica in quanto sinceramente e irriducibilmente normativa. La parola stessa "sviluppo" [*development*] è un termine normativo, sta a indicare che le cose stanno migliorando⁷. Nel presentare il mio discorso, mi concentrerò dunque sul settore che conosco meglio, ma mi auguro in aggiunta di chiarire perché le questioni che sollevo siano al centro anche dell'economia del *welfare* e della teoria della scelta sociale.

2. Perché e dove la filosofia conta

Prima di addentrarmi in ambiti concreti, vorrei dire qualcosa sulla filosofia e sulla sua storia. La storia della filosofia è una parte viva della filosofia, come non lo è – o per lo meno non lo è altrettanto – la storia dell'economia. Un buon lavoro filosofico, oggi, deve rivolgere la propria attenzione alle grandi figure del passato (nelle tradizioni occidentali e non) che hanno affrontato le questioni di nostro interesse. I dipartimenti di filosofia di un certo spessore fanno dello studio approfondito e di alto livello della storia della filosofia una parte centrale dei loro requisiti di formazione, per i giovani che sperano di entrare nella professione. L'obiettivo, ancora una volta, non è imparare passivamente ciò che i testi dicono come se fosse assolutamente chiaro e inconfutabile, ma conoscere le argomentazioni esistenti su ciò che – per fare un esempio – Aristotele, Kant o Hume pensavano su temi importanti,

⁷ Ovviamente lo stesso si può dire del termine *welfare*.

immergersi nelle opere in modo critico e consapevole, rielaborare le proprie letture. Perché tutta questa attenzione per quelle che potrebbero sembrare solo questioni di studio?

In parte, le ragioni di questa necessità di storia hanno a che fare con il contesto e la cultura. Abbiamo bisogno di capire quali parti di un problema filosofico si fondino sul nostro modo particolare di vedere il mondo e quali parti potrebbero essere più universali. Abbiamo anche bisogno di recuperare alternative che ci sono state nascoste nel corso del tempo dai pregiudizi culturali e religiosi. Si è spesso fatto ricorso, ad esempio, agli antichi greci per recuperare modi di inquadrare un problema che le tradizioni cristiane avevano occultato.

L'altra motivazione che spinge al confronto con i testi del passato è connessa ai metodi che usiamo per allenarci a ragionare come filosofi. Dovremmo cercare di dialogare con le menti migliori, con le menti più grandi, non con quelle più recenti. In ogni secolo, non ci saranno che pochi filosofi veramente degni di nota. Il nostro pensiero fa più progressi se ci imbattiamo in qualcosa che ci mette alla prova, ci sfida. John Rawls ha sempre insegnato su opere del passato, quasi mai su testi suoi o su altri lavori contemporanei. I punti di riferimento principali erano per lui Aristotele, Hume, Kant, Locke e Hegel. Il volume celebrativo presentato dai suoi studenti, intitolato in modo appropriato *Reclaiming the History of Ethics*, mostra come, nella visione di Rawls, il pensiero progredisca sempre attraverso la migliore interpretazione che di volta in volta si può fornire di un testo del passato⁸. Oltre ai tre editori, nel volume ritroviamo autori come Nancy Sherman, Joshua Cohen, Thomas Pogge, Onora O'Neill, Jean Hampton e altri. Rawls ha trasmesso ai suoi illustri studenti la convinzione che il proprio lavoro guadagni profondità e sottigliezza se continuamente messo alla prova dai grandi pensatori, e filosofi come Joshua Cohen, Christine Korsgaard, Amartya Sen (largamente influenzato da Rawls in quanto colleghi) hanno seguito la sua guida. Nel meraviglioso libro *L'idea di giustizia*, Sen mostra ad esempio l'immensa rilevanza di uno studio intensivo e a lungo termine di John Stuart Mill e di Rawls, per l'appunto⁹.

Una simile visione della storia oggi è generalmente dominante, ma è importante notare che le cose non sono sempre andate così. Un tempo i

⁸ A. Reath - B. Herman - C. Korsgaard, *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

⁹ Cfr. A. Sen, *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009; tr. it. a cura di L. Vanni, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2011.

giovani filosofi erano incoraggiati a pensare che tutto ciò su cui dovevano soffermarsi fosse contenuto negli articoli di riviste recenti. Un noto filosofo di una prestigiosa università aveva persino affisso un cartello sulla porta che recitava: "Basta con la storia della filosofia". Ricordo un episodio in cui, da giovane assistente di cattedra, intervistavo in compagnia di Rawls i candidati alla facoltà presso l'*American Philosophical Association*. Uno di questi era un giovane cresciuto sotto l'influenza del motto appena menzionato. Espose alcuni argomenti contro l'utilitarismo e dopo che ebbe lasciato la stanza, Rawls disse con tristezza:

«Che peccato che quel giovane sia stato educato così male. Pensa che tutto ciò che deve fare è criticare la versione dell'utilitarismo che trova nelle riviste e non ha mai affrontato la versione molto più acuta di Sidgwick».

Proseguendo, quindi, considererò parte della mia raccomandazione, il fatto che gli economisti debbano seguire il pensiero dei principali testi storico-filosofici, non solo degli articoli delle riviste contemporanee. Ora, però, passerò a quelle aree di pensiero in cui lo studio dello sviluppo umano ha bisogno di un continuo apporto della filosofia.

2.1. La giustizia

I filosofi del secolo scorso hanno compiuto notevoli progressi nel modo di intendere la giustizia sociale e nel descriverne le condizioni necessarie. Questo impegno deve essere una presenza costante in qualsiasi lavoro di economia che voglia avere una dimensione normativa, quindi sia nel settore del *welfare* che in quello dello sviluppo. Le due importanti opere di Rawls, *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, hanno galvanizzato e trasformato la professione¹⁰. Prima di esse, lo studio normativo della giustizia era pressoché assente perché i filosofi influenzati dal positivismo logico avevano convinto molte persone a ritenere dotate di senso unicamente le indagini empiriche e le questioni di analisi concettuale astratta. La teorizzazione sul tema della giustizia alla maniera di Aristotele, Hume e Kant non sembrava

¹⁰ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr. it. a cura di S. Maffettone e U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017 e Id., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1986; tr. it. a cura di S. Veca, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012.

rientrare né nel primo gruppo né nel secondo e quindi, di conseguenza, si credeva che fosse vuota di contenuti reali. Con Rawls è emerso il contrario: egli ha mostrato come un'astratta indagine normativa sulla giustizia possa avere un fondamento adeguato, che tipo di giustificazione fornisce per i suoi risultati e perché valga la pena prenderli sul serio. Ha offerto inoltre un resoconto estremamente potente di quali risultati potrebbero essere raggiunti da un'indagine razionale su quei principi che regolano la distribuzione delle libertà, delle opportunità e dei beni materiali in una società che si definisce ben ordinata e articolata su alcuni imprescindibili vincoli morali (l'imparzialità soprattutto).

L'opera di Rawls è di per sé di enorme ricchezza e valore, ma ancora più importante, a mio avviso, è stato il dibattito che ha generato, che si ramifica sempre più ampiamente¹¹. Alcuni utilitaristi, infatti, risposero alla critica di Rawls all'utilitarismo (critica sviluppata con una notevole conoscenza dell'economia e in dialogo con economisti del calibro di Kenneth Arrow); la replica non si fece attendere. Anche i comunitaristi e i pensatori religiosi dissero la loro: accusarono Rawls per le sue idee troppo razionalistiche, troppo poco spazio era lasciato ai legami irrazionali con la fede e alla comunità. *Liberalismo politico* nasce proprio dalla volontà di far fronte a questo gruppo di critici. Secondo l'obiezione delle femministe l'attenzione dedicata a temi fondamentali come la famiglia e il ruolo che questa ha nel plasmare donne e bambini era stata alquanto insufficiente. Rawls, di risposta, modificò il suo punto di vista in alcuni aspetti e richiamò l'attenzione sulle implicazioni di quanto aveva già sostenuto. Le persone che si occupano di individui con disabilità e di diritti per gli animali manifestarono la preoccupazione che il quadro del contratto sociale potesse non rendere giustizia a questi ambiti¹². In questo caso, Rawls – riconosciuto il problema – non ha avuto a disposizione sufficiente tempo, prima della sua morte, per rielaborare il suo pensiero, anche se altri lo hanno fatto per lui. Le persone interessate all'uguaglianza globale contestavano al

¹¹ Piuttosto che fornire una bibliografia completa, che renderebbe questa nota lunga quanto un articolo, in questa sede rimando i lettori all'ottimo contributo di S. Freeman, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, contenente un ricco elenco di interventi su questi temi e preziosi articoli su numerosi argomenti, tra cui la maggior parte di quelli citati (incluso il mio contributo all'articolo su Rawls e il femminismo).

¹² Questo è un punto associato al mio lavoro: si veda M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006; tr. it. a cura di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007.

quadro in esame di essere basato semplicemente sullo Stato-nazione; Rawls rispose con un intero libro, *Il diritto dei popoli*, grazie al quale la teoria venne estesa a un piano più globale¹³. Infine, c'è stato chi – e tra questi Sen – ha mostrato disapprovazione per l'intero progetto di “teoria ideale”, cioè per il progetto di produrre un resoconto di come sarebbero le cose in una società che, pur essendo ancora umana e fallibile, fosse la più giusta possibile¹⁴. Questa sfida è arrivata dopo la morte di Rawls, ma altri stanno proseguendo sulla sua linea.

Tutte queste dispute di altissima qualità intellettuale sono attualmente in corso. Non esiste, come già detto, un insieme fisso e stabile di conclusioni né quindi qualcuno che possa impegnarsi in prima persona al posto nostro. Qualsiasi economista che parli di giustizia necessita di qualcosa di più di una semplice e superficiale conoscenza di questi dibattiti: occorre formarsi su letture e valutazioni serie e approfondite. Ed è quello che accadeva in un passato non così lontano: penso, ad esempio, all'eccellente contributo di John Harsanyi alla critica sfumata dell'utilitarismo presente nel volume *Utilitarismo e oltre*¹⁵. Oggi, contributi così raffinati sono rari.

Gli economisti dovrebbero impegnarsi in queste dispute ricche di sfumature e, allo stesso tempo, procedere in un'area in cui anche i filosofi devono darsi da fare: cioè, gli uni in collaborazione con gli altri sviluppare teorie adeguate sulla giustizia globale e sugli obblighi delle nazioni più ricche nei confronti di quelle più povere. Con un collega economista conduco regolarmente un seminario sulla disuguaglianza globale; è decisamente diverso dall'insegnamento della giustizia sociale poiché i materiali filosofici sono molto meno sviluppati. Tuttavia, non è questo un buon motivo per esimersi dal confronto con pensatori del passato come Grozio, Kant e, sì, lo stesso Smith, ma anche con il lavoro più recente di Rawls e di tanti filosofi più vicini a noi. Non può mancare una riflessione sugli scettici: Thomas Nagel da neo-hobbesiano ha sostenuto ad esempio che il concetto di giustizia non si applica al contesto globale¹⁶. Ne è seguita la potente controreplica di Cohen, ma

¹³ Cfr. J. Rawls, *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge 1999; tr. it. a cura di S. Maffettone, *Il diritto dei popoli*, Einaudi, Torino 2001.

¹⁴ Cfr. A. Sen, *L'idea di giustizia*, cit.

¹⁵ Cfr. J. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behavior*, in A. Sen, B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. a cura di S. Veca, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁶ Cfr. T. Nagel, *The Problem of Global Justice*, in «Philosophy and Public Affairs» 3 (2005), pp. 113-147.

il dibattito è solo all'inizio¹⁷. Ogni economista che si occupa di questioni di disuguaglianza sia dunque consapevole di queste controversie per essere in grado di dire la sua.

2.2. Benessere e non-commensurabilità

L'approccio alle capacità di Sen/Nussbaum generalmente opera con una lista di beni ritenuti plurali e non commensurabili e collega questa idea a quella di benessere umano o di vita buona. Un'intuizione filosofica che si trova già in Aristotele ed è alquanto comico che gran parte degli economisti non senta il bisogno di affrontarla. Al di fuori di un piccolo gruppo eterodosso, i principali interventi sul *welfare* sociale si appoggiano ancora troppo pesantemente, implicitamente o esplicitamente, alla tradizione benthamiana dell'utilitarismo, non tenendo conto nemmeno della critica puntuale di Mill – critica che già due secoli fa enfatizzava le distinzioni qualitative – e quindi non riconoscendo la significatività di beni plurali e non commensurabili. *Etica ed economia* di Sen ha mostrato da tempo l'importanza per i modelli economici di prendere a cuore tale intuizione¹⁸. Jonathan Wolff e Avner De-Shalit, nel contesto della riflessione sulle capacità, hanno svolto un ottimo lavoro sulla questione¹⁹; tuttavia, tali approcci non sono ancora stati recepiti dall'economia *mainstream*, per cui è necessario fare di più.

Altrettanto problematica è l'attuale tendenza di molti economisti, influenzati dalle recenti ricerche sulla “felicità” in psicologia, a seguire Bentham nell'equiparare il benessere alla felicità e la felicità a una sensazione unica, che varia soltanto in quantità e non in qualità. Già Aristotele aveva dimostrato che la felicità o il benessere umano sono di per sé plurali; nonostante ciò, in pochi conoscono le sue argomentazioni. Ancora una volta, Wolff e De-Shalit possono essere di grande aiuto e non è un caso che siano entrambi filosofi. Ingenua e superficiale – giacché non prende in considerazione questi temi – è la quasi totalità della ricerca psicologica sulla felicità di cui gli economisti si servono

¹⁷ Cfr. J. Cohen - C. Sabel, *Extra Republican Nulla Justitia?*, in «Philosophy and Public Affairs» 34 (2006), pp. 147-175.

¹⁸ Cfr. A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; tr. it. a cura di S. Maddaloni, *Etica ed economia*, Laterza, Roma 2006.

¹⁹ Cfr. J. Wolff - A. De-Shalit, *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.

ultimamente²⁰. Segue come questione correlata la relazione tra *welfare* e *agency*. Nell'articolo del 1997 prima citato e successivamente in *Creating Capabilities*, ho discusso alcuni punti oscuri nella formulazione fornita da Sen su questa distinzione e proposto la mia versione. Una concezione articolata in modo differente è stata recentemente sviluppata da Mark D. White, nel suo *Kantian Ethics and Economics*; invito tutti coloro impegnati in simili riflessioni a dedicarle attenzione²¹. Secondo quanto sostenuto dall'autore, i modelli economici standard non riescono ad apprezzare a sufficienza il valore della scelta e della personalità e falliscono anche nel distinguere l'impatto che le scelte politiche hanno sulle preferenze dal loro impatto sulla dignità e l'autonomia. Di simili aspetti Sen ha tenuto conto, ma è rimasto relativamente isolato nella professione economica. (Va notato però che la politica di regolamentazione nella prima amministrazione Obama ha iniziato a richiedere che le varie proposte discutessero in via prioritaria l'impatto sulla dignità come una questione separata dall'analisi generale costi-benefici)²². È facile capire quanto sia cruciale nelle politiche di molti settori, la distinzione tra soddisfazione e libera scelta. Anche quando si tratta di affrontare la povertà più estrema, non bisogna tralasciare la separazione rilevante che esiste tra il dare un beneficio alle persone e il rispettare la loro libera autodeterminazione [*agency*].

2.3. *Pluralismo ragionevole e liberalismo politico*

Il *capabilities approach*, come altre teorie dello sviluppo, può essere utilizzato in modo puramente comparativo per garantire uno spazio di confronto. Tuttavia, già in quasi tutti gli scritti sullo sviluppo e nei rapporti del Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo [UNDP], la normatività si insinua nella selezione dei criteri utilizzati per classificare le nazioni. In generale, le versioni teoriche dell'approccio allo sviluppo umano sono profondamente normative e raccomandano per

²⁰ Cfr. M.C. Nussbaum, *Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology*, in E. Posner - C. Sunstein, *Law and Happiness*, University of Chicago Press, Chicago 2010, pp. 81-114. Un'edizione rivista e aggiornata di questo articolo è stata pubblicata sulla «International Review of Economics» 59 (2012), pp. 335-361.

²¹ Cfr. M. White, *Kantian Ethics and Economics: Autonomy Dignity, and Character*, Stanford University Press, Stanford 2001.

²² C.R. Sunstein, studioso di filosofia giuridica, era a capo dell'OIRA (Office of Information and Regulatory Affairs) quando è stato introdotto questo requisito.

ogni Stato determinati obiettivi, soprattutto in materia di salute e istruzione. Anche quando il PIL pro-capite è l'unico criterio utilizzato per stilare la classifica tra paesi, siamo di fronte comunque a un elemento normativo, in quanto si suggerisce che il suo aumento sia il più importante tra gli obiettivi di sviluppo delle nazioni, o che sia foriero in termini affidabili di effetti positivi. L'economia dello sviluppo è quindi normativa fino al midollo, così come lo è l'economia del *welfare*. Con la mia teoria piuttosto dettagliata degli obiettivi sociali mi sono spinta un po' più in là degli esperti in materia, ma si tratta di una differenza di grado e non di genere. Per quasi tutti i teorici dello sviluppo, infatti, alcuni specifici traguardi sono scelti per essere al centro della pianificazione politica e sono oggetto di raccomandazione per chiunque, in grandi società eterogenee come l'India o gli Stati Uniti così come in tutti i paesi del mondo. (In realtà, penso si tratti sempre della stessa questione in senso lato, perché in tutte le nazioni moderne sono ormai presenti le stesse religioni e le varie dottrine sul significato della vita che potrebbero svilupparsi; cambiano solamente storia e numeri. Mi concentrerò dapprima sul caso nazionale, per poi passare in conclusione al caso mondiale)²³. Allora perché e a quali condizioni potrebbe essere appropriato promuovere il perseguimento di un unico insieme di obiettivi per persone sensibilmente diverse? E quali limitazioni ci portano a introdurre le considerazioni sul pluralismo culturale e religioso al fine di rendere questa concezione dello sviluppo difendibile? In altre parole, cosa c'è di sbagliato nell'idea di Aristotele di basare i principi politici su un resoconto del tutto esaustivo della vita fiorente?

Mettiamo da parte il tema dell'attuazione. Credo che la maggior parte di noi sia facilmente d'accordo sul fatto che concezioni della vita buona non dovrebbero essere imposte con la forza a un altro Stato sovrano. I paradigmi normativi proposti dai teorici dello sviluppo sono solo modelli per la persuasione e, se mai dovessero essere attuati, dovrebbero essere il risultato della deliberazione e della scelta del popolo. Ci chiediamo, dunque, fino a che punto, e con quali limiti, sia giustificato per gli esperti fare raccomandazioni normative per una società pluralista.

Qual è il problema? In sostanza, è questo. In una qualsiasi comunità moderna, i cittadini hanno differenti visioni sul senso e sullo scopo della vita, alcune religiose e altre laiche. I principi politici dovrebbero ricono-

²³ Per la relazione tra i due problemi, si faccia riferimento a M.C. Nussbaum, *Political Liberalism and Global Justice*, in «Journal of Global Ethics» 11 (2015), pp. 69-79.

scere e rispettare tale diversità. Un modo per farlo è proteggere ampi spazi di libertà: le persone dovrebbero essere lasciate libere di vivere secondo la propria idea di bene, tranne quando sono in gioco gli uguali diritti degli altri o altre problematiche pubbliche urgenti, come quelle della pace e della sicurezza. Possiamo pensare a questo principio come a una versione più ampia della "clausola di libero esercizio" [*Free Exercise Clause*] della Costituzione degli Stati Uniti, clausola che è formulata in termini di religione, ma che immaginiamo di estendere anche alle idee di vita non religiose.

Ma la libertà è solo uno dei problemi che la diversità porta con sé. Un altro è l'uguaglianza. A volte, infatti, i governi tollerano una religione o uno stile di vita, ma in realtà lo sfavoriscono, sia creando condizioni di libertà diseguali per i diversi gruppi, sia facendo dichiarazioni pubbliche che creano gruppi favoriti e sfavoriti, gruppi *in* e gruppi *out*. È qui che si arriva all'idea che Charles Larmore e John Rawls hanno notoriamente definito "liberalismo politico" e che può essere utilmente vista come una versione più ampia dell'*Establishment Clause* della Costituzione degli Stati Uniti: ossia, non abbiamo un resoconto governativo globale e prestabilito che indichi quale sia il modo di vivere da preferire. Rifiutiamo di basare i principi politici su un determinato punto di vista perché sarebbe destinato a essere parziale e a favorire alcune opinioni su come si dovrebbe vivere, giudicandone negativamente altre. È evidente che un'istituzione di questo tipo non riuscirebbe a mostrare uguale rispetto per tutti²⁴.

Larmore e Rawls sostengono inoltre – e io sono d'accordo – che i principi politici possono ancora avere un contenuto morale e che in effetti dovrebbero averlo. Questo contenuto non è neutro ed esclude molte concezioni che le persone reali potrebbero effettivamente avere, esclude cioè tutti quegli stili di vita incapaci di esprimere uguale rispetto per tutti i cittadini, come le dottrine che assegnano le funzioni politiche fondamentali secondo linee di gerarchia razziale o di genere. Le persone rimangono libere di avere e di esprimere tali opinioni, ma la costituzione della nazione si sarà impegnata nella direzione opposta, quindi, esse semplicemente non potranno proporre la loro visione per un'approvazione legislativa a maggioranza.

Per quanto morali, tuttavia, i principi politici devono essere parziali, piuttosto che completi se vogliono dare ai cittadini ampio spazio di azio-

²⁴ Cfr. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, New York 1996 e J. Rawls, *Political Liberalism*, cit.

ne per portare avanti le loro scelte e per trattare tutti con eguale rispetto. Devono essere parziali in due modi. In primo luogo, devono essere *ristretti* [*narrow*], non coprire cioè tutte le questioni che riguardano la vita e lasciare che siano le concezioni generali dei cittadini a risolverle. (Per esempio, non si pronunceranno sulla questione della vita dopo la morte o sulla possibilità della reincarnazione). Inoltre, devono essere *snelli* [*thin*], senza fare ricorso a concetti metafisici o epistemologici controversi, come il concetto di anima o di verità autoevidente, perché impiegare simili concetti – quando in realtà sarebbe possibile evitarlo – sui quali diverse visioni possono non essere d'accordo, farà deviare la concezione politica verso una dottrina comprensiva piuttosto che un'altra. È il cosiddetto "metodo dell'evitare" [*method of avoidance*] di Rawls, motivato da considerazioni di eguale rispetto, come messo in luce dall'analisi di Larmore. Qualcosa di simile ha animato i redattori della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Provenendo da nazioni e religioni diverse, hanno infatti rifiutato di usare nozioni religiose o metafisiche divisive, come quella di "anima", ritenendo di potersi riunire intorno a una nozione etica inclusiva, come quella di dignità umana²⁵.

Qualsiasi concetto che utilizziamo per inquadrare i principi politici deve quindi essere sia *ristretto* che *snello*. A questo punto, sarebbe molto allettante tornare a una di quelle misure della qualità della vita che la maggior parte dei sostenitori dell'approccio allo sviluppo umano ha criticato come inadeguate, ad esempio "reddito e ricchezza" o "utilità", sulla base della loro dichiarata neutralità. Conosciamo i loro difetti e io e Sen sosteniamo da tempo che sia lo sviluppo sia la teoria della giustizia debbano pensare alla vita umana in modo decisamente più ricco. Quindi, come potrebbe una visione che comporta una concezione più ricca dell'impegno umano essere ancora sobria e ristretta in modo adeguato?

La risposta sta nell'idea stessa di capacità, che indirizza il processo di sviluppo a concentrarsi sull'attivazione, ovvero sulla creazione delle condizioni di scelta. Creare le condizioni di scelta per una varietà di funzioni è infatti un atto misurato, perché permette ai cittadini di decidere quale realizzare. Chi ha accesso a un'alimentazione adeguata può sempre decidere di digiunare per motivi religiosi: ma c'è una grande

²⁵ Cfr. J. Maritain, *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951, capitolo iv e v, in particolare v.1, intitolato *Men Mutually Opposed in Their Theoretical Conceptions Can Come to a Merely Practical Agreement Regarding a List of Human Rights* [prefazione it. di V. Possenti, *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Torino 2003. Maritain è stato uno dei principali redattori della Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo (N.d.C.)].

differenza tra digiunare e morire di fame. Chi non ama il tempo libero o il gioco e preferisce una vita da stacanovista può scegliere di condurre una vita simile: ma è enorme la differenza tra quest'ultima e la cosiddetta "giornata doppia" (ossia lavorare tutto il giorno e poi doversi occupare anche della cura dei figli e della casa) che impedisce a milioni di donne nel mondo di concedersi attività di svago che contribuirebbero a dare un senso alla loro esistenza. Possiamo anche rifiutare di votare o di partecipare alla politica, un po' come fanno gli Amish del Vecchio Ordine, ma sarebbe tutta un'altra cosa – un attacco alla loro fondamentale uguaglianza politica – negare loro la *possibilità* [*capability*] di votare.

Ma la lista delle capacità non è solo *snella*, è *ristretta*: non si pronuncia su molte questioni, lascia spazio ai cittadini per innestare il discorso in materia politica su una concezione più completa di vita significativa. Insieme alla specificazione di un livello-soglia di adeguatezza, la lista delle capacità articola un insieme di condizioni abilitanti, utili e potenzialmente condivise da tutti i detentori di visioni ragionevoli, su ciò che sia degno di valore. Esse possono, per usare l'espressione di Rawls, costituire l'oggetto di un consenso per intersezione tra diverse dottrine²⁶ [*overlapping consensus*].

Questo gruppo di argomentazioni filosofiche è chiaramente della massima importanza sia per l'economia del *welfare* che per quella dello sviluppo. Entrambe impiegano un concetto normativo di *welfare* e la domanda che ci si pone è: questo concetto rischia forse di essere troppo ampio e di non riuscire a mostrare uguale rispetto per tutti i cittadini? A questo proposito, gli utilitaristi inglesi sono una cattiva guida. Inquadrandolo consapevolmente l'utilitarismo come una dottrina globale, disprezzavano la religione convenzionale e volevano che a sostituirla fosse la loro dottrina²⁷. Dal momento che gli economisti in linea di massima sostengono la non-istituzionalizzazione della religione come questione di principi primi costituzionali, sembra strano che ignorino il

²⁶ È bene evidenziare che questa difesa del liberalismo politico è mia, non di Sen, che probabilmente non è d'accordo e potrebbe sostenere una visione più completa dell'autodeterminazione e della scelta umana, come quella di Joseph Raz.

²⁷ J.S. Mill, con *The Utility of Religion* (1874), in *Three Essays on Religion*, Prometheus Books, Amherst 1998, pp. 69-124 (tr. it. a cura di L. Geymonat, *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006), rende esplicita questa idea di sostituzione; idea implicita in Bentham, che semplicemente non aveva pazienza con la religione. Sidgwick è invece un caso più complesso: abbastanza anticonformista da essere costretto ad abbandonare la sua borsa di studio a Cambridge, ma abbastanza conformista da preoccuparsi delle norme religiose e prenderle molto sul serio (cf. B. Schultz, *Henry Sidgwick: Eye of the Universe, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York 2004). Anche da Sidgwick l'utilitarismo fu classificato come dottrina pienamente sviluppata e completa.

modo in cui la loro stessa raccomandazione di una dottrina globale del *welfare* sia, in realtà, un tipo di istituzione (secolare) che solleva problemi degni di attenzione. Naturalmente potrebbero sempre opporsi alla tesi di Rawls/Larmore e difendere la posizione secondo cui una dottrina globale è la base migliore per le politiche pubbliche. (In effetti, alcuni filosofi, come Joseph Raz, lo hanno fatto con eleganti argomentazioni, ma poiché le loro posizioni furono pubblicate prima di quelle di Rawls e Larmore, non tentarono nemmeno di controbattere). Ciò che sembra deplorabile è ignorare l'intera questione – atteggiamento non risparmiato neanche dagli economisti dal taglio più filosofico che tanto hanno scritto sul promuovere il *welfare* sociale²⁸ – e non offrire alcuna argomentazione, quando si tratta invece di una delle problematiche più urgenti in tutte le società moderne. Notando questa grande assenza, ho deciso che avrei dovuto scrivere della fondamentale importanza di questa idea e delle ragioni per cui la teoria e la politica dello sviluppo dovrebbero abbracciarla – come ho fatto in «*Philosophy and Public Affairs*» nel 2011, cercando di chiarire alcuni punti oscuri nel modo in cui Rawls stesso ha articolato questa visione²⁹. Ho poi confrontato tale posizione con le versioni perfezioniste del liberalismo di Isaiah Berlin e Joseph Raz e sostenuto che la visione di Rawls/Larmore (rielaborata a modo mio) è superiore. Ritengo questo articolo uno dei più importanti della mia carriera e mi sembra difficile interpretare il mio lavoro senza di esso. Eppure, avete indovinato: questo contributo filosofico, pubblicato in una rivista di filosofia, è quasi del tutto ignorato dagli esperti, anche da quelli che sposano l'approccio allo sviluppo umano³⁰. Ho persino riscontrato che le discussioni amichevoli sul mio libro *Creating capabilities* hanno quasi totalmente tralasciato il problema, interpretandomi come se proponessi una dottrina completa, nonostante la mia insistenza sul tema del liberalismo politico. Perciò, devo continuare a parlarne ancora e ancora. Non mi dispiace se le persone non sono d'accordo con il mio punto di vista e propongono delle contro-argomentazioni, difendendo, ad esempio, le posizioni di Raz da me contestate; tuttavia, non dovrebbero semplicemente chiudere gli occhi di fronte alla questione.

²⁸ Cfr. M. Adler, *Well-Being and Fair Distribution: Beyond Cost-Benefit Analysis*, Oxford University Press, New York 2011.

²⁹ Cfr. M.C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in «*Philosophy and Public Affairs*» 39 (2011), pp. 3-45.

³⁰ Per questo ho insistito, affinché fosse inserito all'interno di un volume (cfr. F. Comim - M.C. Nussbaum, *Capabilities, Gender Equality: Towards Fundamental Entitlements*, Cambridge University Press, Cambridge 2014).

2.4. *Relativismo e universalismo*

Come questione correlata, la filosofia ci offre argomenti ricchi e persuasivi riguardo al *relativismo* e all'*universalismo*, tematiche centrali per la politica di sviluppo, rispetto alle quali gli economisti tendono a essere piuttosto ingenui. Su ciò si è concentrato gran parte del lavoro svolto con Sen al WIDER con l'invito di filosofi importanti come Hilary Putnam, Seyla Benhabib, Charles Taylor e Thomas Scanlon al fine di presentare argomentazioni su questi temi in modo chiaro, per un pubblico di economisti e politici. Secondo la nostra tesi, le culture sono intrinsecamente teatro di dibattito e di critica, per cui l'idea stessa di appellarsi alla "cultura" deve essere messa in discussione³¹. È servito a qualcosa? Bene, le argomentazioni sono state portate avanti acutamente all'interno del contesto filosofico e in tutti quei contributi alla letteratura sullo sviluppo scritti da filosofi. Ma c'è ancora tanto da augurarsi – mi accorgo di dovermelo ripetere più spesso di quanto vorrei – riguardo al modo in cui risponderai alle accuse di imperialismo culturale. L'utilitarismo è irriducibilmente una visione relativista, in quanto anche quelle preferenze individuali formate in condizioni di contesto ingiuste o al di sotto degli standard saranno incluse nella funzione di scelta sociale, a meno che non si adotti un impegno filosofico esplicito per l'eliminazione di quelle stesse preferenze. L'intera questione, dunque, è tutt'altro che secondaria, come hanno intuito da tempo economisti di grande spessore come Harsanyi e Sen³².

Va sottolineato che il tema del relativismo culturale è probabilmente una parte centrale della maggior parte dei corsi introduttivi di filosofia in tutto il mondo. Gli studenti iniziano spesso come relativisti ingenui poiché tendono a confondere il relativismo con la tolleranza ed entrambi con il rispetto. Un buon insegnamento fa capire loro rapidamente che queste tre nozioni sono diverse e frequentemente in conflitto e che, qualunque sia la visione che d'ora in poi difenderanno, sarà una posizione più sfumata e al tempo stesso più precisa. Gli economisti, puntuali in tante cose, a volte danno l'impressione di essere dei non laureati, che non hanno neppure seguito un buon corso introduttivo.

³¹ Si veda in particolare l'eccellente intervento di S. Benhabib, *Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community*, in M.C. Nussbaum - J. Glover, *Women, Culture, and Development*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 235-56. Per una mia versione sull'argomento si veda M.C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, cap. 1; tr. it. a cura di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011.

³² Per il punto di vista di Harsanyi, si veda *Utilitarianism and Beyond*, cit.

2.5. *Libero arbitrio e responsabilità*

Affrontiamo qui una delle problematiche filosofiche più vaste, più antiche e ancora decisamente controverse in ogni tradizione. Stiamo parlando di qualcosa che si interseca con un'ampia gamma di questioni correlate e dibattute, come la natura della colpa e la giustificazione della pena, temi al centro delle politiche pubbliche. È difficile creare una teoria sociale – e certamente qualsiasi teoria dello sviluppo o del *welfare* – senza riflettere a fondo e senza chiedersi se e in che misura le persone sono responsabili delle loro azioni. Il mondo è deterministico? Se lo è, il determinismo nega il libero arbitrio o è compatibile con esso?

Ci sono due assi di discussione: quello del determinismo contro l'indeterminismo e quello del "compatibilismo" contro l'"incompatibilismo". Quattro sono le possibili posizioni, tutte assunte da alcuni importanti filosofi. La prima è quella dell'incompatibilismo determinista: il mondo è deterministico e ciò nega il libero arbitrio. (Nietzsche è un esempio di chi sostiene questa tesi, ma si tratta di qualcosa di abbastanza comune nella filosofia recente). La seconda è quella del compatibilismo determinista: il mondo è (a un certo livello) deterministico, ma questo non nega il libero arbitrio; concezione che ha un pedigree filosofico illustre, essendo stata sposata dagli antichi Stoici greci, da Kant e Hume e, ancora, da molti pensatori contemporanei. La terza è quella dell'incompatibilismo indeterminista: il libero arbitrio non è compatibile con il determinismo, ma non importa, dal momento che il mondo non è comunque deterministico. Aristotele potrebbe aver appoggiato questa visione, così come Epicuro e Lucrezio; oggi si utilizza la meccanica quantistica per sviluppare un punto di vista simile. La quarta alternativa, quella del compatibilismo indeterminista, è meno interessante perché, se non c'è una minaccia determinista al libero arbitrio, non c'è nemmeno bisogno di sollevare la questione della compatibilità. È facile per chi non ha studiato in modo approfondito filosofia confondere le posizioni: ad esempio, confondere l'incompatibilismo indeterminista con il compatibilismo determinista, dato che entrambe le tesi sostengono una nozione significativa di libero arbitrio. Tali confusioni devono essere però evitate in una teoria sociale che aspira al rigore intellettuale.

Il *capabilities approach* è una teoria della libertà umana, quindi è meglio che abbia qualcosa da dire su cosa sia la libertà e se esista! Ed è una sfida particolarmente affascinante mettere in relazione il dibattito sul libero arbitrio con il liberalismo politico. Le principali religioni

hanno infatti delle opinioni sull'argomento, e le opinioni dei calvinisti e dei cattolici romani, per fare solo due esempi, non sono concordi. È possibile trovare, dunque, una visione della libertà e della responsabilità che un approccio allo sviluppo umano possa utilizzare, se mira a diventare oggetto di un consenso per intersezione tra dottrine ragionevoli e globali? Si tratta di una domanda stimolante³³. Le argomentazioni degli economisti – ancora troppo poco rigorosamente formate e sviluppate – non sembrano poter far fronte alla batteria di posizioni opposte che la tradizione filosofica lascia in eredità e continua a discutere.

2.6. La natura delle emozioni e del desiderio

Su questo vasto insieme di interrogativi la filosofia ha da tempo elaborato resoconti, mentre l'economia tende a utilizzare concetti più ristretti e grossolani (sottolineiamo il miglioramento portato avanti recentemente dall'economia comportamentale). Se da una parte i filosofi articolano con cura tutta una serie di categorie distinte – emozioni, desideri, appetiti, stati d'animo e scelte –, dall'altra gli economisti le racchiudono tutte sotto il capiente concetto di "preferenza", spesso senza dire molto su cosa siano le preferenze o su come si relazionino a queste altre categorie (sebbene sotto la pressione di Sen abbiano detto qualcosa in più). Nel 1997 ho sostenuto che le diverse nozioni devono essere distinte in modo chiaro e sistematico e che queste distinzioni fanno la differenza per le affermazioni degli economisti. Un ragionamento simile era già stato espresso da Sen nel suo famoso articolo *Rational Fools*³⁴. Successivamente, però, il lavoro di base necessario per definire con precisione tali distinzioni si è rivelato decisamente insufficiente.

Un esempio importante di contributo filosofico divenuto dominante in quest'area è il concetto diffuso di "preferenze adattive", che sia Sen che Jon Elster hanno utilizzato in modo illuminante nel contesto degli studi sullo sviluppo, e io mi sono unita alla discussione³⁵. Comprende-

³³ Una dissertazione di Ryan Long (*Responsibility, Luck and Equality*, University of Chicago, Chicago 2012) ha segnato un buon inizio per rispondere al quesito in modo affermativo.

³⁴ Cfr. M.C. Nussbaum, *Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (A Particular Type of) Economics*, in «The University of Chicago Law Review» 64 (1997), pp. 1197-1214 e A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy and Public Affairs» 6 (1977), pp. 317-344.

³⁵ Si veda J. Elster, *Sour Grapes*, in *Utilitarianism and Beyond*, cit. e J. Elster, *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; tr. it. a

re che le preferenze sono adattive ci fornisce potenti argomenti normativi contro un semplice approccio al *welfare* basato sulle preferenze in quanto tali (un aspetto sottolineato a lungo da Sen).

Ma ci sono molte altre questioni con le quali l'economia deve fare i conti. Gran parte del mio lavoro, da molti anni, riguarda l'analisi di determinate emozioni come la compassione, la rabbia e il disgusto e il loro ruolo nel perseguimento della giustizia³⁶. Questo impegno deve essere interdisciplinare, poiché deve confrontarsi con le scoperte della psicologia empirica, ricerche che il più delle volte non fanno altro che confermare ciò che filosofi acuti come Smith e gli Stoici greci e romani dissero molto tempo fa. Sono passi fondamentali da compiere: senza afferrare fino in fondo, ad esempio, quale sia il ruolo del disgusto nello stigma contro le minoranze, abbiamo e avremo difficoltà a comprendere quegli ostacoli che si oppongono ai molti progetti di sviluppo che mirano all'inclusione delle donne o delle classi inferiori. Il disgusto deve essere combattuto con modalità specifiche, diverse da quelle con cui si combatte la paura o l'invidia; dobbiamo sapere dunque cos'è e come possiamo liberarcene³⁷.

Non vedo alcun segno, né qui né altrove, che mi faccia dire che in economia si rifletta seriamente su questi temi. Dovrei aggiungere che in quest'area, come in molte altre, l'analisi economica del diritto [*Law-and-Economics*] si dimostra molto più sensibile alla filosofia rispetto alla maggior parte dell'economia. Forse la ragione di ciò è il carattere interdisciplinare delle moderne scuole di legge – insegno in una di queste in collaborazione con un collega di economia, per riportare un esempio concreto. Un'altra motivazione è che il diritto ha sempre a che fare con la realtà e le sue teorie raramente si elevano ad altezze di astrazione matematica da cui non si riescono a vedere le battaglie delle persone reali.

cura di F. Elefante, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1989. Sen ha frequentemente discusso tale fenomeno; ci riferiamo ad A. Sen, *Rights and Capabilities*, in *Resources, Values, and Development*, Blackwell, Oxford 1984, pp. 307-24; tr. it. *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

³⁶ Più recentemente, in M.C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge 2013; tr. it. a cura di R. Falcioni, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014 e in M.C. Nussbaum, *Anger and Forgiveness*, Oxford University Press, Oxford 2016; tr. it. a cura di R. Falcioni, *Rabbia e perdono*, il Mulino, Bologna 2017.

³⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; tr. it. a cura di C. Corradi, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007 e M.C. Nussbaum, *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, New York 2010; tr. it. a cura di S. De Petris, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011.

2.7. Giustificazione

Come fa una teoria etica a giustificare se stessa, a stabilire la sua pretesa di validità? Una dottrina politica ha standard di giustificazione diversi? In che modo, in quest'ultimo caso, la giustificazione è legata alla legittimità? Tutte queste domande sono state discusse in modo approfondito per molti anni all'interno della filosofia – almeno da Platone in poi! – e alcuni, come lo stesso Platone, successivamente Spinoza e Sidgwick, hanno difeso un approccio di stampo fondazionalista secondo il quale la teoria deve essere costruita su un qualche tipo di fondamento solido come una roccia, con credenziali epistemiche superiori; altri, come Aristotele e recentemente Rawls, difendono un tipo di coerentismo, secondo il quale una dottrina si afferma per la sua capacità di organizzare credenze, intuizioni e nozioni teoretiche in un unico insieme potente e per l'appunto coerente. Naturalmente esistono molti tipi di fondazionalismo, che differiscono a seconda di come il fondamento è considerato e di come ottiene il suo *status* privilegiato, e anche diversi tipi di coerentismo. Il grande studioso Bimal Matilal (che ha lavorato brevemente con me e Sen presso il WIDER, prima della sua prematura scomparsa nel 1991) mostra che un dibattito parallelo si è sviluppato all'interno della filosofia indiana³⁸.

Un dibattito totalmente assente nelle contemporanee economie dello sviluppo e del *welfare*, e che gli economisti, mi azzardo a dire, considerano in generale una perdita di tempo. È ovvio che non lo sia, non lo è perché, se non ci riflettiamo, stiamo semplicemente discutendo a mezz'aria, un po' come un funambolo senza corda. Si può rimanere in volo ancora per un breve periodo, ma presto arriverà lo schianto! L'economia ha certamente qualcosa da dire su questi temi, almeno implicitamente, ma è una sfida difficile capire cosa sia questo qualcosa e confrontarlo con i punti di vista dei filosofi che ho menzionato.

Conclusioni

C'è stato un tempo in cui l'economia ha dato spazio alle domande filosofiche, quello di Adam Smith. Oggi, tuttavia, le ignora in gran parte e, andando avanti come se si potessero fare progressi senza af-

³⁸ B. Matilal, *Perception*, Clarendon Press, Oxford 1985.

frontarle, le considera di nessun conto. Le teorie del *welfare* e dello sviluppo prodotte senza la partecipazione attiva e continua della filosofia lasciano molto a desiderare. Intraprendere un lavoro serio su tali questioni non sarà un gioco da ragazzi perché sono di fondamentale importanza e, una volta che un economista se ne dovesse occupare realmente, potrebbe risultare che per molte cose già date per certe si avverta il bisogno di una revisione. Inoltre, poiché i dibattiti filosofici non sono destinati a una definitiva risoluzione, cimentarsi con essi può portare a un pluralismo metodologico in economia di gran lunga maggiore di quello che molti, se non la quasi totalità, degli economisti considererebbero auspicabile. L'alternativa mi sembra essere quella di continuare a costruire intricati castelli in aria. È divertente ed esteticamente gradevole, ma non sarebbe un modo corretto e nemmeno responsabile di compiere progressi intellettuali.

CAPITOLO SECONDO

FONDAMENTI IMPERFETTI

Critica filosofica a un (particolare) tipo di economia

Il successo dell'analisi economica del diritto [*Law and Economics*] oscura, in una certa misura, un fatto eclatante: le critiche rivolte ai suoi fondamenti, che sono sempre più influenti nell'economia *mainstream* e ormai comuni – almeno come punti da affrontare – anche nella filosofia utilitaristica, sono quasi del tutto ignorate. Queste critiche non sono nuove, anzi, la maggior parte di esse si riscontra in filosofia fin dal IV secolo a.C., quando Aristotele contestò l'ambizioso tentativo di Platone di proporre una “scienza della misura” [*science of measurement*] dalla connotazione etica. Non informandosi e non confrontandosi con queste idee, l'analisi economica del diritto, che di solito si ritiene scientifica e lungimirante, rischia di rimanere bloccata nelle confusioni che hanno afflitto la filosofia in quel secolo interessante.

La cosiddetta *Law and Economics* potrebbe essere intesa semplicemente come l'impegno a mettere l'economia al servizio del diritto. Così compreso, il progetto non comporterebbe ripercussioni significative sui fondamenti propri dell'economia. Sarebbe altrettanto compatibile con le concezioni neo-aristoteliche di Amartya Sen e con quelle della “Scuola di Chicago”, tanto aperta alle complesse analisi cognitive delle emozioni elaborate da Adam Smith (basate su Aristotele e gli Stoici), come alle varie visioni della preferenza e del desiderio più comunemente riscontrate nell'economia neoclassica. In realtà, sebbene di recente il movimento sia diventato un po' più ampio, prendendo maggiormente in considerazione approcci come quelli di Sen e Smith, esso è stato nondimeno costruito su un particolare insieme di fondamenti concettuali. Questi comprendono per lo meno le seguenti idee: che gli agenti razionali sono massimizzatori dell'utilità a proprio vantaggio; che l'utilità può essere meglio compresa (a fini esplicativi/predittivi) come un singolo elemento che varia soltanto in termini di quantità; che l'utilità è meglio analizzata in termini di soddisfazione delle preferenze; che le

preferenze sono esogene, cioè non sono sensibilmente determinate da leggi e istituzioni; e che i fini adottati da un agente non possono essere essi stessi il soggetto di una deliberazione razionale, anche se gli agenti possono effettivamente deliberare sui mezzi strumentali migliori per raggiungere gli scopi. Tutte queste idee erano un tempo incontrastate nell'economia neoclassica; oggi sono tutte contestate, in parte proprio a causa delle pressioni esercitate dalla filosofia e dalla sua storia.

L'argomento delle preferenze endogene è stato al centro di una notevole discussione all'interno dell'analisi economica del diritto ed è ormai diventato uno dei temi principali del lavoro di Gary Becker, uno dei mentori del movimento. Pertanto, ne parlerò in questa sede solo nell'eventualità di un collegamento con uno degli altri argomenti da me affrontati. Ritengo comunque significativo che il carattere endogeno delle preferenze sia stato riconosciuto da quasi tutti i maggiori esperti di emozioni e desideri nella storia della filosofia occidentale, compresi Platone, Aristotele, gli epicurei, gli Stoici, Tommaso d'Aquino, Spinoza e Adam Smith, per non parlare di innumerevoli autori contemporanei di filosofia e di settori correlati (come l'antropologia e la psicologia cognitiva). È quindi un segno del problema che sto discutendo, il fatto che Becker e altri abbiano preso in considerazione questa idea solamente di recente, quando il lavoro su fenomeni come la dipendenza ne ha reso evidente l'importanza, nonostante avesse avuto già grande rilevanza per gli studi precedenti sulla formazione del capitale umano¹. Adam Smith credeva che un buon modo per un economista di trascorrere la propria vita fosse quello di insegnare e leggere molta filosofia: forse aveva ragione.

Permettetemi ora, però, di passare a sette questioni meno frequentemente affrontate, nelle quali, a mio avviso, si verifica lo stesso problema: potenti argomentazioni filosofiche che mettono in dubbio i fondamenti attuali vengono ignorate. Mentre procediamo, è importante tenere a mente che l'analisi economica del diritto è, in effetti, sia una teoria esplicativa/predittiva che una teoria normativa. In genere si presenta come esplicativa/predittiva, ma, attraverso un certo uso caratte-

¹ Becker ora afferma che la discriminazione sulla base della razza e del sesso può indurre le persone a nutrire scarse aspirazioni e speranze, e quindi a sotto-investire nel proprio capitale umano. Si veda G.S. Becker, *Nobel Lecture: The Economics Way of Looking at Behavior*, in «Journal of Political Economy» 101 (1993), pp. 385-409. Non dovremmo congratularci con chi ha riscoperto qualcosa la cui importanza predittiva era stata in precedenza individuata e difesa in modo convincente da altri, se le argomentazioni di questi altri erano già pubblicamente disponibili.

ristico del concetto di razionalità, finisce per formulare anche giudizi normativi. Così Richard Posner, ad esempio, da un lato definisce (per lo più) il comportamento umano come razionale nel preciso senso descrittivo che egli dà a questo termine, dall'altro, passando a un uso normativo dello stesso termine, incolpa certi altri agenti, poiché non conformano il loro comportamento a quegli standard².

Cercherò di distinguere questi due usi della teoria ogni qualvolta ciò sia possibile e pertinente. I miei esempi economici saranno generalmente tratti dalle aree con cui il mio lavoro mi ha reso più familiare: lo sviluppo e il *welfare*.

1. Utilità plurale e non-commensurabilità

L'impegno per la commensurabilità di tutti i fini di un agente è molto radicato nel movimento *Law and Economics*. Anche quando la pluralità di finalità distinte è inizialmente riconosciuta, la visione di fondo secondo cui gli agenti siano «massimizzatori di soddisfazioni» e che la soddisfazione sia qualcosa che varia di grado piuttosto che nel genere [*kind*], spinge il teorico a tornare rapidamente all'idea, per la quale le distinzioni tra opzioni dovrebbero essere comprese in termini di quantità di utilità che offrono, piuttosto che in termini di differenze qualitative di base. (Così Posner, dopo aver identificato tre distinti fini dell'attività sessuale, procede a trattare le scelte e i compromessi tra questi, come se fossero scelte tra quantità diverse di un bene omogeneo)³. Benché non venga presentato un resoconto di come gli agenti considerano internamente le loro scelte, si presume che considerarle in tal modo ci permetterà di fare previsioni corrette sul comportamento della maggior parte delle persone.

Platone (e Henry Sidgwick, seguendo il suo esempio) procedeva proprio in questo modo, sostenendo che avremmo avuto una scienza

² Cfr. R.A. Posner, *The Economics of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1983, testo in cui Posner parte dal presupposto che le persone siano «massimizzatori razionali delle loro soddisfazioni», per poi passare a criticare le decisioni della Corte Suprema in materia di *privacy* perché rappresentanti un «mondo invertito» non conforme alla razionalità, come da lui precedentemente definita.

³ Cfr. R.A. Posner, *Sex and Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1992, pp. 115-142, testo in cui Posner riconosce tre distinte tipologie di fini e discute i compromessi in termini quantitativi; tr. it., *Sesso e Ragione*, Edizioni di Comunità, Milano 1995. Si veda anche M.C. Nussbaum, «Only Grey Matter»? *Richard Posner's Cost-Benefit Analysis of Sex*, in «University of Chicago Law Review» 59 (1992), p. 1689.

etica adeguata soltanto se l'avessimo definita una "scienza della misura", una scienza in cui tutti i diversi valori che le persone normalmente perseguono fossero intesi nei termini di mere quantità diverse di un unico valore generale⁴. Entrambi hanno intrapreso questa strada perché credevano che solo in questo modo l'azione umana potesse essere sistematizzata e resa simile alla legge⁵. Tuttavia, fin dall'inizio dipinsero il loro progetto come radicalmente revisionista, non esplicativo del comportamento in atto: offrivano alle persone uno strumento per pensare e agire in modo più "scientifico", e quindi comportarsi in modo diverso – non offrendo un modo accurato di spiegare e prevedere ciò che le persone reali pensano e fanno⁶. In effetti, secondo il resoconto altamente persuasivo di Platone, l'autentico riconoscimento dei valori come commensurabili trasformerebbe completamente l'azione umana, eliminando l'appassionato desiderio dei singoli e distinti individui, che conferisce a gran parte della vita umana un carattere disordinato, e persino eliminando il fenomeno comune dell'*akrasia*, per il quale si giudica un corso d'azione migliore di un altro, per poi mettere in atto il peggiore. Platone sosteneva in modo convincente che una persona che non riconosce alcuna distinzione qualitativa nel valore non avrebbe mai avuto un simile problema e si sarebbe quindi comportata in modo significativamente differente in tutta una serie di occasioni importanti. Seguendo il suo esempio, filosofi successivi hanno avuto molto da dire sui vantaggi "terapeutici" della commensurabilità nell'alterare il comportamento umano, togliendo terreno, ad esempio, a emozioni come la gelosia e la rabbia, che oggi spiegano in buona parte l'azione umana. Lo stesso Sidgwick insisteva sul fatto che un vero utilitarista eserciterebbe la facoltà di scelta in modo diverso dalla maggior parte delle persone, anche se per complicate ragioni pensava che la società, per essere ben coordinata, avrebbe dovuto contenere solo un piccolo numero di individui di questo tipo⁷. Se consideriamo alcuni testi centrali

⁴ Cfr. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, cap. 4; tr. it. a cura di G. Zanetti - R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011.

⁵ La migliore discussione delle motivazioni filosofiche di Sidgwick si trova in H. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, cap. 5.

⁶ Su Platone, si faccia riferimento a M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1990, cap. 3. Su Sidgwick, si veda la mia argomentazione in *The Fragility of Goodness*, cit., pp. 112-17 e H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit.

⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, cit., p. 113. Si veda anche D. Wiggins, *Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980.

nell'analisi economica del diritto, l'affermazione di Platone/Sidgwick trova conferma: vediamo un mondo rimodellato, non il mondo in cui viviamo. Le descrizioni della sessualità umana elaborate, ad esempio, da Posner in *Sesso e Ragione* non trasmettono la sensazione che stiamo guardando il sesso nel modo in cui la gente lo guarda in genere; al contrario, una prospettiva di elevato distacco ha appiattito e semplificato cose che di norma sono complesse e reali. Ancora più importante, sembrerebbe che Platone e Sidgwick abbiano ragione riguardo all'entità delle differenze: queste sembrano infatti sufficienti a influenzare notevolmente il valore predittivo del modello proposto⁸.

Nell'economia dominante tale critica (in termini più generali) è ormai comune. Ricorrendo alla versione di John Stuart Mill, Sen ha sostenuto che gli economisti del *welfare*, per avere un'adeguata teoria predittiva, dovrebbero intendere l'utilità principalmente «come un vettore (con diverse componenti distinte) e solo secondariamente come una grandezza omogenea». Tale concezione offrirà, come da lui affermato, «un resoconto descrittivo del benessere della persona decisamente più ricco», in modi che rendono possibili previsioni migliori⁹. Se queste differenze predittive siano sufficientemente significative da influenzare l'utilità dei modelli, rimane, ovviamente, una questione empirica; la risposta varia da un settore all'altro dell'economia. Sen, a ogni modo, è giunto alla conclusione che gli economisti del *welfare* e dello sviluppo devono confrontarsi con questo problema e produrre argomenti o che confutino la sua posizione, applicando la teoria dell'utilità per prevedere il comportamento umano disordinato nel mondo reale, o che incorporino vettori plurali in modelli che prevedono meglio il comportamento del mondo reale. La sfida di Sen rimane, tuttavia, senza risposta.

La sua critica non si basa sull'idea che le ipotesi debbano essere realistiche. Milton Friedman molto tempo fa ha correttamente sostenuto che l'economia positiva, come le altre scienze, può e deve utilizzare ipotesi semplici che non corrispondono in tutto e per tutto alla complessa fenomenologia dell'azione umana reale¹⁰. Il problema sorge se

⁸ Cfr. M.C. Nussbaum, "Only Grey Matter?", cit.

⁹ Cfr. A. Sen, *Plural Utility*, in «Proceedings of the Aristotelian Society» 193 (1980-1981), pp. 193-215. Si veda anche per le relative critiche all'utilitarismo economico A. Sen - B. Williams, *Introduction*, in A. Sen - B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. a cura di S. Veca, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002.

¹⁰ Cfr. M. Friedman, *The Methodology of Positive Economics*, in D.M. Hausman (ed.), *The Philosophy of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 215-224, p. 210. È interessante notare che Friedman afferma che la scienza della sociologia richiede ipotesi realistiche. *Ibi*, p. 236.

gli assunti diventano troppo elementari, troppo semplici da non riuscire a individuare quegli aspetti del mondo che sono i più salienti ai fini predittivi. In questo caso il movimento *Law and Economics* tende a seguire il punto di vista di Karl Popper, secondo il quale anche ipotesi estremamente grossolane sono spesso d'aiuto al progresso scientifico: man mano che l'esperienza le falsifica vengono riformulate e in questo modo c'è progresso¹¹. Ma Popper aveva una stravagante ammirazione per le teorie degli antichi filosofi greci presocratici. La tesi di Talete secondo cui il mondo è fatto di acqua e l'affermazione opposta di Eraclito secondo cui tutto è fuoco erano entrambe per Popper congetture ardite che favorivano la buona predizione e la scoperta scientifica¹²! Ciò che Sen intende dire, in sostanza, credo sia che l'ipotesi della commensurabilità è troppo simile all'ipotesi di Talete: eccessivamente semplice per portare a previsioni illuminanti e pertinenti.

È ancora possibile che la commensurabilità, nonostante conduca a spiegazioni e previsioni inadeguate, ci offra comunque, come pensavano Platone e Sidgwick, una teoria normativa della razionalità in grado di aiutarci a rimodellare il nostro mondo? Ancora una volta, la tradizione filosofica da Aristotele a Mill ci ha fornito molte ragioni per mettere in discussione questa idea. I complessi resoconti di scelta ragionevole proposti da Aristotele, Mill e altri filosofi più recenti, mostrano che non c'è un buon motivo per supporre che la commensurabilità sia un prerequisito della deliberazione razionale in senso normativo¹³. Inoltre, ci mostrano che rendere commensurabili due fini quando tutto suggerisce di considerarli distinti in termini di qualità è di per sé un elemento di irrazionalità, che spesso può essere spiegata proprio come fanno Platone e Sidgwick: come una reazione alla complessità della vita e come l'espressione di un desiderio per un'esistenza più pura e lineare. Tuttavia, simili reazioni non sono sempre razionali in senso normativo: possono comunicare odio verso un mondo che contiene sorpresa e sofferenza e il conseguente desiderio di punire quegli elementi del mondo che provocano tale sorpresa, rifiutando loro il riconoscimento che la loro distinzione qualitativa impone.

¹¹ Cfr. K.R. Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London 1974, pp. 241-42; tr. it. a cura di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 2009. Si veda anche K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, London 1959; tr. it. a cura di M. Trinchero, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 2010.

¹² Cfr. K. Popper, *Conjectures*, cit., pp. 136-165.

¹³ Si veda H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit., cap. 6. Su Aristotele cfr. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cit., cap. 10 e M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, cit., cap. 2. Sulla critica di Mill a Bentham si faccia riferimento ad A. Sen, *Plural Utility*, cit.

Il rifiuto di riconoscere fini plurali è stato particolarmente dannoso nell'ambito dell'economia dello sviluppo, oggi fortemente intrecciato con il diritto e le politiche pubbliche normative. Fino a poco tempo fa, la "qualità della vita" in una nazione veniva valutata semplicemente misurando il PNL pro capite. Questa norma rudimentale falliva persino nel mettere in risalto la distribuzione della ricchezza e del reddito, e quindi attribuiva abitualmente posizioni alte nella classifica a paesi come il Sudafrica, nonostante le sue enormi disuguaglianze. Ancor meno si interrogava sul collegamento del PNL ad altre aree del funzionamento umano che sono importanti indicatori della qualità della vita: aree come l'aspettativa di vita, la mortalità infantile, il livello di istruzione e la presenza o l'assenza di libertà politiche¹⁴. Più di recente, un approccio a valori plurali ispirato ad Aristotele ha iniziato ad avere una notevole influenza sul modo in cui le agenzie internazionali effettuano valutazioni normative¹⁵. Questo progresso merita attenzione (e riconoscimento) in settori del diritto e dell'economia che si occupano del *welfare* umano.

Corollario del riconoscimento di fini qualitativamente distinti è il riconoscimento di dilemmi morali contingenti, conflitti nei quali non è possibile soddisfare tutte le rivendicazioni distinte che giustamente richiedono legittimazione. Anche in questo caso si tratta di una questione che ha ispirato una vasta letteratura in ambito filosofico, e ormai anche economico, sulla razionalità¹⁶. Sembra sensato pensare che il riconoscimento di tali conflitti contingenti – poiché va a influenzare il comportamento in aspetti considerevoli – sia una parte importante della vita quotidiana e, allo stesso tempo, una parte importante del resoconto normativo della razionalità sociale. I conflitti, nei quali le preoccupazioni contrastanti non sono *in linea di principio* inconciliabili, ma in cui il contrasto nasce dalla struttura di una situazione particolare, possono essere un segnale della presenza di irrazionalità e/o ingiustizia nelle no-

¹⁴ Cfr. M.C. Nussbaum - A. Sen, *Introduction*, in Idd., *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993. I Rapporti sullo sviluppo umano del Programma delle Nazioni Unite hanno utilizzato, a partire dal 1993, una misura plurale basata proprio sul lavoro di Sen. Si veda ad esempio *Human Development Report 1995*, Oxford University Press per UNDP, Oxford 1995.

¹⁵ Cfr. il *Report* della nota precedente.

¹⁶ Per un lungo, ma solo parziale, elenco di filosofi moderni che hanno affrontato questo tema si veda M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cit., p. 27 e M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, cit., cap. 2; C.W. Gowans, *Immocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing*, Oxford University Press, Oxford 1994. In economia, si faccia riferimento ad A. Sen, *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; tr. it. a cura di S. Maddaloni, *Etica ed economia*, Laterza, Roma 2006.

stre istituzioni sociali¹⁷. Notiamo ad esempio che, sebbene le donne e gli uomini del nostro mondo debbano affrontare molte scelte dolorose tra le esigenze della cura dei figli e le esigenze del lavoro, tale conflittualità non è intrinseca ai beni coinvolti e potrebbe essere ridotta o del tutto eliminata in una società con un maggiore sostegno pubblico ai congedi parentali e all'assistenza all'infanzia, come anche con una minore ostilità verso la genitorialità nella struttura consolidata delle carriere.

Si comprende che questo tipo di riconoscimento dei dilemmi morali comporta il rifiuto del principio economico dell'*indipendenza delle alternative irrilevanti*: facciamo progressi confrontando il nostro attuale set di opzioni (sfavorevoli) con un altro insieme immaginabile, in cui gli agenti potrebbero adempiere a tutti i loro impegni più profondi senza conflitto¹⁸.

Qui sono molti i problemi complessi, a cui ho solo fatto riferimento. Lì dove economia e diritto interagiscono è necessario che essi vengano presi in esame.

2. Benessere e agency

Supponiamo di fornire ora all'analisi economica del diritto un punto di vista più completo sull'utilità: è questa la soluzione al nostro problema? Ci sono molte ragioni per pensare che non lo sia. L'utilità è normalmente considerata (ad esempio da Posner) come uno stato dell'individuo agente, uno stato di soddisfazione.

In questo caso, la *Law and Economics* segue sia Jeremy Bentham sia Sidgwick; anche se aggiungiamo il punto di vista di Mill sulla pluralità delle soddisfazioni, abbiamo ancora a che fare solamente con stati di benessere. Ma gli agenti agiscono e scelgono, e ciò costituisce una differenza esplicativa e morale. Oltre agli stati di benessere, le persone apprezzano e perseguono la propria *agency*. Generalmente esse non ritengono equivalenti due stati del mondo, uno prodotto dalla loro stessa facoltà di agire e l'altro no. Aristotele sosteneva che, per la maggior

¹⁷ Questo punto è stato ben evidenziato da Hegel nell'analisi dell'*Antigone*, si veda a proposito A. e H. Paolucci, *Hegel on Tragedy*, Harper & Row, New York 1975, pp. 68-71. Per una discussione contemporanea cfr. O. O'Neill, *Toward Justice and Virtue. A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 159; R.B. Marcus, *Moral Dilemmas and Consistency*, in «The Journal of Philosophy» 77 (1980), pp. 121-136.

¹⁸ Cfr. M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge*, cit., pp. 64-65; A. Sen, *Ethics ed Economics*, cit.; H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit., capitolo 5, pp. 111-18.

parte degli individui, la cosa principale che rende la vita degna di essere vissuta è l'azione volontaria e riteneva che le persone non sceglierebbero alcun tipo di appagamento, se questo non fosse accompagnato da uno spazio di scelta e da una ragione pratica: sarebbe come «scegliere la vita di muti animali da pascolo»¹⁹. Criticando Bentham, Mill parlò in modo simile della differenza tra Socrate insoddisfatto e un maiale soddisfatto²⁰. Qualsiasi teoria che ignori questa distinzione, quindi, è gravemente inadeguata dal punto di vista esplicativo. (Resta molto difficile capire perché le persone lottino così duramente per vari tipi di libertà e di *agency*, come chiaramente fanno, o perché per molti, nel mondo della mia infanzia, lo slogan «Meglio morto che Rosso»²¹ avesse un significato così profondo, e così via). Si potrebbe affermare che il valore della scelta e della ragione pratica può essere valorizzato in termini di un «bene psichico» inteso come parte dell'utilità. Tali argomentazioni devono essere fatte, nonostante si corra il serio rischio di rendere il concetto di utilità del tutto vacuo e privo di valore predittivo. Qualsiasi approccio di questo tipo deve dunque mostrare come può risolvere il problema²². Ancora una volta, è un problema che si rivela più grave per alcune aree dell'analisi economica del diritto rispetto ad altre, ma che nondimeno va affrontato.

Se concentrarsi sul benessere escludendo l'*agency* porta a spiegazioni inadeguate, una mossa simile appare ancor più chiaramente inadeguata come teoria normativa della scelta razionale. Sembra infatti normativamente irrazionale (e lo era anche per molti dei fondatori del movimento *Law and Economics*, con le loro forti affiliazioni libertarie) considerare equivalenti due stati del mondo, quando uno comporta la libertà di azione e l'altro no. Non credo che l'analisi economica del diritto non sia in grado di affrontare questa sfida; l'economia l'ha già fatto, in molti

¹⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1096a1-2, 1098b33-1099a7, 1176a33-35 e Aristotele, *Etica Eudemia* 1215b22-31, 1216a3-8. Si veda anche M.C. Nussbaum, *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

²⁰ Cfr. J.S. Mill, *Utilitarianism*, in Id., *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, Dutton, Boston 1951. L'esempio di Mill in realtà fa riferimento a due punti: da una parte le differenze qualitative all'interno delle soddisfazioni, dall'altra la necessità di andare oltre la soddisfazione per cercare di capire cosa gli agenti hanno ragione di perseguire.

²¹ «Better red than dead» (Meglio rosso che morto) e «Better dead than red» (Meglio morto che rosso) erano slogan contrapposti durante il periodo della Guerra Fredda; guadagnarono popolarità negli Stati Uniti alla fine degli anni '50, tra i dibattiti sull'anticomunismo e il disarmo nucleare [N.d.C.].

²² Su Aristotele, cfr. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cit., cap. 10 e, più in generale, A. Sen, *Well-Being, Agency, and Freedom: The Devey Lectures 1984*, in «The Journal of Philosophy» 82 (1985), pp. 169-221.

modi²³. Una simile sfida, però, non può essere semplicemente ignorata e la risposta dovrà essere sufficientemente raffinata da confrontarsi con la considerevole letteratura filosofica che ormai esiste sul tema²⁴.

Come la pluralità dei fini, anche l'importanza imprescindibile dell'*agency* è oggi un dato di fatto nell'economia dello sviluppo. Gli approcci dominanti di Amartya Sen e Partha Dasgupta (insieme con Sudhir Anand, Jean Drèze e molti altri) rendono quasi scontato il riconoscimento di distinti domini di *funzionamento* e *capacità* umane, che non sono commensurabili su una stessa scala di misura e rispetto ai quali la dimensione della scelta e la libertà svolgono un ruolo fondamentale²⁵. Inoltre, lungi dall'essere recondite sottigliezze filosofiche, queste nozioni sono di uso comune per le agenzie internazionali e strutturano i loro modi di misurare il benessere e la qualità della vita²⁶. Questo dimostra che prendere sul serio le distinzioni concettuali non ostacola la scienza o la politica, anzi, consente a entrambe di progredire in direzioni umanamente utili.

Disinteressarsi della sfera dell'*agency* porta con sé un corollario comune: trascurare la separatezza delle persone come questione importante nelle scelte personali e sociali²⁷. Sidgwick, ad esempio, procedeva come se le soddisfazioni di tutti gli agenti razionali potessero essere considerate, ai fini della scelta, come fuse in un unico sistema; i confini tra gli individui agenti non erano ritenuti di gran-

²³ Cfr. A. Sen, *Dewey Lectures*, cit. Si veda anche A. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, Oxford 1982; tr. it. a cura di S. Zamagni e F. Delbono, *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 2006. Per le implicazioni nell'economia dello sviluppo A. Sen, *Resources, Values, and Development*, Cambridge University Press, Cambridge 1984; tr. it. *Risorse, valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Per il ruolo giocato dalla libertà si veda P. Dasgupta, *An Inquiry Into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford 1994.

²⁴ Sulla tradizione utilitarista si veda J. Griffin, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford 1986.

²⁵ Cfr. A. Sen, *Resources, Values and Development*, cit.; A. Sen, *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford 1999; A. Sen, *Freedoms and Needs: An Argument for the Primacy of Political Right*, in «New Republic» 31 (1994); J. Drèze - A. Sen, *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press, Oxford 1995; P. Dasgupta, *Inquiry*, cit., e lo *Human Development Report*, cit.

²⁶ Per una difesa indipendente di simili concetti si veda E. Allardt, *Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research*, in M.C. Nussbaum - A. Sen (eds.), *Quality of Life*, cit.; R. Erikson, *Descriptions of Inequality: The Swedish Approach to Welfare Research*, in M. Nussbaum - A. Sen (eds.), *Quality of Life*, cit. L'approccio di Sen ha strutturato i Rapporti sullo sviluppo umano del Programma delle Nazioni Unite dal 1993, con Anand come co-consulente. Si veda lo *Human Development Report*, cit.

²⁷ Questo è chiaramente un problema non solo per la dimensione dell'*agency*, ma anche per quella del benessere.

de valore, nella misura in cui si valutava come aumentare il benessere totale della società. Nessun filosofo che io conosca ha mai sostenuto che questo tipo di negligenza fornisca una teoria esplicativa adeguata, ed è ovvio che non possa farlo.

Le persone sentono la profonda differenza tra un dolore che colpisce la loro propria esistenza e un dolore in Cina (per usare l'esempio grafico di Smith)²⁸. Persino il buddismo, in cui questo disinteresse dell'individuazione è considerato normativamente superiore, si presenta come una teoria che non offre resoconti appropriati del comportamento reale.

Ciò che si potrebbe sostenere, tuttavia, è che la trascuratezza dei confini fornisce una teoria normativamente superiore, in quanto spezza quella sorta di egoismo irrazionale che ci porta ingiustamente a truccare le cose a favore della nostra posizione.

Ci troviamo di fronte a una delle questioni più controverse della filosofia morale e politica; non riesco nemmeno a descriverne adeguatamente la complessità. Basti dire che molte argomentazioni valide suggeriscono che trascurare i confini non è il modo migliore per assicurare l'imparzialità che produce giustizia. La separatezza di una persona da un'altra può essere difesa con forza come un dato di fatto fondamentale per l'etica e la politica, un assunto, questo, che impedirà di giustificare normativamente l'estrema infelicità di un gruppo con l'estrema soddisfazione di un altro, come invece spesso fanno gli utilitaristi classici²⁹.

Ci sono argomentazioni da entrambe le parti: diversi autori, nel contesto dell'analisi economica del diritto, probabilmente vorranno difendere il punto di vista normativo di Sidgwick dalle critiche di John Rawls, T.M. Scanlon, Brian Barry e altri³⁰; ma poi dovranno confrontarsi con le argomentazioni, cosa che non è ancora stata fatta.

3. Libertarismo, utilitarismo, paretianesimo

I praticanti della cosiddetta *Law and Economics* si affidano normalmente alle idee dell'utilitarismo, ad esempio all'idea della massimiz-

²⁸ Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis 1984, pp. 136-137; tr. it. a cura di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995. Si veda anche R.H. Coase, *Adam Smith's View of Man*, in «The Journal of Law & Economics» 19 (1976), pp. 529-546.

²⁹ Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971; tr. it. a cura di S. Maffettone e U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017.

³⁰ Si veda T.M. Scanlon, *Preference and Urgency*, in «The Journal of Philosophy» 72 (1972), pp. 655-669; B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford 1995.

zazione della ricchezza. In genere si definiscono anche libertari, attribuiscono cioè un forte grado di priorità alla libertà di scelta personale. Infine, è caratteristico che avvallino l'ottimalità di Pareto come criterio normativo di scelta sociale. Queste tre concezioni, tuttavia, non sono tutte coerenti tra loro. Nella misura in cui l'utilitarismo si impegna ad aggregare le utilità tra le persone allo scopo di perseguire la massima utilità totale (o media), rispetta la libertà meno di quanto la maggior parte dei libertari (e dei liberali) desidera fare. Se la violazione di alcune libertà politiche e di espressione, di parola e di coscienza risulta essere ciò che di fatto, in alcune circostanze, massimizza l'utilità, l'utilitarista favorisce questa strada come la migliore. (Ovviamente, qui ci stiamo concentrando su questioni normative).

I libertari, al contrario, danno priorità alla libertà anche quando ciò non massimizza il benessere. Da tempo le due posizioni sono in rotta di collisione³¹. Possiamo certamente ammettere, insieme con Mill, che la libertà spesso incrementa il *welfare* sociale³²; ma una volta ammessa la distinzione è poco plausibile supporre che le cose andranno sempre così. E se si cerca dogmaticamente di fare in modo che le restrizioni alla libertà comportino sempre più perdite di utilità che guadagni, si sta semplicemente privando l'idea di massimizzazione dell'utilità di qualsiasi valore predittivo, come riconosciuto – seppur tardivamente – almeno da alcune parti del movimento dell'analisi economica del diritto. Ad esempio, Posner ha recentemente dichiarato che il suo approccio economico alla regolamentazione della sessualità è in tensione con il libertarismo normativo che egli sposa³³. Ma perché reinventare la ruota? Ancora una volta, cogliere le distinzioni consolidate in filosofia avrebbe reso possibile maggiori progressi in tempi più rapidi.

Il rapporto tra l'ottimalità di Pareto e il libertarismo è molto discusso. La vasta letteratura che risponde a *The Impossibility of a Paretian Liberal*³⁴ di Sen ha dimostrato, in ogni caso, che non esiste un modo

³¹ Il materiale per questo tema si trova già in Aristotele e negli Stoici, ma le sue formulazioni più chiare sono moderne. Un'ottima trattazione si trova in Rawls, *A Theory of Justice*, cit., §§ 28-29; per l'autore tale scontro è la motivazione centrale del suo rifiuto dell'utilitarismo.

³² Cfr. J.S. Mill, *On Liberty*, in J.S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, cit.; tr. it. a cura di B. Gambaccini, *Saggio sulla libertà*, Edizioni Clandestine, Massa 2020.

³³ Cfr. R.A. Posner, *Overcoming Law*, Harvard University Press, Cambridge 1995, pp. 23-24 (ammettendo che il pensiero economico abbia «implicazioni illiberali» e che «non possiamo farle sparire con una giudiziosa assegnazione di diritti»).

³⁴ Cfr. A. Sen, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, in A. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, cit., cap. 13.

semplice per risolvere la tensione tra i due principi, a meno di non escludere le preferenze insidiose dalla funzione di scelta sociale. Filosofi ed economisti hanno tentato approcci diversi, e ci aspetteremmo che gli autori della *Law and Economics* prendessero familiarità con questi dibattiti più di quanto non abbiano fatto in realtà finora.

4. Deliberazione razionale sui fini

È un dogma dell'economia neoclassica e della teoria della scelta razionale il fatto di poter deliberare razionalmente solo sui mezzi strumentali al raggiungimento dei fini e non sul contenuto dei fini stessi. Questo dogma, che si basa sull'idea che i nostri fini siano calibrati su gusti provenienti dall'esterno, è stato seriamente scosso dal riconoscimento della caratteristica endogena delle preferenze. Riconoscere di avere un certo controllo sulla formazione dei nostri gusti (sia attraverso l'intervento di leggi, politiche e istituzioni, che attraverso l'autoformazione personale e l'educazione dei bambini), deve almeno farci riflettere sulla questione se tale modellamento possa essere compiuto più o meno bene. Ciononostante, l'analisi economica del diritto non ha indagato a fondo su questa tematica.

In termini di spiegazione e di argomentazione normativa, questo è un difetto. Deliberiamo continuamente sui fini. Per fare un esempio vicino a noi, uno studente che mira a diventare avvocato certamente ragiona sui mezzi strumentali per raggiungere tale obiettivo: come ottenere un buon punteggio al test³⁵, a quali scuole di legge iscriversi, come fare bene una volta iscritto lì. Lui o lei si troveranno a deliberare anche in un altro modo, chiedendosi cosa *conta per* essere un buon avvocato: si tratta, forse, di fare soldi o di servire i poveri, cercare stimoli intellettuali, o di una qualche complessa mescolanza di più di uno di questi aspetti? Tali deliberazioni, che cercano di *specificare* il contenuto di un fine vago, non hanno la semplice struttura verticale del ragionamento mezzi-fini. In genere, procedono muovendosi orizzontalmente, prendendo in considerazione altri scopi che la persona può avere. Quanta importanza riveste il denaro nella sua vita? Qual è l'impegno nei confronti della giustizia sociale? Vuole avere figli? E così via. Si noti che tutto questo non solo porterà a un'indicazione più precisa del fine, ma anche a una

³⁵ LSAT: Law School Admission Test [N.d.C.].

selezione più raffinata dei mezzi strumentali: sembra infatti plausibile supporre che ne sarà influenzata anche la scelta della facoltà di legge e dei relativi corsi di studio. Allo stesso tempo, simili riflessioni getteranno probabilmente nuova luce anche su altri fini, attribuendo magari un senso più profondo all'idea vaga di "avere figli", "servire la giustizia" e così via. E naturalmente, riflettendo su questi altri fini, la persona in questione potrebbe anche interrogarsi sul significato di essere un avvocato, per sapere se è ciò che desidera perseguire davvero. Questo è il modo in cui noi realmente deliberiamo nella vita, olisticamente, alla ricerca di un'ampia coerenza e di un adattamento tra i fini, considerati come gruppo. Una simile immagine della deliberazione è stata avanzata per la prima volta da Aristotele e di recente è stata ripresa in modo significativo in alcuni testi di David Wiggins e Henry Richardson³⁶, lavori degni di nota che hanno reso ragionevole ipotizzare che considerare l'individuazione concreta di fini plurali e interconnessi fornisca un'ottima descrizione di come le persone deliberano nella realtà; un fatto assolutamente centrale e non irrilevante per il valore predittivo di un modello³⁷. In ogni caso, se qualche settore della *Law and Economics* vuole dimostrare il contrario, è necessario che l'argomentazione venga sviluppata. Che possiamo descrivere i criteri normativi per la razionalità all'interno di questo tipo di deliberazione sembra chiaro. Infatti, qualsiasi deliberazione che non includa un simile genere di approccio specificazionista è destinata a essere ottusa e (normativamente) *irrazionale*. Inoltre, tale ragionamento può essere facilmente esteso alla deliberazione interpersonale e quindi alla scelta sociale³⁸. Ancora una volta, l'analisi economica del diritto non può permettersi di procedere come se tutti questi argomenti non esistessero. Se l'obiettivo è confutarli, sia sul piano esplicativo che su quello normativo, bisogna prima affrontarli.

5. Preferenza, desiderio, emozione, intenzione, azione

La *Law and Economics* generalmente riconosce dietro l'azione umana un numero piuttosto ridotto di entità esplicative. In effetti, la

³⁶ Cfr. D. Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, in A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, cit.; H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit., capitolo 10. Entrambi forniscono argomentazioni dettagliate sulle opinioni di Aristotele, indicando al lettore tutti i passaggi rilevanti.

³⁷ Si veda a proposito H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit.

³⁸ *Ibi*, capitolo 11.

capiante categoria "preferenza" sembra coprire da sé tutti i fondamenti psicologici dell'azione, sia cognitivi che conativi. Esiste, a mio avviso, per lo meno una distinzione tra preferenza e azione: seguendo Becker piuttosto che Paul Samuelson, la *Law and Economics* ha abitualmente trattato le preferenze come elementi che hanno una realtà psicologica e che quindi possono essere individuate in qualche misura indipendentemente dalle azioni che spiegano. Procedendo in questo modo, ha evitato alcuni dei gineprai concettuali che caratterizzano l'approccio della preferenza-rivelata di Samuelson³⁹.

Ma che repertorio impoverito di entità esplicative!

I filosofi occidentali, fin da Platone e Aristotele, concordavano sul fatto che la spiegazione dell'azione umana richiedesse parecchi concetti distinti; tra questi, i concetti di credenza, desiderio, percezione, appetito ed emozione, *come minimo*. Alcuni filosofi contemporanei hanno ritenuto che Aristotele avesse sostanzialmente ragione, e che dunque non abbiamo bisogno di altre categorie oltre a quelle da lui introdotte⁴⁰. Altri non sono stati così soddisfatti. Gli Stoici hanno introdotto l'ulteriore nozione di *impulso* [*hormē*], nella convinzione che le categorie aristoteliche non avessero colto del tutto la tendenza innata delle cose a conservare il loro essere. In una mossa correlata, Spinoza introdusse l'idea di *conatus*, attribuendole grande rilievo. Kant aveva invece un debole per la nozione di *inclinazione* [*Neigung*], ritenendo che questa comprendesse caratteristiche dell'emozione e del desiderio non pienamente incluse nel quadro aristotelico/medievale. Recentemente alcuni filosofi hanno sostenuto che il concetto di *intenzione* sia irriducibile agli altri menzionati e dunque un elemento essenziale per spiegare l'azione⁴¹. Naturalmente altri hanno mostrato interesse per le nozioni introdotte dalla psicoanalisi.

Questi concetti sono presentati come basilari tanto per la *spiegazione quanto per la previsione*, non semplicemente come concetti di cui gli agenti fanno uso⁴². Oltre a queste ricche premesse, ci sono stati secoli di

³⁹ Cfr., ad esempio, A. Sen, *Internal Consistency of Choice*, in «Econometrica» 61 (1993), pp. 495-521.

⁴⁰ Cfr., ad esempio, G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge, London 1963; D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980.

⁴¹ Cfr. M.E. Bratman, *Intentions, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1987. Si veda anche G.E.M. Anscombe, *Intention*, Cornell University Press, New York 1969; tr. it. a cura di C. Sagliani, *Intenzione*, Edusc, Roma 2016.

⁴² Spesso non corrispondono direttamente al modo in cui gli agenti vedono le loro azioni; si ritiene che alcuni degli esseri di cui si stanno spiegando le azioni – come gli animali non umani – non abbiano affatto concetti.

lavoro approfondito su ciascuna delle nozioni aristoteliche, per interrogarsi sulla relazione tra emozione e credenza, tra queste e il desiderio, e così via⁴³. Un lavoro, questo, sia normativo che predittivo, volto a stabilire quali sono le emozioni, i desideri, gli appetiti e le credenze che influenzano un agente idealmente razionale e come il comportamento di chi è mosso da un'emozione – ad esempio il dolore o la compassione – differirà probabilmente dal comportamento di una persona mossa da un appetito senza contenuto cognitivo o dal razionale tornaconto personale. Alcune conseguenze predittive particolarmente importanti si trovano nell'area dell'educazione. I filosofi sostengono che le emozioni rispondano all'educazione in un modo molto diverso dal modo in cui rispondono i calcoli intellettuali e gli appetiti non cognitivi, e predicono di conseguenza i risultati delle diverse strategie educative⁴⁴.

Qui, più che altrove, i fondamenti dell'analisi economica del diritto appaiono ancora poco sviluppati e rudimentali. Se non ci prendiamo la briga nemmeno di classificare i molti modi diversi in cui le persone (e gli altri animali⁴⁵) si muovono e agiscono, come possiamo sperare di avere una teoria descrittiva, e tanto meno normativa, adeguata?

Il movimento in esame è, oggi, a malapena in grado di distinguere tra Becker e Samuelson (e non è sempre stato così); non si è ancora inserito nella mappa delle teorie dell'azione umana concettualmente rispettabili. Non era così, ovviamente, agli albori dell'economia politica: Adam Smith è stato uno dei più grandi teorici del rapporto tra emozioni e azione; tale indagine (sia predittiva che normativa) era a suo avviso, oltre che di interesse intrinseco, una parte fondamentale del pensiero dell'economia e delle politiche pubbliche.

6. La complessità della motivazione etica

Se la *Law and Economics* non conosce le teorie dell'azione umana che sono state faticosamente elaborate nel corso di ventiquattro se-

⁴³ Normalmente si ritiene che le emozioni abbiano un complesso contenuto cognitivo e che siano modificabili con una modifica delle credenze sottostanti; molti desideri hanno però un contenuto cognitivo minore e alcuni possono anche resistere all'opera di modifica.

⁴⁴ Possiamo aggiungere che anche le tradizioni filosofiche non-occidentali hanno contribuito molto a questa direzione. Si faccia riferimento, a proposito, a J. Marks - R.T. Ames (eds.), *Emotions in Asian Thought*, State University of New York Press, New York 1995; B.K. Matilal, *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford University Press, Oxford 1986.

⁴⁵ Cfr. Aristotele, *De Motu animalium*.

coli, non è molto probabile che si renda conto della complessità dei modi in cui le persone sono mosse da considerazioni etiche. E infatti questo non avviene. L'*homo economicus* è un egoista che massimizza le proprie soddisfazioni (o, occasionalmente, tutt'al più, un utilitarista classico che massimizza il benessere sociale). L'altruismo tende a essere ridotto così a un tipo di egoismo, in cui le persone rincorrono beni reputazionali o psichici per se stesse. Da qualche tempo l'economia dichiara a gran voce l'inadeguatezza di un simile approccio, anche a fini predittivi: dobbiamo riconoscere la simpatia e l'impegno come fonti indipendenti di motivazione⁴⁶. Non si tratta certamente di un'affermazione sorprendente; la ritroviamo infatti in tutta la storia della filosofia occidentale a partire, ancora una volta, da Aristotele, il quale sosteneva che non si può verosimilmente dire che chi arriva al punto di morire per amici o familiari lo faccia per tornaconto, dal momento che si rischia o addirittura si rinuncia a ogni prospettiva di soddisfazione futura. Una teoria che si concentra sulla soddisfazione farà dunque cattive previsioni⁴⁷. Recentemente queste idee hanno ricevuto un'impressionante conferma empirica: è stato sostenuto con forza che le teorie economiche non avrebbero potuto prevedere che qualcuno avrebbe rischiato la vita, la famiglia, le comodità e la reputazione stessa per salvare gli ebrei durante l'Olocausto. Eppure un numero significativo di persone lo fece⁴⁸. Ciò non significa che i praticanti dell'analisi economica del diritto debbano necessariamente essere d'accordo con questi risultati, né implica che essi non possano dimostrare che per i loro scopi particolari, in un determinato progetto, questi fatti siano predittivamente irrilevanti. Tuttavia, avrebbero del lavoro da fare, sia empirico che concettuale, per dimostrare come intendono spiegare, senza nuove risorse concettuali, il comportamento di tali altruisti.

7. Modellare la famiglia

Tutte le complessità concettuali discusse in precedenza emergono in modo strano e, per così dire, affascinante nel modello di famiglia domi-

⁴⁶ Cfr. A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in «Philosophy & Public Affairs» 6 (1977), pp. 317-344, ristampato in A. Sen, *Welfare, and Measurement*, cit., p. 84.

⁴⁷ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* 1174a4-8, 1117b10 e seguenti, 1169a18-b2.

⁴⁸ Cfr. K.R. Monroe, *The Heart of Altruism: Perceptions of a Common Humanity*, Princeton University Press, Princeton 1996.

nante nel movimento, vale a dire quello di Gary Becker. Mentre nella maggior parte dei casi l'altruismo gioca un ruolo ristretto nei resoconti della motivazione economica (o, come ho detto, è ridotto a qualcos'altro), nella visione familiare di Becker esso ha un ruolo incredibilmente centrale. Si ipotizza che il capofamiglia sia un altruista magnanimo, che terrà adeguatamente conto di tutti gli interessi di tutti i membri della famiglia nel processo di una completa massimizzazione dell'utilità dell'intero nucleo familiare. È probabile che un simile altruismo sia da prendere, anche nell'opera di Becker, come una varietà dell'interesse personale [*self-interest*]⁴⁹; nondimeno, la sua centralità in questo caso è sorprendente.

Quanto abbiamo detto finora ci dà diverse ragioni per essere a disagio nei confronti di un simile approccio, sia come spiegazione che come resoconto normativo di come stanno le cose. Presuppone infatti un numero piuttosto esiguo di motivazioni. (E lo stesso Becker ora lo ammette. In occasione del discorso per il Premio Nobel ricevuto nel 1992, sottolinea che «molti economisti, incluso me, hanno fatto eccessivo affidamento sull'altruismo per legare insieme gli interessi dei membri della famiglia». Suggerisce, inoltre, che avrebbe dovuto includere ulteriori motivazioni come la paura, il senso di colpa «e altri atteggiamenti»⁵⁰). Il modello tratta le preoccupazioni di tutti come un aggregato e la famiglia come un unico insieme organico, trascurando così un aspetto saliente come quello dei confini tra le persone. Inseriti in una tale ottica, non possiamo nemmeno scoprire come stanno A o B, ma soltanto come se la passa l'intero nucleo familiare. Eppure veniamo rassicurati che tutto va bene e che non verranno fatti compromessi che ledano gli interessi di alcun membro. Il potenziale conflitto tra la massimizzazione del benessere e il malessere di alcuni individui non viene dichiarato o affrontato. Ciò significa che il modello non offre alcuna previsione, tanto meno previsioni corrette, su tutta una serie di questioni molto reali, come ad esempio: in caso di carenza di cibo, quali bambini saranno nutriti? Come si spiega la correlazione tra violenza domestica e reddito familiare? Che influenza ha l'istruzione sull'alimentazione delle bambine? Dovremmo aspettarci che lo stato di salute delle vedove in India sia superiore o inferiore a quello dei vedovi?⁵¹

⁴⁹ Si veda, per esempio, G.S. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1976. Si veda anche la critica presente in K.R. Monroe, *The Heart of Altruism*, cit., pp. 162-164.

⁵⁰ Cfr. G.S. Becker, *Nobel Lecture*, in «Journal of Political Economy» 101 (1993), p. 400.

⁵¹ Le recenti osservazioni di Becker non indicano che egli intenda disaggregare la famiglia

Il fatto è che il nucleo familiare è ben lungi dall'essere un'unità armoniosa, anche quando i suoi membri si amano l'un l'altro. (Stranamente, questo non è il modo in cui l'economia presuppone che le persone si comportino *abitualmente*, abbiamo quindi anche un complesso problema di coerenza). Le famiglie reali vivono di molto altruismo, ma anche di conflitti per le risorse, con relativi schieramenti che posizionano gli agenti in modo diverso rispetto a tali conflitti. Dobbiamo comprendere queste diverse posizioni di contrattazione, prima di poter fare una qualsiasi previsione su un ampio *range* di questioni urgenti riguardo al benessere e all'*agency*. Tale comprensione è anche cruciale per un'adeguata spiegazione normativa del diritto di famiglia, dal momento che il diritto è uno dei fattori che più incisivamente struttura le posizioni di contrattazione di tali agenti: chi può sposarsi, cosa comporta il divorzio, quali diritti hanno le mogli contro la violenza domestica e lo stupro coniugale, quali diritti hanno o non hanno i bambini e così via. In breve, nella misura in cui le politiche pubbliche cercano di affrontare simili problemi, il modello economico standard della famiglia mostra numerosi difetti dall'enorme portata esplicativa e predittiva, oltre che normativa.

Come Richard Posner ha riconosciuto nelle sue osservazioni, questa è stata una delle principali aree di critica femminista nei confronti della *Law and Economics* e una giustificata area di contestazione in generale⁵². Non sono infatti solo le femministe ad aver fatto pressione su tali affermazioni; sulla stessa linea è, ormai, una gran parte della professione economica in cui i modelli di contrattazione hanno più o meno soppiantato i vecchi modelli organici come modalità standard di modellizzazione delle interazioni familiari. Come ho detto, lo stesso Becker ha ammesso che il suo modello era seriamente imperfetto [*flawed*], anche se non ha approvato, che io sappia, un modello di contrattazione in alternativa a quello organico.

Queste carenze sono strettamente legate ad altri difetti nella concezione dei fondamenti dell'analisi economica del diritto. Se si trascurano i confini personali, la distinzione tra *agency* e benessere e le differenti varie-

nelle sue componenti distinte; a quanto pare, preferisce ancora un modello organico in cui le motivazioni del capofamiglia, seppur rese più complesse, valgono per l'insieme.

⁵² Cfr. A. Sen, *Gender and Cooperative Conflicts*, in I. Tinker (ed.), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford University Press, Oxford 1990; B. Agarwal, "Bargaining" and Gender Relations: *Within and Beyond the Household*, in «FCND Discussion Paper», (Marzo 1997), International Food Policy Research Institute; S. Lundberg - R. Pollak, *Bargaining and Distribution in Marriage*, in «Journal of Economic Perspectives» 10 (1996), pp. 139-158; P. Dasgupta, *Inquiry Into Well-Being*, cit., cap. 11.

tà di motivazione umana, è molto probabile che se ne esca con una teoria impoverita della famiglia. La *Law and Economics* dovrebbe confrontarsi con questi aspetti fondamentali della vita umana; gli economisti interessati al diritto lo stanno già facendo⁵³. Se i praticanti del movimento ignorano questo lavoro, vorrà dire che continuerà ad andare avanti senza di loro.

Conclusione

Aristotele era dell'idea che ci fosse un progresso concettuale nel pensiero politico. Quando ci fermiamo a passare in rassegna tutte le argomentazioni buone e meno buone dei nostri principali predecessori, impariamo molto: «Di alcune di queste opinioni ci sono sostenitori numerosi e antichi, di altre pochi ma famosi: è ragionevole pensare che né gli uni né gli altri siano completamente in errore, ma che essi colgano nel segno almeno in un punto, o anche nella maggior parte dei punti»⁵⁴. E inoltre saremo in grado anche di evitare i loro errori. Infine, forse, noi stessi ci spingeremo un po' più in là. Anche Aristotele notò, tuttavia, che la passione per la scienza e la semplicità portano spesso gli individui più intelligenti a una confusione concettuale e a una visione impoverita del mondo umano. Non riteneva, quindi, che il progresso fosse inevitabile e uno dei suoi grandi argomenti a favore della lettura era che essa poteva far tornare alla memoria complessità concettuali, che altrimenti avremmo potuto rimuovere nello sforzo sollecito di rendere la vita più facile di quanto non sia.

La scienza non deve essere impoverita; non deve esserlo se vuole fornire descrizioni valide, previsioni adeguate e, forse, utili raccomandazioni normative. La *Law and Economics* è attualmente ancora un po' carente sotto questo punto di vista, e lo è perché non ha proceduto nel modo raccomandato da Aristotele: sedersi con le argomentazioni degli eminenti predecessori, per vedere cosa si può imparare dai loro anni di approfondito lavoro.

Ci auguriamo che questo processo venga intrapreso presto, d'altronde sembra non esserci posto migliore di Chicago per iniziare.

⁵³ Si veda, ad esempio, B. Agarwal, *Bargaining*, cit.; B. Agarwal, *A Field of One's Own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

⁵⁴ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1098b28-30.

CAPITOLO TERZO

I COSTI DELLA TRAGEDIA

Alcuni limiti morali dell'analisi costi-benefici

In tutte le situazioni di scelta, ci troviamo di fronte a una domanda che chiamo la "domanda ovvia": cosa fare? Ma a volte ci confrontiamo, o dovremmo confrontarci, con una domanda diversa, che chiamo "domanda tragica": è qualcuna delle alternative a nostra disposizione esente da gravi errori morali? Discutendo casi di conflitto tragico tratti dalla letteratura, dalla filosofia e dalla vita contemporanea, sostengo che è prezioso affrontare la questione tragica quando è pertinente, perché affrontarla ci aiuta a pensare come potremmo progettare una società in cui tali scelte sgradevoli non si presentino alle persone, o si presentino con minore frequenza. L'analisi costi-benefici ci aiuta a rispondere alla domanda ovvia, ma non ci aiuta a porre o a rispondere alla domanda tragica, e spesso oscura la presenza di una situazione simile, suggerendo che la domanda ovvia sia l'unica da prendere in considerazione. Applico queste riflessioni al pensiero dei diritti fondamentali dei cittadini, come quelli che potrebbero essere incarnati nelle garanzie costituzionali.

1. Situazioni tragiche¹

(Caso A) Arjuna è alla testa delle sue truppe. Sta per iniziare una grande battaglia. Dalla sua parte ci sono i Pandava, la famiglia reale guidata

¹ Ho scritto molto sul tema sia in M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, capp. 2 e 3; tr. it. a cura di G. Zanetti e R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011; sia in M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, Oxford 1990, in particolare nel saggio *Flawed Crystals* a p. 125; e infine, in M.C. Nussbaum, *Tragic Conflicts*, in «Radcliffe Quarterly» march 1989. *The Fragility of Goodness* contiene un resoconto dettagliato dei dilemmi tragici dell'*Agamemnone* e dei *Sette contro Tebe* di Eschilo e dell'*Antigone* di Sofocle, con molti riferimenti sia agli studi su queste opere sia alla letteratura filosofica contemporanea. In quest'ultima letteratura segnalo: R.B. Marcus, *Moral Dilemmas and Consistency*, in «The Journal of Philosophy» 77 (1980), pp. 121-136; B. Williams, *Ethical Consistency*, in *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; J. Searle, *Prima Facie Obligations*, in J. Raz (ed.), *Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1978; M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, Clarendon Press, Oxford 1990; M. Walzer, *Political Action: The Problem of Dirty Hands*, in «Philosophy & Public Affairs» 2 (1973), pp. 160-180.

dal fratello maggiore di Arjuna, legittimo erede al trono. Dall'altra parte ci sono i Kaurava, cugini di Arjuna, che hanno usurpato il potere. Più o meno tutti si sono schierati da una parte o dall'altra e Arjuna vede che molti dei nemici sono persone irreprensibili per le quali prova affetto. Nella battaglia che seguirà dovrà ucciderne il maggior numero possibile. Come può essere giusto intraprendere un percorso che prevede il tentativo di portare alla morte tanti parenti e amici? D'altro canto, come potrebbe essere giusto abbandonare la propria cerchia e i propri doveri familiari?

«Arjuna vide da entrambe le parti i suoi parenti più stretti, legati a lui come padre o nonno, zio o fratello, figlio o nipote, precettore, compagno e amico. Sopraffatto da questa visione, disse con dolore e compassione: "O Krishna, quando vedo la mia gente pronta a combattere e ansiosa di farlo, le mie membra tremano, la mia bocca si secca, il mio corpo rabbrivisce e i miei capelli si rizzano. Inoltre, presagi scorgo contrari, né un bene mi sembra uccidere la propria gente in battaglia. Non è giusto e corretto uccidere i nostri stessi parenti, i Kaurava. Come possiamo essere felici se uccidiamo la nostra stessa gente? [...] O Krishna, come posso colpire con le mie frecce persone come il nonno Bhishma e il precettore Drona, che sono degni del mio rispetto?". Dopo aver pronunciato queste parole, Arjuna gettò via l'arco e le frecce e si sedette addolorato sul suo carro»².

Arjuna si pone non una, ma due domande. La prima domanda, che definisco ovvia, è l'interrogativo sul da farsi. Può essere difficile rispondere a un simile quesito. Può anche rivelarsi difficile individuare il metodo migliore per arrivare alla risposta. In questo caso, Arjuna e il suo consigliere Krishna sono in forte disaccordo sul metodo: Krishna raccomanda di perseguire il dovere senza pensare alle conseguenze spiacevoli. Arjuna propone un'attenta considerazione di tutte le conseguenze prevedibili³. Tuttavia, non è difficile comprendere che si tratta di una questione a cui si deve fornire soluzione, dal momento che è necessario intra-

² *Mahābhārata* (uno dei più grandi poemi epici indiani, III secolo a.C. circa). Questo passo è citato dalla traduzione di Chakravarthi V. Narasimhan (1965), che traduce solo alcune parti dell'opera, ma rende pienamente quelle da lui selezionate (mentre molte traduzioni abbreviate sono anche delle rielaborazioni). La traduzione definitiva e inedita di J.A.B. Van Buitenen (1973) rimane incompleta a causa della sua morte e non è arrivata fino a questo punto. Il passo citato è tratto dal libro 6, cap. 23 [per una traduzione italiana: cfr. *Il grande Bārata* di L. Bercelli sull'edizione critica del BORI di Pune disponibile al link <https://users.libero.it/linos/MahA/index.html> (N.d.C.)].

³ Nel passo divenuto famoso come *Bhagavad-Gita*, Krishna avverte Arjuna del fatto che egli ha «potere soltanto sull'azione, non sui frutti della stessa». Le conseguenze non devono assolutamente esser prese in considerazione nella scelta di una linea di condotta. «Gli uomini ottengono il bene più alto compiendo il lavoro senza aggrapparsi ai suoi risultati» (*Mahābhārata*, libro 6, cap. 23).

prendere un'azione, e anche l'inazione è, in una situazione del genere, una sorta di azione. In questo senso, la domanda è ovvia: è imposta dal contesto. Arjuna non può essere un leader leale e devoto alla sua famiglia e, al contempo, preservare la vita di amici e parenti. Deve scegliere.

L'altra domanda non è così ovvia, né forzata dalla situazione. Sarebbe potuta facilmente sfuggire ad Arjuna. La chiamerò la "domanda tragica". Si tratta di stabilire se una delle alternative a disposizione sia moralmente accettabile. Arjuna sente che tale interrogativo deve essere affrontato e che, una volta affrontato, la risposta sarà "no". Krishna, al contrario, o semplicemente non coglie la potenza della domanda o consapevolmente raccomanda di non confrontarsi, per meglio andare avanti con il proprio dovere.

La domanda tragica non è semplicemente un modo per esprimere il fatto che è difficile rispondere alla domanda ovvia. La difficoltà della scelta è del tutto indipendente dalla presenza di errori morali su entrambi i versanti della scelta. In effetti, in questo caso come in molti altri dilemmi tragici, è piuttosto chiaro ciò che Arjuna dovrebbe fare: per quanto sia tentato dal gettare via le sue frecce, ciò non porterebbe a nulla, causerebbe soltanto la morte di molte altre persone del suo schieramento e forse anche la perdita della loro giusta causa; e per di più, anche nello schieramento opposto, innumerevoli vite andrebbero comunque perse. Quindi dovrebbe combattere. Allo stesso modo, nei casi non tragici, la domanda ovvia può spesso essere controversa, se due o più alternative (non tragiche) sono ugualmente equilibrate. La questione tragica non registra la difficoltà di risolvere la domanda ovvia, ma una difficoltà distinta: il fatto che tutte le possibili risposte alla domanda ovvia, compresa la migliore, sono cattive, comportano cioè un grave errore morale. In questo senso, non esiste una "risposta giusta".

Come può Arjuna stabilire che la risposta alla domanda tragica è "no"? Non certo valutando i costi e i benefici, analisi che ha già compiuto nel considerare ciò che andrebbe fatto. (Questo era, in effetti, il suo metodo, del tutto ragionevole date le circostanze). Per rispondere alla domanda tragica, egli sembra consultare un concetto indipendente di valore etico, secondo il quale uccidere i propri parenti, specialmente quando sono senza colpa, è un errore atroce; ma anche abbandonare la propria famiglia quando si è il loro leader e riferimento essenziale è moralmente sbagliato. Pensieri etici indipendenti dal "cosa fare", pensieri sul rispetto, la parentela e il diritto, entrano in gioco per informarlo che la sua situazione non è solo impegnativa, ma anche tragica.

In questo articolo sosterrò che la questione tragica è importante per tutti noi, quando siamo chiamati a valutare le nostre scelte e soprattutto in contesti di scelta pubblica. Argomento inoltre che, mentre l'analisi costi-benefici offre un modo attraente di approcciare la domanda ovvia, non offre affatto un buon modo di registrare la forza della questione tragica o di rappresentare una situazione in cui la risposta a tale domanda è "no". (Definirò cosa intendo per analisi costi-benefici più avanti, nel paragrafo III). Fare eccessivo affidamento sull'analisi costi-benefici come metodo generale di pubblica scelta distrae da una questione di maggiore rilevanza, facendoci credere di avere per le mani una sola domanda, mentre in realtà ne abbiamo almeno due. Ma per comprendere la ragione per la quale la domanda tragica può avere un peso sulla pubblica scelta, dobbiamo tornare ai nostri casi tragici.

La risposta alla domanda tragica non è sempre così chiara come nella situazione di Arjuna sul campo di battaglia. Per dirla in altro modo, non è sempre facile capire se ci troviamo di fronte a una situazione tragica o semplicemente di fronte a una situazione in cui risulta complesso rispondere a una domanda ovvia. Prendiamo in considerazione un'altra decisione che Arjuna è chiamato ad affrontare all'inizio del poema. I fratelli Pandava vivono felici nel loro regno, quando un pover'uomo viene derubato del suo bestiame; egli chiede aiuto per l'appunto ai due fratelli, i suoi governanti. L'appello cade naturalmente su Arjuna, il guerriero valoroso.

Questa richiesta rende però Arjuna molto infelice, poiché si rende conto, infatti, di essere su un terreno potenzialmente tragico (caso B):

«Arjuna pensò miseramente: "Le ricchezze di questo povero bramino vengono portate via ed è certo che le sue lacrime devono essere asciugate. Il re subirà una grande violazione della Legge per negligenza, se non proteggerò quest'uomo che piange all'entrata. Se fallisco nel proteggerlo, l'empietà di tutti noi si affermerà nel mondo, e subiremo una violazione della Legge... [Ma se prendo provvedimenti per proteggerlo] dovrò vivere nella foresta⁴. O una grande violazione della Legge, o la morte nella foresta! Ma la Legge vince, anche sulla morte del corpo"»⁵.

Arjuna affronta inizialmente la scelta con tristezza, sia per il rischio mortale che sembra richiederle, sia perché intuisce che la risposta alla tragica domanda potrebbe essere "sì". L'incapacità di un leader di proteggere

⁴ L'azione di protezione richiederà ad Arjuna di andare a trovare suo fratello maggiore, il re; ma i fratelli hanno tutti fatto voto che se uno di loro disturba l'altro mentre è con Draupadi (la moglie comune di tutti e cinque), questo dovrà andare a vivere nella foresta come un eremita per 12 mesi.

⁵ Cfr. J.A.B. Van Buitenen, *Mahābhārata*, cit., vol. I, p. 399; libro I (16), p. 205.

un suddito in disgrazia sarebbe una grave violazione della legge morale⁶. (Ventitré secoli fa, in India, questo punto poteva essere chiaramente compreso). D'altro canto, anche rinunciare alla propria vita appare inaccettabile. Tuttavia, sembra che, riflettendo sulla scelta, Arjuna sia giunto a una conclusione diversa: per quanto difficile, la scelta non è tragica. Una delle due alternative comporterebbe un grave errore morale, l'altra no. La morale si schiera decisamente e inequivocabilmente con l'atto della protezione, mentre dall'altra parte si tratta soltanto di fronteggiare la propria morte, il che sarebbe spiacevole ma non moralmente biasimevole. Il tipico atteggiamento tragico che si chiede quale di queste possibilità possa essere senza mali non si concretizza mai del tutto⁷: cade a favore di una decisa, persino gioiosa, accettazione dell'alternativa rischiosa. Ancora una volta, sembra che sia intervenuta un'etica indipendente a consigliare Arjuna: rischiare o addirittura perdere la propria vita non è una delle cose moralmente inaccettabili.

Qual è allora il senso della domanda tragica? Se pensiamo alle nostre due situazioni di scelta, e in particolare alla situazione A, potrebbe facilmente sembrare che Krishna abbia ragione. La vera domanda è quella ovvia e la domanda tragica è solo un'inutile distrazione. «O Arjuna», dice, «perché sei così abbattuto in quest'ora critica? Un simile sconforto è sconosciuto agli uomini nobili; non porta alle vette celesti, e sulla terra può solo causare disgrazia». È giusto, si potrebbe pensare: una volta compreso dov'è il proprio dovere, si dovrebbe andare avanti, senza tragici lamenti e gemiti. Non vogliamo capi militari che, con autoindulgenza, si sfregano le mani per il sangue che stanno per versare, o gettano via le frecce per ritirarsi mestamente. Di certo non porta vantaggio pensare in questo modo e può addirittura nuocere e indebolire la loro determinazione e quella delle loro truppe.

D'altra parte, si può sostenere che Arjuna sia un modello di deliberazione migliore di Krishna: anche in un caso come questo, in cui la tragedia sembra essere inevitabile persino con una migliore pianificazione politica, la questione tragica ha un senso. Il fatto di scegliere un'azione immorale, azione che è sempre sbagliato scegliere, arrovella la mente. Riconoscere di avere le "mani sporche" non è soltanto autoindulgenza:

⁶ Qui la Legge, il *Dharma*, rappresenta una nozione ampia, che comprende un'idea di principio morale universale e qualcosa di simile alla legge naturale.

⁷ Cfr. Eschilo, *Agamennone*, 206-211, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1995: «Grave sorte invero, non obbedire; ma pur grave, se la figlia ucciderò, ornamento della casa, presso l'altare le mie mani paterne insozzando nei rivi di sangue della vergine sgozzata. Quale di queste cose è senza sventura?».

ha un significato per le azioni future. Informa colui che sceglie del fatto che potrebbe essere tenuto a risarcire i vinti e a compiere uno sforzo per ricostruire le loro vite dopo il disastro che sarà loro inflitto. Quando il riconoscimento è pubblico, costituisce quindi un'ammissione di colpevolezza morale, che spesso ha un significato nella politica interna e internazionale⁸. (Michael Walzer si è espresso in modo eloquente su Hiroshima in questo senso). Ancor più significativo è che un simile procedimento ricorda all'individuo chiamato alla scelta che non deve più compiere azioni del genere, se non in una circostanza tragica molto particolare come quella che si trova ad affrontare qui. Massacrare i propri parenti è una di quelle azioni dai risvolti sempre tragici. In questo modo, affrontare la questione tragica rafforza quegli obblighi morali che dovrebbero essere consolidati, specialmente in tempo di guerra.

Quando mi è stato chiesto di condurre una lezione sui dilemmi tragici ai laureandi dell'accademia militare di West Point, ho tenuto in classe una delle migliori discussioni che avessi mai avuto, perché questi studenti sapevano che la tragedia non era solo un mito: era il loro stesso futuro. E riconoscevano che la questione tragica doveva essere affrontata, ancora e ancora. La maggior parte di loro pensava che il non spegnere la mente di fronte al fatto che (per esempio) si stava portando via una vita innocente, fosse una delle prime virtù di un buon leader militare. Chiaramente l'opinione era condivisa anche dagli ufficiali responsabili del programma di etica: era il motivo per cui tale programma esisteva e per il quale ero stata invitata a trattare questo argomento. La vicenda del tenente Calley⁹ continuava a ricorrere nelle mie conversazioni informali con gli ufficiali. Si potrebbe dire che vedevano come scopo del programma etico la prevenzione di tali atti di brutalità sconsiderata. Non solo i superiori, ma tutti gli ufficiali dovrebbero avere il senso della tragedia.

Molti filosofi morali, tra cui alcuni illustri¹⁰, hanno insistito sull'idea che i conflitti tragici siano *prima facie* solo conflitti di doveri: ci può

⁸ In realtà, potremmo dire che l'importanza principale dei risarcimenti sia anche e soprattutto espressiva. Il fatto che mia nonna ricevesse un'entrata regolare dal governo tedesco, ovviamente, non è servito a riportare in vita i membri della famiglia morti durante l'Olocausto. Sebbene il sostegno finanziario non fosse trascurabile, il suo significato principale era l'espressione pubblica di un grave errore commesso e la determinazione a fare le cose in modo diverso in futuro.

⁹ William Laws "Rusty" Calley jr. è un ex-militare e criminale di guerra statunitense, considerato il responsabile del massacro di My Lai, guerra del Vietnam (marzo 1968). Nel 2009 ha chiesto ufficialmente scusa per le sue azioni [N.d.C.].

¹⁰ Tra i riferimenti dei miei scritti precedenti su questo tema ci sono l'Aquinate, Cicerone, Kant, W.D. Ross, R.M. Hare e J-P. Sartre. Non dirò qui quali di questi considero "illustri".

essere soltanto una scelta giusta, e una volta che si è arrivati a questa scelta l'obbligo antagonista decade, non esercitando più alcuna pretesa. O, per dirla alla maniera di Cicerone, una casistica accurata ci mostrerà che la regola che stavamo applicando a una delle alternative ha un'eccezione, e questo è il nostro caso. La difficoltà di questa concezione è che rende la morale serva della sorte: il semplice fatto che il dovere A si scontri con il dovere B fa sì che A (o, a seconda dei casi, B) non sia più vincolante. Permette inoltre agli agenti di sottrarsi a impegni che dovrebbero essere considerati stringenti per tutta la vita. Chi ama la propria famiglia, come Arjuna, e pensa che uccidere i propri parenti sia ripugnante, non dovrebbe seguire i venti della sorte e decidere che in fondo va bene così, almeno in questo caso. Una simile visione della morale produce un'immagine inaccettabile dell'agente morale, privo di impegni di principio, in grado di improvvisare liberamente la propria identità morale in qualsiasi momento. Sartre, quanto meno, sapeva a cosa stava andando incontro, quando ha assunto sui dilemmi morali la linea che sosteneva e, a sua volta, era sostenuta dal complesso della sua filosofia. In sostanza, ciò che sto dicendo è che l'incapacità di riconoscere gli autentici dilemmi morali ci destina a qualcosa di simile a una visione esistenzialista della personalità morale, in cui ci prendiamo coraggiosamente il merito delle scelte che compiamo, senza lasciarci scoraggiare dal rimorso per il torto che in tal modo abbiamo commesso. L'Oreste di Sartre, tuttavia, è una figura che fa paura, nella sua capacità di recidere qualsiasi vincolo morale. Non vogliamo che i nostri soldati, i nostri politici siano così o che noi stessi assumiamo simili vesti.

Nei miei due esempi, la persona che si trova di fronte alla scelta tragica è anche quella che correttamente pone la questione e risponde alla domanda. (Allo stesso modo, i cadetti di West Point pensavano di prepararsi ad affrontare circostanze potenzialmente tragiche e a scegliere bene in situazioni del genere). Ovviamente, non va sempre così. Non tutti i deliberanti sono attenti come Arjuna. Chiunque colga l'opportunità, ha il diritto di porre la domanda, ma in molti di questi casi, l'agente coinvolto è incapace di vedere la tragedia in cui è implicato, mentre lo spettatore vede chiaramente. (Il coro dell'*Agamemnone* di Eschilo vede la scelta tragica del proprio re in un modo che il re illuso non vede. Il tenente Calley non comprendeva la natura della sua situazione, ma la corte e il pubblico americano vedevano più chiaramente). I dilemmi tragici, quindi, non sono solo occasioni di riflessione per la persona coinvolta: sono occasioni di deliberazio-

ne pubblica, in quanto cerchiamo di ottenere il miglior resoconto di una circostanza che ha conseguenze pubbliche rilevanti.

È abbastanza ovvio che il senso della tragedia dovrebbe condurre a una scelta morale dignitosa, piuttosto che sostituirla. Tutti noi conosciamo fin troppe persone che pensano che, torcendosi le mani, possono fare tutto ciò che vogliono. Dovremmo insistere sul fatto che un'emozione dignitosa non assolve l'agente: ecco perché, anche quando è stata fatta la scelta migliore tra le alternative tragiche, la persona col senso della tragedia dovrebbe impegnarsi in azioni riparatrici, non semplicemente esprimere colpa e dolore.

Se consideriamo il secondo caso, cogliamo con maggiore nitidezza il senso della domanda tragica. È infatti un'importante fonte di chiarezza morale vedere che gli obblighi morali sono qualitativamente diversi dal desiderio naturale di preservare la propria vita. Chiedendosi se entrambe le alternative siano inaccettabili, Arjuna ha imparato qualcosa sulla differenza tra l'interesse personale e l'impegno morale, qualcosa che non avrebbe potuto imparare se avesse affrontato il caso semplicemente in termini di domanda ovvia.

La domanda tragica è illuminante anche in un altro modo. Sempre riflettendo sul secondo caso, afferriamo già l'ulteriore punto: è probabile che il lettore pensi che i Pandava abbiano optato per una disposizione alquanto stolta per governare il loro regno, e che proprio questa disposizione sciocca abbia causato il concretizzarsi di una situazione verosimilmente tragica. Perché mai avevano stabilito che il re non dovesse essere interrotto quando era con sua moglie?¹¹ Non avevano forse previsto che a volte qualcun altro nella famiglia avrebbe potuto aver bisogno di attirare l'attenzione del re? Facendo un passo indietro rispetto alla tragedia e interrogandoci sulla sua genesi, ci chiediamo come una diversa disposizione dei valori rilevanti avrebbe potuto evitare il disastro.

Consideriamo l'*Antigone* di Sofocle (caso C)¹². Creonte dice a tutta la città che chiunque offra sepoltura al traditore Polinice sarà considerato un traditore della città e sarà messo a morte. Antigone non può accettare l'editto, perché le impone di violare l'obbligo religioso fondamentale di cercare sepoltura per il suo consanguineo. Come ha giustamente sostenuto Hegel, ogni protagonista ha una visione ristretta [*narrow*], pensa solo a una sfera di valori e trascura la rivendicazione

¹¹ Cfr. nota 4.

¹² Difendo la mia interpretazione con molti dettagli testuali e con una discussione completa della letteratura accademica in M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cit., cap. 3.

dell'altra. Creonte pensa soltanto alla salute della città, trascurando le "leggi non scritte" degli obblighi familiari. Antigone pensa solamente alla famiglia, non riconoscendo la crisi della città. Potremmo aggiungere che, proprio per questo motivo, ciascuno ha una concezione impoverita non solo del valore in generale, ma anche della sfera di valore custodita. Come messo in luce da Emone¹³, Creonte è incapace di riconoscere che i cittadini sono anche membri di famiglie e che, quindi, un protettore della città che trascura questi valori non protegge affatto la città. Antigone, dal canto suo, non si rende conto che anche le famiglie vivono nelle città, città che devono sopravvivere se si vuole garantire la sopravvivenza della famiglia. Riflettendo bene sulla scelta di Antigone, si ha davanti agli occhi una vera e propria tragedia: non esiste una "risposta giusta", dal momento che entrambe le alternative contengono un grave errore. Seppellire un traditore è un grave torto alla comunità, ma per Antigone non seppellirlo comporta una altrettanto grave violazione religiosa. Poiché nessuno dei due protagonisti vede la tragedia insita nella situazione, poiché nessuno dei due si pone neppure lontanamente la domanda tragica, entrambi sono, in questi due modi distinti, attori politici impoveriti.

Tutto ciò costituisce una grande differenza per il futuro politico. Il dramma descrive una situazione estrema, che difficilmente si verificherà spesso. In questa situazione estrema, in cui la città è stata invasa da un membro della sua stessa famiglia regnante, potrebbe essere impossibile evitare un tragico scontro di doveri. Tuttavia, un protagonista che affrontasse con lucidità la questione tragica sarebbe condotto a fare valutazioni molto utili sul governo in generale. In particolare, notando che sia il benessere della comunità sia le "leggi non scritte" dell'obbligo religioso sono di importanza etica centrale, sarebbe portato a desiderare una città che lasci spazio alle persone per perseguire i loro obblighi familiari religiosi senza dover entrare in conflitto con le ordinanze civiche¹⁴. In altre parole, vorrebbe una città come quella

¹³ Figlio di Euridice e di Creonte, promesso sposo di Antigone [N.d.C.].

¹⁴ In *The Fragility of Goodness*, cit., noto che questa interpretazione è condivisa da diversi critici, tra cui I.M. Linforth, *Antigone and Creon*, in «University of California Publications in Classical Philology» 15 (1961), pp. 183-260; M. Santirocco, *Justice in Sophocle's Antigone*, in «Philosophy and Literature» 4 (1980), pp. 180-198; C. Segal, *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*, University of Oklahoma Press, Norman 1999. Linforth: «Per tutti gli ateniesi, la commedia rappresenta un potente monito a fare in modo che le leggi emanate non siano in conflitto con le leggi degli dèi». Segal: «Attraverso il suo canto corale, la polis raggiunge l'autoconsapevolezza delle tensioni nelle quali è inserita. Incarnando queste tensioni nell'arte, è in grado di affrontarle e

che Pericle sostiene di trovare nell'Atene democratica, nel momento in cui si vanta del rispetto che la politica pubblica mostra anche nei confronti della legge non scritta. Proprio come gli americani credono che si possa creare un ordine pubblico che preveda spazi per il libero esercizio della religione, in cui gli individui non siano sempre tragicamente divisi tra l'ordinanza civica e il comando religioso, così l'antica Atene aveva un analogo pensiero anti-tragico – come diretto risultato, probabilmente, della visione di tragedie come l'*Antigone* di Sofocle.

È qui, infatti, che Hegel ha trovato, in modo plausibile, il significato politico della tragedia. La tragedia ci ricorda la profonda importanza delle sfere della vita in conflitto all'interno del dramma e i risultati terribili a cui assistiamo quando queste sono in contrasto e dobbiamo scegliere tra loro. Ci spinge, quindi, a immaginare come sarebbe un mondo che non pone le persone di fronte a tali scelte, un mondo di "azioni concordi" tra le due sfere di valore. In questo senso, la fine del dramma è scritta fuori dal palcoscenico, dai cittadini che mettono in atto queste intuizioni nella loro riflessione politica costruttiva: «Il vero sviluppo consiste solo nel superamento delle opposizioni come tali, nella conciliazione delle potenze dell'agire che si sforzano nel loro conflitto di negarsi scambievolmente»¹⁵.

In un certo senso, l'approccio di Hegel alla tragedia è troppo semplice: ignora la possibilità che un certo grado di tragedia sia una caratteristica strutturale della vita umana¹⁶. Molte sfere di valore distinte reclamano la nostra attenzione e il nostro impegno. Come evidenziato dal politeismo greco, ci sono molti dèi, che chiedono tutti di essere adorati. Ma gli dèi sono discordi. Le contingenze della vita rendono, perciò, quasi inevitabile una disarmonia tra i nostri numerosi impegni. L'unica alternativa alla possibilità permanente di tragedia sembra essere una vita così impoverita di valore da arrivare a trascurare molte cose che gli esseri umani non dovrebbero trascurare. E naturalmente una vita di questo tipo non eviterebbe davvero la tragedia: semplicemente non coglierebbe la tragicità insita nel proprio disinteresse nei confronti dei valori autentici. Le relazioni all'interno della famiglia – e tra la famiglia e la sfera pubbli-

lavorare per la loro mediazione, anche se la mediazione non è consentita agli eroi tragici all'interno dello spettacolo. L'opera teatrale, nei suoi contesti sociali e rituali, ottiene per la società ciò che rifiuta agli attori nella finzione. Il suo contesto afferma ciò che il suo contenuto nega».

¹⁵ Cfr. G.W.F. Hegel, *Estetica*, Tomo II, Sezione Terza, Feltrinelli, Milano 1978, p. 1610 [N.d.C.].

¹⁶ La mia lettura dell'*Antigone* pone l'accento su questo punto; sostengo una visione simile in M.C. Nussbaum, *Flawed Crystals*, cit., dove definisco i dilemmi morali un analogo secolare del peccato originale: non si può vivere una vita pienamente pura, una vita in cui non si tradisce nessun valore.

ca – sono un'area in cui potremmo aspettarci una possibilità permanente di tragedia, indipendentemente da quanto bene organizziamo le cose.

Tuttavia, in un'altra maniera, Hegel ci fornisce la migliore strategia da seguire, soprattutto nella vita politica. (Chi ha letto le mie precedenti discussioni noterà che il mio atteggiamento verso il problema dei dilemmi morali è diventato più hegeliano nel corso del tempo, in parte perché mi sono concentrata sempre più sulle scelte pubbliche e politiche). Non sappiamo se sia possibile raggiungere un'armoniosa combinazione di due valori apparentemente opposti, finché non cerchiamo di realizzarla. Molte persone, in luoghi diversi, hanno pensato che un accordo armonioso tra religione e Stato fosse semplicemente impossibile. Gli ateniesi hanno cercato di dimostrare che si sbagliavano. I moderni Stati liberali – alle prese con il problema ancora più spinoso della pluralità delle religioni e delle visioni secolari del bene – cercano tutti, a loro modo, di dimostrare che si sbagliavano. In larga misura, un regime politico come il nostro consente ai cittadini di evitare le tragedie come quella di Antigone. Questo è ciò che si intende quando si dice – come ha detto la Corte Suprema fino a *Smith*, e come ha detto il Congresso approvando il *Religious Freedom Restoration Act* – che lo Stato non può imporre che un "fardello considerevole" gravi sul libero esercizio della religione di un individuo senza un "interesse statale impellente"¹⁷. Creonte, presumibilmente, aveva un tale interesse, come anche molti altri attori dello Stato. Di conseguenza, anche nella nazione hegeliana rimarrà un residuo di tragedia. Noi rivendichiamo, però, di fare del nostro meglio per tenere a bada la tragedia. Lo facciamo perché comprendiamo la forza della domanda tragica: comprendiamo, cioè, che chiedere a un individuo di allontanarsi da un impegno religioso non significa soltanto arrecare un disagio, ma equivale a toccare qualcosa che va al cuore dell'essere di quella persona. Equivale a privarla di una sfera di libertà alla quale, in quanto cittadini, tutti hanno diritto sulla base della giustizia.

Spesso non sappiamo quali soluzioni saremo in grado di sostenere, fino a quando non avremo affrontato la questione tragica avendo in mente l'idea di Hegel. Consideriamo un altro esempio, una vera storia mo-

¹⁷ Si veda il caso giudiziario *Employment Division*, Oregon Department of Human Resources v. Smith, 482 U.S. 342 (1990); *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA), H.R. 1308, 103d Congress (1993). Per una mia personale disamina dei casi e per una proposta basata sul linguaggio dell'RFRA, si veda M.C. Nussbaum, *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, cap. 3; tr. it. a cura di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011.

derna (caso D). Il suo contenuto è più ordinario di quello dei miei esempi mitici. Per molti versi, dato che i danni arrecati sono minori e forse non irreparabili, sembrerà meno tragico; nondimeno, mostra una struttura simile e solleva questioni analoghe a quelle hegeliane. I casi tragici, ricordiamo, sono definiti dalla presenza di un grave torto da entrambe le parti; il misfatto non sempre comporta l'uccisione di persone; può anche comportare solamente la trascuratezza di qualche dovere importante.

Quando ho iniziato a insegnare come assistente ad Harvard, i seminari del dipartimento di filosofia iniziavano sempre alle cinque del pomeriggio, esattamente quando chiudevano gli asili. Quelli di noi che avevano l'impegno di occuparsi dei bambini, di conseguenza, dovevano avere a che fare con molte scelte difficili. Decidere cosa fare in ogni occasione costituiva un problema, ma sentivo di averne anche un altro: perché, il più delle volte, nessuna delle due alternative sembrava moralmente accettabile. O avremmo disertato il nostro dovere verso i colleghi, o saremmo venuti meno al dovere e all'amore nei confronti dei nostri figli piccoli. La domanda tragica continuava a riaffacciarsi e spesso la risposta era "no".

Ovviamente, questa serie di mini-tragedie era il risultato dell'ottusità. Gli accordi presi dai miei colleghi per i seminari non erano più sensati di quelli presi dai fratelli Pandava per la visita al re. Poiché alla maggior parte degli uomini di quella generazione non era mai venuto in mente di pensare che una persona dovrebbe essere in grado di essere allo stesso tempo un buon genitore e un buon collega, non si erano mai preoccupati di ragionare su quali semplici cambiamenti avrebbero potuto apportare all'organizzazione quotidiana per risolvere il problema. Nessuno ne poteva parlare, nessuno riusciva ad attirare l'attenzione su questo problema. Ricordo il giorno in cui la situazione cambiò. Durante un importante seminario di un noto filosofo nostro ospite, incontro che si teneva come di consueto alle cinque del pomeriggio e che era (implicitamente) riservato ai docenti più giovani, arrivammo al momento delle domande (passate ormai le sei - avevo chiesto a una baby-sitter di andare a prendere mia figlia all'asilo). Robert Nozick si alzò e disse, con lo spensierato sovversivismo di cui solo i docenti di ruolo sono capaci: «Ora devo andare: vado a prendere mio figlio dall'allenamento di hockey».

Fu un momento di *Aufhebung* hegeliana: il primo riconoscimento pubblico dell'esistenza di una tensione tra due sfere di valore e del fatto che, fino a quel momento, non l'avevamo gestita molto bene. Facendo *coming out* come genitore, Nozick aveva posto la domanda tragica a

tutti noi, sfidandoci a riflettere meglio. Non era chiaro se il caso avesse per Nozick la struttura di un dilemma tragico: come persona di ruolo, e per di più notevolmente indipendente, avrebbe anche potuto pensare di non dover partecipare al seminario. Agendo in tal modo, ha attirato però l'attenzione sulla situazione di altri che erano più vulnerabili e che avevano obblighi familiari simili¹⁸.

Ormai un pensiero non ottuso su questi temi è molto più comune, anche se non certo onnipresente. (Il mondo della pratica legale, a quanto pare, è stato più lento a cercare "l'annullamento delle contraddizioni" rispetto al mondo delle scienze umane o all'accademia giuridica). Ciò che l'occasione ha rivelato è che molte tragedie non sono prodotte da una necessità naturale o da qualcosa che riguarda il carattere dei valori in conflitto, ma semplicemente dall'abitudine e dalla tradizione, trattate come naturali e inevitabili. I seminari devono svolgersi alle cinque del pomeriggio. Il seminario per giovani docenti guidato da Burton Dreben deve svolgersi dalle sei alle dieci di sera. È così che va la vita e non può essere altrimenti.

Ritengo che ogni volta che siamo portati a pensarla così su qualsiasi scontro di valori, dovremmo sempre fermarci e porre la domanda di Hegel: c'è una riorganizzazione delle nostre pratiche in grado di eliminare la tragedia? In questo caso la riorganizzazione è stata immediata; in molti altri casi, compresi quelli che riguardano i conflitti tra lavoro e cura dei figli, le soluzioni sono complesse e anche costose: dobbiamo pensare a forme di sostegno pubblico di assistenza all'infanzia e a politiche di congedo parentale. Tutto questo è molto più radicalmente sovversivo della tradizione e più minaccioso per le preferenze consolidate (in parte perché dispendioso), che cambiare l'orario del convegno. Nondimeno, dobbiamo immaginare simili alternative, anche solo per informarci sulla struttura reale della nostra situazione. La tragedia raramente è solo tragedia. Il più delle volte, dietro la sua oscurità si nascondono la stupidità, l'egoismo, la pigrizia o la malizia¹⁹.

¹⁸ In seguito, Nozick ha anche protestato formalmente contro il seminario notturno tenuto da Burton Dreben, che era (ancora una volta implicitamente) riservato ai docenti junior, sottolineando le difficoltà di coloro che avevano figli. Il tentativo non ebbe successo, la risposta fu semplicemente: «Naturalmente non è obbligatorio», ma guarda caso obbligatorio lo era e lo è rimasto. L'intervento ha dimostrato che la sua osservazione sull'hockey non era casuale.

¹⁹ Alcuni potrebbero sostenere che, se non troviamo nessuna di queste cause umane in azione, il caso tragico sia soltanto sfortuna, e non tragedia in senso morale. In altre parole, non dovremmo ritenere gli agenti moralmente responsabili per ciò che la mera sorte, senza alcuna aggiunta di errori umani, ha portato loro. Seguendo Bernard Williams, non sono d'accordo: l'omicidio di un membro della famiglia è sempre e comunque un omicidio di un membro della famiglia, a prescindere dalla sfortunata catena di eventi che ha condotto allo stesso. È chiaro che non biasimeremo

Ricapitoliamo. In tutti e quattro i nostri casi le persone si trovano di fronte a domande su ciò che dovrebbero fare, interrogativi più o meno difficili. Si trovano anche di fronte a una questione metodologica: come rispondere alla domanda su ciò che dovrebbero fare? Anche questa riflessione sul metodo può essere più o meno complessa. Tutti e quattro i personaggi affrontano, inoltre, anche una seconda e distinta domanda: la domanda tragica. Ci sono momenti in cui non vale la pena soffermarsi a lungo sulla questione tragica, ad esempio se è evidente che esiste almeno una strada percorribile che non comporta una grave trasgressione. Nei quattro casi discussi, però, non c'è nulla di ovvio. Alla fine, Arjuna ha risposto negativamente nel caso B, accettando l'alternativa di mettere a rischio la propria vita. Gli altri tre esempi sembrano invece implicare dilemmi veramente tragici, a vari livelli di gravità e irreparabilità.

Porre la questione tragica è utile per quattro motivi. In primo luogo, questo chiarisce la natura delle nostre alternative etiche, informandoci su importanti differenze tra interesse personale e impegno, valori prudenziali e morali. In secondo luogo, individuare l'esistenza di un dilemma tragico, nei casi in cui la risposta alla domanda tragica è "no", rafforza il coinvolgimento verso importanti valori morali che dovrebbero essere generalmente rispettati. In terzo luogo, riconoscere la tragedia e le proprie "mani sporche" ci spinge a dovute azioni riparatrici per una condotta che, pur essendo in un certo senso inevitabile, è stata anche immorale²⁰. Infine, il punto hegeliano, il riconoscimento della tragedia ci porta a chiederci come la situazione tragica avrebbe potuto essere evitata con una migliore pianificazione sociale: la tragedia fornisce, quindi, un'importante serie di incentivi per una buona riflessione sociale.

Si noti che i nostri esempi rivelano una persistente tendenza umana a trascurare la questione tragica a favore della più semplice questio-

Arjuna esattamente nello stesso modo in cui biasimeremmo qualcuno che una bella mattina è uscito e ha ucciso i suoi cugini; nondimeno, dovremmo ritenere però che la sua vita morale sia stata irrimediabilmente alterata e che egli sia tenuto non solo al rammarico, ma anche al rimorso e a un impegno riparatore nei confronti dello sconfitto. Philip Quinn mi ha suggerito un altro modo di formulare la questione: possiamo prendere in prestito la distinzione dell'Aquinata tra dilemmi *secundum quid* – dilemmi in cui un agente si trova per colpa personale – e dilemmi *simpliciter*, che Quinn chiama "dilemmi senza colpa", situazioni che non sono il risultato di un precedente comportamento sbagliato. In questo caso negheremmo la tesi dell'Aquinata, ossia che non esistono dilemmi reali *simpliciter*. Quinn divide ulteriormente la classe dei dilemmi "senza colpa" in quelli che sono correggibili con un qualche riassetto delle circostanze e quelli che non lo sono. Accetto (e anzi insisto) su questa divisione, ma dubito che possa essere mai facile stabilire, prima di prolungati tentativi di sistemare le circostanze scatenanti, se un dilemma è o non è risolvibile.

²⁰ Cfr. M. Walzer, *Political Action*, cit., e M. Stocker, *Plural and Conflicting Values*, cit.

ne ovvia, una questione che difficilmente può essere ignorata se si sta per agire. Krishna dà consigli che sono profondamente equivoci nel contesto dell'epica; viene rappresentato come un ingannatore e non come un personaggio del tutto degno di ammirazione. Ciononostante, il suo consiglio piace a molte persone, come dimostra il fatto che la *Bhagavad-Gita* (la sezione del poema in cui Krishna dà il suo consiglio) ha acquisito una vita propria, diventando uno dei testi più influenti della storia della filosofia, mentre la risposta molto sensata di Arjuna al suo dilemma non è ammirata allo stesso modo e, spesso, nemmeno considerata parte della stessa discussione. Ancora, anche Creonte e Antigone preferiscono semplicemente focalizzarsi sugli aspetti della scelta e dell'azione, piuttosto che su una riflessione più complessa sulla pluralità dei valori in conflitto e sulla necessità di organizzare le cose con il minor contrasto possibile. Concentrarsi sul momento della scelta richiede soltanto una qualche strategia decisionale, e – se una strategia decisionale più solida non si impone da sé – si può sempre scegliere in modo arbitrario. Porre la questione tragica richiede invece, innanzitutto, l'assunzione di un possibile onere di colpa e di sforzo riparatore, cosa che le persone, e soprattutto i leader, non sempre amano fare. Porre la questione in modo hegeliano richiede ancora di più: un sistematico esame critico dell'abitudine e della tradizione, alla ricerca di una ragionevole *Aufhebung* dei valori in conflitto. Un simile esame richiede niente di meno che un resoconto completo della giustizia e dei beni umani centrali. Per queste ragioni non sarebbe sorprendente se i tecnici della scelta evitassero la questione tragica a favore di quella ovvia.

Gli esempi tragici discussi ci mostrano un'altra cosa molto pertinente per le nostre alternative moderne. Esiste una tensione persistente tra il riconoscere una pluralità di impegni e l'evitare la tragedia. Una tensione compresa con chiarezza da Creonte e Antigone: ho sostenuto, infatti, che la strategia di entrambi è quella di riconoscere un solo dovere, proprio per non avere dilemmi fastidiosi tra le mani. Il fanatismo si traduce in scelte felici. L'opera ci mostra, però, qualcosa di diverso: questo fanatismo è cieco nei confronti dei valori autentici. Nel mondo c'è di più di quanto possano vedere questi ottusi protagonisti. Il politeismo greco esprime l'idea per la quale se si riconoscono tutte le cose di valore e si presta loro sufficiente attenzione, non si può comunque contare di evitare la tragedia. Il monoteismo giudaico-cristiano ravvisa lo stesso problema, insistendo sul fatto che i comandamenti sono 10 e non 1, anche se non tutti i pensatori giudaico-cristiani hanno tratto da

questo fatto quella che ritengo essere la deduzione appropriata, ossia che possono esistere autentici dilemmi morali²¹.

Ciò significa, in termini politici moderni, che più diritti una società riconosce come fondamentali e inalienabili, più lo spettro della tragedia si affaccerà e, quindi, più delicata sarà la progettazione politica che dovrà essere portata avanti. In questo senso, lo Stato libertario potrebbe sembrare il più razionale; che ci porti alla tragedia risulta infatti poco probabile. Hegel, tuttavia, non ha concluso che Creonte e Antigone avessero ragione a perseguire, ciascuno, un percorso fanatico che evitasse ogni tragedia. Ha concluso che erano ciechi e ottusi, giacché si rifiutavano di riconoscere valori che dovevano essere giustamente riconosciuti. Non possiamo arrivare a una conclusione simile sullo Stato libertario senza un'ampia discussione. Né, d'altro canto, una simile configurazione statale può rivendicare un vantaggio nell'evitare la tragedia. Come mostra la storia di Creonte, non si evita la tragedia semplicemente affermando di farlo, dal momento che potrebbero esserci altre legittime rivendicazioni che vengono invece ignorate. Probabilmente esiste un limite al numero di valori intrinseci che un ragionevole sistema etico pubblico o privato può discernere. Se un sistema genera tragiche tensioni ogni giorno, nonostante la migliore e più saggia pianificazione a lungo termine, si può concludere che ne ha riconosciuti troppi o che ha fissato la soglia troppo in alto. In questo senso, il programma di semplificazione di Creonte non è l'esatto contrario di ciò che si dovrebbe fare. Il suo fanatismo resta chiaramente inaccettabile, come egli stesso ammette, esclamando: «Ah, errori ostinati, errori fatali della mia mente dissennata [*phrenôn dusphronôn*]!»²². Il coro riassume la questione nelle battute finali dell'opera: «La saggezza [*to phronein*] è la

²¹ L' Aquinate, notoriamente, sosteneva che al massimo uno degli obblighi in conflitto poteva essere valido. San Gregorio Magno, al contrario, riconosceva l'esistenza di autentici dilemmi morali, ma ne attribuiva la genesi al diavolo. Cfr. A. Donagan, *Consistency in Rationalist Moral Systems*, in «The Journal of Philosophy» 81 (1984), pp. 291-309; J. Stern ha argomentato (in un lavoro inedito all'epoca della pubblicazione del presente articolo, ora disponibile in *The Matter and Form of Maimonides' Guide*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013) che il punto di vista di Maimonide sul sacrificio di Isacco da parte di Abramo è qualcosa di simile: vale a dire, che la voce celeste non proviene realmente da Dio, ma è un inganno diabolico. Per un'ampia indagine del ruolo dei dilemmi morali nel pensiero cristiano si veda P. Quinn, *Moral Obligation, Religious Demand, and Practical Conflict*, in *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Cornell University Press, Ithaca 1986, pp. 195-212; P. Quinn, *Tragic Dilemmas, Suffering Love, and Christian Life*, in «Journal of Religious Ethics» 17 (1989), pp. 151-183; Id., *Agamemnon and Abraham: The Tragic Dilemma of Kierkegaard's Knight of Faith*, in «Journal of Literature and Theology» 4 (1990), pp. 181-193.

²² Cfr. Sofocle, *Antigone*, 1262-64, tr. it. di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982.

prima condizione della felicità. Non si deve mai commettere empietà verso gli dèi. Le parole superbe degli uomini arroganti scontano i colpi spietati del destino e in vecchiaia insegnano a essere saggi»²³.

2. Le due domande nella deliberazione politica contemporanea

Tutte le società liberaldemocratiche contemporanee si confrontano continuamente con la domanda ovvia. Non è una novità: tutte le persone lo fanno. È chiaro, però, che tutte le società liberaldemocratiche contemporanee si pongono anche la domanda tragica, almeno implicitamente. Si impegnano, cioè, a perseguire un insieme di determinati obiettivi sociali, e tra questi ne individuano alcuni che hanno una centralità specifica, ritenendo che siano cose a cui ogni cittadino ha diritto o che ognuno ha il diritto di pretendere. A volte l'insieme di queste aree di valore protette è relativamente ristretto e comprende solo i cosiddetti diritti di prima generazione, ossia i diritti politici e civili. Altre volte è più ampio e prende in considerazione anche un gruppo di diritti economici e sociali. Tutte le nazioni hanno un'idea, per quanto elastica o indefinita o contestata, di dove cada la soglia rispetto a ciascuno di questi diritti: quale privazione della libertà, o della proprietà, è talmente inaccettabile da costituire una violazione di una norma costituzionale di base (o anche protetta). Così la nostra Carta dei Diritti [*Bill of Rights*] individua alcune aree di diritto che sono ritenute fondamentali per la nostra società. La loro importanza è solitamente intesa in termini morali: è moralmente sbagliato per i cittadini non avere determinate facoltà. In questo modo, la maggior parte degli americani penserebbe che certe limitazioni alla libertà di stampa, al diritto di voto o alla libertà di coscienza non siano solo grandi costi da sopportare, ma costi di un genere molto particolare, che consistono nell'essere costretti a sostenere un peso che nessun cittadino dovrebbe sopportare, costi che non sono solo svantaggiosi, ma sbagliati. Naturalmente, le nostre posizioni differiscono in molti modi su quale sia, in questi ambiti, la linea di demarcazione tra le privazioni ammissibili, benché svantaggiose, e quelle moralmente inammissibili. Ad esempio, quando ai nativi americani è stato negato il diritto di usare il peyote nella loro cerimonia religiosa, gli americani non erano concordi nel ritenere tale imposizione una violazione di un diritto morale fonda-

²³ *Ibi*, 1347-1353.

mentale. L'impedimento che verrebbe creato agli editori di pornografia dall'ordinanza sui danni civili di MacKinnon/Dworkin²⁴ è un fardello inammissibile sulla libertà di parola? Qui le divergenze sono ancora più profonde. Tutti concordano, però, sul fatto che esiste una classe di diritti moralmente centrali e che la violazione di uno di questi è diversa nel genere, e non solo nel grado, dal privare qualcuno di un vantaggio o di un servizio. In caso di un presunto conflitto tra due obiettivi pubblici, in cui uno di essi sembra destinato a essere sacrificato, per tutti diviene necessario porre la domanda tragica: dobbiamo chiederci se uno o più dei valori in questione rientri tra i diritti fondamentali di tutti i cittadini. Perché se questo è il caso, allora ogni scelta fatta contro di esso comporta un tipo di costo particolarmente tragico, un costo che dovrebbe essere evitato se possibile e che dovrebbe essere deplorato se non evitabile²⁵.

Dal momento che io stessa ho un'opinione riguardo quali diritti umani dovrebbero essere politicamente centrali, diritti che ho raccomandato come base per la formulazione di principi costituzionali fondamentali, mi sembra saggio introdurla ora; in questo modo sarà possibile approfondire ulteriormente le questioni utilizzando un resoconto che dia risposte certe ad alcune delle domande teoretiche che abbiamo di fronte, piuttosto che discutere all'infinito sulla corretta comprensione della Costituzione degli Stati Uniti e delle sue varie parti, come altrimenti rischieremo di fare. Va ricordato, tuttavia, che introduco questo punto di vista al fine di avere un esempio degno di discussione. Non è mia intenzione difendere qui questo punto di vista, né spiegarlo in modo più completo. Le argomentazioni di questo articolo possono essere applicate a qualsiasi teoria dei diritti fondamentali.

A mio avviso, quindi, tutti i cittadini di qualsiasi Stato moderno hanno diritto, come questione di giustizia minima di base, alle seguenti capacità [*capabilities*]²⁶:

²⁴ Sotto il nome di Antipornography Civil Rights Ordinance (1983) rientrano diverse ordinanze locali proposte negli Stati Uniti durante gli anni '80, strettamente associate alle femministe radicali A. Dworkin e C. MacKinnon, al fine di trattare la pornografia come una violazione dei diritti civili delle donne e di consentire alle donne danneggiate di chiedere il risarcimento dei danni attraverso azioni legali nei tribunali civili. Conobbero resistenza quelle versioni dell'ordinanza, che si riteneva violassero le protezioni della libertà di parola garantite dal Primo Emendamento della Costituzione degli Stati Uniti [*N.d.C.*]

²⁵ Il problema è chiaramente affrontato da J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980. Benché non sia d'accordo su molte cose nella formulazione più dettagliata della sua posizione, su questa questione e sulla differenza tra il perseguimento dei diritti fondamentali e il perseguimento dell'efficienza, il suo discorso mi sembra del tutto corretto.

²⁶ Difendo per esteso questo approccio in Nussbaum, cfr. *supra*, nota 17. Le capacità sono concepite come abilità che combinano una preparazione interna degli individui (istruzione e così via)

Le centrali capacità umane²⁷

1. *Vita*. Essere in grado di vivere fino alla fine una vita umana di normale durata; di non morire prematuramente, o prima che la vita di una persona sia ridotta in uno stato tale da renderla indegna di essere vissuta.

2. *Salute fisica*. Godere di buona salute, inclusa quella riproduttiva; essere nutriti in modo completo; avere un'abitazione adeguata.

3. *Integrità fisica*. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro; avere assicurata la sovranità sul proprio corpo, ovvero poter essere al riparo da ogni tipo di violenza, inclusa l'aggressione sessuale, l'abuso sessuale su minori e la violenza domestica; avere la possibilità di trovare soddisfazione sessuale e di scegliere in materia di riproduzione.

4. *Sensi, immaginazione e pensiero*. Essere in grado di usare pienamente i sensi, di immaginare, pensare e ragionare – e di far ciò in modo propriamente umano, ovvero in modo informato e coltivato da adeguata istruzione, che includa alfabetizzazione e conoscenze matematico-scientifiche di base, ma non sia affatto limitata a questo. Essere in grado di usare immaginazione e pensiero in relazione alla propria esperienza, alla produzione di opere di auto-espressione e a manifestazioni, liberamente scelte da ciascuno, di natura religiosa, letteraria, musicale e così via. Essere in grado di esercitare il proprio senso critico in modo protetto dalle garanzie di libertà d'espressione, sia sul piano politico sia su quello artistico, e la libertà di culto. Essere in grado di ricercare il senso ultimo della vita in modo autonomo. Essere in grado di avere esperienze piacevoli e di evitare dolori non necessari.

5. *Emozioni*. Essere in grado di avere legami con persone e cose al di fuori di noi stessi; poter amare chi ci ama e si interessa di noi, soffrire per la loro assenza; in generale, amare, soffrire, sentire mancanza, gratitudine e rabbia giustificata. Ave-

con circostanze esterne adeguate. Le mie ragioni per inserire questi particolari elementi nella lista non possono essere fornite in questa sede, ma spero sembri una lista plausibile. Per le precedenti discussioni, si veda M.C. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 1 (1988), pp. 145-184; *Aristotelian Social Democracy*, in *Liberalism and the Good*, Routledge, London 1990, pp. 203-252; *Non-relatives Virtues: An Aristotelian Approach*, in *The Quality of Life*, Oxford University Press, Oxford 1993; *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, University of Cambridge, Cambridge 1995, pp. 86-131; *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in «Political Theory» 20 (1992), pp. 202-246; *Human Capabilities, Female Human Beings*, in *Women, Culture, and Development*, Clarendon Press, New York 1995; *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, in *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Rowman & Littlefield, Lanham 1997; *Women and Cultural Universals*, in Id., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999; *Capabilities and Human Rights*, in «Fordham Law Review» 66 (1997), pp. 273-300.

²⁷ Cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, Cambridge University Press, New York 2001, cit., cap. 1, § 4 [*N.d.C.*].

re uno sviluppo emotivo non rovinato da eccessiva paura e ansia, o da eventi traumatici come abusi o incuria. (Sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono dimostrare cruciali nel loro sviluppo).

6. *Ragione pratica*. Essere in grado di formarsi una concezione del bene e di impegnarsi nella riflessione critica sul modo in cui pianificare una propria forma di vita. (Ciò implica anche protezione della libertà di coscienza).

7. *Unione*.

A. Essere in grado di vivere con gli altri e rispetto agli altri, di riconoscere e mostrare interesse per altri esseri umani, di impegnarsi in diverse forme di interazione sociale; essere in grado di immaginare la posizione di un altro e di avere compassione per quella situazione; essere capaci sia di giustizia sia di amicizia. (Proteggere questa capacità significa sostenere istituzioni che costituiscono e nutrono questo genere di affiliazioni e anche proteggere la libertà di associazione e di espressione politica).

B. Avere le basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter avere una dignità pari a quella di tutti gli altri. Questo implica, come minimo, protezione contro le discriminazioni sulla base della razza, del sesso, dell'orientamento sessuale, della religione, della casta, dell'appartenenza etnica o della nazionalità.

8. *Altre specie*. Essere in grado di vivere prendendosi cura e stando in relazione con animali, piante e con il mondo naturale.

9. *Gioco*. Essere capaci di ridere, giocare e godere di attività ricreative.

10. *Controllo sul proprio ambiente*.

A. *Ambiente politico*. Essere in grado di partecipare effettivamente alle scelte politiche che regolano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica attiva, così come della protezione della libertà di parola e di associazione.

B. *Ambiente materiale*. Essere in grado di avere proprietà (sia di terra sia di beni mobili), non solamente in senso formale, ma in termini di possibilità concrete; avere diritti di proprietà su base paritaria rispetto agli altri; avere il diritto di cercare lavoro sulla stessa base degli altri; essere garantiti da perquisizioni e confische ingiustificate. Sul posto di lavoro, poter lavorare come un essere umano, esercitare la ragion pratica ed entrare in relazioni significative di reciproco riconoscimento con altri lavoratori.

La lista delle capacità va ben oltre la Costituzione degli Stati Uniti nel suo riconoscimento esplicito dei diritti materiali; è concepita, tuttavia, in uno spirito liberale simile e a volte è stato sostenuto che la Costituzione degli Stati Uniti dovrebbe essere intesa nell'ottica di un simile impegno

per un livello significativo di benessere²⁸. In ogni caso, l'idea è che l'obiettivo politico condivisibile non sia l'effettivo funzionamento dei cittadini – dal momento che questi possono benissimo scegliere di non avvalersi di una o della maggior parte di queste capacità, in accordo con la loro visione globale della vita e con la loro coscienza – ma la capacità di scegliere (o di non scegliere) il funzionamento in ogni ambito. (Pensare al “libero esercizio della religione” e al perché la Costituzione riconosca il diritto in questa maniera, piuttosto che specificare un determinato tipo di funzionamento preferito, dovrebbe aiutare a chiarire questo punto). La ragione per cui l'obiettivo è la capacità e non il funzionamento è fondata sul rispetto per le persone. Tranne che nelle aree che comportano danni agli altri e in quelle che riguardano la salute e l'educazione dei bambini, offriamo ai cittadini delle opzioni, piuttosto che trascinarli in un determinato modo di vivere, rispettando così la loro capacità di progettare e condurre la loro esistenza.

Questo stesso rispetto, tuttavia, richiede di non accontentarci di eliminare l'interferenza del governo dalla vita delle persone: l'approccio alle capacità necessita di un supporto positivo, in modo tale che la persona sia realmente in grado di fare la cosa in questione. Una società che concede sulla carta il voto alle donne e poi non fa nulla per proteggerle da intimidazioni e molestie private nel momento in cui tentano di partecipare al processo politico, non ha assicurato alle donne le capacità che la cittadinanza comporta.

Il *capabilities approach* è una concezione morale. È una concezione morale parziale, perché specifica molto poco ciò che la vita delle persone dovrebbe includere e lascia loro una grande libertà nel determinare quali obiettivi perseguire. Tuttavia, proprio come i principi difesi nel liberalismo politico di John Rawls, ha un preciso contenuto morale. Chiede ai cittadini di sottoscrivere questa lista non solo come un elenco di mezzi efficienti per promuovere prosperità o soddisfazione, ma anche come un insieme di diritti fondamentali delle persone, richiesti dalla stessa dignità umana.

Questa concezione morale della lista implica che ci sia sempre la possibilità che si verifichi una tragedia, ogni volta che i cittadini vengono spinti sotto la soglia di una qualsiasi delle 10 capacità. Così, non avere la libertà di parola (come specificato ulteriormente nella tradi-

²⁸ Cfr. F. Michelman, *States' Rights and States' Roles: The Permutations of "Sovereignty" in National League of Cities v. Usery*, in «The Yale Law Journal» 86 (1977), pp. 1165-1195; L. Tribe, *Unraveling National League of Cities: The New Federalism and Affirmative Rights to Essential Government Services*, in «Harvard Law Review» 90 (1977), pp. 1065-1104; Owen Fiss, sull'accesso al processo politico; Rawls, sull'equo valore delle libertà politiche ecc.

zione costituzionale della nazione) è sempre una tragedia, che non può essere compensata dalla presenza di altri elementi della lista, come il benessere materiale, la salute e persino l'integrità fisica. Molto altro lavoro deve essere fatto per specificare il livello di soglia accettabile di ciascuna capacità. Ho lasciato le cose deliberatamente vaghe riguardo questo punto, nella convinzione che il modo più appropriato per fissare con maggior precisione il livello di soglia – almeno nelle società liberaldemocratiche – sia quello individuato dai cittadini di ogni nazione, nel momento in cui elaborano e perfezionano le loro tradizioni costituzionali. In questo processo saranno coinvolte sia la legislazione sia – in presenza di una costituzione scritta – una tradizione di interpretazione giuridica. Tuttavia, una volta determinato tale livello, entra in gioco la questione tragica: ogni volta che troviamo cittadini al di sotto della soglia su uno qualsiasi di questi punti, non sarà stata fatta giustizia sociale e le persone saranno costrette a sostenere un particolare tipo di costo, un costo che nessun essere umano dovrebbe sopportare, essendo implicito nell'idea stessa di dignità umana.

In uno Stato moderno, due generi di situazioni ci impongono di sollevare la questione tragica. La prima è la situazione descritta dal mio esempio di Nozick: pur non essendo direttamente coinvolti gli attori istituzionali, notiamo che i cittadini si trovano ad affrontare un livello insolitamente alto di scelta tragica, che sembra implicare diritti fondamentali. Nei termini della mia teoria, sembrerebbe che essi siano costretti a scegliere continuamente tra i valori dell'affiliazione e le capacità legate all'occupazione professionale. Supponiamo che la società concordi sul fatto che entrambe le capacità sono importanti e da considerare al livello sollevato dall'esempio; l'ubiquità delle scelte tragiche richiede, allora, un ripensamento hegeliano delle nostre disposizioni: come possiamo fare in modo che i cittadini non si trovino sempre di fronte a scelte del genere? La questione tragica può sorgere anche quando un attore istituzionale deve prendere una decisione come se si trattasse di scegliere tra due diritti fondamentali dei cittadini – come potrebbe accadere, ad esempio, quando le rivendicazioni religiose sembrano scontrarsi con i valori dell'uguaglianza sessuale. In entrambi i casi, gli attori istituzionali dovranno essere coinvolti in ultima istanza; ma nel primo caso, non essendo già coinvolti, è più facile non accorgersi che è in atto una tragedia istituzionale.

Armato della domanda tragica, l'individuo con potere decisionale si trova ad affrontare una complessa situazione di scelta. Cosa lo esor-

ta a fare il mio approccio? In primo luogo, dovrebbe esaminare tutte le alternative disponibili, confrontandole con i diritti fondamentali e con i modi in cui attualmente vengono specificati nella società: deve vedere chiaramente se una di queste implica la violazione di un diritto basilare. Se nessuna di esse lo fa, allora può procedere con la domanda ovvia, alla quale, ovviamente, spesso può essere molto difficile rispondere. Se invece una o più di esse comporta la violazione di un diritto fondamentale e le altre no, dovrà capire come eliminare dalla lista le alternative che comportano la tragedia; in effetti, sarebbe molto complesso sapere cosa potrebbe indurre a mantenerle nella lista, se non il sospetto che la lista sia stata costruita male o che i livelli dei diritti siano stati fissati troppo in alto. Successivamente, dopo aver eliminato le alternative moralmente inaccettabili, potrà procedere con la domanda ovvia, utilizzando tutte le tecniche a sua disposizione per rispondere.

È importante notare che molte questioni affrontate dalle agenzie amministrative rientreranno in una di queste categorie: o il rischio in questione non è uno di quelli che i diritti fondamentali vietano o almeno uno di questi diritti non è fondamentale. Una perdita economica, ad esempio, non trasformerà un caso in una tragedia, a meno che non sia correlata alle capacità nel modo che ho descritto, ovvero, a meno che non spinga i cittadini sotto il livello soglia in qualche area. Pertanto, porre la questione tragica non impedirà di solito l'uso dell'analisi costi-benefici così come viene normalmente utilizzata dalle agenzie amministrative (come descritto, ad esempio, nel lavoro di Cass Sunstein sui compromessi "rischio-rischio"). Anche se la nostra nazione riconoscesse un diritto fondamentale alla salute, come credo dovrebbe, il livello di tale diritto non andrebbe fissato così in alto che qualsiasi rischio di cancro o di inquinamento rappresenti una violazione²⁹.

Se, tuttavia, la risposta alla domanda tragica è "no" – entrambe o tutte le alternative comportano la violazione di un diritto basilare – allora deve entrare in gioco il pensiero hegeliano. Oltre a scegliere al meglio nel caso immediato – ponendo quindi la domanda ovvia nel modo più saggio possibile –, il decisore istituzionale riconoscerà che si tratta di una situazione davvero negativa. Entrambi i casi hanno costi inaccettabili, ed è meglio che la pianificazione a

²⁹ Per il modo in cui i diritti alla salute sono stati intesi nell'ambito del diritto internazionale delle facoltà umane, si veda B.C.A. Toebes, *The Right to Health as a Human Right in International Law*, in «Human Rights Quarterly» 21 (1999), pp. 1123-1129. La salute di base dei bambini e la parità di accesso ai servizi sanitari disponibili sono tra i punti salienti sottolineati in tali documenti.

lungo termine inizi tempestivamente, per essere sicuri di non dover affrontare scelte come questa in futuro.

Il mio approccio prevede, dunque, che la risposta alla domanda tragica sarà "no" solo quando scopriremo che non possiamo portare i cittadini al di sopra della soglia di capacità in un settore, senza spingerli al di sotto in un altro. (Per esempio, non possiamo far sì che tutti i bambini di una nazione ricevano un'istruzione adeguata senza che i loro genitori subiscano perdite economiche che li spingano al di sotto della soglia, come accade attualmente in India). Questi casi, secondo la mia definizione, sono tragedie: saranno considerati come una vergogna per una società dignitosa, e da hegeliani saremo avvertiti che dovremo fare quanto in nostro potere per disporre le cose in modo da non trovarci più di fronte a tali scelte, il prima possibile.

È nel momento in cui i cittadini cercano di capire quale sia il livello di soglia accettabile di una capacità centrale, che si nota l'esistenza di una certa connessione tra la domanda ovvia e la domanda tragica. In altre parole, chiedersi quali siano le nostre opzioni reali e calcolarne i costi e i benefici informa il processo di riflessione anche sulla questione tragica, dicendoci che alcuni modi di organizzare o riorganizzare le cose sono semplicemente impossibili, o troppo costosi, per essere modi praticabili di pensare ai diritti fondamentali. Supponiamo che un certo gruppo religioso richieda il diritto di ritirare i propri figli dal sistema dell'istruzione obbligatoria, affermando che il libero esercizio della propria religione lo pretenda. Nella loro ottica, l'alfabetizzazione e le capacità a essa associate non fanno parte di ciò che i bambini dovrebbero avere³⁰. Pensiamo a cosa dovremmo fare in questo caso e valutiamo i costi e i benefici. L'alternativa di permettere loro di farlo è probabilmente estremamente costosa, non solo per i loro figli e per l'interesse dello Stato alla loro istruzione, ma anche per gli altri cittadini, che cercheranno di ottenere esenzioni simili, distruggendo forse l'intero sistema educativo, che è la base per una cittadinanza intelligente in una democrazia pluralista. Ipotizziamo che questo sia ciò che

³⁰ Un caso reale pertinente è quello rappresentato dai gipsy rumeni, che insistono sul fatto che dovrebbero essere esentati non solo dall'istruzione obbligatoria, ma anche dalle leggi che proibiscono il lavoro minorile e le relative forme di abuso sui minori, dal momento che la loro cultura richiede un'esistenza nomade e illetterata sostenuta dall'accattonaggio e dall'uso di bambini piccoli sia nella mendicizia che nel furto. Tutti gli zingari la pensano così, ma soltanto in Romania, dove costituiscono il 20% della popolazione, hanno un peso politico sufficiente per sostenere con forza queste idee nella sfera pubblica. Sebbene lo Stato non accetti le loro argomentazioni, di fatto finora hanno prevalso e le leggi in materia generalmente non vengono applicate.

pensiamo quando poniamo la domanda ovvia. Ora passiamo alla domanda tragica: è questo uno di quei casi in cui negargli questo presunto diritto significa negare un diritto fondamentale implicito nella nozione stessa di libertà di coscienza, un qualcosa che tutti i cittadini hanno il diritto di avere? Sembra chiaro che saremo portati a dire che non si tratta di uno di quei casi: la risposta alla domanda se una qualsiasi delle opzioni disponibili sia moralmente accettabile è "sì". Possiamo dare alle persone un livello accettabile di libertà di coscienza pur insistendo sull'istruzione primaria obbligatoria. Affermiamo ciò in parte anche perché non pensiamo che la libertà di religione in una democrazia pluralista possa essere ragionevolmente interpretata come una richiesta che erode le fondamenta dell'ordine civile. In questo modo tracciamo un collegamento tra le nostre due domande, e la riflessione sui costi e sui benefici guida la nostra rudimentale deliberazione riguardo a dove fissare la soglia ai fini della domanda tragica.

Tuttavia, non dovremmo prendere questo collegamento troppo alla lontana. I miei colleghi di Harvard avrebbero potuto concludere che cambiare l'orario del seminario avrebbe distrutto le fondamenta dell'ordine sociale; in effetti è così che le persone sono inclini a considerare molti cambiamenti fastidiosi nelle loro abitudini. Già nel 1873, la Corte Suprema degli Stati Uniti aveva affermato che consentire alle donne di diventare avvocati avrebbe distrutto le fondamenta dell'ordine sociale, andando contro «la natura delle cose»³¹. Dal momento che sappiamo di non poter giudicare in modo affidabile il significato del cambiamento per l'ordine generale della società, dovremmo evitare di tenere i diritti fondamentali ostaggio delle attuali possibilità sociali. Al contrario, dovremmo essere scettici di fronte alle affermazioni secondo cui i costi per assicurare una capacità centrale a tutti i cittadini sarebbero proibitivi: prima proviamo e vediamo come vanno le cose. Inoltre, dovremmo anche essere pronti a riconoscere che alcuni beni sociali molto importanti, meritevoli di rimanere nella lista delle capacità, nel nostro attuale ambiente sociale non sono disponibili, o non lo sono senza costi proibitivi. Tutto questo ci spinge a progettare meglio i percorsi, in modo da poter garantire alle persone la capacità in questione in un momento futuro. Fissare un livello troppo basso, in risposta alle possibilità e alle impossibilità attuali, può rivelarsi una ricetta per il lassismo sociale.

³¹ Bradwell v. Illinois, 83 U.S. (16 Wall.), 130 (1873).

Consideriamo il caso dell'istruzione obbligatoria in India. Tutti gli Stati indiani richiedono l'istruzione primaria; in molti casi, anche l'istruzione secondaria è obbligatoria. Tuttavia, i tassi di alfabetizzazione rimangono bassi: circa il 35% per le donne e il 65% per gli uomini nell'intera nazione. In questo schema doloroso, è chiaramente coinvolta la necessità economica: i genitori poveri devono fare affidamento sul lavoro dei figli, sia in casa che fuori. Come ho evidenziato in precedenza, molte famiglie rischierebbero di fallire completamente se dovessero mandare tutti i loro figli alle scuole pubbliche. Eppure, ci sono anche segnali che indicano che una pianificazione intelligente può fare la differenza. Lo Stato del Kerala, uno Stato relativamente povero, ha un tasso di alfabetizzazione adolescenziale del 99% sia per i ragazzi che per le ragazze. Tale differenza ha molto a che fare con le politiche statali: energiche campagne a favore dell'alfabetizzazione; incentivi ai genitori poveri, sotto forma di una sostanziosa mensa scolastica che compensi in qualche modo le perdite subite dai genitori nel lavoro minorile; e orari scolastici flessibili in più sessioni³². Se guardiamo, invece, agli Stati in cui l'alfabetizzazione è particolarmente bassa, troviamo una corrispettiva assenza di pianificazione intelligente. In alcune zone rurali (nell'Andhra Pradesh, per esempio), non ci sono né scuole né insegnanti, giacché il governo statale è corrotto e inefficiente e non si è preoccupato di far funzionare le cose. In molte altre aree, le scuole statali non riescono a offrire orari flessibili che rendano possibile la scolarizzazione dei bambini che lavorano; le organizzazioni non governative a volte colmano il vuoto, altre volte no.

Tutto ciò suggerisce che è utile fissare una soglia elevata per quanto riguarda l'istruzione, in modo da conferire all'educazione la forza morale di un diritto di base, anche se il livello stabilito non può essere effettivamente raggiunto in molte aree. Questo è in effetti ciò che l'India sta facendo: è stata presentata, con ampio sostegno, una proposta di emendamento dell'elenco dei diritti basilari della Costituzione al fine di includere come diritto fondamentale l'istruzione primaria e se-

³² Cfr. J. Drèze - A. Sen, *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press, Oxford 1995. Gli autori sostengono che la povertà relativa del Kerala sia dovuta alle sconsiderate politiche economiche: aver permesso ai sindacati di far salire i salari a livelli molto alti ha fatto sì che l'occupazione si spostasse nei paesi vicini. D'altra parte, in assenza di una robusta crescita economica, la sanità e l'istruzione sono state promosse bene. (Usano quest'esempio, tra gli altri, proprio per illustrare il fatto che, anche in assenza di crescita economica, si possono ottenere progressi in queste aree; d'altro canto, concentrandosi solo sulla crescita economica - come hanno fatto altri Stati - non si assiste a significativi progressi nei settori menzionati).

condaria³³. Ovviamente, la modifica della Costituzione non cambia di per sé le condizioni che ho descritto. Nondimeno, dà al settore educativo una nuova enfasi morale e giuridica: è ormai un diritto fondamentale di tutti i cittadini, la cui privazione costituisce un tragico costo. Sarà inoltre possibile intentare una causa contro gli Stati o altri attori pubblici che privano i bambini di questo diritto a causa di una pianificazione carente. Sollevare la questione tragica conferisce, dunque, una nuova urgenza alla progettazione politica.

Chi dovrebbe sollevare e chi dovrebbe rispondere alla domanda tragica? Nella mia analisi, il livello di ogni diritto di base è specificato in modo approssimativo in una costituzione e poi ulteriormente precisato, col passare del tempo, attraverso una combinazione di azioni legislative e giuridiche. La deliberazione pubblica può spesso contribuire in maniera significativa a questo processo. Quando ci si trova di fronte a una scelta che sembra potenzialmente tragica, gli attori istituzionali non dovrebbero deliberare da soli, per la maggior parte: dovrebbero rivolgersi alla deliberazione pubblica e alla discussione legislativa e/o giuridica - certamente per la parte hegeliana del processo, la pianificazione di una futura società non tragica, ma anche, spesso, per stabilire se una determinata situazione sia o meno tragica. Nel caso dell'istruzione obbligatoria in India, la determinazione di questa privazione come violazione di un diritto fondamentale viene raggiunta attraverso un complesso processo di riflessione pubblica sulla proposta di emendamento costituzionale. Se l'emendamento sarà adottato, il diritto sarà ulteriormente interpretato dai tribunali. I casi più difficili solitamente non riguardano la creazione di un nuovo diritto costituzionale, ma piuttosto la determinazione di come delimitare esattamente un diritto già esistente. Questi casi sono risolti, il più delle volte, attraverso una combinazione di azioni legislative e giudiziarie.

A volte, un'agenzia amministrativa può trovarsi a dover prendere una decisione che coinvolge l'interpretazione di un diritto fondamentale. In una nazione che ha un diritto alla salute o all'ambiente vagamente specificato, tali agenzie saranno chiamate a fare delle scelte per stabilire quali rischi sono accettabili, e ho già sostenuto che dovrebbero farlo invocando la questione tragica. La loro interpretazione dei diritti basilari deve, tuttavia, essere sempre considerata soltanto come un

³³ Si veda A. Mehendale, *Compulsory Primary Education in India: The Legal Framework*, in «Lawyers Collective» 13 (1998), pp. 4-5.

primo passo provvisorio. In altre parole, nel momento in cui diventa chiaro che la questione tragica ha senso e che una o più alternative possono seriamente violare un diritto fondamentale, l'avvio di un processo democratico di deliberazione pubblica si rende necessario.

3. Analisi costi-benefici: il ruolo e i limiti

Ogni volta che l'approccio delle capacità viene presentato a un pubblico di economisti e responsabili politici, la prima domanda che generalmente viene posta è: «Come possiamo fare dei compromessi quando non siamo in grado di fornire alle persone tutte le capacità della lista?». In altre parole, viene richiesto un qualche tipo di quadro per l'analisi costi-benefici. Quanto ci sarebbe utile un'analisi di questo tipo e quali questioni significative potrebbero essere aggirate grazie a essa?

A questo scopo, definisco l'analisi costi-benefici come una strategia di scelta in cui vengono assegnati dei pesi alle alternative disponibili, arrivando a una sorta di cifra aggregata per ogni opzione principale. Sebbene il modo più comune di farlo sia il cosiddetto approccio della disponibilità a pagare [*willingness to pay*], non definirò l'analisi costi-benefici come equivalente alla disponibilità a pagare, perché tale disponibilità implica non solo un impegno a ponderare e classificare numericamente, ma anche un'idea particolare, molto controversa, di come i pesi debbano essere assegnati – cioè in base a preferenze non definite. Ritengo, come ho argomentato altrove³⁴, che con un approccio di questo tipo molti problemi importanti restino irrisolvibili. Le preferenze sono il frutto dell'esperienza e, quindi, anche delle leggi e delle istituzioni. La disponibilità a pagare non fa sue nemmeno le mosse di esclusione che sono ormai comuni nella letteratura sulle scelte sociali – per esempio, omettere quelle preferenze basate sull'ignoranza e sulla fretta, quelle deformate dalla malizia, dall'invidia, dal risentimento o dalla paura, o quelle che riflettono l'adattamento a un cattivo stato delle cose che si pensa sia l'unico possibile³⁵. Ancor meno si pone, o permet-

³⁴ Cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, cit., cap. 2.

³⁵ Per una trattazione generale di questi temi all'interno della teoria della scelta sociale welfarista si faccia riferimento al testo citato nella nota precedente e al contributo di C. Bliss, *Lifestyle and the Standard of Living*, in M.C. Nussbaum - A. Sen (eds.), *Quality of Life*, cit.; J. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behavior*, in A. Sen - B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; tr. it. a cura di S. Veca, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002; infine, per un approccio filosofico, R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979.

te ai suoi utenti di porsi, le domande più profonde sollevate da Amartya Sen e Jon Elster, ovvero se anche le preferenze corrette possano fornirci un modo affidabile di classificare le alternative sociali. Penso, quindi, che ci siano obiezioni devastanti da muovere contro la disponibilità a pagare, indipendentemente da quello che qui si sta dicendo. Tali obiezioni, però, non invalidano l'analisi costi-benefici, dal momento che le ponderazioni possono sempre essere condotte in altro modo. Per benevolenza, definisco dunque l'analisi costi-benefici in un modo che non implica nessuna maniera particolare di assegnare i pesi, pur specificando che ci sarà un numero aggregato per ogni alternativa di scelta.

L'analisi costi-benefici non presuppone nemmeno l'utilitarismo, cioè l'idea che il fine sia la massimizzazione dell'utilità sociale³⁶. Gli aspetti della scelta che consideriamo degni di attenzione nell'attribuire i pesi possono essere di molti tipi: l'utilità è soltanto una delle dimensioni che potrebbero verificarsi sul versante dei benefici. Infatti, come argomenterò più avanti, l'analisi costi-benefici non implica l'esistenza di un'unica moneta di valore in tutto il materiale eterogeneo della scelta.

Infine, l'analisi costi-benefici, così come viene interpretata qui, non prevede neppure il consequenzialismo, ossia l'idea che il modo giusto di valutare le alternative in una situazione di scelta sia quello di guardare alle conseguenze che esse producono³⁷. Alcune forme di consequenzialismo non utilitaristico sono così elastiche da includere nell'enunciazione delle conseguenze cose che normalmente sembrano omissioni fatali in un'ottica consequenzialista: ad esempio, la protezione o la violazione dei diritti, e il particolare valore per gli agenti del coinvolgimento personale in un'azione³⁸. Se il consequenzialismo

³⁶ Cfr. *Introduzione* in A. Sen - B. Williams, *Utilitarismo e oltre*, cit., pp. 3-4; gli autori mostrano che l'utilitarismo richiede in realtà la combinazione del consequenzialismo con altre due idee: l'attenzione all'utilità (o al piacere) come fonte del valore e la "classificazione per somma" [*sum-ranking*], nel senso che nel classificare le alternative, sommiamo semplicemente le utilità o i piaceri individuali. L'analisi costi-benefici non implica, dunque, il concetto di fonte di valore dell'utilitarismo; si può discutere se implichi o meno la classificazione per somma, ma credo che ancora una volta si debba dire che non è così, se si considera che la classificazione per somma comporta l'aver reso tutte le alternative commensurabili nei termini di un'unica misura omogenea di valore.

³⁷ Si faccia riferimento alla definizione di consequenzialismo di Philip Pettit.

³⁸ Questo vale, ad esempio, per la forma di consequenzialismo che Sen sostiene da tempo: cfr. A. Sen, *Rights and Agency*, in «*Philosophy & Public Affairs*» 11 (1982), pp. 3-39; Id., *Well-Being, Agency and Freedom: Dewey Lectures*, in «*The Journal of Philosophy*» 82 (1985); Id., *Rights, Duties and Consequences*, The Heffers Lecture, Department of Philosophy, Cambridge University 1998. Discuto il consequenzialismo di Sen e il problema generale di darne una demarcazione – in modo che rappresenti ancora un tipo distintivo di teoria morale – in M.C. Nussbaum, *Goodness, Consequences, and Tragedy* (2000), una risposta alle *Tanner Lectures* di J. Jarvis Thomson, Princeton University 2001.

è inteso in modo così elastico, l'analisi costi-benefici – così come la intendo io – può sembrare strettamente legata a esso. Tuttavia, il guardare alle conseguenze viene spesso contrapposto al guardare ad altro, per esempio al valore intrinseco di un'azione, o al ruolo dell'agente, o all'importanza preponderante della tutela dei diritti. Preso così, il consequenzialismo non rientra di certo nell'analisi costi-benefici. Possiamo esaminare tutte le caratteristiche della situazione di scelta che riteniamo significativa e assegnare le nostre valutazioni di conseguenza.

Come dovrebbe essere già chiaro, trovo che l'analisi costi-benefici sia utile per rispondere alla domanda ovvia. Sicuramente non è l'unico modo per rispondere: Krishna ci mostra una strategia diversa, che vieta, quando è coinvolto il dovere, qualsiasi ponderazione di altri fattori. Molti rigoristi morali hanno seguito Krishna in questo, sostenendo che il prendere in considerazione la totalità dei fattori può spesso condurre il pensiero morale nella direzione sbagliata. Personalmente credo che, in questo caso, dovremmo stare dalla parte di Arjuna: se c'è una cosa che dobbiamo certamente sapere, prima di agire, è come si bilanciano i costi e i benefici una volta presa in esame la totalità dei fattori coinvolti. L'analisi costi-benefici ci fornisce un comodo modello, o un gruppo di modelli, per rappresentare il nostro pensiero pratico in complesse questioni di scelta, questioni in cui siamo chiamati a scegliere tra beni plurali e diversi e in cui le nostre decisioni hanno conseguenze di un certo peso e coinvolgono problemi di valore intrinseco non meno significativo.

Né mi opporrei all'analisi costi-benefici, come hanno fatto alcuni, per il fatto che presuppone necessariamente l'omogeneità di tutti i valori, la loro commensurabilità su un'unica scala di valore. Sarebbe questo il caso, se tutte le scelte che comportano un confronto tra valori diversi implicassero obbligatoriamente una commisurazione totale nei termini di un'unica scala. Joseph Raz, ad esempio, sostiene che abbiamo solitamente due opzioni: l'incomparabilità totale o la commensurabilità, intesa come comparabilità lungo un'unica scala lineare di valore, in cui tutti i differenti valori sono ridotti a una moneta comune³⁹. Mi sembra, però, che Henry Richardson abbia ragione quando afferma che spesso facciamo paragoni tra valori diversi e compiamo scelte tra opzioni che coinvolgono valori diversi senza commisurarle in questo modo ridut-

³⁹ Questa sembra essere la conseguenza della definizione di incomparabilità come non-comparabilità in J. Raz, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986, capitolo 13, pubblicato precedentemente in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1986).

tivo⁴⁰. Il più delle volte tali scelte implicano, infatti, giudizi su ciò che è complessivamente migliore o peggiore: e il solo fatto che siamo in grado di fare questi confronti tra il bene e il male complessivi non implica, a parer mio, che li abbiamo sempre ridotti a un'unica metrica di valore⁴¹. Un modo in cui rappresentiamo normalmente questo processo è quello di attribuire delle grandezze numeriche alle alternative, o addirittura degli importi in dollari, come nel caso dell'approccio *willingness-to-pay* e della disponibilità ad accettare [*willingness-to-accept*].

L'assegnazione di un valore monetario a un'opzione non comporta, tuttavia, la riduzione del bene così valutato a nient'altro che la comune moneta di scambio. Il fatto, ad esempio, che la maggior parte di noi assegni un certo valore monetario al proprio lavoro intellettuale non significa che riteniamo che il lavoro intellettuale sia solo denaro e non abbia qualità speciali proprie⁴². Certamente, ci si potrebbe chiedere se il conferire un valore monetario a un bene o a un servizio non possa alla fine cambiare il modo in cui lo valutiamo, rendendoci meno sensibili alle sue qualità distintive⁴³. È chiaro che dobbiamo tenere presente questa possibilità; sarebbe un male se si concretizzasse. Se questo cambiamento nei nostri modi di valutare sia effettivamente una conseguenza inevitabile dell'assegnazione di un valore monetario, rimane però una questione empirica, che richiede un'analoga indagine per trovare risposta. Non sembra, però, esserci alcuna evidenza che questo profondo slittamento nel modo di valutare si verifichi sempre, o anche generalmente, in questi casi⁴⁴. Certamente, se riflettiamo sul modo in cui il lavoro intellettuale si è sviluppato da quando gli studiosi hanno iniziato a essere retribuiti, non abbiamo motivo di credere che tutti gli studiosi salariati debbano essere scrittori da quattro soldi, che valutano il loro lavoro solo un ammontare di denaro. Come ho sostenuto altrove, tali affermazioni assomigliano troppo a quelle che venivano fatte dalle classi agiate per mettere in dub-

⁴⁰ H. Richardson, *Practical Reasoning About Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, capp. 5 e 6.

⁴¹ Cfr. M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, cit., cap. 10.

⁴² Si veda M.C. Nussbaum, "Whether from Reason or Prejudice": *Taking Money for Bodily Services*, in «The Journal of Legal Studies» 27 (1998), pp. 693-723; Id., *Sex and Social Justice*, cit., pp. 276-298.

⁴³ Come afferma, ad esempio, E. Anderson, *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press 1993; Id., *Is Women's Labor a Commodity?* in «Philosophy and Public Affairs» 19 (1990), pp. 71-92; M.J. Radin, *Market-Inalienability*, in «Harvard Law Review» 100 (1987), da p. 1849; e per una visione più sfumata: M.J. Radin, *Contested Commodities: The Trouble with the Trade in Sex, Children, Bodily Parts, and Other Things*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996.

⁴⁴ Cfr. S. Altman, *(Com)modifying Experience*, in «California Law Review» 65 (1991), da p. 293.

bio il carattere della classe operaia, degli ebrei e di coloro che non erano proprietari terrieri: si tratterebbe solo di individui rozzi e avidi di denaro, incapaci di apprezzare nella vita le cose più raffinate⁴⁵.

È vero che l'analisi costi-benefici, da sola, non sembra fare un lavoro molto approfondito: tutto il processo di valutazione deve essere intrapreso a monte⁴⁶. Se le ponderazioni sono giuste, l'analisi sarà una buona guida nella scelta. Se sono sbagliate, essa si rivelerà una cattiva guida. L'analisi costi-benefici, tuttavia, non ci dirà di per sé come assegnare i pesi – a meno che non la interpretiamo in termini di disponibilità a pagare – cosa che, come ho sostenuto, non dovremmo fare, se vogliamo difenderla per la sua capacità di fornire risposte plausibili alla domanda ovvia. Al massimo, quindi, è una tecnica di analisi utile per chi è già riuscito ad attribuire pesi plausibili alle alternative che ha davanti. Ciononostante, non è cosa da poco, né c'è motivo di pensare che l'uso di tale tecnica ci porterà alla rovina, come alcuni vorrebbero suggerire⁴⁷.

D'altra parte, credo che ci sia effettivamente qualcosa nell'uso onnipresente dell'analisi costi-benefici nelle politiche pubbliche che dovrebbe preoccuparci. Si tratta del fatto che ci concentriamo sulla domanda ovvia, per la quale l'analisi costi-benefici è molto adatta, e trascuriamo la domanda tragica, per la quale non è affatto adatta. L'analisi costi-benefici ci chiede di capire, tra le opzioni a nostra disposizione, quale contenga la maggiore quantità netta di bene. Ma non ci spinge a separare le alternative in due classi distinte, quelle che comportano un grave danno etico e quelle che non lo comportano. Continuando con l'approccio delle capacità, tale analisi non incoraggia a chiederci quali opzioni provochino la negazione di un diritto centrale per alcuni cittadini – diritto che hanno facoltà di pretendere – e quali no. L'analisi costi-benefici non pone la domanda tragica, semmai, suggerisce che una domanda del genere non esiste: l'unico quesito pertinente è cosa è meglio di qualcos'altro.

Non potremmo nemmeno rappresentare le intuizioni della questione tragica all'interno dei parametri dell'analisi costi-benefici. Ce ne rendiamo conto nel momento in cui immaginiamo come potremmo farlo. La strategia più ovvia sarebbe quella di assegnare un costo molto elevato alle alternative che comportano la negazione di alcune capacità

⁴⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, "Whether from Reason or Prejudice", cit.

⁴⁶ Cfr. H. Richardson, *Practical Reasoning*, cit., per un'eccellente discussione del tema.

⁴⁷ D'altra parte, condivido i timori di Richardson (*The Stupidity of the Cost-Benefit Standard*): anche quando viene usata in questo modo, l'analisi costi-benefici non incarna nessuna virtù chiave dell'intelligenza pratica, come la capacità di riformulare i fini nel processo di deliberazione.

che i cittadini hanno il diritto di avere: una sorta di "tassa sulla tragedia" [*tragedy tax*], se vogliamo. Si noti che, anche per arrivare a una simile riflessione, dobbiamo già aver avuto un confronto dall'esterno, per così dire, con la domanda tragica: la domanda posta dall'analisi costi-benefici non è quest'ultima. Dobbiamo anche avere una strategia indipendente con cui rispondere: una qualche teoria etica indipendente, ad esempio, come la lista delle capacità e la teoria della dignità umana che la supporta. Non arriveremo, pertanto, nemmeno al punto di assegnare la tassa sulla tragedia, a meno di non essere già impegnati in una forma di ragionamento etico ben distinto dall'analisi costi-benefici e che la stessa analisi costi-benefici rischia di scoraggiare o oscurare.

Ma se anche riuscissimo a raggiungere l'obiettivo, basandoci sulla nostra teoria indipendente, la tassa sulla tragedia non risolverebbe il nostro problema. La *tragedy tax* dice, ad esempio, che privare i bambini dell'istruzione è molto, molto costoso. Possiamo fissare questo costo al livello che vogliamo; possiamo fissarlo così alto da renderlo proibitivo. Tuttavia, rappresentare le cose in questo modo non ci dice ciò che dobbiamo sapere: che privare i bambini dell'istruzione non è soltanto molto, molto costoso, ma richiede un costo di tipo particolare, cioè un costo che nessun cittadino dovrebbe essere chiamato a sostenere, incompatibile con ciò che la stessa dignità umana richiede. Nell'India di oggi, garantire un'educazione ai bambini è, secondo qualsiasi analisi, decisamente oneroso. Per mostrare la posta in gioco tra la scelta di dare un'educazione ai bambini e negare questo diritto, dobbiamo dunque prendere posizione sui diritti basilari delle persone, affermando che alcuni sono fondamentali in un modo particolare, sono cioè cose che le persone hanno il diritto di pretendere.

Potremmo sempre fissare la tassa sulla tragedia a un livello tale da superare ogni altro costo. Ciò ci permetterebbe di aggirare il problema specifico appena individuato. Naturalmente non ci aiuterebbe affatto se ci trovassimo di fronte a una situazione veramente tragica, cioè una situazione in cui non ci sono alternative moralmente accettabili: allora dovremmo semplicemente assegnare un costo infinito a tutte loro, in modo che nessuna possa superare le altre. Ma immaginiamo di procedere in questo modo in una circostanza in cui (come nel secondo caso di Arjuna) solo una delle alternative è moralmente inaccettabile. Di nuovo, il modo di procedere proposto ci informa di una parte di ciò che vogliamo sapere, non della totalità: ci dice che l'opzione è molto, molto, molto costosa, ma non che si tratti di un costo di tipo particolare. Infine, notiamo che è possibile arrivare a questo punto solo se siamo noi stessi a porre la

domanda tragica, indipendentemente dall'analisi costi-benefici, rispondendo in maniera autonoma, magari utilizzando una teoria delle capacità umane centrali. In effetti stiamo truccando le cose, in modo che l'analisi costi-benefici si presenti nello stesso modo in cui si presenta un'analisi etica indipendente (o in un modo che gli si avvicini il più possibile). E questo significa che non otteniamo nulla da un simile modo di procedere. Si tratta, in fin dei conti, di una rappresentazione rudimentale e solo parzialmente adeguata di ciò che abbiamo già intuito per conto nostro.

È interessante sottolineare che la *tragedy tax* fallisce anche per un secondo motivo. Infatti, non è sempre vero che è molto, molto costoso privare i cittadini di qualcosa che hanno il diritto di avere. In termini di modelli standard di disponibilità a pagare⁴⁸, la maggior parte dei cittadini statunitensi probabilmente chiederebbe solo una piccola quantità di denaro per rinunciare al diritto di voto alle prossime elezioni locali. (Molti genitori indiani la pensano così riguardo l'istruzione dei propri figli, in particolare delle figlie femmine. A dire il vero, può verificarsi che in molte regioni in cui le donne sono tradizionalmente isolate, bisognerebbe pagare i genitori per permettere alle loro figlie di essere educate, piuttosto che il contrario)⁴⁹. Il punto che viene messo in evidenza dalla domanda tragica non è quanto o quanto poco le persone pretenderebbero per rinunciare a un tale bene; in alcuni contesti, basterebbe veramente poco perché essi rinuncino a dei diritti fondamentali. Ciò che la questione tragica mette in luce è che si tratta di un bene di tipo particolare, cioè un bene a cui tutti i cittadini hanno diritto come parte di un pacchetto di diritti fondamentali. È qualcosa a cui semplicemente non si dovrebbe rinunciare o che neanche andrebbe barattata.

Si potrebbe tentare di rispondere a quest'ultimo punto dicendo che, a prescindere da ciò che le persone dicano su quanto sono disposte a pagare,

⁴⁸ Dal momento che il mio discorso coinvolge anche la disponibilità ad accettare, forse dovremmo sottolineare che questa non sempre coincide con la disponibilità a pagare: si veda R. Thaler, *Quasi-Rational Economics*, Russell Sage Foundation, New York 1994.

⁴⁹ Così la proposta di Gary Becker di dare ai genitori dei vouchers per l'istruzione delle figlie femmine negli Stati in via di sviluppo, anche se potrebbe funzionare per alcuni paesi e per alcuni genitori, sicuramente non funzionerebbe, ad esempio, nelle zone rurali del Rajasthan, dove il tasso di alfabetizzazione femminile si aggira intorno al 5%: i genitori getterebbero tali buoni nel gabinetto, se solo avessero i servizi igienici. Becker va certamente lodato per aver intuito l'importanza cruciale dell'istruzione femminile per lo sviluppo, ma (forse perché si concentra maggiormente sull'America Latina, dove tale strategia incontrerebbe una resistenza minore) sottovaluta la profondità del problema. Cfr. G.S. Becker, *Why the Third World Should Stress the Three R's*, in G.S. Becker - G. Nashat Becker (eds.), *The Economics of Life*, McGraw Hill, New York 1997, pp. 67-68.

abbiamo sempre il diritto di aggiungere la tassa sulla tragedia ogni volta che, a nostro giudizio, è in gioco un diritto fondamentale. In tal modo, ci allontaniamo però da quel modello comune di analisi costi-benefici, che si basa sulle preferenze effettive, e soprattutto torniamo indietro al primo problema: applicare la tassa sulla tragedia non è un buon modo per rappresentare il fatto che si tratta di perdite significative, cioè di perdite che nessun cittadino dovrebbe sopportare. Ancora una volta, siamo arrivati a questo punto solo ponendo la domanda tragica e rispondendo a essa per conto nostro, congiuntamente a una teoria indipendente del valore. Stiamo solo cercando di aggiustare le cose in modo che la nostra analisi costi-benefici sia conforme ai risultati della nostra indagine etica indipendente⁵⁰.

Ancora una volta, possiamo notare che l'analisi costi-benefici può effettivamente aiutarci quando siamo in dubbio su dove fissare la soglia dei diritti fondamentali dei cittadini. In campo ambientale e normativo, ad esempio, vedere il costo dei vari livelli di protezione è utile per valutare esattamente quale livello di protezione sia un diritto fondamentale: non vogliamo infatti specificare i diritti in modo assurdamente utopico o sganciato dalla realtà. Più in generale, tutti i diritti hanno dei costi, quindi è ragionevole pensare a dove fissare il livello di soglia di ognuno, tenendo conto di questi costi⁵¹. Ancora una volta, però, non dobbiamo esagerare: alcune cose sono estremamente costose al giorno d'oggi a causa di ingiustizie passate, corruzione o pigrizia: è il caso, in India, dell'istruzione primaria obbligatoria; è il caso, in modi differenti, dei costi vertiginosi delle cure mediche negli Stati Uniti. Quindi, tenere

⁵⁰ Nella sua risposta alla Nussbaum, letta all'American Philosophical Association Eastern Division Meeting il 28 dicembre 1999, Philip Quinn fa notare che si può trovare un modo per rappresentare formalmente questo aspetto dei dilemmi tragici: si può infatti associare a ogni alternativa di scelta una coppia ordinata. Il primo elemento della coppia sarà la cifra aggregata ottenuta con l'ordinaria analisi costi-benefici; il secondo elemento sarà 1 nel caso in cui l'alternativa non comporti una violazione dei diritti fondamentali, 0 nel caso in cui lo faccia. La regola decisionale assumerà, quindi, la seguente forma: (1) se alcune alternative sono associate a una coppia ordinata il cui secondo elemento è 1, bisogna sceglierne una associata a un primo elemento ottimale, rompendo a caso i legami di ottimalità; e (2) se nessuna delle alternative è associata a una coppia ordinata il cui secondo elemento è 1, allora bisogna scegliere un'alternativa associata a un primo elemento ottimale e a un secondo elemento 0, rompendo a caso i legami di ottimalità. Non ho nulla da eccepire su questa proposta, ma penso che sia fin troppo complicata per dirci ciò che già sappiamo in un linguaggio ordinario (come ha commentato Hilary Putnam nell'incontro). Inoltre, omette il consiglio hegeliano di lavorare per riorganizzare le cose in modo che il conflitto non assuma una forma tragica in futuro.

⁵¹ Cfr. S. Holmes - C.R. Sunstein, *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, Norton & Company, New York-London 1999. Sul calcolo dei costi ambientali e di regolamentazione, si veda l'articolo di Sunstein realizzato per il meeting (*Cognition and Cost-Benefit Analysis*).

d'occhio l'aspetto dei costi non deve dissuaderci dal chiederci perché qualcosa che sembra importante è, o è diventato, terribilmente costoso: chi ha fatto lievitare i costi così in alto? (Per fare solo un esempio, ACT-UP è da lodare per aver imposto questi interrogativi all'agenda pubblica, dove attualmente sono in discussione i costi gonfiati dei farmaci per l'AIDS⁵²). I costi sono costituiti da un elemento naturale, ma solitamente anche da un elemento di avidità umana. Non dovremmo considerare l'avidità come un dato di fatto; dovremmo, al contrario, esercitare l'immaginazione in un libero spirito hegeliano, chiedendoci quali passi potrebbero essere compiuti per produrre un mondo libero da quelle contraddizioni che schiacciano la vita.

Un ordine pubblico ragionevole dovrebbe mirare alla minimizzazione o addirittura alla totale eliminazione della tragedia? Per tre ragioni molto diverse, mi oppongo a un simile obiettivo. La prima ragione è relativamente poco interessante: ritiene semplicemente che sia poco probabile che alcune possibilità di tragedia sussistano all'interno di una società. Se la probabilità che si verifichi una scelta tragica è molto bassa – se, per esempio, un dato ordine politico desse luogo a scelte tragiche solo in caso di guerra civile, mantenendo la società stabile – allora non varrebbe certo la pena di fare sforzi per eliminare quell'eventualità di tragedia.

La seconda ragione è connessa alla mia critica a Creonte: un modo sicuro per eliminare la tragedia è avere solo uno, o pochissimi diritti fondamentali. Se la rimozione della tragedia fosse il nostro obiettivo principale, un ordine alquanto inadeguato e ingiusto potrebbe iniziare a sembrare più attraente di quanto sia in realtà.

La terza ragione è legata al mio punto di vista sul residuo di tragedia nel cuore della vita umana: alcuni aspetti ricchi e complessi della nostra esistenza sono verosimilmente in tensione con altri, e anche il più saggio degli hegeliani non sarà mai in grado di rimuovere del tutto la possibilità della tragedia, se non con una semplificazione radicale della sfera del valore che sarebbe creontica nella sua spietatezza. In tal modo, potremmo sempre eliminare le tensioni tra religione e uguaglianza sessuale facendo quanto in nostro potere per sbarazzarci della religione. Potremmo sempre rimuovere le tragiche tensioni tra i diritti dei bambini sulle loro

⁵² L'AIDS Coalition to Unleash Power (ACT-UP), letteralmente Coalizione AIDS per scatenare il potere, fondata nel 1987 a New York, è un'organizzazione internazionale ad azione diretta impegnata a richiamare l'attenzione sulle vite dei malati di AIDS, per condurre a legislazioni, ricerche e trattamenti medici che sconfiggano la malattia. Il celebre simbolo di ACT-UP è un triangolo rosa rovesciato con il motto *Silence = Death* [N.d.C.]

vite e i diritti dei genitori sul controllo dei loro figli se affermassimo, come abbiamo fatto a lungo, che i bambini sono semplicemente proprietà dei genitori e non hanno diritti. Un'idea sicuramente attraente per il fatto che rende molto più semplice la decisione di casi difficili. Ma questo, come anche lo scoraggiamento della religione, è un percorso creontico; semplicemente non riconosce ciò che dovrebbe essere riconosciuto. In questo senso abbiamo fatto progressi, valutando molti casi in quest'ambito come tragici, mentre prima non lo facevamo – per quanto nessun pensiero hegeliano potrà mai eliminare del tutto la tensione.

4. *Aufhebung tragica nella sfera pubblica*

Nel momento in cui ci rendiamo conto chiaramente che la domanda tragica è distinta dalla domanda ovvia, e che l'analisi costi-benefici non offre risposta e nemmeno ci permette di rappresentare bene la domanda, comprendiamo anche un'altra cosa: che abbiamo assolutamente bisogno di una teoria etica indipendente dei diritti fondamentali che ci guidi nell'analisi delle scelte di politica pubblica. Sia che si opti per l'approccio delle capacità o per quello dei diritti umani (strettamente correlato)⁵³, sia che ci si limiti a considerare la nostra Costituzione e altri documenti analoghi che descrivono i diritti fondamentali dei cittadini, dobbiamo capire, almeno in modo provvisorio e rivedibile, quali sono i diritti che devono essere trattati come centrali e quali questioni tragiche dovrebbero essere negate. Una volta chiarita questa questione – o almeno dopo aver preso posizione a fini pratici su una qualche spiegazione plausibile – saremo in grado di analizzare le situazioni di conflitto con l'*Aufhebung* hegeliana nella nostra mente. Cioè, oltre a calcolare i costi e i benefici, noteremo – come Arjuna e Bob Nozick, e diversamente da Creonte, Antigone e alcuni filosofi di Harvard – che alcuni costi hanno una natura particolare; sono cattivi in maniera particolare. Nessun cittadino dovrebbe sostenerli. Saremo spronati, allora, a usare la nostra immaginazione, pensando a come costruire un mondo in cui tali conflitti non travolgano i cittadini o che questo accada il più raramente possibile. Penso, con Hegel, che un simile cambiamento nella nostra coscienza sarebbe di per sé un progresso.

⁵³ Sulla relazione tra i due cfr. M.C. Nussbaum, *Women and Human Development*, cit., cap. 1 e M.C. Nussbaum, *Capabilities and Human Rights*, cit.

CAPITOLO QUARTO

CHI È IL GUERRIERO FELICE? *Filosofia, ricerca della felicità e politiche pubbliche*

«Chi è il guerriero felice? Chi è
Che ogni uomo in armi dovrebbe desiderare di essere?».
(Wordsworth, *Il carattere del guerriero felice*)

«Gli uomini non aspirano alla felicità; solo gli inglesi lo fanno».
(Nietzsche, *Massime e arguzie*)

La psicologia ha recentemente focalizzato l'attenzione sugli stati soggettivi di piacere, di soddisfazione e su ciò che comunemente chiamiamo "felicità". In alcuni ambiti di ricerca è stata avanzata l'ipotesi, che lo studio di tali stati del soggetto possa avere delle importanti implicazioni per le politiche pubbliche [*public policy*]. Capita, ed è questo il caso del movimento della "psicologia positiva" di Martin Seligman¹, che vengano compiuti dei tentativi per collegare direttamente le scoperte empiriche e i relativi giudizi normativi alle intuizioni descrittive dell'etica greca antica e della moderna etica delle virtù. In altri casi, come nel lavoro di Daniel Kahneman², la connessione con Aristotele e gli altri pensatori della Grecia classica è solamente indiretta, mentre è principale quella con l'utilitarismo inglese; ciononostante le argomentazioni fatte possono essere illuminate da un esame della ricca tradizione filosofica che intercorre tra Aristotele e la critica di J.S. Mill a Bentham.

¹ Una corrente che nasce negli anni '80 del secolo scorso e trova pieno sviluppo nel decennio successivo con gli studi sull'impotenza appresa, termine che si riferisce all'abitudine di interpretare sempre in maniera negativa ciò che succede, al punto che pensiamo di non essere abbastanza capaci di affrontarle. La psicologia positiva, dunque, sottolinea fortemente il ruolo delle risorse e delle potenzialità dell'individuo ai fini della ricerca del benessere soggettivo. Cfr. M. Seligman, *Imparare l'ottimismo. Come cambiare la vita cambiando il pensiero*, Giunti, Firenze 2015 [N.d.C.].

² Premio Nobel per l'economia nel 2002, Kahneman ha integrato i risultati della ricerca psicologica con quelli della scienza economica, in particolare rispetto al giudizio umano e alla teoria delle decisioni in condizioni di incertezza [N.d.C.].

L'intento del mio articolo è quello di confrontare questo movimento sempre più influente in ambito psicologico con una serie di problematiche filosofiche. Sono quasi tutte tematiche che hanno una lunga storia nella disciplina – storia che risale per lo meno ad Aristotele – e che sono state studiate in profondità anche dagli utilitaristi più accurati, sopra tutti Mill. Alcune sono concettuali, altre normative. Dopo averne passate in rassegna un numero ragionevole, cercherò di correggere certi fraintendimenti, all'interno dell'appena citata letteratura psicologica, relativi alla mia concezione di "lista" oggettiva e al ruolo che ritengo debba giocare in politica. Dirò anche quale potrebbe essere, dal mio punto di vista, il ruolo appropriato nelle politiche pubbliche di una analisi degli stati soggettivi.

1. Questioni concettuali

1.1. Che cos'è il piacere?

Gli psicologi parlano spesso di piacere e di stati edonici dei soggetti. Troppo raramente, tuttavia, essi pongono alcune ovvie domande che influenzano notevolmente qualsiasi programma di ricerca sull'argomento. Due questioni assolutamente centrali sono le seguenti: il piacere è un singolo elemento, che varia soltanto in intensità e/o in durata, o è a più dimensioni e contiene importanti differenze qualitative? Inoltre, è una sensazione o è qualcosa di più, come un modo di "frequentare", vivere il mondo, o anche un modo di essere attivi?

Jeremy Bentham sosteneva notoriamente che il piacere fosse una sensazione unica, che variava semplicemente per gli aspetti quantitativi di intensità e durata³. E la moderna psicologia segue Bentham: Kahneman ricollega esplicitamente la stessa concezione di "flusso edonico" alla sua⁴. A ogni modo, Bentham è nel giusto? La sua visione è in grado di afferrare correttamente la complessità delle nostre varie esperienze di piacere? Parliamo infatti di piacere come un tipo di esperienza, ma ci riferiamo anche ad attività come "i miei piaceri", dicendo cose come

³ Si veda a proposito il mio intervento in *Mill Between Bentham and Aristotle*, in «Daedalus» Spring (2004), pp. 60-68. Riedito in L. Bruni - P.L. Porta (eds.), *Economics and Happiness*, Oxford University press, Oxford 2005, pp. 170-183.

⁴ Cfr. ad esempio D. Kahneman - A.B. Krueger, *Developments in the Measurement of Subjective Well-Being*, in «Journal of Economic Perspectives» 20 (2006), pp. 3-24, p. 4. In realtà, la concezione di Kahneman è più elementare di quella di Bentham, poiché si concentra sull'esperienza momentanea e omette la "durata".

"I miei più grandi piaceri sono ascoltare Mahler e mangiare salmone". Usiamo anche locuzioni verbali, "godere di", "deliziarsi di" (osserviamo che nell'antica Grecia si riscontravano molto più frequentemente tali locuzioni rispetto al sostantivo stesso). Simili modi di parlare sollevano le seguenti due domande: se esperienze tanto differenti tra loro passano sotto il nome di piaceri, il piacere è una sensazione, per di più singola? C'è una cosa che il mangiare del salmone e l'ascoltare la Decima di Mahler, nello straziante confronto con il dolore e il vuoto, hanno in comune? Tematiche, quest'ultime, sottilmente discusse da Platone, Aristotele e una nutrita schiera di filosofi successivi⁵ che nell'ottica di Bentham vengono ignorati. Come scrive Mill nel suo grande saggio *Su Bentham*, «Bentham ha fallito nel lasciarsi illuminare da altre menti»⁶. Per lui, il piacere deve essere semplicemente una singola omogenea sensazione, contenente in sé nessuna differenza qualitativa. Le uniche variazioni, come detto, sono quantitative. I piaceri, in realtà, si caratterizzano e quindi variano in intensità, durata, certezza o incertezza, prossimità o lontananza, e infine per proprietà causali (tendenza a produrre più benessere etc.), ma l'evidente fatto che il piacere di mangiare salmone è abbastanza altro dal piacere di ascoltare la Decima Sinfonia di Mahler non dà per nulla noia a Bentham; egli non discute tali esempi. Probabilmente la ragione di questo problema è che la più grande preoccupazione di Bentham riguarda il dolore e la sofferenza, ed è più plausibile e naturale pensare al dolore come a una sensazione unitaria che varia soltanto in intensità e durata. Anche qui, però, le differenze qualitative sembrano cruciali: il dolore di un mal di testa è molto diverso dalla sofferenza del perdere una persona amata. Forse è perché è di gran lunga più interessato al dolore fisico che all'angoscia emotiva che Bentham fallisce nel trattare questo problema. Riprendendo Mill, la visione di Bentham esprime «l'empirismo di chi ha avuto poche esperienze»⁷ – sia essa esterna, aggiunge il critico britannico, o interna, attraverso l'immaginazione. Né Bentham si è preoccupato di paragoni interpersonali, un aspetto sul quale gli economisti della tradizione utilitarista hanno speso molto lavoro e con il quale ogni progetto che miri a usare la soddisfazione soggettiva in politica deve confrontarsi.

⁵ Per una buona panoramica filosofica, si faccia riferimento a J.C.B. Gosling - C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford e New York 1982; si veda anche l'eccellente trattazione in C. Taylor, *Plato: Protagoras*, Clarendon Press, Oxford 1976. Un'ammirevole discussione filosofica generale si trova in J.C.B. Gosling, *Pleasure and Desire*, Clarendon Press, Oxford 1969.

⁶ Cfr. J.S. Mill, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, a cura di M. Stangherlin, Guida, Napoli 1999, p. 60 [N.d.C.].

⁷ J.S. Mill, *Bentham e Coleridge. Due saggi*, Guida, Napoli 1999, p. 64 [N.d.C.].

Per il filosofo inglese non c'erano di questi problemi. Quando ci spostiamo dalla dimensione del singolo a una che coinvolge più persone, aggiungiamo solamente una nuova dimensione quantitativa. Un'azione giusta è definita in ultimo come quella che produce il maggior piacere per il maggior numero di persone. Per di più, per Bentham è legittimo estendere la classe di confronto all'intero mondo degli animali senzienti. Uno degli aspetti più attraenti del suo pensiero è, infatti, proprio la sua grande compassione per la sofferenza degli animali che, nella sua ottica, è tranquillamente paragonabile a quella umana⁸. Un aspetto di certo condivisibile che comunque è rovinato dal non valutare che i dolori/piaceri degli animali si contraddistinguono, almeno per certi riguardi, rispetto ai dolori/piaceri umani.

Il fascino del programma di Bentham sta nell'attenzione radicale posta sui bisogni urgenti degli esseri senzienti volti a trovare sollievo dal malessere corporeo e nella sua determinazione a prendere in considerazione tutte le sofferenze di tutti gli esseri. Ma di Bentham non si può dire che abbia sviluppato nulla di simile a una convincente teoria del piacere/dolore, ancor meno della felicità. A causa del suo attaccamento a una insistente semplicità, il suo pensiero rimane uno schizzo, alla disperata ricerca di un adeguato sviluppo filosofico.

I filosofi moderni che partono dalla tradizione greco-romana hanno notato che già in questa stessa tradizione è presente la convinzione che il tipo di risposta di Bentham non sia sufficiente. Certamente una sorta di proto-benthamismo è familiare nei punti di vista di edonisti quali Eudosso e Filebo, personaggio dell'opera platonica portavoce della posizione di Eudosso⁹. C'è però ugualmente, come dicevamo, un esteso buonsenso tra i pensatori greci, assente nella visione dell'utilitarista. Nel *Filebo*, il giovane interlocutore Protarco è condotto velocemente da Socrate a rigettarla: egli comprende che le fonti del piacere stesso, del piacere del filosofare, non sono qualitativamente le stesse del piacere che proviamo nell'atto del mangiare e nell'atto sessuale (il nome "Filebo" significa "amante dei giovani" e il personaggio è rappresentato, nella sua considerazione unitaria del piacere, come un seduttore di ragazzi attraenti)¹⁰.

⁸ Bentham negava che gli animali soffrissero al solo pensiero della morte e quindi sosteneva che l'uccisione indolore di un animale fosse talvolta consentita.

⁹ Di Eudosso non sopravvissero scritti; conosciamo le sue opinioni attraverso la caratterizzazione che ne fa Aristotele nell'*Etica Nicomachea* 1172b 9 e ss. e dai resoconti dei dossografi successivi; normalmente si ritiene che sia stato l'ispiratore del personaggio principale del *Philebus* platonico.

¹⁰ Nel mondo greco, ciò non lo contraddistinguerebbe come un depravato, ma solo come un avido, bramoso, un equivalente di "donnaiole".

Aristotele riprende dove il *Filebo* ha lasciato. Attraverso il suo lavoro, lo stagirita insiste sull'enorme importanza delle distinzioni qualitative presenti all'interno delle parti costitutive della vita umana; successivamente suggerisce che tali distinzioni influenzano una corretta analisi del concetto di piacere. Notoriamente sono due le concezioni di piacere che Aristotele offre, una nel Libro VII e l'altra nel Libro X dell'*Etica Nicomachea*. La prima identifica il piacere con l'attività senza ostacoli (non è così strano se ricordiamo che abbiamo parlato di "miei piaceri" e "godimenti"). La seconda, probabilmente migliore, sostiene che il piacere è qualcosa che viene e sopravviene con l'attività, «come il rossore sulle guance di un giovane»¹¹. In altre parole, si tratta di un piacere così strettamente collegato alle relative attività, che non può essere perseguito da solo, tanto quanto il rossore non può essere adeguatamente realizzato con cosmetici. Per ottenere quel colorito, bisogna dedicarsi alla salute. Allo stesso modo, si sperimenta il piacere associato a un'attività con l'esercitare certe azioni in un determinato modo, apparentemente in un modo che è privo di ostacoli e di impedimenti. Sembrerebbe che ciò che Aristotele ha in mente è che il piacere sia una sorta di consapevolezza che ognuno ha della propria attività; sarebbe quindi un elemento che varia nella dimensione della qualità, insieme con le azioni a cui è collegato in modo stretto. In ogni caso, esso non è una singola cosa le cui variazioni si riscontrano solamente nell'intensità e nella durata (la posizione di Eudosso): contiene delle differenze qualitative relative alle differenze delle attività alle quali si unisce. La posizione di Aristotele è ripresa da Mill. In una discussione cruciale in *L'utilitarismo*, egli afferma che «né i dolori né i piaceri sono omogenei». Ci sono delle differenze «nel genere, oltre alla questione dell'intensità»¹² che sono evidenti a ogni giudice competente. Aspetti qualitativi che non possiamo evitare di riconoscere, soprattutto quando si parla di piaceri "superiori" e di piaceri di livello "inferiore". Come possiamo, allora, regolarci nel giudizio? Seguendo il IX Libro della *Repubblica* di Platone, Mill fa riferimento alla scelta di un giudice competente che ha sperimentato entrambe le alternative. Questo famoso passaggio mostra come Mill intenda i piaceri nel senso di attività (riprendendo l'Aristotele del Libro VII dell'*Etica*) o nel senso di esperienze (Libro X dell'*Etica* aristotelica) così fortemente collegate alle relative dimensioni, da non poter essere perseguite prescindendo da esse.

¹¹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, Libro X 1173b e ss. [N.d.C.].

¹² Cfr. J.S. Mill, *L'utilitarismo*, in *La libertà. L'utilitarismo. L'asservimento delle donne*, a cura di E. Lecaldano, Rizzoli, Milano 1999, cap. 2, pp. 75-81 [N.d.C.].

In un'opera successiva, la musica, la virtù e la salute rappresentano i piaceri maggiori; altrove egli dimostra, invece, parlando della modalità di esistenza più gradita ai sentimenti, di non aver assolutamente trascurato l'ambito della sensazione. Chiaramente, in ogni caso, l'unità del calcolo di Bentham è respinta per essere rimpiazzata da una concezione variegata, che coinvolge sia la sensazione che l'attività e include in via prioritaria distinzioni qualitative. È per questa ragione che oggi i filosofi trovano Mill più raffinato e concettualmente più soddisfacente di Bentham.

La moderna discussione filosofica segue, infatti, sul tema del piacere Aristotele e Mill. In uno dei migliori resoconti recenti, il libro *Pleasure and Desire* di J.C.B. Gosling¹³, l'autore esamina tre diverse linee di pensiero su cosa sia il piacere: il piacere come sensazione (Bentham/Eudosso); il piacere come attività (prima posizione di Aristotele); e ciò che viene definita come visione "avverbale" (il piacere in questo caso è un particolare modo di essere attivi, una concezione strettamente connessa alla seconda posizione di Aristotele). Non senza difficoltà, con grande incertezza, Gosling opta per l'ultima teoria.

È ovvio che tali discussioni influenzino gli studi di chi indaga empiricamente il piacere. Se Aristotele, Mill e Gosling sono nel giusto, non avrebbe senso chiedere alle persone di classificare tutti i loro piaceri secondo una singola dimensione quantitativa: sarebbe, come rivelerebbe una rapida riflessione, un atto di prepotenza il non tener conto delle specifiche caratteristiche delle esperienze individuali. Le persone sono facilmente preda di questo comportamento messo in pratica anche da eminenti psicologi, e così forniscono una risposta a tale richiesta, anziché controbattere: «Questa domanda è mal posta» (una docilità probabilmente correlata alla generale sudditanza – inquietantemente messa in luce dagli esperimenti di Stanley Milgram – nei confronti dell'autorità scientifica)¹⁴. Se Mill e Aristotele non si sbagliano sarebbero di conseguenza d'accordo con la riflessione che le differenze

¹³ Rimandiamo alla nota n. 5.

¹⁴ Qui la Nussbaum fa riferimento all'esperimento di psicologia sociale condotto da Milgram nel 1961, il cui obiettivo era lo studio del comportamento di soggetti ai quali un'autorità, nel caso specifico uno scienziato, ordinava di eseguire delle azioni in conflitto con i loro valori etici e morali. L'esperimento cominciò tre mesi dopo l'inizio del processo a Gerusalemme contro il criminale di guerra nazista Adolf Eichmann. Lo studioso lo concepiva come un tentativo di risposta alla domanda «È possibile che Eichmann e i suoi milioni di complici stessero semplicemente eseguendo degli ordini?». I risultati mostrarono contrariamente alle aspettative che, nonostante i sintomi di tensione e le proteste verbali, una considerevole percentuale di individui obbedì pedissequamente allo sperimentatore [N.d.C.]»

qualitative contano. Inoltre, qualsiasi esperimento che riduttivamente tratta il piacere come uno stato edonico, come qualcosa di simile a una sensazione, sarebbe di per sé inadeguato, seguendo sempre Mill e Aristotele, nei confronti della complessità dell'esperienza umana, dal momento che gli individui concordano sull'importanza dell'attività: essi non penserebbero – ed effettivamente non pensano – che il piacere che deriva dall'essere collegati alla "macchina dell'esperienza" di Robert Nozick sia equivalente all'emozione associata allo sperimentare per davvero l'attività in prima persona¹⁵.

1.2. Cos'è la soddisfazione per la propria vita nel suo complesso?

Alcuni degli esperimenti più influenti non riguardano il piacere o il flusso edonico, ma il livello di soddisfazione della vita considerata nel suo complesso. Normalmente il quesito posto da Kahneman è «Prendendo tutte le cose in considerazione, quanto sei soddisfatto, *nell'insieme*, della tua vita in questi giorni? Molto soddisfatto, soddisfatto, non molto o per nulla soddisfatto?»¹⁶. Da notare che qui si ripete lo stesso schema di prepotenza incontrato prima: alle persone viene chiesto di unire esperienze di diverso genere in una sola, e l'autorità dell'interrogante è messa alle spalle di questa aggregazione. Non c'è opportunità di rispondere qualcosa di plausibile del genere: «Beh, la mia salute è buona, il lavoro va bene, ma sono turbato riguardo allo stato dell'economia e uno dei miei amici è molto malato». Non solo una tale opportunità non è prevista, ma, in aggiunta, il prestigio della scienza – in realtà dello stesso premio Nobel – è posto dietro l'istruzione di pensare tutti gli elementi della vita come un tutto. Il fatto che si risponda con difficoltà a queste domande mostra che questo è il modo nel quale le persone fanno esperienza delle loro vite. Anche se mettiamo tra parentesi questo problema, se ne presenta comunque un altro. C'è una grande ambiguità intorno al quesito preso in esame. Gli psicologi che lo pongono lo considerano un'istanza per un report dello stato soggettivo di soddisfazione, che è quanto meno affine al sentimento di piacere. (Kahneman tratta complessivamente questa domanda e quella relativa

¹⁵ Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, pp. 42-45; tr. it. a cura di G. Ferranti, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008.

¹⁶ Cfr. D. Kahneman - A.B. Krueger, *Developments in the Measurement of Subjective Well-Being*, cit., p. 7.

al flusso edonico come vie differenti per arrivare alla stessa conclusione). Si potrebbe, in verità, intendere tale interrogativo formulato in questo modo. Lo si potrebbe però intendere anche in un modo molto diverso: come richiesta per una valutazione riflessiva sulla propria vita – valutazione che potrebbe o non potrebbe essere accompagnata da sentimenti di soddisfazione, appagamento o piacere.

Riprendiamo le ultime parole di J.S. Mill: «Sai che ho fatto il mio lavoro»¹⁷. Direi che questa espressione sia una risposta alla domanda di soddisfazione generale: potremmo affermare che Mill comunicò così la soddisfazione della sua vita considerata nell'insieme. Ha portato a compimento quanto era nelle sue intenzioni. Eppure, sembra altamente improbabile che il filosofo, sul letto di morte, soffrendo nel fisico e ammettendo di non essere in grado di sbarazzarsi della paura di morire, stia provando *sentimenti di soddisfazione o piacere* (Mill si è trovato in un'occasione a dire che ciò che rende attraente la fede in una vita dopo la morte – che egli trova, in ultima analisi, impossibile da accettare – è la speranza che essa dà di essere riuniti “con quei cari che hanno abbandonato l'esistenza terrena prima di lui” – una perdita, egli continua, che non può essere né negata né attenuata¹⁸. Così, sul letto di morte, senza dubbio soffrirà per l'eterna perdita della moglie Harriet e in più per la sua stessa dipartita). Mentre giudica che la sua vita sia stata – traendo un bilancio – di successo, una vita riuscita, quasi certamente egli non sta sperimentando soddisfazione o piacere. Dal momento che gli psicologi che lavorano su questo argomento non notano tale ambiguità, non fanno nulla per chiarire la questione e di conseguenza non sappiamo veramente a quale quesito i loro soggetti stiano rispondendo. Probabilmente alcuni alla prima, altri alla seconda formulazione. Ciò di cui ci sarebbe bisogno per andare avanti sarebbe un lavoro concettuale per separare la concezione relativa ai sentimenti, da quella relativa alla valutazione riflessiva e in seguito occorrerebbe anche una serie di interrogativi volti a scindere queste nozioni distinte.

Nel mio caso, l'ambiguità di cui parlavamo produce qualcosa di simile a una contraddizione. Il concetto di una vita buona attribuisce infatti grande importanza e valore all'impegno, al desiderio e al lavorare per un obiettivo difficile. In questa visione, quindi, se io dovessi

¹⁷ Cfr. M.St.J. Packer, *The Life of John Stuart Mill*, Macmillan, New York, 1954, p. 507.

¹⁸ Si veda a riguardo il saggio postumo, *The Utility of Religion*, in J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, Prometheus Books, Amherst NY 1998, 69-122, p. 120; tr. it. a cura di L. Geymonat, *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006.

mai notare di star provando sentimenti di soddisfazione, biasimerei me stessa e penserei che nella misura in cui ho questi sentimenti sono simile al “maiale soddisfatto” di Mill o ai “muti animali da pascolo” di Aristotele e così, in modo riflessivo, mi dichiarerei *insoddisfatta* della mia vita nel suo complesso. Non credo nemmeno di essere un caso insolito. Come indicato in precedenza, il contrasto tra Mill, Socrate e il maiale rivela valori analoghi e ogni persona, la cui cultura sia stata profondamente influenzata dal Romanticismo, con la sua esaltazione del desiderio e dell'aspirazione struggente (o, in realtà, dalle più romantiche sfumature della cristianità, come in Agostino), avrebbe la stessa difficoltà: nella misura in cui ci si sente appagati, la propria vita non è ancora un successo. Questo è ciò che intende Nietzsche nella citazione in epigrafe: avere sentimenti di soddisfazione, afferma, è una cosa alquanto elementare, un qualcosa che egli associa all'impoverimento della cultura inglese, contrapposto al Romanticismo tedesco. Zarathustra, a cui viene chiesto se sia felice, risponde: «Lotto forse per la felicità? Io lotto per le mie opere»¹⁹. Schiller, Beethoven, Mahler possono aver detto di essere soddisfatti della loro vita come un tutto – nel senso di una valutazione riflessiva. Questi però probabilmente non hanno registrato tanti *sentimenti* di soddisfazione, anzi, si sarebbero preoccupati se li avessero sperimentati. (In verità, la sinfonia “Resurrezione” di Mahler ruota appunto attorno al contrasto tra il *sentimento* spiccio di soddisfazione e il più elevato giudizio, secondo il quale la propria vita è ricca e significativa perché è governata da una tipologia attiva di amore. Il primo è rappresentato dai fraseggi senza scopo del clarinetto nel terzo movimento, l'ultimo dall'appassionato e travolgente battito che il movimento finale associa alle ali dell'anima)²⁰.

1.3. Che cos'è la felicità?

Bentham identifica, molto semplicemente, la felicità con il piacere. Kahneman è totalmente d'accordo con Bentham. Le posizioni di alcuni psicologi sono, invece, più sfumate. Per esempio, in Seligman la conce-

¹⁹ Rimandiamo all'eccellente esame di questo passaggio in H. Birault, *Beatitudine in Nietzsche*, in D. Allison (ed.), *The New Nietzsche*, MIT Press, Cambridge MA 1985, pp. 219-231.

²⁰ Cfr. la mia analisi della sinfonia in *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge 2001; tr. it. a cura di G. Giorgini e R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2009.

zione di felicità autentica coinvolge sia l'emozione positiva che attività di valore²¹. Ma (per tornare alla mia domanda su Socrate e il maiale) come sono correlate queste due dimensioni? Sono entrambe necessarie e congiuntamente sufficienti per la felicità? O una è più importante dell'altra? E l'emozione positiva deve essere collegata adeguatamente all'attività buona, come se fosse gioia che si prova nell'esercitarla? Questo è ciò che Aristotele pensava: che l'attività sia di gran lunga l'elemento fondamentale e che il piacere emerga spontaneamente, senza sforzo, in connessione con le buone azioni praticate da un uomo virtuoso. Il piacere accompagna l'attività e la completa, come – egli aggiunge – il rossore che sorge sulle guance di un ragazzo in salute. Un esempio che implica anche che sarebbe totalmente sbagliato strappare con forza il piacere, prescindendo dall'attività, perseguendolo da solo: in questo caso non ci sarebbe il rossore sulle guance tipico dell'incarnato di una persona sana, ma ci sarebbe soltanto il colore sulle guance di un individuo che non si è preoccupato di coltivare la salute. Secondo il pensiero di Aristotele, il piacere a volte potrebbe non arrivare. Prendiamo il caso di una persona coraggiosa che sta per perdere la sua vita in battaglia: è felice, ma non prova emozioni piacevoli perché sta perdendo tutto. Il poema molto aristotelico di Wordsworth, *Il carattere del guerriero felice*, racconta un simile fatto, descrivendo il “guerriero felice”, felice perché è un uomo attivo che esercita tutte le virtù; eppure, di piacere ne ha poco, di dolore una buona parte²². Wordsworth si mostra un buon interlocutore arrivati a questo punto, dal momento che possiamo vedere come la concezione aristotelica della felicità fu dominante fino a quando l'influenza di Bentham l'ha rimossa, andando a cambiare per lo meno il modo in cui molte persone intendono il termine “felicità” [*happiness*]. Così grande fu il potere oscurante dell'eccessiva semplificazione di Bentham, che una domanda secondo Wordsworth complessivamente degna di essere posta – quella su cosa sia veramente la felicità – e che trova risposta, in realtà, solo dopo che l'autore ha impiegato 85 versi a riguardo, appare immediatamente ai filosofi sotto l'influenza di Bentham come un quesito dalla risposta ovvia, che non può essere posto sul serio. In questo modo, il filosofo del primo Novecento, Henry Prichard, sebbene fosse un nemico dell'utilitarismo, fu così condizionato nel suo pensiero dalla

²¹ Cfr. M. Seligman, *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, The Free Press, New York 2002; tr. it. a cura di M. Mendolicchio, *Per una felicità autentica. Realizza il tuo potenziale con la psicologia positiva*, Anteprima, Torino 2018.

²² Il testo completo del poema si trova in Appendice, *infra*, pp. 169-175 [N.d.C.].

concezione di Bentham sulla felicità, da assumere che ogni filosofo che si occupi dell'argomento debba identificare la felicità con il piacere o la soddisfazione. Quando Aristotele si chiede cosa sia la felicità, secondo l'argomentazione di Prichard, in realtà lui non sta veramente ponendo la domanda che sembra porre, giacché la risposta a tale quesito è ovvia: la felicità è contentezza o soddisfazione. Invece di chiedere in che cosa consista la felicità, allora, dovrebbe domandarsi quali siano i mezzi e gli strumenti necessari per arrivare a essa²³. Nietzsche, similmente, comprende, senza troppe discussioni, la felicità come uno stato di piacere e contentezza ed esprime il suo disprezzo per gli inglesi che inseguono questo ideale piuttosto che obiettivi più complessi, che prevedano una dose di sofferenza per un nobile fine, una continua tensione, azioni che mettano l'appagamento a rischio e così via. Apparentemente inconsapevole della ricca tradizione inglese sulla tematica, rappresentata nell'opera di Wordsworth, Nietzsche riduce semplicemente la nozione di “felicità” a ciò che Bentham ha detto a proposito. Così, molto tempo dopo, il sociologo finlandese Erik Allardt, nell'elaborazione di un attacco all'idea secondo la quale la felicità sia il fine ultimo dell'organizzazione sociale, dà al suo lavoro il titolo di *Avere, Amare, Essere* – dimensioni attive che egli giudica essere più importanti della soddisfazione che nell'ottica dei finlandesi, eredi del Romanticismo nordico, viene vista come alquanto irrilevante²⁴. Come il già citato Nietzsche, egli fa proprio il concetto di “felicità” degli scienziati sociali, cioè una condizione di piacere o soddisfazione (l'autore non si sbaglia riguardo agli scienziati sociali, se non per il discorso relativo alla dimensione della “felicità”).

La concezione più articolata di Aristotele è ancora presente nelle nostre vite e possiamo vedere che idee come quella di Seligman sull'autentica felicità catturano degli elementi del suo spirito²⁵. Se-

²³ Si faccia riferimento a H.A. Prichard, *The Meaning of agathon in the Ethics of Aristotle*, in «Philosophy» 10 (1935), pp. 27-39, posizione notoriamente discussa e criticata in J.L. Austin, *Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle*, in J.O. Urmson - G.J. Warnock (eds.), *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford-New York 1979, pp. 1-31. Il mio resoconto su Prichard segue quello di Austin anche nell'indagine delle premesse implicite.

²⁴ Cfr. E. Allardt, *Att ha, alska, att vara: Om valfard i Norden (Having, Loving, Being: On Welfare in the Nordic Countries)*, Argos, Borgholm 1975. Un breve riassunto in lingua inglese di alcune argomentazioni è reperibile in E. Allardt, *Having, Loving, Being: An Alternative to the Swedish Model of Welfare Research*, in M.C. Nussbaum - A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 88-94 (il libro originale è in svedese, perché Allardt è un finlandese di lingua svedese).

²⁵ Per un ottimo e recente studio a sostegno della tesi per la quale la visione aristotelica cattura al meglio il nostro senso intuitivo di felicità, si veda R. Nozick, *The Examined Life*, Simon and Schuster, New York 1989, cap. 10.

guendo questa tradizione aristotelica, ciò su cui possiamo essere tutti d'accordo è che la felicità [*eudaimonia*] è qualcosa di simile a una vita fiorente, un modo di vivere attivo, inclusivo di tutto ciò che ha un valore intrinseco, completo, carente in nulla di quanto lo renderebbe più ricco e migliore. Ogni altra cosa riguardo questo argomento è oggetto di disputa, dice Aristotele, tuttavia egli procede nel sostenere una nozione di felicità che si identifichi con una specifica pluralità di azioni buone, includendo attività in accordo con le eccellenze²⁶, caratteristiche di valore che sono di vario genere: etiche, intellettuali, politiche o anche riguardanti l'amore e l'amicizia.

Il piacere, come sostenuto in precedenza, non è identico alla felicità, ma spesso (*non sempre*) accompagna l'esercizio senza impedimenti di attività, esercizio che costituisce la felicità. Wordsworth si basa su un'idea simile quando si chiede, in ciascuna delle molte aree della vita, quale sarebbe il carattere e l'atteggiamento del "guerriero felice" e trova una risposta a tale domanda. Come J.L. Austin ha memorabilmente scritto in una devastante critica all'interpretazione che di Aristotele fornisce Prichard: «Non penso che Wordsworth intendesse dire...: "Questo è il guerriero che si sente *soddisfatto*". In realtà, egli è "condannato a essere sempre accompagnato dal dolore, dalla paura, da spargimenti di sangue, da terribili addestramenti"».

Quello che Austin ha compreso è che, nel personaggio del guerriero felice, l'elemento fondamentale è avere qualità che lo rendono capace di riuscire in tutte le numerose attività della vita in modo esemplare e che egli agisca in accordo con queste caratteristiche. È moderato, gentile, coraggioso, amorevole, un buon amico, interessato al benessere della comunità, onesto²⁷, non eccessivamente attaccato all'onore o all'ambizione terrena, amante della ragione e in egual modo della casa e della famiglia. La sua vita è felice perché è piena e ricca, anche se a volte può comprendere sofferenza e perdita.

Quindi, Seligman concorderebbe con Aristotele e Wordsworth sul fatto che il guerriero felice è veramente felice? O egli richiede un'emozione piacevole che si vada ad aggiungere alle buone azioni? La con-

²⁶ Rendo così il termine greco *aretè*, solitamente tradotto con "virtù". L'*aretè* non deve essere necessariamente etica, anzi non deve nemmeno essere un tratto della personalità. È una caratteristica che rende, qualunque sia l'oggetto di riferimento, adatti o bravi in qualcosa. In questo modo Platone può parlare dell'*aretè* di un coltello da potatura.

²⁷ Qui registriamo l'unico grande allontanamento da Aristotele, che a Wordsworth sembrava apparentemente richiesto dalla moralità britannica. Aristotele non parla molto di onestà. Per altri aspetti Wordsworth è notevolmente vicino ad Aristotele, che egli lo sapesse o meno.

cezione di Seligman sarà pure incompleta, ma quella di Kahneman non arriva neppure al punto di notare il problema e segue semplicemente Bentham. (Notiamo che il guerriero felice è felice, anche nella dolorosa battaglia, perché è ancora in grado di agire virtuosamente; Aristotele credeva però che le più estreme calamità potessero "allontanare" un uomo dalla condizione di felicità, rimuovendo la relativa sfera di attività. L'esempio da lui riportato è la figura di Priamo alla fine della Guerra di Troia, che ha perso i suoi figli, la libertà politica e il potere, nonché la libertà personale)²⁸. Una volta compreso che la felicità è complessa, siamo pronti a confrontarci con un'ulteriore questione: la felicità richiede autoanalisi? Tutti i filosofi di età antica, nella loro impostazione culturale, hanno da ridire su alcune popolari formulazioni del concetto di *eudaimonia* e lo fanno argomentando la tesi secondo la quale non c'è vita autenticamente felice se non è accompagnata dalla riflessione. Come dice Socrate nell'*Apologia*: «Una vita senza (auto)analisi non è una vita degna di un essere umano». Nei dialoghi platonici si vede chiaramente quanto sia dibattuto questo aspetto. Se viene chiesto di definire una virtù (considerata una possibile parte della felicità), gli interpellati non includono mai nelle loro risposte questo elemento di conoscenza o riflessione, fino a quando Socrate pazientemente dimostra loro che qualsiasi definizione che ne fa a meno è inadeguata. Tutti, in seguito, si mostrano d'accordo con Socrate e direi che anche i miei attuali studenti lo sarebbero, dopo averci pensato un po' su. Rispetto a Platone, Aristotele concede più spazio alle dimensioni non-intellettuali della virtù, andando a includere nel discorso quanto meno quelle emozioni nelle quali ogni virtù è coinvolta. Ma anche lui rimane ancorato alla sua dedizione nei confronti di Socrate: lo si vede quando afferma che ogni virtù del carattere richiede la corrispettiva parte intellettuale di saggezza pratica. Secoli dopo, J.S. Mill insisterà sulla convinzione che è meglio essere un Socrate insoddisfatto piuttosto che un maiale soddisfatto²⁹.

Come abbiamo avuto modo di constatare, Wordsworth è in linea con la tradizione socratica: "la legge del guerriero felice è la ragione". Egli "dipende da quella legge come da un migliore amico e mira a diventare sempre più esperto nella conoscenza di sé".

²⁸ Mi occupo di questo passaggio in *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge MA edizione aggiornata 2001, cap. 10; tr. it. a cura di G. Zanetti e R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011.

²⁹ Cfr. J.S. Mill, *L'utilitarismo*, cit. [N.d.C.].

L'attaccamento alla riflessione è di conseguenza un attaccamento all'incessante vaglio critico delle convinzioni e delle autorità culturali. Largamente in anticipo sulla moderna ricerca psicologica relativa alla condiscendenza nei confronti dell'autorità (Milgram) e alla pressione dei pari (Asch), Socrate comprende che queste endemiche debolezze umane compromettono la vita democratica. Per questo motivo, egli interrogava ogni persona che incontrava e nessuno se la cavava molto bene. Socrate stesso se la cava meglio solamente per la consapevolezza che aveva dell'incompletezza e fallibilità della sua conoscenza della felicità. Sebbene i filosofi greci successivi siano più disposti di Socrate a pronunciarsi su cosa sia la felicità, non sono maggiormente fiduciosi sulla loro cultura e sono tutti degli implacabili critici dei modi dominanti di intendere il concetto di felicità. Aristotele rimprovera l'ingiustificata ed eccessiva attenzione attribuita all'accumulo di ricchezza, al piacere e soprattutto all'onore. Una simile critica la ritroviamo anche negli Stoici; e tuttavia essi sostenevano, non inverosimilmente, che se gli uomini avessero dato abbastanza credito al loro pensiero, sarebbero stati d'accordo con il loro progetto, perché quest'ultimo onora qualcosa di profondo in loro stessi, la fonte della loro umana dignità.

L'omissione di questo elemento riflessivo nella felicità è uno degli aspetti più allarmanti della superficialità concettuale della contemporanea psicologia del soggetto, nella misura in cui sta gettando le basi per raccomandazioni normative. La nostra democrazia ha molti dei vizi che Socrate registrava nella sua: fretta, atteggiamento macho, uno spropositato culto dell'opulenza e del pregio di sé. Abbiamo disperatamente bisogno della dimensione della riflessione e se psicologi dalla grande fama semplicemente ci dicono ancora e ancora che l'attività di riflessione non è un elemento necessario per godere di una vita felice, potremmo iniziare a credere che sia davvero così.

1.4. Quali emozioni sono positive?

La parte di misurazione dello stato soggettivo che si focalizza sul flusso edonico momento per momento assume che alcune emozioni sono "positive" e altre "negative". Seligman parte da un simile presupposto e ci dice qualcosa di più sul suo assunto, sviluppando il suo maggiore interesse per le tematiche filosofiche. Per Seligman, le emozioni positive, per dirla in parole povere, sono quelle che fanno stare bene. Dunque,

l'amore sarebbe positivo, la rabbia e l'angoscia negative e così via. I pensatori antichi adottano un punto di vista alquanto differente. Di nuovo, un problema che influenza fortemente qualsiasi raccomandazione normativa che potrebbe, in ultima analisi, basarsi su presupposti concettuali.

Dal momento che i Greci e i Romani (insieme con le migliori opere sulle emozioni della psicologia cognitiva contemporanea) credono che le emozioni incarnino giudizi e valutazioni sulle cose del mondo, essi sostengono che è molto importante che questi giudizi siano corretti. La paura, per esempio, implica (nel pensiero di Aristotele) la preoccupazione che ci siano seri danni incombenti e che non si sia pienamente in grado di controllarli e scongiurarli. La rabbia (ancora nell'ottica di Aristotele) implica la convinzione che un grave e inopportuno danno sia stato intenzionalmente inflitto a me o a qualcuno/qualcosa di cui ho cura e anche il pensiero secondo il quale sarebbe giusto se il danno venisse compensato in qualche modo. Capiamo subito che qualcosa potrebbe andare storto. Una persona potrebbe magari mal interpretare i fatti, pensando che un pericolo sia presente quando non lo è o che sia stato fatto un torto in realtà non perpetrato. Potremmo dare la colpa alla persona sbagliata o magari credere erroneamente che il danno sia stato voluto quando, in realtà, è avvenuto accidentalmente. In ultimo, anche la serietà riconosciuta nell'evento bello o brutto potrebbe essere distorta, come nel caso in cui ci si arrabbia per una banalità: ad esempio, seguendo Aristotele, quando capita che qualcuno dimentichi il nostro nome; vedete che il mondo non è cambiato così tanto. Un altro esempio riporta la paura che si può avere alla vista di un topo che corre sul pavimento.

Poiché le emozioni incarnano giudizi di valore, si sperimentano quelle appropriate solamente con valutazioni appropriate. Così, nella *Retorica*, Aristotele fornisce all'aspirante oratore le giuste indicazioni per provocare nell'uditorio un sentimento di collera – occorrerà in questo caso convincerli del fatto che i loro nemici li abbiano trattati ingiustamente – o, al contrario, per far sbollire e riportare la platea alla calma (occorrerà a proposito convincerli di non essere stati offesi o persuaderli dello scarso peso dell'evento).

Per tutti i pensatori di età antica, una condizione necessaria e sufficiente per far sì che un'emozione sia realmente positiva – nel senso che essa porti un contributo positivo all'obiettivo di una vita fiorente [*flourishing*] – è che questa si basi su convinzioni vere sia per quanto riguarda il valore, che la tipologia degli eventi accaduti. E questo vale tanto per le emozioni positive [*good-feeling*], quanto per quelle nega-

tive [*bad-feeling*]. Molti casi di emozioni piacevoli sono, a dire il vero, abbastanza negativi, giacché si fondano su credenze false riguardanti il valore. Il piacere è buono nella misura in cui è buona l'attività nella quale lo si sperimenta: se ci si diverte nel nuocere agli altri, la sensazione di benessere è decisamente negativa; piuttosto negativo è anche il sottrarsi al proprio dovere in un dolce far niente. Se proviamo speranza per qualcosa, la nostra emozione sarà buona se e soltanto se poggia su accurate valutazioni del valore di ciò per cui si prova speranza e su corrette opinioni riguardo cosa sia probabile. Analogamente, molte emozioni negative sono adeguate e hanno la loro importanza. Aristotele, come Wordsworth, sottolinea che l'uomo coraggioso non è libero dalla paura: in verità, egli proverà naturalmente più paura e dolore all'idea di perdere la sua vita in battaglia rispetto a una persona mediocre, questo perché la sua vita, che è a rischio, è preziosa e lui lo sa. La rabbia è un segno di ciò che abbiamo intensamente a cuore e uno stimolo alla giustizia. Aristotele non sollecita a essere in collera tutto il tempo; a dire il vero, pensa che una virtù adeguata in quest'area dovrebbe essere chiamata "mitezza del temperamento" proprio per indicare che una brava persona non si arrabbia troppo spesso. Ma se non ci si arrabbia al seguito di danni inflitti alle persone amate o alla famiglia, nell'ottica di Aristotele si verrebbe definiti "servili". Proseguendo, la compassione è penosa, ma è estremamente di valore quando fa affidamento su convinzioni vere e su giudizi accurati circa la gravità della situazione dell'altro individuo, dal momento che essa ci connette alla sofferenza di altri dandoci un motivo per aiutarli. Il dolore [*grief*] quando una persona amata muore è del tutto opportuno (benché Platone, nella sua ammirazione dell'autosufficienza, cerchi di negarlo).

Sempre i filosofi antichi insistono sul fatto per il quale emozioni di felicità e tristezza siano concettualmente interconnesse: nei limiti in cui apprezziamo cose incerte che sono sotto il potere del fato, non possiamo evitare di provare per queste sia timore che speranza, dato che le loro sorti sono per l'appunto incerte. Amore e inquietudine, e molto verosimilmente rabbia, procedono di pari passo. Se c'è gratitudine (sentimento che nasce quando qualcuno fa qualcosa di significativamente carino per te), ci sarà anche spazio a livello concettuale per la rabbia (se la stessa persona dovesse decidere di trattarti in malo modo). Per gli Stoici era chiaro che l'unico metodo per sbarazzarsi delle emozioni dolorose fosse quello di non attribuire alcuna importanza alle cose incerte della vita umana e preoccuparsi solamente per il proprio stato interiore. Una soluzione rigettata sia da Aristotele che dai più moderni lettori.

Aristotele non si sbaglia su questo punto. Le emozioni sono positive o negative, negli aspetti rilevanti per il pensiero normativo, in base alla correttezza dei giudizi o delle valutazioni che contengono. Considerato che la vita degli esseri umani è ricca anche di brutti accidenti e di comportamenti molto scorretti, non c'è modo per una persona che abbia a cuore amici, persone care, lavoro e azione politica, di sfuggire alle numerose emozioni spiacevoli, come angoscia, paura e tormento. Emozioni preziose in se stesse in quanto espressione di una corretta valutazione e, nello stesso tempo, stimolo alle buone azioni. Si può immaginare una lotta per la giustizia che non sia alimentata da una rabbia giustificata? Si può pensare a una società dignitosa che non sia tenuta insieme dalla compassione per la sofferenza? A un amore che non preveda il rischio del dolore? L'eccellente studio sul fenomeno della compassione di C. Daniel Batson (il quale, lo dico *en passant*, è di rara ricercatezza e precisione filosofica) ha mostrato che le emozioni dolorose inducono ad aiutare; è di grande importanza, quindi, non scansarsi da tali esperienze³⁰.

In particolare, Seligman è dell'idea che sia giusto promuovere quelle emozioni piacevoli e minimizzare quelle negative, ricorrendo spesso a pensieri pieni di speranza. Ma a volte avere uno "sguardo" speranzoso sull'evento tragico accaduto sembra banalizzarlo. Gli Stoici esortavano a rispondere alla morte di una persona cara con sentimenti costruttivi; per fare un esempio: «Tutti siamo mortali. La supererai presto». Siamo d'accordo con loro? È veramente questa la misura dell'amore?³¹ È interessante vedere come Cicerone, che nella sua voluminosa corrispondenza consolava i suoi amici con sentimenti positivi alla Seligman, li respinga decisamente alla morte dell'adorata figlia Tullia. Tra le lettere più toccanti della storia ci sono quelle che danno voce alle sue manifestazioni di disperato strazio rivolte all'amico Attico – l'oratore romano gli confessa di sentirsi come in una foresta scura – le cui esortazioni di porre fine al suo dolore luttuoso Cicerone rifiuta con ira, dicendo che non gli è possibile e che, inoltre, non dovrebbe farlo, anche se potesse³².

³⁰ Cfr. C.D. Batson, *The Altruism Question*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale N.J. 1991 e *Altruism in Humans*, Oxford University Press, New York 2011.

³¹ Riflessioni ulteriori sulla questione si trovano nel mio lavoro *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1994, capp. 10 e 12; tr. it. a cura di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

³² Rimando all'eccellente edizione e traduzione delle epistole di Cicerone a opera di D. Shackleton Bailey e Loeb Classical Library; le lettere più rilevanti sono nel volume III delle

Al giorno d'oggi, gli Americani sono spesso imbarazzati e messi a disagio dalla profonda sofferenza e tendono a dare ragione agli Stoici troppo velocemente. Un collega della mia università ha perso suo figlio, un giovane tormentato, morto o suicida o per overdose. Gli ho scritto che pensavo che gli fosse capitata la cosa peggiore che possa mai accadere a una persona e che aveva per questo tutta la mia compassione e solidarietà. Quest'uomo, che non rientra nelle mie conoscenze strette, ha risposto a sua volta quasi immediatamente ringraziandomi e scrivendo «Non mi piace per niente questa ossessione americana per il guarire» (parlava da americano). Da una tale reazione ho dedotto che tanti altri messaggi che egli aveva ricevuto dovevano parlare di guarigione e che dunque non ne poteva più. Sono d'accordo con lui: è un modo decisamente sbagliato di pensare la tragica morte di un giovane.

Mi piacerebbe, quindi, vedere gli psicologi lavorare di più sul concetto di dolore positivo, cioè quel dolore che esprime l'amore, quella paura che esprime un vero senso di minaccia diretta verso qualcosa o qualcuno che amiamo, quella compassione che condivide la pena di una persona che soffre, quella rabbia che sembra dire: «Questa cosa è profondamente sbagliata e io cercherò di porvi rimedio».

2. Questioni normative

Sulla scia di Aristotele e Mill, suggeriamo che la concezione di Bentham non afferri adeguatamente i nostri concetti di piacere e felicità e che neppure l'attenzione posta sulla soddisfazione complessiva della vita abbia la chiarezza concettuale presunta. In ogni caso, il benthamismo è riuscito a catturare qualcosa – non importa se coincida o meno con i nostri concetti di piacere e felicità – e ora dovremo chiederci se questo elemento sia una buona guida per le politiche pubbliche. Nell'ambito del pubblico sarebbe giusto promuovere sentimenti piacevoli e minimizzare quelli dolorosi? Nella sezione precedente, abbiamo già messo in luce alcune ragioni per dubitare di questa modalità di procedere, ragioni che adesso affronteremo più sistematicamente.

Letters to Atticus [per una versione italiana si veda *Lettere ad Attico* (I-V), a cura di S. Rizzo, Mondadori, Milano 1991 (N.d.C.)].

2.1. Cattivi piaceri, buoni dolori

Ipotizziamo, per amor di discussione, che la posizione di Bentham sia corretta: il piacere è una singola sensazione uniforme, anche se è prodotta da attività e oggetti di diversi generi. Nondimeno, sembra ancora problematico concludere, come invece Bentham velocemente fa, che il piacere sia un singolo elemento che noi dovremmo mirare a produrre. Per cominciare, pur ammettendo che il piacere sia unitario e uniforme, una vita buona per un essere umano chiaramente non lo è: come argomentato da Mill e Aristotele, esso è in realtà costituito da attività molto differenti tra loro, le quali non possono essere rese commensurabili su nessun tipo di scala quantitativa. Già notiamo, quindi, una dimensione molto importante della vita umana che il benthamismo non coglie.

Ma c'è un problema ancora più grande: il piacere non è normativamente affidabile per le ragioni che abbiamo anticipato quando abbiamo parlato di emozioni "positive" e "negative". Alcuni piaceri sono infatti cattivi, vale a dire quelli che sono strettamente associati ad attività negative e che spesso vanno a rinforzare la tendenza a impegnarsi in tali azioni. Le persone ricche provano piacere nel diventare sempre più ricche, spadroneggiando sugli altri, ma questo non dimostra che la tassazione redistributiva sia sbagliata. I razzisti trovano piacere nel loro razzismo, i sessisti nel loro sessismo e, in generale, tutte le persone cattive nel loro cattivo comportamento. Tra gli economisti del *welfare* dal taglio più filosofico, quest'ultimo è un problema individuato e discusso. John Harsanyi – dopo aver escluso i piaceri basati su informazioni non corrette e/o incomplete dalla dimensione sociale del *welfare* – ha sentito il bisogno di mettere ugualmente da parte quei piaceri da lui definiti "sadici o maligni", una nozione che successivamente egli sviluppa ulteriormente enfatizzando come la nozione kantiana dell'uguaglianza umana vada a temperare il suo attaccamento all'utilitarismo. Per lui, i piaceri negativi sono dunque quelli che insistono nel subordinare gli altri e falliscono nel rispettare la loro umana dignità e uguaglianza³³. Analizzando l'argomentazione di Harsanyi, ho sostenuto che a questo punto egli usa nozioni morali indipendenti – le nozioni di dignità e uguaglianza – per limitare il suo welfarismo, rendendo

³³ Cfr. J. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behaviour*, in A. Sen - B. Williams (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1982, pp. 39-62; tr. it. a cura di S. Veca, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002.

così la sua teoria non puramente welfarista³⁴. È plausibile, come guida alle politiche pubbliche, proprio perché importa queste nozioni morali indipendenti e rifiuta di seguire Bentham fino in fondo.

A questo punto veniamo ricondotti a un altro passo nel quale Mill saggiamente si discosta da Bentham. Nella sua grande opera, *La servitù delle donne* (1869), egli mette decisamente in chiaro che gli uomini provano grande piacere nel subordinare le donne perché farlo li aiuta a sentirsi superiori, ad avere una docile serva in casa e così via. Ma in seguito, nel momento in cui si contano i vantaggi che l'eguaglianza sessuale porterebbe con sé, Mill non si ferma neanche a considerare o a riflettere sul disagio che sarà sicuramente causato agli uomini dall'abrogazione dei loro immeritati privilegi. Egli semplicemente sostiene, anticipando Harsanyi, che questi piaceri iniqui non vanno conteggiati in funzione del *welfare* sociale.

Un'altra questione che abbiamo già incontrato nel nostro discorso su Wordsworth e sulle emozioni positive/negative è che alcune attività nobili non sono accompagnate dal piacere. L'esempio di Aristotele è wordsworthiano (forse è la fonte d'ispirazione per il poema di Wordsworth): è il guerriero coraggioso che sfida la morte in battaglia per un fine nobile. Sarebbe assurdo affermare, scrive Aristotele, che questa persona trovi piacevole la prospettiva di morire. Migliore è la sua vita, più egli penserà di aver tanto da perdere e più sarà grande la pena che verosimilmente proverà all'idea che la sua vita troverà termine. Ciononostante, il guerriero agisce secondo virtù ed è consapevole della sua situazione, e così, nell'interpretazione di Aristotele, lo si può definire ancora felice. Questo va a dimostrare che il piacere non va sempre di pari passo con quelle attività che comprendono la felicità, ma per lo più.

Wordsworth si spinge oltre: evidenza che l'esperienza del rischio e della sofferenza rende più profonda la personalità, andando ad aumentare la compassione per gli altri e rendendo la persona "più abile nella conoscenza di sé". Nella *Retorica*, discutendo il tema della compassione, Aristotele è sulla stessa lunghezza d'onda: egli rileva che chi non si è mai trovato faccia a faccia con la propria debolezza e chi pensa, ottimisticamente, di non essere destinato a sperimentare situazioni dolorose, tende ad avere un atteggiamento poco misericordioso nei confronti della sofferenza altrui; egli chiama questa tendenza *hubristike diathe-*

³⁴ Cfr. Nussbaum, *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, cap. 2; tr. it. a cura di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011.

sis o "disposizione arrogante"³⁵. Rousseau sviluppa questa intuizione nell'*Emilio*, nei passi in cui discorre sui nobili di Francia, individui che falliscono nel provare empatia per i poveri perché pensano di collocarsi al di sopra dei comuni patimenti della vita umana³⁶. Il rimedio proposto da Rousseau per questo problema è che l'educazione si concentri nell'inculcare emozioni dolorose nella forma della *pitié*, un dolore compassionevole nei confronti delle sofferenze altrui. Egli crede che non sarà facile per il giovane Emile imparare una tale emozione dal momento che, come tutti i bambini, anche Emile vuole essere felice. Tuttavia, la tristezza deve essere instillata in lui con un insegnamento continuo sui drammi della vita, sulla fragilità corporea che condividiamo con gli altri, le innumerevoli altre miserie a cui la nostra condizione umana è soggetta. Questa lezione viene rinforzata e approfondita da un'effettiva sofferenza: la morte degli animali che il bambino ama, ad esempio.

In maniera non inverosimile, Rousseau connette questo insegnamento con la felicità ultima, nel senso di una vita fiorente: è del parere che non ci possa essere felicità in una società nella quale regnano gerarchia e ingiustizia e che non sia possibile parlare di giustizia senza un comune sentimento di sofferenza per le difficoltà umane. Per far vivere a pochi gruppi privilegiati un'esistenza fortunata, isolata dalle tribolazioni dei poveri, tutti rinunciano alla felicità, giacché tutti si ritrovano a vivere in un mondo cattivo e ingiusto. Spazzare via la miseria degli altri potrebbe far sentire bene, ma questa non è felicità né per Rousseau né per nessuno di quei pensatori antichi che egli segue, poiché essi, con Aristotele, intendono la felicità associata a una vita fiorente. La lezione sul dolore compassionevole è l'inizio di un cambiamento sociale e allo stesso tempo una possibilità per un'autentica felicità. Scrive Rousseau: «È dalla nostra stessa debolezza che nasce la nostra fragile felicità»³⁷. Il problema messo in luce da Rousseau apparirebbe comune se rapportato all'odierno contesto degli Stati Uniti, dove, se si è abituati ad avere alti standard di vita, si diventa incapaci nel prendere empaticamente in considerazione i destini sfortunati di coloro che non godono di vite così felici. La grande opera di Candace Clark, *Misery and Company*, uno studio sociologico dei comportamenti degli americani riguardanti solidarietà e compassione, evidenza che la maggioranza della popola-

³⁵ Aristotele, *Retorica*, II, 5.

³⁶ J.J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, libro IV; tr. it. di A. Visalberghi, *Emilio o dell'educazione*, Laterza, Bari 2014, libro IV.

³⁷ *Ibi*, p. 179 [N.d.C.].

zione non ha sentimenti di vicinanza per le persone bisognose, poiché credono che i poveri trasferirebbero, in caso di contatto, la loro contagiosa miseria anche su di loro. Gli stessi individui si mostrano, invece, paradossalmente più comprensivi con chi si ritrovasse bloccato negli imbottigliamenti del traffico!³⁸

Un altro testo sul quale dovremmo soffermarci è *Raising Cain*, un'analisi sugli adolescenti maschi condotta da Dan Kindlon e Michael Thompson³⁹. Secondo la loro opinione, è molto probabile che l'educazione di un giovane americano includa l'insegnamento per il quale i "veri uomini" si erigono al di sopra della sofferenza. Individui che non dovrebbero provare e che certamente non dovrebbero mai ammettere di provare paura, dolore e debolezza. La conseguenza di questa aspettativa distorta – mettono in chiaro Kindlon e Thompson – è che questi ragazzi mancano di consapevolezza sulle loro stesse vulnerabilità, sui loro bisogni, le loro paure e fragilità, dimensioni che sono comuni a tutti gli esseri umani. Sono carenti persino di un linguaggio capace di caratterizzare il loro mondo interiore e sono, allo stesso modo, interpreti maldestri delle emozioni e dei mondi interiori altrui. Questo alfabetismo emozionale è correlato in senso stretto all'aggressione, dal momento che la paura è proiettata verso l'esterno con una comprensione pressoché assente del significato che le parole e i gesti aggressivi hanno sui sentimenti delle altre persone. Di simili individui ne vediamo troppi nella vita pubblica americana contemporanea ed è probabile che altre nazioni abbiano simili problemi. Sarebbe giusto, pertanto, porre più enfasi sui pericoli di tale disposizione alla *hybris* e riscoprire conseguentemente le virtù rousseauiane che implicano non solo una presa di coscienza sulla propria debolezza e vulnerabilità, ma anche un atto di riflessione sulle proprie esperienze di perdita e sofferenza.

Le strategie sono collegate alle diagnosi e quella di Martin Seligman ci svela il lato eccessivamente ansioso e infelice degli americani, proponendo in parte come correttivo una politica centrata sulla felicità. È lecito avere dei dubbi a proposito. Una diagnosi alternativa della psiche americana mostrerebbe, invece, dei soggetti che non sopportano di essere insoddisfatti, che non sopportano di provare dolore così come non sopportano di posare lo sguardo sulla povertà o sui veri danni della guerra. Si potrebbe dire che questo sia un problema più esteso rispetto

³⁸ Cfr. C. Clark, *Misery and Company*, University of Chicago Press, Chicago 1997.

³⁹ Cfr. D. Kindlon - M. Thompson, *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, Ballantine Books, New York 1999.

a quello rappresentato dall'eccessiva infelicità. La psicologia positiva di Seligman rischia forse di spingere persone già arroganti [*hubristic*] a esserlo ancora di più?

Ognuno di noi ha la propria idea su quali siano i problemi più profondi, ma qui chiamo George Orwell in mio aiuto. In *1984*, lo scrittore immagina il mondo del futuro funestato dall'assenza di dolore e sofferenza, dalla perdita del senso della tragedia⁴⁰. «La tragedia, nota [Winston], apparteneva all'età antica... simili cose non potrebbero accadere oggi. Oggi esistono paura, odio, dolore, ma non c'è dignità di emozione né ci sono dispiaceri profondi o complessi». Ora, ci dilungheremo troppo nel dimostrare come questa assenza di radicata tristezza sia connessa alle politiche del romanzo. Ma lasciatemi avanzare un suggerimento, che l'America di oggi, su questi aspetti, sia fin troppo vicina all'Oceania di Winston Smith. Non seguiamo qui un collegamento alla maniera di Rousseau, cioè tramite il senso della tragedia, ma gettiamo un ponte tra i due contesti attraverso il desiderio per il dominio e la pienezza, un'aspirazione fin troppo spesso associata a una narcisistica indifferenza nei confronti delle pene altrui. Dolore e perdita, riconosciuti e sperimentati, piuttosto che respinti o deviati in aggressione, sono in grado di aiutarci a crescere «più compassionevoli, [...] maggiormente competenti nella conoscenza di noi stessi», per dirla alla Wordsworth.

2.2. Adattamento

Una preoccupazione normativa che ha da tempo ricevuto e riceve una buona dose di attenzione nella letteratura sugli stati soggettivi e le politiche pubbliche è il fenomeno dell'*adattamento*: le preferenze delle persone si adeguano e si regolano in base a ciò che esse conoscono o che possono aspettarsi. Amartya Sen ha messo in luce che questo avviene addirittura al livello della salute fisica: donne che sono in modo cronico senza risorse, alle quali è stato insegnato di non avere diritto di domandare alcunché in seguito alla morte del marito, descrivono il loro stato di salute come buono o discreto, malgrado l'evidente presenza di molte malattie. Jon Elster registra l'altrettanto importante questione che vede, che quelle persone non portate a

⁴⁰ Si faccia riferimento al mio *The Death of Pity: Orwell and American Political Life*, in A. Gleason - J. Goldsmith - M.C. Nussbaum (eds.), *On Nineteen Eighty-Four: Orwell and Our Future*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 279-299.

pensare loro stesse come cittadini di pari dignità, con tutta la serie di relativi diritti, non denunciano il malcontento per questa mancanza di uguaglianza fino a quando un movimento di protesta accende la consapevolezza. Il feudalesimo è andato avanti per secoli senza opposizione, la discriminazione sessuale molto più a lungo⁴¹. Ricerche empiriche condotte sulle donne rilevano che spesso esse non si lamentano di poter usufruire di minore educazione rispetto ai maschi, questo per lo meno è ciò che sono condotte a pensare che sia giusto e opportuno⁴². Così l'affidarsi ciecamente alle esperienze soggettive di piacere o soddisfazione continuerà a influenzare negativamente la ricerca sociale nella direzione di un ingiusto *status quo*.

2.3. Le scelte di vita

La "psicologia positiva" di Seligman e la tradizione dell'antica Grecia (con l'erede di questa, J.S. Mill) si trovano concordi su una critica normativa, seppur limitata, del benthamismo: nello specifico, entrambe sostengono che una vita basata su un singolo sentimento (piacere) e contrassegnata dall'inattività è una vita impoverita. Per entrambe, una persona che ozia in un dolce far nulla, o che trascorre il tempo contando fili d'erba, o che è collegata alla "macchina dell'esperienza" di Robert Nozick (marchingegno che genera esperienze piacevoli), non sta vivendo quel genere di esistenza che dovremmo tentare di promuovere, a prescindere da quanto la persona si senta soddisfatta. Ci sono poi numerose, ulteriori questioni, una volta chiarito questo punto. Prima di tutto, non è evidente che Seligman abbia preso posizione sulla famosa affermazione di Mill secondo la quale è meglio essere un Socrate insoddisfatto piuttosto che un maiale soddisfatto. Ciò che egli pensa chiaramente è che sia meglio essere un Socrate *soddisfatto* piuttosto che un maiale soddisfatto, ma verosimilmente Socrate ha sperimentato, nel corso della sua vita, da un lato un numero esiguo di quelle emozioni che fanno star bene, dall'altro un dolore considerevole.

Quindi cosa potremmo dire riguardo questo paragone e sulle scelte di vita che potremmo fare dopo averci ragionato su?

⁴¹ Discuto l'esempio di Elster sul feudalesimo in relazione alla discriminazione sessuale nel cap. 2 di *Women and Human Development*, capitolo in cui fornisco anche riferimenti esaustivi all'analisi di Sen su questo tema.

⁴² Cfr. J. Bagchi, *Loved and Unloved: The Girl Child in the Family*, Stree, Kolkata 1997.

Ciò che però troviamo maggiormente interessante è un argomento leggermente diverso, un tema assolutamente centrale per i Greci, per i Romani e per la loro classificazione delle virtù e sul quale essi divergono parecchio. Esistono un bel po' di azioni degne e alcune di esse sono più rischiose di altre. Forse si dovrebbe scegliere quella carriera che permette di ridurre al minimo il rischio di un rovescio e di sofferenza? Forse si dovrebbe esortare gli altri a scegliere vite del genere? Se tale obiettivo ha un senso – su questo punto non c'è contrasto – la scelta ricadrebbe presumibilmente sulla tipologia di vita contemplativa.

La contemplazione è infatti un qualcosa che si può praticare più o meno in tutte le circostanze: in prigione, in situazione di povertà, di mancanza di amici o di famiglia. Gli altri generi di vita richiedono, invece, condizioni esterne più specifiche: dedicarsi a una vita di azione politica, per esempio, implica l'essere nati liberi, l'averne cittadinanza, amici e per lo meno un po' di soldi. O ancora, la vita di una persona che ha a cuore la famiglia verrebbe devastata se i suoi cari dovessero morire o se dovesse risultare senza figli. Dovremmo classificare queste esistenze al di sotto di quella contemplativa?

I Greci hanno esagerato l'assenza di rischio della contemplazione. Aristotele, contestando questa immagine tradizionale, ha osservato che è ridicolo supporre che qualcuno che viene torturato possa continuare a pensare bene, e quindi l'immagine del saggio impegnato in alti pensieri mentre viene torturato sulla ruota risulta poco realistica. C'è un punto, però, su cui i pensatori antichi possono aver ragione, occorre perciò fare un esempio.

Nel 1996 ebbi occasione di trascorrere del tempo presso l'Università di St. Andrews in Scozia. Coinvolta nella consegna dei diplomi e nelle cerimonie delle lauree *ad honorem*, ho conosciuto le persone che venivano premiate. E tra questi, i due uomini che ora metteremo a confronto, due uomini che hanno avuto delle vite piene, meritevoli di pubblici onori, ma con posizioni molto distanti tra loro per quanto concerne le emozioni positive e la felicità. Mentre si trovavano fianco a fianco sul palcoscenico e, successivamente, conversando con loro nelle varie cene e feste in giardino, ho riflettuto su questa differenza. Uno degli uomini era John le Carré, il cui vero nome è David Cornwell. David Cornwell era una persona molto felice. Disinvoltato e geniale, gentile e divertente. Era chiaro ai presenti che non solo si sentisse orgoglioso del traguardo raggiunto, ma che fosse anche nel pieno controllo del prosieguo della sua attività. Amava scrivere, in realtà viveva in un angolino remoto della Cornovaglia e raramente viaggiava; tutto il suo tempo, quindi, era dedi-

cato alla scrittura senza che niente e nessuno potesse disturbarlo. Aveva una moglie deliziosa, a sua volta affabile e spiritosa, ed era evidente che adorasse vivere in compagnia di lei e dei suoi libri. Sicuramente l'età avanzata, la malattia e la morte avrebbero distrutto alla fine questa felicità⁴³, ma nel 1996, lo scrittore britannico era la vera rappresentazione di una vita contemplativa e delle sue intense, umane soddisfazioni.

Accanto a lui sul podio si trovava John Hume, il politico nord-irlandese vincitore del Premio Nobel per la pace insieme a David Trimball nel 1998. Una pace che nel 1996 non c'era. Le cose andavano molto male e non era esagerato ritenere che il lavoro di un'intera vita fosse andato sprecato. Hume era stato addirittura scaricato dal suo stesso partito. Non era un uomo felice. Il suo volto era come una maschera tragica, raramente si rivolgeva ad anima viva. Si aggirava nelle feste all'aperto come se non avesse idea di dove si trovasse. Non un lampo di felicità è apparso sul suo viso, neanche nel momento in cui riceveva sul palco il riconoscimento ottenuto. (E quando ci si trova a riflettere sulla sua vita, bisogna considerare che egli sarebbe potuto morire anche il giorno seguente, quindi prima che le cose iniziassero ad andare meglio, prima del Premio Nobel, prima del suo omaggiato congedo dalla politica avvenuto nel 2004, occasione nella quale fu elogiato anche da Ian Paisley, prima della sorprendente riconciliazione tra Paisley e Adams etc.)⁴⁴.

È proprio questo il tema dell'antico dibattito: sarebbe meglio, quando siamo chiamati a fare la scelta che andrà a caratterizzare la nostra esistenza, prestare attenzione al pericolo, sempre incombente, di finire in una condizione miserabile e vedere tutti i propri progetti andare in frantumi o si dovrebbe tener conto solamente di quegli impegni di vita e di quei valori che crediamo importanti e perseguirli, qualsiasi rischio comportino? Per i pensatori antichi non c'era nulla di opzionale sugli obiettivi fondamentali da portare avanti nel corso della vita. Coloro che credevano che la politica fosse parte del lato buono umano, credevano anche che eventuali rischi del mestiere non fossero un argomento contrario convincente: costi quel che costi, si trattava di un dovere. È davvero commovente far riferimento nuovamente alle epistole cice-

⁴³ Nato nel 1931 Cornwell è morto il 12 dicembre 2020; la stesura originale del presente articolo è datata 20 ottobre 2011 [N.d.C.]

⁴⁴ John Hume (1937-2020) è l'unica persona nella storia ad aver ricevuto tutti e tre i principali premi per la pace (Nobel, premio Gandhi e premio Martin Luther King). Nel 2010, in un sondaggio condotto dall'emittente nazionale RTE, è stato votato come il più grande personaggio della politica irlandese.

roniane, specialmente a quei passi nei quali l'oratore ripete che, perdendo Tullia e la repubblica romana, ha perso quelle due dimensioni che donavano alla sua vita un senso; e continua nell'esortare il figlio e il suo amico a una vocazione indefessa all'attività politica, insistendo sull'idea che persino un filosofo diventa biasimabile se non tenta il tutto per tutto per il bene del suo paese.

Il benthamismo dà consigli completamente diversi: avere di mira il piacevole ed evitare lo spiacevole? Tuttavia – come osserva Mill – se si prende sul serio il fatto che l'obiettivo non debba essere il proprio tornaconto, ma il più grande piacere per il maggior numero di persone, non si può far a meno di notare che “nella manchevole condizione odierna della società” chi si prefigge energicamente il raggiungimento di tale scopo si prepara di fatto a un grande dolore. Mill ritiene che una buona società non funzionerebbe così, ma nella nostra comunità imperfetta il brav'uomo è chiamato a fare la scelta rischiosa. Egli si mostra consapevole di quanto sia complicato passare da una situazione societaria manchevole a una completa, dal momento che un cambiamento del genere implicherebbe una radicale riforma dell'educazione e della pubblica cultura ed è questa la ragione del suo grande interesse per la proposta comtiana di un'altruistica “religione dell'umanità”. Questo, tuttavia, è Mill, mentre il benthamismo contemporaneo – per quanto possiamo vedere finora – non ha simili motivazioni altruistiche e non condivide neanche la diagnosi di carenza dell'attuale società, al punto che il benessere individuale e universale sono fortemente mal allineati.

Se ora passiamo alla concezione normativa di Seligman, in qualche modo più articolata della precedente, risulterà che la raccomandazione che viene dalla sua “psicologia positiva” è la seguente: nella misura in cui una carriera prometta di farci stare bene, una carriera che comunque contenga alcune pregevoli attività, questa sarebbe da preferire a un percorso contrassegnato invece da una larga probabilità di rovinosi rovesci. In altre parole, ciò che Seligman ci consiglierebbe sarebbe di non entrare nel mondo della politica, specialmente in Irlanda del Nord, e forse neppure in America! Probabilmente tutti noi dell'accademia ci siamo dati un consiglio del genere, altrimenti non saremmo in posizioni di ruolo nelle università, la più sicura delle carriere. Ma non credo che questo sia un consiglio valido in generale. In accordo con Cicerone, ritengo che ci siano dei valori che hanno bisogno di essere difesi, per i quali è doveroso scendere in campo e correre dei rischi, combattendo per ciò che è importante, anche se le nostre sono posizioni

privilegiate. E se il mondo diventasse un posto in cui la totalità è restia – come lo è per natura la maggioranza degli accademici – a impegnarsi seriamente per qualcosa, allora sarebbe davvero un luogo orribile, con una giustizia ancora più assente di adesso. Dunque, alcune – per non dire molte – brave persone hanno il dovere di rendere concrete quelle scelte di vita più rischiose, altrimenti tutti finiremmo con il non avere più niente per cui valga la pena vivere.

Perciò, anche se ho apprezzato di più la compagnia di David Cornell che quella di John Hume, e pur trovando nel primo un affine spirito contemplativo e felice, ammiravo di più il secondo e mi criticavo per non essere più simile a lui. Allo stesso modo, quando sono in India e collaboro con attivisti per lo sviluppo, spesso mi sento a disagio, quasi mortificata da loro, perché sono là fuori in trincea, pronti a rischiare il benessere fisico, la serenità mentale, la vita stessa, mentre io siedo in una struttura dotata di ogni comodità, intenta nello scrivere su un computer di ultima generazione. Tra le attiviste più ammirate nel paese indiano, non possiamo non ricordare la fondatrice ONG Viji Srinivasan, morta nel 2005 intorno ai cinquant'anni a causa di un collasso respiratorio nel treno che la portava da Delhi a Chennai. Le difficili condizioni nelle quali lavorava, essendo a capo di un'organizzazione tutta al femminile nello stato rurale del Bihar, avevano messo a dura prova la sua salute. Non ho fatto scelte simili: anzi, ogni volta che viaggio chiedo del tempo libero magari per andare in palestra e cerco sempre di alloggiare in un hotel confortevole. Mi giustifico con me stessa convincendomi che non sarei riuscita a fare bene nel loro campo e che comunque ciò che porto avanti non è del tutto irrilevante al perseguimento della giustizia. Rimane però una scusa scomoda e non mi resta che tributare loro onori per le loro scelte.

La politica dovrebbe far spazio e onorare queste missioni per loro natura piene di pericoli, dolori e difficoltà, specialmente quelle cause che lottano per la giustizia sociale, riconoscendo in esse parti non facoltative, ma in qualche forma necessarie della vita di ogni essere umano. Una società che la pensa in questo modo prenderà decisioni diverse: andrà a favorire, ad esempio – come faccio io – un programma di servizio civile nazionale e obbligatorio per i giovani, attività con le quali essi potranno imparare a prendersi cura delle persone anziane e dedicarsi a compiti, seppur sgradevoli, di fondamentale importanza. Quando ci si preoccupa dell'educazione, essa seguirà Mill e Comte nel porre grande enfasi sull'altruismo e sul senso di identità condivisa. La

pubblica retorica, la pubblica arte e le pubbliche manifestazioni saranno formate avendo questo obiettivo in mente⁴⁵. In America i ragazzi sono troppo spesso incoraggiati, invece, a rincorrere il piacere e a evitare il rischio di infelicità. Fino a quando saranno raccomandazioni del genere a riscuotere successo in larga parte, il nostro paese sarà tra i più miseri.

2.4. Aggregazione

Abbiamo già visto il benthamismo mettere insieme in modo discutibile vari elementi, convogliando tutti gli stati associati a diverse attività in un unico calcolo quantitativo, ma c'è un altro tipo di aggregazione da considerare, l'aggregazione tra persone. Per i sostenitori del benthamismo, tutti noi dobbiamo adoperarci per realizzare il miglior bilancio netto tra piacere e dolore per il maggior numero di individui. Questa "classifica sommatoria", così opportunamente definita da Sen e Williams⁴⁶, sembra trattare tutti equamente: per dirla alla Bentham "ciascuno conta per uno, nessuno più di uno". A uno sguardo più approfondito, notiamo però che tale approccio ci impedisce di garantire un minimo sostrato di dignità, di vita decorosa al di sotto del quale nessuno dovrebbe essere costretto. Un piacere superiore per un gran numero di persone può rendere giustificabile il condannarne poche a una vita seriamente infelice. Una ragione in più per mettere in dubbio la troppo semplice equiparazione tra piacere e felicità. Si tratta di una critica all'utilitarismo – quest'ultima – ben conosciuta e spesso discussa e perciò non dedicheremo ulteriore spazio all'argomento.

3. Perseguire una lista oggettiva: alcune incomprensioni

In una delle più precise, rigorose e interessanti discussioni riguardanti l'approccio degli stati soggettivi, Paul Dolan e Mathew P. White contrappongono a esso un approccio opposto, quello della "lista oggettiva", di cui vengo citata come modello⁴⁷. Il loro artico-

⁴⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013; tr. it. a cura di R. Falcioni, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014.

⁴⁶ Cfr. *Introduction*, in *Utilitarianism and Beyond*, cit.

⁴⁷ Cfr. P. Dolan - M. White, *How Can Measures of Subjective Well-being Be Used to Inform Public Policy?*, in «*Perspectives on Psychological Science*» 2, 1(2007), pp. 71-85.

lo, tuttavia, tradisce alcune incomprensioni e mi sembra che questa sia una buona occasione per correggerle. In *Women and Human Development, Frontiers of Justice*⁴⁸ e in altri numerosi articoli, tra i quali particolarmente centrale è quello del 2003 *Capabilities as Fundamental Entitlements*⁴⁹, affermo che un buon modo di pensare alcuni principi cruciali in politica – che possa essere anche una base per garanzie costituzionali – è intenderli come una lista di “capacità” o opportunità di funzionamento, che includa sia l’educazione interna a tale funzionamento, sia la disposizione e la tutela di adeguate circostanze esterne⁵⁰.

Secondo l’obiezione di Dolan e White tale concezione è “paternalistica”, dal momento che la decisione su cosa sia il benessere per ognuno di noi «potrebbe essere lasciata nelle mani dei responsabili politici e successivamente imposta». Sebbene questa argomentazione possa essere mossa contro alcune versioni dell’approccio della lista oggettiva, non può certo essere rivolta contro la mia. Infatti, nonostante abbia gradito l’essere stata citata in questo ottimo articolo, sono meno soddisfatta del fatto che gli autori sembrano non aver letto il primo capitolo del libro che citano (*Women and Human Development*), capitolo in cui viene fornita risposta all’accusa di paternalismo, e neanche il secondo, in cui critico alcune liste oggettive per la loro insufficiente sensibilità al desiderio e mostro quale ruolo il desiderio giochi nella mia idea di giustificazione. (Sottolineiamo inoltre che il libro ha solamente quattro capitoli e gli ultimi due sono meno pertinenti alla questione da loro posta). È complicato riepilogare in breve i risultati di una discussione che si è protratta a lungo, ma ci proveremo⁵¹.

Prima di tutto, è necessario descrivere la natura del mio progetto: non sto cercando di offrire una considerazione del benessere che soddisfi tutte le finalità pubbliche. Sto cercando di fornire una rappre-

⁴⁸ M.C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006; tr. it. a cura di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007.

⁴⁹ M.C. Nussbaum, *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, in «Feminist Economics» 9 (2003), pp. 33-59. Si veda anche *On Hearing Women’s Voices: A Reply to Susan Okin*, in «Philosophy and Public Affairs» 32 (2004), e *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA 2011; tr. it. a cura di R. Falcioni, *Creare capacità*, il Mulino, Bologna 2013.

⁵⁰ Troviamo questa lista alle pagine 95-96 [N.d.C.].

⁵¹ Lo stesso discorso è portato avanti, anche se non nel medesimo ordine, in *WHD*, in *Frontiers* e in *Capabilities as Fundamental Entitlements*. Dolan e White possono certamente non essere soddisfatti di quello che dico, ma dovrebbero per lo meno confrontarcisi.

sentazione di un gruppo assolutamente centrale di diritti fondamentali con la cui mancata protezione e garanzia nessuna società potrebbe reclamare il possesso di una giustizia elementare. Si tratta, quindi, di una teoria fortemente connessa al processo costituzionale e all’idea di diritti costituzionali fondamentali⁵².

In secondo luogo, viene esplicitamente dichiarata, su esempio di Rawls, la caratterizzazione *politica*, non *globale* [*comprehensive*] della posizione⁵³: è un discorso deliberatamente limitato e parziale, circoscritto a un numero ristretto di diritti che, come argomentato, possono diventare l’oggetto di un *consenso per intersezione* [*overlapping consensus*] anche tra persone aventi visioni complessive, religiose o laiche, sul senso e lo scopo della vita umana sensibilmente distanti tra loro.

In terzo luogo, le voci sulla lista, questi obiettivi chiave in politica, sono essenzialmente capacità, non funzionalità effettive. Il punto è lasciare spazio alla scelta. Una persona che gode del diritto di voto (e può realmente uscire di casa e andare a votare senza subdoli impedimenti o discriminazioni) può sempre decidere di non votare; un individuo che abbia accesso ad adeguate cure mediche, può sempre adottare uno stile di vita nocivo. In una condizione di libertà di culto si può scegliere di non avere niente a che fare con la religione. Una simile concezione è paternalistica – poiché impone specifiche modalità di funzionamento – soltanto quando fa riferimento ai bambini. In quest’ambito, adotterei un sistema di educazione primaria e secondaria obbligatoria, autorizzando anche lo Stato a intervenire nelle decisioni genitoriali di assistenza sanitaria laddove la salute e la vita del bambino fossero a rischio. Una tematica, questa, non controversa.

Sembra ovvio che alcuni possano approvare un determinato elemento come capacità pur credendo che, per loro stessi, sarebbe del tutto sbagliato metterla in pratica. Gli Amish, ad esempio, credono che votare sia un errore, ma possono felicemente sottoscrivere, in una società pluralistica, il diritto di voto come una facoltà di tutti i cittadini. Un uomo, la cui scelta personale di vita è condurre un’esistenza estremamente malsana con totale assenza di cure, potrebbe serenamente

⁵² Cfr. M.C. Nussbaum, *Constitutions and Capabilities: Perception Against Lofty Formalism*, Supreme Court Foreword 2006, in «Harvard Law Review» 121 (2007), pp. 4-97.

⁵³ Argomento le ragioni per le quali appoggiare e sostenere il liberalismo politico in M.C. Nussbaum, *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in «Philosophy and Public Affairs» 39 (2011), pp. 3-45. Si veda a proposito J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York edizione aggiornata 1996; tr. it. a cura di S. Veca, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012.

appoggiare il programma di un servizio sanitario nazionale decente: nessuno lo forzerebbe a farne uso, potrebbe però rendersi conto che i concittadini, persone le quali egli rispetta, non condividono le sue preferenze. Persino quegli individui più convintamente antireligiosi (negli Stati Uniti) non approvano determinate politiche che vadano a soffocare il culto, anzi si levano in difesa della libertà religiosa.

Quarto punto, anche quando si arriva a indicare i punti sulla lista, la riflessione lascia posto al processo politico democratico, affinché lo stesso faccia il suo corso. Per fare un esempio, il diritto alla libera espressione non è mai pienamente specificato nel documento costitutivo: i suoi contorni diventano più definiti, con il passare del tempo, attraverso una combinazione di attività legislativa e giudiziaria. Con i dovuti limiti, società diverse arriveranno a legittimarlo in modi diversi, in accordo con le loro differenti tradizioni.

Quinto punto, la lista comprende molte delle principali libertà di scelta senza le quali non esisterebbe un potere decisionale significativo. Se una società non si impegna per la libertà di parola, per il diritto di libera associazione, per la libertà di coscienza, proteggendo tali facoltà, ponendole al di là delle vicissitudini del voto di maggioranza – com'è il caso di principi costituzionali difficili da emendare – dimostra una sollecitudine carente per la dimensione della scelta e della libertà umana. In questo senso, un atteggiamento "paternalistico" (se vogliamo utilizzare questa definizione per indicare quei diritti costituzionali protetti a prescindere dal volere dei più) non contrasta la libertà di scelta, anzi, è essenziale per la sua stabilità.

Sesto punto, la lista trova una giustificazione, in ultima analisi, solamente attraverso un processo complesso che coinvolge desideri consapevoli di un certo tipo. Non mi dilungherò ulteriormente, poiché maggiori informazioni sull'argomento sono reperibili all'interno del volume *Women and Human Development*, più precisamente nell'intero capitolo secondo.

Settimo punto, la lista è poi un modello per la persuasione, non per l'attuazione forzata. Se un paese mostrasse l'intenzione di inserire tali o simili articoli nella propria costituzione, ciò accadrebbe soltanto per via di una procedura politica interna, come ad esempio un congresso costituzionale. Mi dichiaro, infatti, contraria a qualsiasi intervento realizzato con la forza negli affari di altre nazioni, eccezione fatta per i casi di genocidio.

Di dove si trovi l'elemento contestabile di paternalismo, non ne sono sicura. Se Dolan e White ritengono che il fatto stesso di avere un

elenco di diritti fondamentali, stabiliti in un documento costituzionale e radicati al di là del capriccio della maggioranza, sia una discutibile forma di paternalismo, di certo non sviluppano la questione. Da parte loro non proviene nemmeno un'argomentazione che tenti di mostrare che le capacità della mia lista non possano diventare, *come capacità*, l'oggetto di un consenso per intersezione tra persone che avallano visioni complessive fortemente distanti su cosa sia una vita buona.

Non dirò nulla su quale sia l'idea di benessere che dovrebbe essere accolta dagli enti amministrativi nel momento in cui quest'ultimi non seguano i principali mandati costituzionali; ma il nucleo centrale della mia posizione è che qualsiasi cosa essi facciano, questa dovrà essere rispettosa della pluralità delle visioni che i cittadini ragionevolmente sostengono.

4. La verità nell'analisi degli stati soggettivi

Alla luce di tutte queste difficoltà normative, ci chiediamo: in quale occasione è giusto focalizzarsi sugli stati soggettivi? Facciamo di nuovo ricorso a Mill. A partire dalla sua lunga esperienza di depressione, egli elabora una versione dell'aristotelismo che è, a mio avviso, lievemente superiore a quella di Wordsworth. Se Wordsworth si concentra talmente tanto sulla dimensione dell'azione da suggerire che i sentimenti soggettivi di piacere non contino nulla, Mill – nella sua *Autobiografia*⁵⁴ – descrive se stesso, durante la sua depressione, ancora attivo in funzione di una varietà di buoni propositi. Eppure, avvertiva la sua vita come un'esistenza vuota e insignificante. Solo il nutrimento che traeva dalla poesia (tra cui spicca quella del naturalista inglese Wordsworth) lo risollevava dal suo torpore. Poco dopo, egli avrebbe incontrato l'amore della sua vita, Harriet Taylor⁵⁵. Dovremmo prestare attenzione al vissuto di Mill e renderci conto che è importare trattare gli stati depressivi – sia che la terapia contribuisca a potenziare attività di valore, sia che non lo faccia (e spesso, ovviamente, lo fa). Gli stati soggettivi rivestono una grande importanza e a volte possiamo produrli attraverso interventi diretti, anche se in linea di massima i piaceri sono intimamente associati alle attività. Le politiche pubbliche dovrebbero, senza dubbio, assumere la cura della depressione come obiettivo principale e non possono farlo seguendo esclusivamente la lezione

⁵⁴ Cfr. *Autobiografia* di J.S. Mill, tr. it. di D. Pettoello, Carabba, Lanciano 2010 [N.d.C.].

⁵⁵ Cfr. M.C. Nussbaum, *Mill Between Bentham and Aristotle*, cit.

wordsworthiana. (A tale proposito, la mia lista delle capacità lascia spazio a questo discorso, permettendo per lo meno ad alcuni piaceri e al sollievo dal dolore di occupare posizioni di rilievo).

La politica dovrebbe anche focalizzarsi sull'attenuazione di quel tipo di sofferenza che non è un arricchimento per l'anima o un approfondimento della conoscenza di sé, e di dolore che non porta a nulla di buono ne sperimentiamo tanto. Se avessimo facoltà di eliminare totalmente il problema della fame e tutto ciò che affligge in maniera penosa i bambini, sarebbe nostro dovere farlo. Come è nostro dovere adoperarci e lottare per sradicare i mali caratterizzati da abusi sessuali su minori, violenza domestica e stupro, dal momento che per nessuno di questi esiste l'evidenza di una funzione educativa positiva. Per chi soffre di malattie gravi dalle quali non è possibile guarire, trattamenti palliativi dovrebbero essere supportati da un dignitoso sistema di assicurazione sanitaria nazionale e sarebbe compito di questo stesso sistema coprire adeguatamente la cura della depressione, così come di altre patologie mentali. La gravità del dolore dovrebbe essere presa in considerazione in modo centrale nelle terapie del fine vita e nella valutazione della possibilità di procedere con il suicidio medicalmente assistito.

Oltre a ciò, Dolan e White suggeriscono sensatamente di agire per ridurre gli impatti sull'ambiente, l'inquinamento acustico per dirne una. La legge che regolamenta simili disturbi, con la sua evoluzione, è venuta a costituire un set ricercato di strategie per la gestione di quei disagi che degli individui possono arrecare ad altri, senza la necessità di un attacco fisico diretto⁵⁶. Sono legislazioni dalla finalità sociale importante e per promuoverle non c'è bisogno di essere benthamiani, condividere la visione unitaria di Bentham sul piacere, né ovviamente di identificare, equiparando, piacere e felicità.

In verità, faremmo meglio a non essere dalla parte di Bentham, altrimenti saremmo propensi a servirci di spunti del genere in modi che pericolosamente subordinano e opprimono. Per alcuni, il fastidio generato dalla presenza di una coppia omosessuale alla porta accanto è intenso tanto quanto quello sperimentato alla vista di un putrido canale fognario che scorre nelle prossimità. La legge ha imparato, però, a distinguere tra un disagio fisico concreto direttamente causato da un cattivo odore e quella sensazione di disgusto che invece è mediata

⁵⁶ Fare riferimento, a tale proposito, alla mia opera *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004, cap. 3; tr. it. a cura di C. Corradi, *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2007.

dall'immaginare cosa avvenga dietro delle porte chiuse. Per Bentham non c'è differenza: i piaceri e i dolori variano solamente in intensità e in durata. Facendo buon uso delle intuizioni che ci offrono Dolan e White e ancor prima l'*Autobiografia* di Mill, dovremmo allora avere concezioni del dolore/piacere più appropriate di quelle di Bentham, così come una solida padronanza dei principi morali (protezione della *privacy* e libertà di scelta, ad esempio) che non dipendono dalle dimensioni del piacere e del dolore e la cui protezione, in realtà, si è sempre rivelata sofferta per quelle persone ficcanaso, cioè per la maggior parte di chi ci sta intorno. (Ancora una volta, è Mill – difendendo la libertà personale e distinguendo un danno autentico da “una ferita puramente presunta”, per la quale si avverte disappunto semplicemente come risultato dell'essersi figurati qualcosa che non ci piace – a indicare la via verso sagge decisioni in materia politica)⁵⁷.

In breve, il ricorso al benessere soggettivo, com'è correntemente impiegato nella letteratura psicologica, non è del tutto inutile, ma ora come ora è così infestato da confusione concettuale e ingenuità normativa, che conviene fermarci e riordinare le idee prima di proseguire.

⁵⁷ Per le implicazioni di queste idee, cfr. M.C. Nussbaum, *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, New York 2010; tr. it. a cura di S. De Petris, *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011.

CAPITOLO QUINTO

IDENTITÀ, UGUAGLIANZA, LIBERTÀ

Crossing di McCloskey e i nuovi studi sulla transizione di genere

Crossing di Deirdre McCloskey¹ è un libro di insuperabile integrità e coraggio². Rileggendolo ora, con la nuova Postfazione del 2019, sono più che mai stupita dalla forza d'animo personale che descrive e rivela, mentre racconta il viaggio di una professoressa – ostacolato in modo odioso – dalla repressione alla libertà. L'audacia intellettuale ed emotiva esibita e comunicata nella stesura della storia mi lascia a bocca aperta. Tutti noi dovremmo interrogarci, per cercare di capire chi siamo veramente e cosa rappresentiamo nella vita. Pochi, tuttavia, si impegnano in questa ricerca socratica o, se lo fanno, lo fanno solo frettolosamente in brevi momenti di crisi. Per la maggior parte del tempo ci accontentiamo di scivolare nelle familiari categorie sociali e professionali. In particolare, per quanto riguarda il genere, è molto più facile accettare le norme sociali piuttosto che lottare contro di esse. La vita di McCloskey, al contrario, è stata un continuo fare i conti con il sé in tutte le sue forme, dapprima nel vivere una vita di ricerca personale e di sfida alla libertà e poi nel raccontarla in modo splendido, esilarante e terribile con una prosa incisiva e incalzante che ci invita non solo a condividere emozioni e a entrare nel mondo di Donald, Dee e infine Deirdre, ma anche a cercare noi stessi con la massima onestà possibile, in quanto persone non molto abituate a questo tipo di indagine. Rifiutare di ascoltare sarebbe uno dei difetti più comuni, un difetto condannato giustamente dall'autrice di *The Rhetoric of Economics*³.

¹ Docente di Economia, Storia, Inglese e Comunicazione all'Università dell'Illinois a Chicago, Deirdre McCloskey ha all'attivo decine di libri e oltre 400 articoli accademici e divulgativi sulla storia e teoria economica, teoria statistica, retorica e filosofia, femminismo, liberalismo, etica e diritto [N.d.C.].

² Cfr. D.N. McCloskey, *Crossing: A Transgender Memoir*, University of Chicago Press, Chicago 1999, riedito con una nuova Postfazione nel 2019.

³ Id., *The Rhetoric of Economics*, University of Wisconsin Press, Madison 1998.

Il mio argomento è la relazione tra la storia di Deirdre e la recente ondata di studi femministi e *transgender* che si chiedono cosa sia il genere, cosa sia una donna e cosa siano le donne e gli uomini trans⁴. Ci arriverò, tuttavia, per ora mi limito a dire rapidamente che l'audace racconto di Deirdre è un punto di riferimento a cui gli sforzi dei teorici del genere possono e dovrebbero essere chiamati a rispondere e non il contrario. Nella sua profondità e nella sua articolata lotta con il sé, l'opera di Deirdre fa sembrare piatta la maggior parte degli articoli delle riviste accademiche. Un secolo e mezzo dopo Schmöller e il cosiddetto *Methodenstreit*⁵, l'economia è ancora immatura e si sottrae al compito di lotta con il sé. C'è, a mio avviso, un importante elemento mancante o, se presente, poco sviluppato, e su questo mi soffermerò. Ho scoperto, però, che qualsiasi confronto con *Crossing* – anche solo parzialmente adeguato – dev'essere anche una riflessione su se stessi e sulla propria identità di genere. Questo è ciò che il libro richiede, tanto agli studi di genere quanto all'economia. In modo discontinuo e frammentario, quindi, tenterò di avvicinarmi a Deirdre sul suo stesso terreno, serenamente anche se indegnamente.

I vestiti degli uomini sono noiosi. È capitato spesso che un simile pensiero – un pensiero profondo, reso vivido nella narrazione di Deirdre, in cui i vestiti giocano, fin dall'inizio, un ruolo di primo piano – mi passasse nella mente, mentre mi annoiavo in riunioni e conferenze, popolate (come tendono a essere, secondo la mia esperienza) per lo più da maschi, avendo in simili contesti l'occasione di guardare in giro per la stanza i corpi presenti, più o meno interessanti, vestiti (almeno nella nostra facoltà di giurisprudenza) con abiti confezionati fuori moda (se il membro insegna quel giorno), o in caso contrario con pantaloni stropicciati e maglioni sbiaditi.

Gli abiti non aiutano. Condivido l'ammirazione di Deirdre per la compianta Anne Hollander, che (come cita Deirdre) ha argomentato in modo convincente, in *Sex and Suits*, che i completi sono diventati un'u-

⁴ Farò riferimento successivamente ai contributi che considero particolarmente centrali e interessanti.

⁵ Con *Methodenstreit* s'intende la controversia sorta in Germania tra cultura scientifica e umanistica, che puntava a riconoscere alle scienze sociali una propria sfera di autonomia, mettendo in discussione il monismo metodologico proprio del Positivismo. Cfr. C. Menger, *Sul metodo delle scienze sociali*, a cura di R. Cubeddu e F. Monceri, Liberilibri, Macerata 1996 [N.d.C.].

niforme sul posto di lavoro come parte di un movimento verso l'uguaglianza, cancellando le distinzioni di classe che prima venivano notate immediatamente, con alcuni uomini che indossavano scarpe con rialzo, calze eleganti, camicie con le *rouches*, cappelli con le piume, e altri che indossavano scialbe tute da operaio⁶. Sì, ma perché sono dovuti diventare tutti noiosi? I corpi sottostanti mancano totalmente di scelta, di una significativa espressione di sé, o almeno così sembra! Solo la cravatta offre uno scorcio di colore o di fantasia. Ho un collega alla facoltà di legge che era solito indossare agli incontri maglioni viola o blu acceso e riusciva, grazie al suo fisico notevolmente atletico, a farla franca e a non dover subire l'imputazione di omosessualità (gli omosessuali spesso vestono meglio). Ora è salito all'ufficio del rettore, quindi addio (senza dubbio) al viola e al blu. Condivido con McCloskey il grande amore per l'abbigliamento femminile con colori, forme, espressioni.

In effetti, anche mio padre, che negli anni Cinquanta e Sessanta era socio di uno studio legale di Filadelfia, indossava tutto ciò che poteva permettersi, tra cui abiti su misura in tessuti pregiati, scarpe di manifattura estera e una collezione di oltre duecento cravatte. Ma essendo lui ancora vincolato, amava portarmi a fare shopping da Bergdorf Goodman alla ricerca di qualche esemplare di moda elegante, ma al tempo stesso grintoso e all'avanguardia, un genere che preferisco ancora oggi, quello rappresentato da stilisti come Alexander McQueen e Alaïa. Ricordo una particolare combinazione cappotto-abito in rosa shocking, dal taglio meraviglioso, verso la quale mi indirizzò all'età di sedici anni e che poi apprezzai quando indossai il completo (con calze a rete nere e tacchi altissimi) alle sue lezioni sui poteri di nomina per il *Practicing Law Institute*. Troppo modesto dire che era l'abbigliamento più interessante della sala.

In breve: ho sempre voluto essere una donna. Le donne hanno le migliori opzioni di moda e, credo, anche nel mondo delle acconciature. Io sono praticamente il polo opposto di un travestito, una donna con i capelli ricci, i tacchi alti e i vestiti. Amo la sensazione di trascorrere le mie giornate in questo modo e mi diletto anche in molti altri ruoli femminili, quelli fisici, compreso quello di madre, ruolo impossibile per Deirdre, con suo grande rammarico. Il concetto di abito è profondo, non superficiale, come reso evidente nel testo.

⁶ Cfr. A. Hollander, *Sex and Suits: The Evolution of Modern Dress*, Knopf, New York 1994, pp. 90-107.

In verità, mi irritava il fatto che nella mia scuola di sole donne dovessi indossare i noiosi abiti maschili nelle recite scolastiche, perché, essendo alta come Deirdre (anche se non proprio alta come lei, solo un po' più di un metro e ottanta, ma questo mi rendeva comunque la seconda donna più alta della mia classe a quei tempi), di solito venivo scritturata come maschio. Alla fine, però, nonostante i vestiti, amavo quei ruoli maschili, perché ottenevo tutte le battute migliori. Ho avuto modo di essere un capitano d'industria, un politico di spicco, personaggi decisi che facevano valere le loro idee nel mondo. Anche questo era il mio io interiore, un lupo alfa temporaneamente in noiosi abiti maschili. Così, quando mi si presentò l'occasione di scrivere di mio pugno un'opera teatrale e di coinvolgere altri nel progetto (doveva essere in francese e parlare della storia francese), scrissi una tragedia in cinque atti su Robespierre e sulla sua decisione di far mettere a morte i Girondini, nonostante la sua amicizia personale con Camille Desmoulins. E naturalmente il mio ruolo, quello principale, con le battute migliori, i lunghi monologhi sulla libertà e sulla tragica tensione tra libertà e amicizia, era quello del grande e tormentato Maximilien Robespierre (in abiti poi non così tanto noiosi, considerata l'ambientazione del XVIII secolo). Mi affrettò a rassicurare Deirdre: pensavo e penso che il Terrore sia stato un terribile tradimento degli ideali rivoluzionari e Robespierre non incarna affatto il mio obiettivo in politica. Rimango tuttavia affascinata dalle molte sfaccettature della personalità e Robespierre aveva indubbiamente una vita interiore complessa, come nessun altro leader politico (per quanto i leader politici possono averne).

In breve, ho sempre voluto essere un uomo, cioè uno di quelli con le idee che cambiano il mondo, quelli con le battute migliori nelle opere migliori. (La Cleopatra di Shakespeare è la mia eccezione preferita, insieme a Clitennestra di Eschilo, la "donna dal cuore maschile", una parte che ho realmente interpretato sul palcoscenico al fianco di Richard Posner, che amava essere pugnalato con un enorme coltello di scena). Grazie alla mia scuola femminile, che non mi ha insegnato a essere inferiore, grazie a mio padre, che non mi ha mai permesso di sminuirmi, grazie a una relativa agiatezza, a una buona salute e a una buona alimentazione, e grazie a un certo qualcosa di intransigente nel mio cuore, sono sempre stata assolutamente convinta che le due identità vadano di pari passo e non ho mai avuto la minima inclinazione a piegarmi alla richiesta di debolezza, tranquillità e servile sottomissione, anche quando mia madre mi consigliava saggiamente, prima di

andare a ballare: «Non parlare tanto, o non piacerai ai ragazzi». Come Mary Wollstonecraft, ho sempre pensato che queste richieste fossero un gioco truffaldino fatto alle donne da uomini avidi ed egoisti, e mi sono rifiutata di essere truffata. Fortunatamente per la mia felicità, sono arrivata al momento giusto e ho dovuto soffrire molto meno di Wollstonecraft per questa intransigenza. Molestie sessuali a volontà, aggressioni sessuali un paio di volte, un rifiuto della cattedra, numerose relazioni interrotte da problemi di doppia carriera che gli uomini hanno difficoltà a gestire – come ha osservato splendidamente Mill: «La generalità del sesso maschile non può ancora tollerare l'idea di vivere con un eguale»⁷ – ma eccomi qui, a indossare abiti a balze dai colori vivaci e ad amare il mio lavoro e la mia vita. I miei colleghi, soprattutto gli economisti, mi prendono in giro per il mio stile economicamente aggressivo nelle argomentazioni, dicendo che sono *one of the boys*. Ma questa è una vecchia presa in giro. Già alle elementari i miei compagni di classe mi chiamavano Artha Marguer, Martha *the Arguer* [Martha l'argomentatrice].

Sorridevo allora e sorrido adesso: sì, tutto questo sono io.

Deirdre è un'altra argomentatrice, e non ha mai abbandonato il suo stile assertivo, neanche quando ha scelto di esprimere la sua piena identità di donna. Perché avrebbe dovuto? Era già ai vertici della sua professione e nessuno l'aveva educata alla subordinazione. Abbiamo molto in comune, Deirdre e io: siamo riuscite a ottenere il meglio dell'essere donna senza il peggio, il tributo della sottomissione sociale che distrugge l'anima. Lei ha avuto meno del meglio, iniziando a godere pienamente dell'essere donna solo a cinquantatré anni, non avendo mai avuto un'infanzia, un'adolescenza o una giovane età adulta da donna, non avendo mai avuto un figlio. Inoltre, per arrivare alla felice condizione di libertà a cinquantatré anni, ha dovuto sopportare un'opposizione orrenda e quasi incomprensibile, il ricovero in un ospedale psichiatrico, la perdita della famiglia, gli orrori dell'ottuso sistema sanitario, che sembra essere stato incompetente anche quando non era ostile. Ha anche dovuto pagare un'esorbitante quantità di denaro per essere ciò che era: una delle parti più affascinanti del libro per le persone *cis-gender* (nella misura in cui io lo sono) è stata la lista delle fatture mediche per gli interventi chirurgici che uno non immaginerebbe mai, alle arcate sopraccigliari, naso, labbra e laringe... Ciò con cui Deirdre non ha mai

⁷ Cfr. J.S. Mill, *La servitù delle donne*, Carabba, Lanciano 2011, p. 30 [N.d.C.].

dovuto confrontarsi, invece, più o meno come me, è stata la richiesta schiacciante dell'anima di essere inferiore, di adulare l'ego maschile, di servire da oggetto di esibizione per l'orgoglio degli uomini – tutte cose per cui Rousseau, un altro spirito tormentato del XVIII secolo, si è a lungo arrovellato, prescrivendo quel tipo di foggia artificiale per la sua Sophie, per poi dimostrare, nella conclusione inedita dell'*Emile*, che avrebbe portato entrambi i membri di quella presunta coppia felice a una terribile infelicità e miseria. Deirdre non ha ricevuto il trattamento alla Sophie perché nessuno intorno a lei per cinque decenni l'ha pensata come donna. Per ragioni diverse, nemmeno io ho ricevuto un simile trattamento, forse solo in parte e solo da lontano.

Ma forse l'ho ricevuto, sussurra la Wollstonecraft⁸. Forse la mia emotività, il mio interesse per i sentimenti e le emozioni altrui – queste cose così femminili tanto ammirate ed emulate da Deirdre – fanno parte di una storia di subordinazione, piuttosto che di successo. La Wollstonecraft aveva ragione, dopo aver tentato due volte il suicidio in seguito a relazioni amorose fallite, nel temere le sue stesse emozioni. (La sua storia fa desiderare all'uomo-donna di oggi un Godwin sensibile e veramente amorevole⁹, un uomo che sapeva che una coppia sposata, impegnata nello scrivere, aveva la possibilità di vivere in due case separate l'una accanto all'altra, piuttosto che sotto lo stesso tetto). E lei dice alle donne: non date importanza alla vostra suscettibilità, alla vostra tendenza a esaltare l'amore e le relazioni al di sopra dei vostri obiettivi. Come molti nel suo secolo, la Wollstonecraft è attratta dal modello stoico: una vita governata dalla ragione, in cui la passione non fa mai deragliare la personalità. Possiamo almeno ammettere questo: che nella vita di subordinazione di una donna, come compagna e sostegno all'ambizione maschile, la suscettibilità emotiva, la sollecitudine emotiva e l'attenzione alle emozioni altrui sono strumenti utili alla subordinazione. Rousseau non aveva torto nel prescrivere la coltivazione di tali comportamenti per Sophie, al fine di renderla un sostegno cedevole per Emile, piuttosto che una studiosa di matematica (aveva mostrato talento in quella direzione), un'atleta (aveva quasi battuto Emile

⁸ Mary Wollstonecraft (1759-1797), filosofa e scrittrice britannica, è considerata la fondatrice del femminismo liberale. Cfr. M. Wollstonecraft, *Sui diritti delle donne*, tr. it. a cura di A. Montemagni, Edizioni Clandestine, Massa 2018 [N.d.C.].

⁹ Coniuge di M. Wollstonecraft e padre di Mary Shelley, William Godwin (1756-1836) è stato un filosofo, scrittore e politico britannico, pensatore del tardo Illuminismo, nonché ispiratore della seconda generazione romantica inglese (Keats, Shelley, Byron) [N.d.C.].

in una corsa, anche indossando scarpe alte), o – cosa che Rousseau non aveva neanche immaginato, pur essendo un contemporaneo di Adam Smith – un'economista o una teorica dei sentimenti morali.

È impossibile crescere come uomo-donna senza domandarsi quali parti della propria persona siano artefatti della subordinazione. Dopotutto, si può sfuggire alla propria cultura solo fino a un certo punto. E sebbene, il più delle volte, io sia d'accordo con Deirdre nell'amare e apprezzare il modo in cui le donne ascoltano gli altri, mostrano sensibilità per le emozioni altrui e si innamorano persino con selvaggio abbandono, è bene che la voce della Wollstonecraft ci parli in modo critico, e continui a farlo. Come ha scritto saggiamente la filosofa femminista Claudia Card – criticando la rappresentazione di Carol Gilligan della “voce diversa” delle donne – non potrebbe forse trattarsi di una sorta di “morale degli schiavi” nietzschiana, un insieme di tratti sviluppati per necessità, come risposta alla subordinazione e poi insegnati alle giovani come virtù?¹⁰ Oppure, come afferma Catharine MacKinnon a proposito di quella voce: «Toglieteci il piede dal collo, solo allora sentiremo in che lingua parlano le donne»¹¹. Espressione che è il suo modo incisivo per dire alla Deirdre: finché non ci sarà una vera uguaglianza, è tutto un mistero.

Ecco cosa mi manca in *Crossing*. Pur appartenendo a una professione che è tra le più dominate dal genere maschile nell'accademia, con una quota insolitamente elevata di sessismo e di indifferenza ai contributi delle donne, pur essendo vividamente consapevole dell'egoismo maschile e del comportamento ottuso, pur essendo circondata professionalmente – più o meno interamente – da uomini, sia come colleghi che come studenti laureati (sia Arjo Klamer che Steve Ziliak sono personaggi importanti nel libro, nessuno dei quali si comporta nel modo solito degli uomini, ma pur sempre sono uomini), e pur essendo affascinata da tutti gli aspetti della formazione sociale femminile che ho appena menzionato, dalla sensibilità delle donne, così come dalla loro capacità di donare, nonostante tutto questo Deirdre non si pone il grande problema della Wollstonecraft. Condannando le mancanze degli uomini nell'attività dell'ascolto e facendo una meraviglio-

¹⁰ Cfr. C. Card, *Gender and Moral Luck*, in V. Held (ed.), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995, pp. 79-100.

¹¹ Si veda C.A. MacKinnon, *Difference and Dominance*, in Id., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988, p. 45. (Questo grido è riemerso, in una forma tragicamente letterale, nelle proteste contro la morte ingiusta di George Floyd: «Toglieteci il ginocchio dal collo!»).

sa satira del grande ego maschile, Deirdre non fa il passo successivo di chiedersi fino a che punto i tratti femminili, onnipresenti nel suo e nel nostro mondo, siano stati creati dagli uomini per gli uomini, per "schiavizzare le menti" delle donne, come acutamente messo in luce da Mill. L'autrice non parla molto dei soprusi e delle esclusioni subite dalle molte donne presenti nella narrazione – ma come potrebbero non essere altamente diffusi, visto che stiamo parlando del mondo dell'economia! Nessun accenno è fatto alle aggressioni e alle molestie sessuali a danno delle numerose donne che diventano amiche di Deirdre, fatta eccezione per le aggressioni contro le persone trans in quanto trans, un tema certamente importante e urgente. Se gli uomini vengono opportunamente condannati per aver detto "Io, io, io" (come il petulante ragazzino italiano che Deirdre ricorda), la domanda ulteriore dovrebbe essere: come sono riusciti a indirizzare il mondo, incluse le donne, al servizio delle richieste del loro ego infantile? In breve: Deirdre stava entrando a far parte della sottoclasse, ma, in senso stretto, non fino in fondo. Questo fatto necessita di essere esplorato.

Volevo che Deirdre parlasse di più, in questo senso, non solo dei personaggi secondari, ma anche di quelli più centrali, come la sorella professionista di successo, il cui comportamento follemente ostile sembra mostrare uno spirito messo a dura prova: cosa ha causato questa tensione? Forse una disparità di trattamento nell'infanzia ha alimentato la sua opposizione alla libertà di Dee? Ancora, riguardo alla madre sensibile e solidale: quali erano le sue prime aspirazioni e come si è svolta la sua vita? Quali sacrifici, quale auto-abnegazione, possono aver alimentato la rabbia dell'ex moglie? («Ho messo da parte le mie mire di carriera per sostenere non un uomo, dopotutto, ma una persona come me?»). Potrei sbagliarmi su tutte queste speculazioni, e comunque non sono affari miei, ma è naturale fare ipotesi, data la realtà sociale di allora. Ciononostante, la questione è profonda e di ampio respiro e la Wollstonecraft merita, per questo, una risposta adeguata.

Da quando *Crossing* è stato pubblicato per la prima volta nel 1999, le donne e gli uomini trans sono molto più visibili tra noi ed è emersa una nuova area di studi che affronta la questione della transizione di genere. In linea di massima, è stata rifiutata quella tesi che ha ripetuta-

mente coinvolto Dee nei suoi vari scontri con l'*establishment* psichiatrico: l'idea, cioè, che una persona trans debba necessariamente aver avuto, fin dai primi anni di vita, la convinzione di essere nata nel corpo sbagliato e di dover odiare i propri genitali per questo motivo. Questa, a volte, è la storia che una persona trans vuole effettivamente raccontare, ma è sempre stato assurdo e fuorviante insistere su questa teoria, come se questa fosse la condizione necessaria per essere ritenuti idonei a ricevere un trattamento ormonale di transizione, o per l'intervento. Qualche volta l'idea della transizione può apparire o assumere rilievo piuttosto tardi nella vita. Donald ha vissuto con successo e piuttosto felicemente come uomo, giocatore di football, marito e padre amorevole. Come dice Deirdre nella sua nuova Postfazione: «È una fallacia romantica o una clava essenzialista con cui picchiare l'altro pensare che le persone abbiano essenze semplici ed eterne. Cambiano. In una società libera, non dovrebbe essere permesso loro di farlo? Ditemi perché no»¹².

È stata anche abbandonata la concezione errata secondo la quale la non conformità di genere abbia qualcosa a che fare con l'omosessualità: come dice Deirdre, i *gender crossers* possono finire per preferire lo stesso sesso o il sesso opposto, o preferire una vita asessuata, il tutto, a quanto pare, più o meno con la stessa probabilità – anche se forse potrebbero esserci modi più fruttuosi per esplorare l'interazione tra identità e sessualità. E se molte persone trans hanno iniziato come travestiti, i recenti studi – come il libro di Deirdre d'altronde – distinguono rapidamente questa pratica, in quanto parte sorprendentemente comune delle vite "normali" specialmente maschili (dato che le donne possono indossare più o meno qualsiasi cosa senza che si pensi che si tratti di un travestimento), dall'impulso più articolato alla transizione in modo permanente. A molte persone, ci fa notare l'autrice, piace visitare la Francia o l'Italia, ma pochissimi sperimentano il desiderio di trasferirsi lì e di assumere quella particolare identità nazionale e culturale. Inoltre, si insiste nel considerare le persone trans per quello che dicono di essere, piuttosto che adottare concetti di "uomo" o "donna" che porterebbero a una loro esclusione.

Ma se una transizione di genere non riguarda principalmente gli organi genitali o il "corpo sbagliato", di cosa si tratta? Decidendo saggiamente di ascoltare le molte storie che le persone trans raccontano, il nuovo campo di riflessione ha dato il meglio di sé con un atteggiamento

¹² Cfr. D. McCloskey, *Crossing*, cit., p. 269 [la traduzione è nostra (N.d.C.)].

mento tollerante e non prescrittivo, cercando al contempo di mettere insieme alcuni tratti comuni di queste storie. Al centro della maggior parte di esse, c'è il misterioso fatto che la vicenda di Deirdre svela così apertamente: l'identità di genere è lì, dentro di noi, e reclama di essere espressa. Con una pratica spesso faticosa si impara anche a viverla, come accade con qualsiasi ruolo sociale. La convinzione di essere donna precede non solo l'espressione di successo della femminilità, ma anche una chiara comprensione di ciò che essa comporterebbe. Da qui le affascinanti pagine su come Deirdre studia le donne per capire cosa fanno e gradualmente diventa in grado di "compiere il passo", osservando da vicino gesti, sguardi e giochi di conversazione, nonché i loro modi di camminare, sedersi, stare in piedi e parlare. Ciò non ci sembra strano se pensiamo all'educazione delle persone *cis-gender*, che sanno già da subito di essere maschi o femmine, ma che devono imparare a interpretare questa identità durante l'infanzia, anche se di solito dimenticano di averci lavorato tanto. Nel caso delle persone trans, tuttavia, la cosa appare misteriosa: se non viene naturale, allora perché fare tutto questo sforzo? Risposta: perché c'è già qualcosa che vuole uscire.

Per Talia Mae Bettcher, una delle più influenti e interessanti studiose trans, tutto riguarda il concetto di "identità esistenziale". Molto vicina a Deirdre, insiste infatti sul fatto che l'identità di genere sia una parte dell'identità complessiva di una persona:

«Per identità esistenziale intendo una risposta alla domanda "Chi sono io?", dove questa domanda è presa in senso profondo. Così, mentre "Talia Mae Bettcher" è una risposta alla domanda banale "Chi sono?", non è una risposta alla domanda più complessa "Chi sono io, veramente?". La domanda, se presa nel suo pieno significato filosofico, significa: Di cosa mi interessa? Cosa mi muove? Per cosa mi batto? Cosa mi sta più a cuore?»¹³.

L'identità esistenziale non è statica, è essenzialmente legata alle ragioni per l'agire¹⁴. Questo, credo, si adatta molto bene alla narrazione di Deirdre. Condividendo la centrale motivazione filosofica della Bettcher – confutare la pretesa di inautenticità, la più volte sentita lamentela «Non sei una vera donna [uomo]» – Deirdre mostra con in-

¹³ Cfr. T.M. Bettcher, *Trans Identities and First-Person Authority*, in L. Shrage (ed.), *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*, Oxford University Press, New York 2009, 98-120, p. 110.

¹⁴ È utile paragonare questa concezione a quella di "identità pratica" espressa da C. Korsgaard in, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1996, pp. 100-103.

delebile chiarezza i molteplici modi in cui l'essere donna ha cambiato l'intera organizzazione della sua vita. Il suo punto di forza (non per sminuire Bettcher, ma solo per sottolineare cosa un'autobiografia può mostrare in più rispetto a un articolo filosofico) è il sottile resoconto di ciò che accade. Non è come investire sforzi in una causa politica, che può certamente essere parte di un'identità esistenziale: Deirdre ha sempre saputo, a un certo livello, che essere donna era la sua vera identità e ha sopportato un enorme disagio per arrivare al punto in cui ha potuto effettivamente iniziare a perseguire tale identità nella sua vita. Ci sono diverse storie di transizione che presentano questa duplicità: l'identità viene sia scoperta, grazie alla sua volontà di venir fuori, sia faticosamente costruita. Alcune persone vivono un cambiamento di identità nazionale, culturale o religiosa in questo modo: si sentono già – in qualche modo – appartenenti a una storia, ma poi devono anche imparare a renderla reale. (Il mio amico Charles Larmore non ha mai ricevuto onore più grande del *Grand Prix de Philosophie* dell'Académie Française vinto nel 2004 per la serie di splendidi libri filosofici scritti, fin dall'inizio, in un francese impeccabile. Charles dice di aver sentito per anni che scrivere in francese fosse la sua vera identità, almeno come filosofo, sebbene abbia dovuto lavorare molto duramente per poter arrivare a un tale livello). La transizione di genere, dunque, non è mai priva di doppiezza: perché intraprendere questo percorso, solitamente molto dopo l'infanzia, se non si era così dalla nascita?

Né Bettcher né Deirdre si esprimono sull'origine del senso di urgenza: è sociale? Biologico? Di altra natura? Questo aspetto viene lasciato senza risposta, come del resto è. Se vogliamo dire di più, dobbiamo distinguere due questioni. La prima è da dove provengono le grandi categorie a cui si arriva dopo un simile percorso; la seconda è come si giunge a introdurre se stessi in una nuova categoria. Le categorie stesse sono viste più verosimilmente come sociali, anche se in qualche modo modellate dalla biologia (in particolare, il ruolo delle donne nella gravidanza e nella nascita). Ma come può accadere che una persona cresciuta come maschio senta l'impellente imperativo di diventare donna (o addirittura di dichiarare di essere sempre stata donna)? La costruzione sociale, relativamente a questo tema, non è una risposta plausibile. Forse la biologia gioca un ruolo, malgrado questo non trovi conferma nell'esperienza di Deirdre come maschio "normale" (giocatore di cricket, *quarterback*, marito, padre e ballerino di quadriglia). Forse, come molte cose nella vita umana, si tratta di una storia misteriosa di

esperienze infantili per lo più dimenticate. In ogni caso, la risposta è profondamente personale e imprevedibile, quindi non sorprende che la nuova letteratura non risponda e che nemmeno Deirdre lo faccia.

Un'altra questione toccata da Deirdre e che gli studiosi più recenti articolano teoreticamente è l'importanza di ciò che si è nel mondo, di ciò che gli altri pensano che noi siamo. Per Robin Dembroff e Catherine Saint-Croix, l'identità di genere è meglio compresa come quella che definiscono "identità agentiva" [*agential identity*]. Intendiamo «quelle identità del nostro sé che mettiamo a disposizione degli altri e che sono il ponte tra ciò che pensiamo di essere e ciò che gli altri pensano di noi». I criteri per un'identità agentiva includono l'autoidentificazione come membro del gruppo, ma anche una sorta di impegno a rendere tale autoidentificazione esternamente disponibile per gli altri, aprendo tale identità personale al mondo¹⁵. Quindi Donald aveva già – vagamente, anche se con forza – la dimensione dell'autoidentificazione, ma era solo l'inizio: il viaggio per renderla reale, a sé e agli altri nel mondo, non era ancora iniziato (penso che questo si adatti molto bene all'esperienza di Deirdre). E se combiniamo ciò con l'analisi di Bettcher, capiamo perché il viaggio sia un imperativo: riguarda una parte importante della propria identità esistenziale; c'è bisogno dunque di realizzarla per e con gli altri.

Per un simile motivo, Deirdre ci invita al confronto con altre storie di vita, storie in cui una persona va oltre una determinata linea e desidera essere presa con la massima serietà per averlo fatto. Uno dei contributi di Deirdre più importanti, a mio avviso, è quello di farci riflettere in modo aperto sulle molte forme di transizione che le persone intraprendono. Perché si pensa che il cambiamento di genere sia strano, cattivo o folle, mentre non si crede lo stesso sul cambiamento religioso o culturale, o sul cambiamento di professione? L'appello di Deirdre a una maggiore tolleranza, che permetta alle persone di essere ciò che sentono di essere e di dover essere, è uno dei temi più toccanti del testo.

Un tema trattato a parole in molte opere, ma quell'ascolto più ampio, quella tolleranza inclusiva a volte mancano in modo scioccante. (L'autrice ha spesso fatto presente questo punto ai suoi colleghi economisti, che però sembrano ancora non ascoltarla). Sono certa che Deirdre conosca la controversia scoppiata nel 2017 presso la rivista

¹⁵ Si veda R. Dembroff - C. Saint-Croix, *Yep, I'm Gay: Understanding Agential Identity*, in «Ergo» 6 (2019), pp. 571-599.

femminista «Hypatia». Una giovane studiosa, Rebecca Tuvel (ora di ruolo al Rhodes College di Memphis, all'epoca dei fatti non di ruolo), ha presentato un articolo che è stato accettato attraverso il consueto processo di *peer review* a doppio cieco e pubblicato sulla rivista. Lo scritto riguardava la differenza – se ne esiste una – tra la transizione di genere e la transizione razziale, a proposito del famoso caso di Rachel Dolezal, la quale, cresciuta in una famiglia meticcina con quattro fratelli neri, pur non essendo nera di nascita, per un certo periodo si è spacciata per nera e, una volta “scoperta”, ha dichiarato di ritenere la sua identità nera. Dolezal è stata denunciata quasi universalmente da persone che ritenevano negativo il suo tentativo di rivendicare tale identità. L'articolo di Tuvel non si schierava con Dolezal, anzi non si schierava affatto, con il fine di suscitare una riflessione reale su questo caso: perché, nel caso del *gender-crossing*, tutti, compresi noi studiosi del genere, insistiamo nel credere alla parola della persona trans riguardo alla sua identità, mentre nel caso della razza diciamo a Dolezal che non può essere chi sente di essere? Gli stessi argomenti che sostengono l'accettazione della storia della persona trans sembrano sostenere l'accettazione della storia di Dolezal. L'articolo era, quindi, un tentativo di generare perplessità e riflessioni più profonde, partendo dalla premessa che le affermazioni della persona trans dovessero essere accettate. Ciononostante, gran parte della comunità filosofica esperta in materia lo ha denunciato e ha denunciato anche la rivista per averlo pubblicato. Così pressanti sono state le loro rivendicazioni, che una parte consistente della redazione del giornale ripudiò il pezzo, firmando una lettera che includeva molte affermazioni false riguardo l'articolo di Tuvel, dimostrando così che molti dei firmatari non lo avevano neanche letto¹⁶. È stato uno dei più brutti esempi anti-liberali di “cultura della cancellazione” [*cancel culture*] della mia esperienza e una vera vergogna per la filosofia. Fortunatamente Tuvel ne è uscita indenne, ottenendo la cattedra, e il giornale ha conosciuto un rinnovamento necessario con nuovi editori. Resta da vedere se i difetti della precedente direzione saranno corretti o meno.

Deirdre, in contrasto alla follia politicamente corretta di questa vicenda – purtroppo fin troppo comune di questi tempi –, è un'inflessa

¹⁶ I risvolti di questo spiacevole episodio sono raccontati, in modo imparziale e completo, nella voce di Wikipedia “Hypatia Transracialism Controversy”. Altri resoconti sono riportati nella pagina web della facoltà di Tuvel [per una versione italiana si faccia riferimento alla voce “Transrazionalità” (*N.d.C.*)].

paladina della libertà di parola, uno dei tanti valori liberali chiave che difende nella sua attività di studiosa. Certamente lei è del parere che alcuni racconti sull'identità trans siano errati e irrispettosi, racconti che non dovrebbero avere alcuna autorità (nel DSM¹⁷, per esempio) e senza dubbio non dovrebbero essere premiati; d'altro canto, non desidera eliminarne nessuno, volendo anzi riflettere sui misteri della vita, ascoltare e non cancellare. A volte le persone usano la loro sofferenza personale come scusa per mettere a tacere gli altri, o per dire loro cosa possono o non possono dire. Deirdre trae dalla sua esperienza la lezione opposta: lasciare che le persone si esprimano come vogliono. Chiedete loro conto della correttezza dei fatti e della bontà delle argomentazioni e chiedete loro rispetto ed empatia; non imbavagliate le opinioni divergenti. In questa intuizione – per cui l'attraversamento di un momento doloroso conduce a una più ampia tolleranza e gentilezza – vorrei individuare uno dei grandi punti di forza di *Crossing* rispetto a gran parte della letteratura successiva, almeno come viene praticata nella nostra professione.

E questo mi porta alla questione centrale di *Crossing*, un argomento relativamente trascurato dagli esperti in materia, almeno in ambito accademico: il tema della libertà. Che cosa ci guadagna la persona che ottiene, lottando, la possibilità di esprimere la sua vera identità di genere? La felicità? Forse. Nella storia di Deirdre la felicità può arrivare, come non arrivare. Ciò che è sicuramente presente e che rende il viaggio degno di essere affrontato è la libertà. La libertà, nel senso classico-liberale, è infatti il grande tema della ricerca della McCloskey, che si pone in contrasto con alcune posizioni di sinistra in voga. Nel testo, essa acquista un profondo significato personale. Ciò che mancava a Donald non era il denaro o il potere, e nemmeno le idee e i sogni. A mancare era per l'appunto la libertà, una libertà che la società concede automaticamente ai *cis-gender*: possono mettere in atto le loro identità e perseguire il loro io più profondo senza la minaccia di essere rinchiusi in un istituto psichiatrico o di perdere le persone che amano (a patto che seguano le norme agentive). Ormai le lesbiche e i gay hanno in gran parte conquistato diritti in tal senso. Ma l'intera storia di *Crossing*, una storia ancora tristemente familiare ai giorni nostri, è la storia della mancanza di libertà delle persone la cui identità di genere diverge da quella attribuita loro alla nascita. Devono essere rinchiusi, picchiate o aggredite sessualmente, come punizione per ciò che sono.

¹⁷ Cfr. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders.

Ciò che Deirdre fundamentalmente raggiunge e celebra è un nuovo senso di libertà – di parola, di associazione, ma anche un tipo più profondo di libertà esistenziale, la libertà di essere se stessi nel mondo. Lei è la stessa persona, ma emancipata. Due giovani che ho conosciuto sia prima che dopo il loro percorso di transizione corrispondono a questa descrizione: uno è un uomo trans, l'altro una donna trans e sembrano essere entrambi, in un certo senso, la stessa persona che erano prima, ma sono ora molto più liberi, come se fossero usciti da una gravosa reclusione.

È assolutamente giusto, e di grande importanza, che McCloskey concluda la nuova Postfazione come segue:

«Mi unisco, e spero lo facciate anche voi, al poeta afroamericano Langston Hughes, che nel 1935 cantava: “Facciamo che l'America sia di nuovo l'America / La terra che non è ancora stata / Eppure ha da essere infine – la terra dove ogni uomo è libero”. E anche ogni donna»¹⁸.

Va bene, Deirdre. Tu insisti sul fatto che ogni donna dovrebbe essere libera. Sono d'accordo. Questo ti obbliga però a confrontarti e a dare un nome alla realtà della posizione sociale diseguale delle donne, alla quale sei in qualche modo – fortunatamente – sfuggita, arrivandoci solo quando eri già in possesso di titoli e fama, e che è stata invece per molte o per la maggior parte delle donne una prigionia molto pesante. Torniamo, quindi, alla questione Wollstonecraft. È un dato di fatto, nonostante tutti i progressi a cui abbiamo assistito, che parte del significato culturale di “donna” sia ancora “aiutante”, “casalinga”, “addetta alla cura dei bambini”. Ecco perché definire la donna è un enigma così spinoso. Come ha giustamente affermato la già citata C. MacKinnon (da alcuni ritenuta, a torto, un'essentialista), «esser donna non è ancora un nome che designi un modo di essere umani»¹⁹. L'umanità è caratterizzata secondo criteri maschili e, almeno tradizionalmente, le donne non rientrano in tale sistema. I “diritti umani” sono quelli che gli uomini hanno voluto e nella lista non sono mai entrate a far parte

¹⁸ «O, let America be America again / The land that never has been yet / And yet must be – the land where every man is free”. And every woman, dear» [la traduzione è nostra (N.d.C.)]

¹⁹ Cfr. C.A. MacKinnon, *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006; tr. it. a cura di A. Besussi e A. Facchi, *Le donne sono umane?*, Laterza, Roma-Bari 2012.

alcune cose che le donne desiderano intensamente, come l'accesso alla contraccezione, i diritti contro la violenza sessuale e domestica, il sostegno per la cura dei bambini e degli anziani. Per queste ragioni, la filosofa femminista Sally Haslanger ha sostenuto che, se dovessimo dare una definizione di "donna" come la intende il mondo attuale, questa dovrebbe includere il fatto che tale persona sia "regolarmente osservata e pensata" per avere caratteristiche corporee che la adattino al ruolo tradizionale della donna nella riproduzione e nell'accudimento dei figli – e che, inoltre, sulla base di questo ruolo, essa sia ritenuta adatta a una posizione sociale inferiore. Questo è il significato attuale di "donna". La subordinazione non può essere omessa. Il punto del discorso della Haslanger è che chiunque abbia a cuore la libertà e l'uguaglianza dovrebbe desiderare che persone di questo tipo non esistano più²⁰. È una definizione intesa a organizzare l'azione sociale.

La proposta della Haslanger è stata molto discussa ultimamente, in relazione alle rivendicazioni delle donne trans²¹, e lei stessa ammette di non includere completamente quest'ultime. «Il mio punto di vista ora è che il gruppo che ho identificato nel mio lavoro rimanga un gruppo importante per l'attivismo femminista, ma non è l'unico gruppo»²². In realtà penso che la prima parte, «regolarmente osservata o pensata...», si adatti bene a Deirdre e a qualsiasi persona trans che intraprenda questo percorso, con o senza intervento chirurgico. La parte della definizione relativa alla subordinazione ha chiaramente altre eccezioni – le regine potenti, ad esempio, sono figure discusse della letteratura. La stessa Deirdre può dimostrarsi vulnerabile alla sottomissione, quando non si trova in contesti in cui viene immediatamente identificata come un'economista privilegiata e famosa: l'autrice riferisce, a proposito, di casi in cui non è stata ascoltata in quanto donna. Tuttavia, discutere sulle definizioni è meno interessante che perseguire la giustizia, come dice anche Haslanger. Il senso della definizione in questione è quello di evidenziare un fatto sociale onnipresente: lo *status* di inferiorità attribuito sulla base di caratteristiche femminili percepite o immaginate. Deirdre è sfuggita a questa ascrizione per i primi cinquantatré anni

²⁰ Si veda S. Haslanger, *Gender and Race: (What) Are They? (What) Do We Want Them to Be?*, in S. Haslanger, *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 221-247.

²¹ Per esempio, K. Jenkins, *Amelioration and Inclusion: Gender Identity and the Concept of Woman*, in «Ethics» 126 (2016), pp. 394-421.

²² <https://peasoup.typepad.com/peasoup/2016/01/ethics-discussions-at-pea-soup-katharine-jenkins-amelioration-and-inclusion-gender-identity-and-the-.html>.

della sua vita, e ora quello che penso dovremmo dire è che, essendo entrata a far parte della comunità delle donne, deve anche lei mostrarsi solidale e combattere l'ingiustizia. Nonostante il relativo silenzio di *Crossing* su queste differenze di potere, l'opera risente in modo evidente di un grande spirito di partecipazione; c'è, dunque, ogni ragione di credere che abbia molta energia per portare avanti questa lotta.

Parte del lavoro successivo dev'essere quello di affrontare la domanda profondamente misteriosa della Wollstonecraft: quali tra gli attributi di genere frequentemente riscontrati nelle donne sono artefatti della disuguaglianza, utili a servire gli uomini piuttosto che a rendere le donne felici e libere? Ho le mie intuizioni: con Deirdre, e contro la Wollstonecraft, mi piacerebbe vedere empatia, emozioni e sensibilità su entrambi i lati del divario di genere, piuttosto che su nessuno dei due. Penso che le caratteristiche prima citate siano virtuose, non necessariamente legate all'oppressione in stile Sophie. Non possiamo dire nulla, però, finché non ci sarà uguaglianza. E non potremo dire che c'è uguaglianza fino a quando non ci sarà un divorzio della virtù dalle nostre norme di genere socialmente costruite.

Deirdre non affronta di petto la questione Wollstonecraft; ma in *Crossing*, tuttavia, fornisce al lettore il materiale per farlo. Ho dichiarato con assoluta serietà che, in mancanza di un senso di inferiorità di genere (senza dubbio incompleto), vedo me stessa come una sorta di uomo trans in abiti femminili con molte abitudini da donna (o per dirla diversamente, mi vedo come una donna trans al modo di Deirdre). Forse, allora, la presenza tra noi di donne trans come Deirdre, può effettivamente stimolare un dialogo più ampio sull'uguaglianza e la libertà in relazione al genere e ai suoi attributi, e un'aspirazione di tipo Langston Hughes a una nazione in cui ogni persona sia libera di scegliere una professione – persino quella economica – a parità di opportunità, libera di amare a parità di condizioni, emancipata da tutte le strutture sociali limitanti che non permettono ad alcuni individui di sognare, realizzare i propri desideri e semplicemente *essere*. Nutro il sospetto che il mondo in cui viviamo possa divenire un mondo in cui il genere, se esiste, avrà progressivamente un'importanza molto minore. Chi può saperlo? Magari, potremmo trovare significati migliori, una volta che – se mai – saremo tutti liberi.

Appendice

William Wordsworth

Il carattere del guerriero felice

Character of the Happy Warrior

Who is the happy warrior? Who is he
 That every man in arms should wish to be?
 – It is the generous Spirit, who, when brought
 Among the tasks of real life, hath wrought
 Upon the plan that pleased his boyish thought:
 Whose high endeavours are an inward light
 That makes the path before him always bright;
 Who, with a natural instinct to discern
 What knowledge can perform, is diligent to learn;
 Abides by this resolve, and stops not there,
 But makes his moral being his prime care;
 Who, doomed to go in company with Pain,
 And Fear, and Bloodshed, miserable train!
 Turns his necessity to glorious gain;
 In face of these doth exercise a power
 Which is our human nature's highest dower:
 Controls them and subdues, transmutes, bereaves
 Of their bad influence, and their good receives:
 By objects, which might force the soul to abate
 Her feeling, rendered more compassionate;
 Is placable—because occasions rise
 So often that demand such sacrifice;
 More skilful in self-knowledge, even more pure,
 As tempted more; more able to endure,
 As more exposed to suffering and distress;
 Thence, also, more alive to tenderness.
 – 'Tis he whose law is reason; who depends
 Upon that law as on the best of friends;
 Whence, in a state where men are tempted still
 To evil for a guard against worse ill,
 And what in quality or act is best
 Doth seldom on a right foundation rest,

Chi è il guerriero felice? Chi è
 Che ogni uomo d'armi dovrebbe desiderare di essere?
 – È lo Spirito generoso che, portato
 tra i compiti della vita reale, ha lavorato
 sul piano che piaceva al suo pensiero da ragazzo:
 i cui alti sforzi sono una luce interiore
 che rende il sentiero davanti a lui sempre luminoso;
 che, con l'istinto naturale di discernere
 ciò che la conoscenza può fare, è diligente nell'imparare;
 si attiene a questo proposito e non si ferma qui,
 ma fa della sua moralità la sua prima cura;
 Chi, condannato ad andare in compagnia del dolore,
 della paura e dello spargimento di sangue, misero treno!
 trasforma la necessità in guadagno glorioso;
 di fronte a questi esercita un potere
 che è la più alta dote della nostra natura umana:
 li controlla e li sottomette, li trasmuta
 e li priva della loro cattiva influenza e il loro bene riceve;
 con gli eventi che potrebbero costringere l'anima ad abbattersi
 il suo sentimento, reso più compassionevole
 è placabile, perché si presentano occasioni
 che spesso richiedono tale sacrificio;
 più abile nella conoscenza di sé, anche più puro
 in quanto più tentato, più capace di sopportare
 in quanto più esposto alla sofferenza e all'angoscia
 quindi anche più propenso alla tenerezza.
 – È colui la cui legge è la ragione e dipende
 da quella legge come dal migliore degli amici;
 per questo, in uno stato in cui gli uomini sono ancora attratti
 dal male per difendersi da mali peggiori,
 e ciò che in qualità o in atto è il migliore
 raramente poggia su un giusto fondamento,

He labours good on good to fix, and owes
 To virtue every triumph that he knows:
 – Who, if he rise to station of command,
 Rises by open means; and there will stand
 On honourable terms, or else retire,
 And in himself possess his own desire;
 Who comprehends his trust, and to the same
 Keeps faithful with a singleness of aim;
 And therefore does not stoop, nor lie in wait
 For wealth, or honours, or for worldly state;
 Whom they must follow; on whose head must fall,
 Like showers of manna, if they come at all:
 Whose powers shed round him in the common strife,
 Or mild concerns of ordinary life,
 A constant influence, a peculiar grade;
 But who, if he be called upon to face
 Some awful moment to which Heaven has joined
 Great issues, good or bad for human kind,
 Is happy as a Lover; and attired
 With sudden brightness, like a Man inspired;
 And, through the heat of conflict, keeps the law
 In calmness made, and sees what he foresaw;
 Or is an unexpected call succeed,
 Come when it will, is equal to the need:
 – He who though thus endued as with a sense
 And faculty for storm and turbulence,
 Is yet a Soul whose master-bias leans
 To homefelt pleasures and to gentle scenes;
 Sweet images! Which, wheresoe'er he be,
 Are at his heart; and such fidelity
 It is his darling passion to approve;
 More brave for this, that he hath much to love; –
 'Tis, finally, the Man, who, lifted high,
 Conspicuous object in a Nation's eye,
 Or left unthought-of in obscurity, –
 Who, with a toward or untoward lot,
 Prosperous or adverse, to his wish or not—
 Plays, in the many games of life, that one
 Where what he most doth value must be won:
 Whom neither shape nor danger can dismay,
 Nor thought of tender happiness betray;
 Who, not content that former worth stand fast,

si sforza di fissare il bene sul bene e deve
 alla virtù ogni trionfo che conosce
 – che, se si eleva al comando,
 sorge con mezzi aperti, e lì starà
 a condizioni onorevoli oppure si ritirerà
 dedicandosi al suo desiderio;
 chi comprende la sua fiducia
 e a questa si mantiene fedele con un unico scopo;
 e quindi non si china, né si mette in cerca
 di ricchezze, di onori o condizioni mondane
 sulla cui testa devono cadere,
 come una pioggia di manna, se mai arriva;
 i cui poteri spargono intorno a lui nella lotta comune
 o nelle lievi preoccupazioni della vita ordinaria
 un'influenza costante, un grado particolare;
 ma che, se è chiamato ad affrontare
 qualche momento terribile a cui si è unito il Cielo,
 grandi questioni, buone o cattive per il genere umano,
 è felice come un amante e si veste
 di un'improvvisa luce, come un uomo ispirato;
 e, attraverso l'ardore del conflitto, mantiene ferma la legge
 con calma e vede ciò che ha previsto;
 o se una chiamata inaspettata ha successo,
 arriva quando vuole, è all'altezza del bisogno:
 – Colui che, pur essendo così dotato di senso
 e facoltà per la tempesta e la turbolenza,
 è ancora un'anima la cui inclinazione principale
 è rivolta ai piaceri domestici e alle scene gentili,
 dolci immagini! Che, ovunque egli sia,
 sono nel cuore; e una tale fedeltà
 è la sua più cara passione;
 più coraggioso per questo, ha molto da amare; –
 È, infine, l'uomo che, elevato in alto,
 è oggetto di attenzione da parte di una nazione,
 o lasciato nell'oscurità senza pensare a nulla; –
 che, con una sorte favorevole o sfavorevole,
 prospera o avversa al suo volere –
 gioca, nei tanti ruoli nella vita, quello
 in cui deve vincere ciò che più gli sta a cuore;
 che né la sorte né i pericoli possono scoraggiare,
 né il pensiero della tenera felicità può tradire;
 che non si accontenta che il valore precedente rimanga inalterato,

Looks forward, persevering to the last,
 From well to better, daily self-surpast:
 Who, whether praise of him must walk the earth
 For ever, and to noble deeds give birth,
 Or he must fall, to sleep without his fame,
 And leave a dead unprofitable name –
 Finds comfort in himself and in his cause;
 And, while the mortal mist is gathering, draws
 His breath in confidence of Heaven's applause;
 This is the happy warrior; this is he
 That every man in arms should wish to be.

guarda avanti, perseverando fino all'ultimo,
 di bene in meglio, ogni giorno si supera:
 chi, se lode a lui deve camminare sulla terra
 per sempre, e dai nobili atti partorire
 o deve cadere, per dormire senza la sua fama
 e lasciare un nome morto e senza gloria –
 trova conforto in se stesso e nella sua causa;
 e, mentre si addensa la nebbia mortale,
 il suo respiro confida nell'applauso del Cielo;
 Questo è il guerriero felice; questo è colui
 Che ogni uomo d'armi dovrebbe desiderare di essere.

NOTA DEL CURATORE

Questo volume presenta, per la prima volta in italiano, cinque saggi di Marta C. Nussbaum, riveduti e corretti dall'autrice per questa edizione, originariamente pubblicati tra il 1997 e il 2021.

Il primo, dal titolo *Economics still Needs Philosophy*, è frutto di una conferenza tenuta in occasione dell'incontro annuale dell'ASE (Association for Social Economics) nel gennaio del 2014. È stato edito per la prima volta sulla «Review of Social Economy» 74, 3(2016), pp. 229-247, e viene ora tradotto in italiano con il titolo: *L'economia ha ancora bisogno della filosofia*.

Il secondo saggio si intitola, invece, *Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (a Particular Type of) Economics*, ossia *Fondamenti imperfetti. Critica filosofica a un (particolare) tipo di economia*, in «The University of Chicago Law Review» 64 (1997), pp. 1197-1214. Nella nota originaria l'autrice ringrazia Douglas Baird, Richard Posner, Mark Ramseyer e Cass Sunstein per i loro preziosi commenti alla prima stesura e Ross Davies per l'aiuto nella ricerca. A detta della stessa Nussbaum, questo saggio rappresenta una prima critica filosofica alla disciplina economia, che poi continua, con un diverso focus, nell'articolo *Economics still Needs Philosophy*; noi abbiamo preferito invertirne la successione, per fornire maggiore leggibilità al testo nel suo insieme.

Il terzo saggio è *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, ossia *I costi della tragedia: alcuni limiti morali dell'analisi costi-benefici*. Questo articolo è stato presentato anche al simposio in onore di Philip Quinn presso la *American Philosophical Association Eastern Division Meeting* il 28 Dicembre 1999. Al simposio prese parte, tra gli altri, Hilary Putnam.

Who Is the Happy Warrior? Philosophy, Happiness Research and Public Policy, rappresenta il quarto saggio della raccolta. Pubblicato per la prima volta nella «International Review of Economics» 59 (2012), pp. 335-361, *Chi è il guerriero felice? Filosofia, ricerca della felicità*

e politiche pubbliche è la versione rivista e aggiornata di uno scritto intitolato *Who Is the Happy Warrior? Philosophy Poses Questions to Psychology*, apparso in *Law and Happiness* ed edito da Eric A. Posner e Cass R. Sunstein presso la University of Chicago Press, Chicago 2010, pp. 81-144. Nella nota originaria l'autrice esprime la propria gratitudine a Eric Posner per la sua guida, i suggerimenti e i commenti, a tutti i partecipanti alla conferenza sulla felicità tenutasi nella primavera del 2007 per i loro utili contributi, e a Luigino Bruni e Pier Luigi Porta.

L'ultimo saggio, *Identity, Equality, Freedom: McCloskey's Crossing and the New Trans Scholarship*, – tradotto con il titolo *Identità, uguaglianza, libertà: Crossing di McCloskey e i nuovi studi sulla transizione di genere* – rappresenta un intervento in occasione dello scritto commemorativo dedicato a Deirdre McCloskey, in «Journal of Contextual Economics-Schmollers Jahrbuch» 140, 3-4(2021), pp. 271-282. Il saggio è una riflessione che prende le mosse dal romanzo di Deirdre McCloskey, *A Transgender Memoir*, pubblicato dalla University of Chicago Press nel 1999 e riedito con una nuova Postfazione nel 2019. Deirdre McCloskey (1942-) è stata professoressa di Economia e Storia all'Università dell'Illinois, a Chicago, e professoressa aggiunta di Filosofia. Nella nota originaria compaiono i ringraziamenti a Elena Comay del Junco, Brian Leiter, Saul Levmore e David Weisbach per i loro commenti, e a Sarah Cohen per la preziosa assistenza nella ricerca.

Abbiamo deciso di non presentare i saggi in base alla data di pubblicazione, ma secondo un criterio di coerenza, che ci è sembrato facilitare la lettura e la comprensione del testo. Le note che compaiono nel volume sono di Martha Nussbaum, mentre le note o gli interventi del curatore sono contrassegnate dalla sigla tra parentesi quadre [N.d.C.]. Per consentire, tuttavia, una consultazione più efficace, il Curatore ha integrato le note dell'autrice, lì dove ad esempio mancava l'indicazione della casa editrice, dell'anno di pubblicazione ecc. e ha aggiunto, dove possibile, il riferimento alle traduzioni italiane. Occasionalmente ha riportato i termini inglesi in corsivo tra parentesi quadre, quando ha pensato fosse utile far conoscere la parola specifica.

BIBLIOGRAFIA*

1. Volumi di Martha C. Nussbaum

- *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, Princeton 1985;
- *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1986; tr. it. di R. Scognamiglio, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, il Mulino, Bologna 2011;
- *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford University Press, New York 1992;
- *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, Princeton 1996; tr. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio: teoria e pratica nell'etica ellenistica*, Vita e Pensiero, Milano 1998;
- *For Love of Country: A Debate on Patriotism and Cosmopolitanism*, Beacon Press, Boston 1996;
- *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, Harvard University Press, Cambridge MA 1997; tr. it. di S. Paderni, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 1999;
- *Poetic Justice: The Literacy Imagination and Public Life*, Beacon Press, Boston 1997; tr. it. di G. Bettini, *Giustizia poetica. Immaginazione letteraria e vita civile*, Mimesis, Udine 2012;
- *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999;
- *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, New York 2000; tr. it. di W. Mafezzoni, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2011;
- *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2001; tr. it. di R. Scognamiglio, *L'intelligenza delle emozioni*, il Mulino, Bologna 2004;
- *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, Princeton 2004; tr. it. di C. Corradi, *Nascondere l'umanità: il disgusto, la vergogna, la legge*, Carocci, Roma 2005;

* A cura di Alice Napolione.

- *The Ethics and Politics of Compassion and Capabilities*, The Hochelaga Lectures 2005;
- *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006; tr. it. di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007;
- *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's future*, Harvard University Press, Cambridge MA 2007; tr. it. di R. Falcioni, *Lo scontro dentro le civiltà. Democrazia, radicalismo religioso e futuro dell'India*, il Mulino, Bologna 2009;
- *Liberty of Conscience: In Defense of America's Tradition of Religious Equality*, Basic Books, New York 2008; tr. it. di R. Rossi, *Libertà di coscienza*, Anicia, Roma 2018;
- *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford University Press, New York 2010; tr. it. di S. De Petris, *Disgusto e umanità: l'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Il Saggiatore, Milano 2011;
- *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton University Press, Princeton 2010; tr. it. di R. Falcioni, *Non per profitto: perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, il Mulino, Bologna 2011;
- *Seneca, Anger, Mercy, Revenge*, in *The Complete Works of Lucius Annaeus Seneca*, The University of Chicago Press, Chicago 2010;
- *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Harvard University Press, Cambridge MA 2011; tr. it. di R. Falcioni, *Creare capacità*, il Mulino, Bologna 2012;
- *Philosophical Interventions: Book Reviews 1986-2011*, Oxford University Press, New York 2012;
- *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard University Press, Cambridge MA 2012; tr. it. di S. De Petris, *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'Islam e vivere in una società più libera*, Il Saggiatore, Milano 2012;
- *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2013; tr. it. di R. Falcioni, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014;
- *Anger and Forgiveness*, Oxford University Press, New York 2016; tr. it. di R. Falcioni, *Rabbia e perdono. La generosità come giustizia*, il Mulino, Bologna 2017;
- *Aging Thoughtfully* (con S. Levmore), Oxford University Press, New York 2017; tr. it. di A. Asioli, *Invecchiare con saggezza. Dialoghi sulla vita, l'amore e i rimpianti*, il Mulino, Bologna 2021;
- *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Simon and Schuster, New York 2018; tr. it. di M. Giglioli, *La monarchia della paura. Considerazioni sulla crisi politica attuale*, il Mulino, Bologna 2020;

- *The Cosmopolitan Tradition*, Harvard University Press, Cambridge MA 2019; tr. it. di M. Cupellaro, *La tradizione cosmopolita. Un ideale nobile ma imperfetto*, Università Bocconi Editore, Milano 2020;
- *Citadels of Pride: Sexual Abuse, Accountability, and Reconciliation*, W.W. Norton & Company, New York 2021; tr. it. di L. Majocchi, *Orgoglio tossico. Abusi sessuali e gerarchie del potere*, Il Saggiatore, Milano 2023;
- *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*, Simon and Schuster, New York 2023.

2. Volumi a cura di Martha C. Nussbaum

- *Language and Logos: Studies in Greek Philosophy in Honour of G.E.L. Owen* (con M. Schofield), Cambridge University Press, Cambridge MA 1982;
- *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers on Ancient Philosophy*, di G.E.L. Owen, Duckworth and Cornell University Press, New York 1986;
- *Essays on Aristotle's De Anima* (con A.O. Rorty), Clarendon Press, New York 1992;
- *Passions & Perceptions: Studies in Hellenistic Philosophy of Mind* (con J. Brunschwig), Cambridge University Press, Cambridge MA 1993;
- *The Quality of Life* (con A. Sen), Clarendon Press, New York 1993;
- *Women, Culture, and Development* (con J. Glover), Clarendon Press, New York 1995;
- *Sex, Preference, and Family: Essays on Law and Nature* (con D. Estlund), Oxford University Press, New York 1997;
- *Clones and Clones: Facts and Fantasies About Human Cloning* (con C.R. Sunstein), Norton, New York 1998;
- *Sexual Orientation and Human Rights in American Religious Discourse* (con S. Olyan), Oxford University Press, New York 1998;
- *Is Multiculturalism Good for Women?* (con J. Cohen e M. Howard), Princeton University Press, Princeton 1999;
- *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome* (con J. Sihvola), University of Chicago Press, Chicago 2002;
- *Animal Rights: Current Debates, New Directions*, co-edited with C. Sunstein, Oxford University Press, New York 2004;
- *On Nineteen Eighty-Four: Orwell and Our Future* (con A. Gleason e J. Goldsmith), Princeton University Press, Princeton 2005;
- *The Offensive Internet: Speech, Privacy, and Reputation* (con S. Levmore), Harvard University Press, Cambridge MA 2010;
- *Equalizing Access: Affirmative Action in Higher Education in India, United States, and South Africa* (con Z. Hasan), Oxford University Press, Delhi 2012;

- *Shakespeare and the Law: A Conversation Among Disciplines and Professions* (con B. Cormack e R. Strier), University of Chicago Press, Chicago 2013;
- *Subversion and Sympathy: Gender, Law, and the British Novel* (con A.L. LaCroix), Oxford University Press, New York 2013;
- *American Guy: Masculinity in American Law and Literature* (con S. Levmore), Oxford University Press, New York 2014;
- *Capabilities, Gender, Equality: Towards Fundamental Entitlements* (con F. Comim), Cambridge University Press, Cambridge MA 2014;
- *Pluralism and Democracy in India: Debating the Hindu Right* (con W. Doniger), Oxford University Press, New York 2015;
- *Rawls's Political Liberalism* (con T. Brooks), Columbia University Press, New York 2015;
- *Fatal Fictions: Crime and Investigation in Law and Literature* (con A. LaCroix e R. McAdams), Oxford University Press, New York 2017;
- *Confronting Torture: Essays on the Ethics, Legality, History, and Psychology of Torture Today* (con S.A. Anderson), Chicago University Press, Chicago 2018;
- *The Empire of Disgust: Prejudice, Discrimination, and Policy in India and the U.S.* (con Z. Hasan, A. Huq, V. Verma), Oxford University Press, New York-Delhi 2018;
- *Power, Prose, Purse: Law, Literature, and Economic Transformations* (con A. LaCroix e S. Levmore), Oxford University Press, New York 2019;
- *Cannons and Codes: War in Law and Literature* (con A. LaCroix, J. Masur, L. Weinrib), Oxford University Press, New York 2021.

3. Articoli scelti di Martha C. Nussbaum

- *Flawed Crystals: James's The Golden Bowl and Literature as Moral Philosophy*, in «New Literary History» 15 (1983), pp. 25-50;
- *Aristote et la fragilité de la bonté*, in «Bulletin de la Société française de philosophie» 81 (1987), pp. 117-144;
- *Nature, Function, and Capability: Aristotle on Political Distribution*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 1 (1988), pp. 145-184;
- *Non-Relatives Virtues: An Aristotelian Approach*, in «Midwest Studies in Philosophy» 13 (1988), pp. 32-53;
- *Beyond Obsession and Disgust: Lucretius' Genealogy of Love*, in «Apeiron» 22 (1989), pp. 1-59;
- *Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature*, in «Philosophy and Phenomenological Research» 50 (1989), pp. 303-351;
- *Tragic Conflicts*, in «Radcliffe Quarterly» marzo (1989);
- *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass - G. Mara - H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990, pp. 203-252;

- *Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism*, in «Political Theory» 20 (1992), pp. 202-246;
- *The Softness of Reason: A Classical Case for Gay Studies*, in «The New Republic» luglio (1992), pp. 26-35;
- *The Use and Abuse of Philosophy in Legal Education*, in «Stanford Law Review» 45 (1993), pp. 1627-1645;
- *Is Homosexuality Wrong: An Exchange*, in «The New Republic» novembre (1993);
- *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.G. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86-131;
- *Emotions and Women's Capabilities*, in M.C. Nussbaum - J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development*, cit., pp. 360-395;
- *Human Capabilities, Female Human Beings*, in M.C. Nussbaum - J. Glover (eds.), *Women, Culture, and Development*, cit., pp. 61-104;
- *Lesbian and Gay Rights: Pro and Reply to Roger Scruton*, in M. Leahy (ed.), *The Liberation Debate*, Routledge, London 1996, pp. 89-107 e 125-129;
- *Tragische Konflikte und wohlgeordnete Gesellschaft*, intervista di J. Früchtel e H. Pauer-Studer, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie» 44 (1996), pp. 135-148;
- *Capabilities and Human Rights*, in «Fordham Law Review» 66 (1997), pp. 273-300;
- *The Good as Discipline, the Good as Freedom*, in D.A. Crocker - T. Linden (eds.), *Ethics of Consumption: The Good Life, Justice, and Global Stewardship*, Rowman and Littlefield, Lanham 1998, pp. 312-341;
- *Through the Prism of Gender*, in «The Times Literary Supplement» marzo (1998), pp. 3-4;
- *Whether From Reason or Prejudice: Taking Money for Bodily Services*, in «Journal of Legal Studies» 27 (1998), pp. 701-732;
- *Capabilities, Human Rights, and the Universal Declaration*, in B.H. Weston - S.P. Marks (eds.), *The Future of International Human Rights*, Transnational Publishers, New York 1999, pp. 25-64;
- *The Feminist Critique of Liberalism*, in A. Jeffries (ed.), *Women's Voices, Women's Rights: Oxford Amnesty Lectures*, Westview, Boulder 1999;
- *Toward Global Justice*, a Millennial Essay, pubblicazione online dell'Università di Chicago;
- *Women and Equality: The Capabilities Approach*, in «International Labour Review» 138 (1999), pp. 227-245;
- *The Capabilities Advantage to Promoting Women's Human Rights*, in «Human Rights Dialogue» 2 (2000), pp. 10-12;
- *The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis*, in «Journal of Legal Studies» 29 (2000), pp. 1005-1036. Ripubblicato in M.D. Ad-

- ler - E.A. Posner (eds), *Cost-Benefit Analysis: Legal, Economic and Philosophical Perspectives*, University of Chicago Press, Chicago 2000, pp. 169-200;
- *Women and Cultural Universals*, in M. Baghramian - A. Ingram (eds.), *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity*, Routledge, New York-Londra 2000, pp. 197-227;
 - *Humanities and Human Development*, in «Journal of Aesthetic Education» 36 (2002), pp. 39-48;
 - *Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice*, in «Feminist Economics» 9, 2-3(2003), pp. 33-59;
 - *Interview*, in «Ethics and Economics» 1 (2003), pp. 1-5;
 - *Rawls and Feminism*, in S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 488-520;
 - *Tragedy and Human Capabilities: A Response to Vivian Walsh*, in «Review of Political Economy» 15 (2003), pp. 413-418;
 - *Danger to Human Dignity: the Revival of Disgust and Shame in the Law*, in «The Chronicle of Higher Education» agosto (2004), B 6-9;
 - *Mill Between Bentham and Aristotle*, in «Daedalus» (2004), pp. 60-68. Ripubblicato in L. Bruni - P.L. Porta (eds.), *Economics and Happiness*, Oxford University Press, New York 2005, pp. 170-183;
 - *On Hearing Women's Voices: A Reply to Susan Okin*, in «Philosophy and Public Affairs» 32 (2004), pp. 193-205;
 - *Inscribing the Face: Shame, Stigma, and Punishment*, in M.S. Williams - S. Macedo (eds.), *Political Exclusion and Domination*, New York University Press, New York 2005, pp. 259-302;
 - *Mill on Happiness: The Enduring Value of a Complex Critique*, in *Utilitarianism and Empire*, Rowman and Littlefield, Lanham 2005, pp. 107-124;
 - *The Death of Pity: Orwell and American Political Life*, in A. Gleason - J. Goldsmith - M. Nussbaum (eds.), *On Nineteen Eighty-Four: Orwell and Our Future*, Princeton University Press, Princeton 2005, pp. 279-299;
 - *Women's Bodies: Violence, Security, Capabilities*, in «The Journal of Human Development» 6 (2005), pp. 167-183;
 - *Narcissism and Objectification*, in «Carceral Notebooks» 2 (2006), pp. 59-64;
 - *The Moral Status of Animals*, in «The Chronicle of Higher Education» febbraio (2006), B 6-8;
 - *Constitutions and Capabilities: Perception Against Lofty Formalism*, in «Harvard Law Review» 121 (2007), pp. 4-97;
 - *Human Rights and Human Capabilities*, in «Harvard Human Rights Journal» 20 (2007), pp. 21-24;
 - *Hiding from Humanity: Replies to Charlton, Haldane Archard, and Brooks*, in «Journal of Applied Philosophy» 25 (2008), pp. 335-349;
 - *Who Is the Happy Warrior: Philosophy Poses Questions to Psychology*, in «Journal of Legal Studies» 37 (2008), pp. 81-114. Un'edizione

- rivista e aggiornata si trova in «International Review of Economics» 59 (2012), pp. 335-361;
- *Philosophical Norms and Political Attachments: Cicero and Seneca, in Body and Soul in Ancient Philosophy*, Walter de Gruyter, New York 2009, pp. 425-444;
 - *The Capability of Philosophy: An Interview with M.C. Nussbaum*, in «The Minnesota Review» 71, 2(2009), pp. 63-86;
 - *Mill's Feminism: Liberal, Radical, and Queer*, in *John Stuart Mill: Thought and Influence*, Routledge, Londra 2010, pp. 130-145;
 - *Perfectionist Liberalism and Political Liberalism*, in «Philosophy and Public Affairs» 39 (2011), pp. 3-45;
 - *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in C. Baracchi (ed.), *The Bloomsbury Companion to Aristotle*, Bloomsbury, Londra-New York 2014, pp. 191-226;
 - *Flawed Foundations: The Philosophical Critique of (a particular type of) Economics*, in *Law and Economics: Philosophical Issues and Fundamental Questions*, Routledge, London 2015, pp. 16-31;
 - *Philosophy and Economics in the Capabilities Approach: An Essential Dialogue*, in «Journal of Human Development and Capabilities» 16 (2015), pp. 1-15;
 - *Political Liberalism and Global Justice*, in «Journal of Global Ethics» (2015), pp. 1-12;
 - *Aspiration and the Capabilities List*, in «Journal of Human Development and Capabilities» 17 (2016), pp. 1-8;
 - *Economics Still Needs Philosophy*, in «Review of Social Economy» 74 (2016), pp. 229-247;
 - *Anger, Disgust, Fear: Powerlessness and the Politics of Blame*, in «ABC Religion and Ethics», <https://www.abc.net.au/religion/powerlessness-and-the-politics-of-blame/10096358>
 - *On Anger, Disgust, and Love, a Long Interview on my Work*, in «The Emotion Researcher», <http://emotionresearcher.com/on-anger-disgust-love/>
 - *Disgust*, in S. Finn (ed.), *Women of Ideas*, Oxford University Press, New York 2021, pp. 113-121;
 - *Identity, Equality, Freedom: McCloskey's Crossing and the New Trans Scholarship*, in «Journal of Contextual Economics» 141 (2021), pp. 1-12;
 - *Cicero and Twenty-First Century Political Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Cicero's Political Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, pp. 284-300;
 - *On Not Hating the Body*, in «Liberties: A Journal of Ideas» 2, 2(2022), pp. 6-27;
 - *The Capabilities Approach and the History of Philosophy*, in «Cambridge Handbook of the Capability Approach» (2022), pp. 13-39.

4. Letteratura secondaria citata da Martha C. Nussbaum

- Adler M., *Well-being and Fair Distribution: Beyond Cost-benefit Analysis*, Oxford University Press, New York 2011;
- Agarwal B., *A Field of One's own: Gender and Land Rights in South Asia*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1994;
- Allardt E., *Having, Loving, Being: On Welfare in the Nordic Countries*, Argos, Borgholm 1975;
- Anderson E., *Value in Ethics and Economics*, Harvard University Press, Cambridge MA 1993;
- Anscombe G., *Intention*, Cornell University Press, New York 1969; tr. it. di C. Sagliani, *Intenzione*, Edusc, Roma 2016;
- Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000;
- Austin J.L., *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford 1979;
- Bagchi J., *Loved and Unloved: The Girl Child in the Family*, Stree, Kolkata 1997;
- Barry B., *Justice as Impartiality*, Oxford University Press, Oxford 1995;
- Basu K. - Kanbur R., *Arguments for a Better World: Essays in Honor of Amartya Sen*, Oxford University Press, Oxford 2009;
- Batson C., *The Altruism Question*, Lawrence Erlbaum, Hillsdale N.J. 1991;
- Id., *Altruism in Humans*, Oxford University Press, New York 2011;
- Becker G., *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago 1976;
- Id., *The Economics of Life*, McGraw-Hill, New York 1997;
- Birault H., *The New Nietzsche*, MIT Press, Cambridge MA 1985;
- Brandt R., *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979;
- Bratman M., *Intentions, Plans, and Practical Reason*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987;
- Bruni L. - Porta P.L., *Economics and Happiness*, Oxford University Press, Oxford 2005;
- Clark C., *Misery and Company*, University of Chicago Press, Chicago 1997;
- Dasgupta P., *An Inquiry into Well-Being and Destitution*, Clarendon Press, Oxford 1994;
- Davidson D., *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford 1980;
- Drèze J. - Sen A., *India: Economic Development and Social Opportunity*, Oxford University Press, Oxford 1995;
- Elster J., *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1985; tr. it. di F. Elefante, *Uva acerba. Versioni non ortodosse della razionalità*, Feltrinelli, Milano 1989;
- Eschilo, *Agamennone*, a cura di R. Cantarella, Mondadori, Milano 1995;
- Finnis J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980;

- Fleischacker S., *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton University Press, Princeton 1999;
- Id., *On Adam Smith's Wealth of Nations: A Philosophical Companion*, Princeton University Press, Princeton 2004;
- Freeman S., *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge MA 2002;
- Gosling J., *Pleasure and Desire*, Clarendon Press, Oxford 1969;
- Gosling J. - Taylor C., *The Greeks on Pleasure*, Clarendon Press, Oxford-New York 1982;
- Gowans C.W., *Innocence Lost: An Examination of Inescapable Moral Wrongdoing*, Oxford University Press, Oxford 1994;
- Griffin J., *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press, Oxford 1986;
- Griswold C., *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1999;
- Haslanger S., *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique*, Oxford University Press, Oxford 2012;
- Hausman D.M., *The Philosophy of Economics*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1984;
- Hegel G.W.F., *Estetica*, Feltrinelli, Milano 1978;
- Held V., *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview Press, Boulder 1995;
- Hollander A., *Sex and Suits: The Evolution of Modern Dress*, Knopf, New York 1994;
- Holmes S. - Sunstein C.R., *The Cost of Rights: Why Liberty Depends on Taxes*, WW Norton & Co, New York 1999;
- Kindlon D. - Thompson M., *Raising Cain: Protecting the Emotional Life of Boys*, Ballantine Books, New York 1999;
- Korsgaard C., *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1996;
- Larmore C., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, New York 1996;
- MacKinnon C.A., *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Cambridge MA 1988;
- Id., *Are Women Human? And Other International Dialogues*, Harvard University Press, Cambridge MA 2006; tr. it. di A. Besussi e A. Facchi, *Le donne sono umane?*, Laterza, Roma 2012;
- Maritain J., *Man and the State*, University of Chicago Press, Chicago 1951; tr. it. *L'uomo e lo Stato*, Marietti, Torino 2003;
- Marks J. - Ames R., *Emotions in Asian Thought*, State University of New York Press, New York 1995;
- Matilal B., *Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowl-*

- edge, Oxford University Press, Oxford 1986;
- McCloskey D.N., *Crossing: A Transgender Memoir*, University of Chicago Press, Chicago 1999;
 - Id., *The Rhetoric of Economics*, University of Wisconsin Press, Madison 1998;
 - Mill J.S., *Utilitarianism*, in *Utilitarianism, Liberty, and Representative Government*, Dutton, Boston 1951; tr. it. di E. Mistretta, *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano 1999;
 - Id., *Three Essays on Religion*, Prometheus Books, New York 1998; tr. it. di L. Geymonat, *Saggi sulla religione*, Feltrinelli, Milano 2006;
 - Monroe K., *The Heart of Altruism: Perceptions of a Common Humanity*, Princeton University Press, Princeton 1996;
 - Muller Z., *Adam Smith in His Time and Ours: Designing the Decent Society*, Princeton University Press, Princeton 1995;
 - Nozick R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974; tr. it. di G. Ferranti, *Anarchia, stato e utopia*, Il Saggiatore, Milano 2008;
 - Id., *The Examined Life*, Simon and Schuster, New York 1989;
 - O'Neill O., *Toward Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1996;
 - Packe M., *The Life of John Stuart Mill*, Macmillan, New York 1954;
 - Paolucci A., *Hegel on Tragedy*, Harper & Row, New York 1975;
 - Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londra 1959; tr. it. di M. Trincherò, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 2010;
 - Id., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge, London 1974; tr. it. di G. Pancaldi, *Congetture e confutazioni*, il Mulino, Bologna 2009;
 - Posner R.A., *The Economics of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1983;
 - Id., *Sex and Reason*, Harvard University Press, Cambridge MA 1992; tr. it. *Sesso e ragione*, Edizioni di comunità, Milano 1995;
 - Id., *Overcoming Law*, Harvard University Press, Cambridge MA 1995;
 - Posner E. - Sunstein C., *Law and Happiness*, University of Chicago Press, Chicago 2010;
 - Quinn P., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Cornell University Press, New York 1986;
 - Radin M.J., *Contested Commodities: The Trouble with the Trade in Sex, Children, Bodily Parts, and Other Things*, Harvard University Press, Cambridge MA 1996;
 - Rawls J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 1971; tr. it. di S. Maffettone e U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017;
 - Id., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996; tr. it. di S. Veca, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012;
 - Id., *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge MA 1999;

- tr. it. di S. Maffettone, *Il diritto dei popoli*, Einaudi, Torino 2001;
- Raz J., *Practical Reasoning*, Oxford University Press, Oxford 1978;
- Id., *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford 1986;
- Reath A. - Herman B. - Korsgaard C., *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1997;
- Richardson H.S., *Practical Reasoning About Final Ends*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1994;
- Rothschild E., *Economics Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*, Harvard University Press, Cambridge MA 2001; tr. it. *Sentimenti economici: Adam Smith, Condorcet e l'Illuminismo*, il Mulino, Bologna 2003;
- Rorty A., *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, Berkeley 1980;
- Rousseau J.J., *Emilio o dell'educazione*, Laterza, Bari 2014;
- Seligman M., *Authentic Happiness: Using the New Positive Psychology to Realize Your Potential for Lasting Fulfillment*, The Free Press, New York 2002; tr. it. di M. Mendolicchio, *Per una felicità autentica. Realizza il tuo potenziale con la psicologia positiva*, Anteprima edizioni, Torino 2018;
- Sen A. - Williams B., *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1982; tr. it. di S. Veca, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002;
- Sen A., *Choice, Welfare, and Measurement*, Blackwell, NJ 1982; tr. it. di S. Zamagni e F. Delbono, *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna 2006;
- Id., *Resources, Values, and Development*, Blackwell, Oxford 1984; tr. it. *Risorse, valori, sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992;
- Id., *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; tr. it. di S. Madaloni, *Etica ed economia*, Laterza, Roma 2006;
- Id., *Commodities and Capabilities*, Oxford University Press, Oxford 1999;
- Id., *The Idea of Justice*, Harvard University Press, Cambridge MA 2009;
- tr. it. di L. Vanni, *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2011;
- Schultz B., *Henry Sidgwick: Eye of the Universe, An Intellectual Biography*, Cambridge University Press, New York 2004;
- Shrage L., *You've Changed: Sex Reassignment and Personal Identity*, Oxford University Press, New York 2009;
- Smith A., *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, CA 1984; tr. it. di S. Di Pietro, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995;
- Sofocle, *Antigone*, a cura di F. Ferrari, Rizzoli, Milano 1982;
- Taylor C., *Plato: Protagoras*, Clarendon Press, Oxford 1976;
- Thaler R., *Quasi-Rational Economics*, Russell Sage Foundation, New York 1994;
- Tinker I., *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford University Press, Oxford 1990;
- van Buitenen, *Mahābhārata*;

- von Wright G., *The Varieties of Goodness*, Routledge, Londra 1963;
- White M., *Kanthian Ethics and Economics: Autonomy, Dignity, and Character*, Stanford University Press, Stanford 2001;
- Williams B., *Problems of the Self*, Cambridge University Press, Cambridge MA 1973;
- Wolff J. - De-Shalit A., *Disadvantage*, Oxford University Press, Oxford 2007.

INDICE DEI NOMI

- Achilles Peter, 23n.
 Adams Gerry, 140
 Adler Mathew D., 49n.
 Andreose Mario, 28n.
 Agarwal Bina, 75n., 76n.
 Agostino, 123
 Alaïa Azzedine, 153
 Alcoff Linda Martín, 28n.
 Allardt Erik, 66n., 125 e n.
 Allison David B., 123n.
 Allodi Leonardo, 19n.
 Altham James Edward John, 65n.
 Altman Scott, 107n.
 Ames Roger T., 72n.
 Anand Sudhir, 66 e n.
 Anderson Elizabeth, 12n., 107n.
 Anscombe Gertrude Elizabeth Margaret, 71n.
 Ariès Philippe, 23n.
 Aristotele, 15, 17 e n., 20-21, 23, 33, 38-40, 43, 45, 51, 54, 57-58, 62 e n., 63-64, 65n., 68n., 70 e n., 71, 72n., 73 e n., 76 e n., 115-117, 118n., 119 e n., 120, 123-125, 126 e n., 127-134, 135 e n.
 Arrow Kenneth, 41
 Asch Salomon, 128
 Atkinson Tony, 35
 Attico, 23, 131
 Austin John Langshaw, 125n., 126
 Axelrod Robert, 9n.
 Bagchi Jasodara, 138n.
 Bagiotti Anna, 12n.
 Bagiotti Tullio, 12n.
 Baird Douglas, 177
 Barry Brian, 67 e n.
 Basu Kaushik, 35, 37n.
 Batson C. Daniel, 131 e n.
 Bauman Zygmunt, 23n.
 Beauchamp Tom Lamar, 10n.
 Beauvoir de Simone, 28n.
 Bechara Antonie, 14n.
 Becker Gary S., 11 e n., 58 e n., 71-72, 74 e n., 75, 110n.
 Beethoven Ludwig van, 123
 Benhabib Seyla, 50 e n.
 Bentham Jeremy, 6, 13, 17-19, 21-22, 33, 43, 48n., 62n., 64-65, 115, 116 e n., 117, 118 e n., 120, 123-125, 127, 132-134, 143, 148-149
 Bercelli Lino, 78n.
 Berezin Mabel, 13n.
 Besussi Antonella, 18n., 165n.
 Bettcher Talia Mae, 160 e n., 161-162
 Bliss Christopher, 104n.
 Borghi Andrea, 9n.
 Bradwell Myra, 101n.
 Brandt Richard B., 104n.
 Bratman Michael E., 71n.
 Brock Dan W., 36n.
 Brosnan Sarah F., 13n.
 Bruni Luigino, 116n., 178
 Bucciarelli Edgardo, 14n.

- Burch Rex Leonard, 19n.
 Butler Judith, 28n.
 Buytendijk Frederick Jakobus Johannes, 28n.
 Byron George Gordon, 156n.
- Calley William Laws, 82 e n., 83
 Cantarella Raffaella, 81n.
 Cantini Roberto, 28n.
 Card Claudia, 157 e n.
 Carré John le, 139
 Carroll Lewis, 9 e n., 37
 Cartesio, 18n.
 Carugo Adriano, 12n.
 Casetta Elena, 9n.
 Cavaliere Paola, 19n.
 Chen Shu-Heng, 14n.
 Cicerone Marco Tullio, 23 e n., 82n., 83, 131 e n., 141
 Clark Condace, 135, 136n.
 Coase Ronald H., 67n.
 Cohen Joshua, 39, 42, 43n.
 Cohen Sarah, 178
 Comay del Junco Elena, 178
 Comim Flavio, 49n.
 Comte August, 34, 142
 Corchado Juan M., 14n.
 Cornwell David, 139, 140n., 142
 Corradi Corradino, 25n., 53n., 148n.
 Corte Giorgio, 13n.
 Cubeddu Raimondo, 152n.
- Damasio Antonio, 14 e n.
 Dante Alighieri, 23
 Darwall Stephen, 33n.
 Dasgupta Partha, 66 e n., 75n.
 Davidson Donald, 71n.
 Davies Ross, 177
 Dawkins Richard, 13 e n.
 D'Amico Masolino, 9n.
 Deaton August, 35
 Delbono Flavio, 66n.
- Dembroff Robin, 162
 De Caro Mario, 10n.
 De Petris Stefania, 53n., 149n.
 De-Shalit Avner, 43 e n.
 Derrida Jaques, 14
 Desmoulins Camille, 154
 Devall Bill, 29n.
 Di Pietro S., 67n.
 Dolan Paul, 143 e n., 144 e n., 146, 148-149
 Dolezal Rachel, 163
 Donagan Alan, 92n.
 Dreben Burton, 89 e n.
 Drengson Alan, 29n.
 Drèze Jean, 35, 66 e n., 102n.
 Dupré John, 12n., 14n.
 Dworkin Andrea, 94 e n.
- Eichmann Adolf, 120n.
 Elefante Fabrizio, 53n.
 Elster Jon, 52 e n., 105, 137, 138n.
 Epicuro, 51
 Erikson Robert, 66n.
 Eschilo, 77n., 81n., 83, 154
 Eudosso, 118 e n., 119-120
- Fabris Adriano, 10n.
 Facchi Alessandra, 165n.
 Falcioni Rinaldo, 15n., 25n., 53n., 143n., 144n.
 Faralli Carla, 13n., 41n., 144n.
 Fausto-Sterling Anne, 28n.
 Feloj Serena, 25n.
 Ferranti Giampaolo, 121n.
 Ferraresi Silvio, 14n.
 Ferrari Franco, 92n.
 Ferreri Enza, 19n.
 Fiss Owen, 97n.
 Fleischacker Samuel, 33n.
 Floyd George, 157n.
 Freeman Samuel, 41n.
 Freud Sigmund, 25n., 26

- Frey Raimond G., 10n.
 Friedman Milton, 20 e n., 61 e n.
- Gadamer Hans-Georg, 23n.
 Galimberti F., 23n.
 Gandhi Mahatma, 6, 140n.
 Gargiulo Tania, 17n.
 Gehlen Arnold, 26n., 27n.
 Geymonat Ludovico, 48n., 122n.
 Gilligan Carol, 157
 Giorello Giulio, 28n.
 Giorgini Giovanni, 123n.
 Giovanola Benedetta, 29n.
 Gleason Abbott, 137n.
 Glover Jonathan, 50n.
 Godwin William, 156 e n.
 Goldsmith Jack, 137n.
 Goodman Bergdorf, 153
 Gosling Justin C.B., 117n., 120
 Gowans Christopher W., 63n.
 Gregorio Magno, 92n.
 Griffin James, 66n.
 Griswold Charles, 33n.
 Grosso Giovanni, 33n.
 Grozio Ugo, 42
- Hamilton William, 9n.
 Hampton Jean, 39
 Hare Richard Mervyn, 82n.
 Harrison Ross, 65n.
 Harsanyi John, 42 e n., 50 e n., 104n., 133 e n., 134
 Haslanger Sally, 166 e n.
 Hausman Daniel M., 20n., 61n.
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich, 15, 39, 64n., 84, 86 e n., 87, 89, 92, 113
 Henkelman Thomas, 23n.
 Herman Barbara, 39n.
 Hollander Anne, 152, 153n.
 Holmes Stephen, 111n.
 Huges Langstom, 165, 167
 Hume David, 15, 38-40, 51
- Hume John, 140 e n., 142
- Janz Dieter, 23n.
 Jarvis Thomson Judith, 105n.
 Jenkins Katharine, 166n.
 Jonas Hans, 10n., 21n., 27n.
- Kagan Jerome, 12 e n., 21n.
 Kahneman Daniel, 16 e n., 20 e n., 115 e n., 116 e n., 121 e n., 123, 127
 Kanbur Ravi, 37n.
 Kant Immanuel, 15, 18n., 38-40, 42, 51, 71, 82 n.
 Keats John, 156n.
 Keller Fox, 28n.
 Keynes John Maynard, 33
 Kindlon Dan, 136 e n.
 King Martin Luther, 6, 140n.
 Klamer Arjo, 157
 Korsgaard Christine, 39 e n., 160n.
 Krueger Alan B., 16n., 20n., 116n., 121n.
- Larmore Charles, 46 e n., 47, 49, 161
 Lecaldano Eugenio, 119n.
 Leiter Brian, 178
 Levmore Saul, 178
 Linforth Ivan M., 85n.
 Locke John, 15, 34, 39
 Long Ryan, 52n.
 Lucrezio, 51
 Lundberg Shelly, 75n.
- MacKinnon Chatarine, 94 e n., 157 e n., 165 e n.
 Maddaloni Salvatore, 63n.
 Mafezzoni Wanda, 28n., 50n., 87n., 134n.
 Maffettone Sebastiano, 40n., 42n., 67n.
 Magni Sergio Filippo, 10n.

- Mahler Gustav, 17, 19, 117, 123
 Maimonide, 92n.
 Mainoldi Carlo, 26n.
 Marco Aurelio, 34
 Marcus Ruth Barcan, 64n., 77n.
 Marelli Francesca, 27n.
 Maritain Jaques, 47n.
 Marks Joel, 72n.
 Mathieu Vittorio, 18n.
 Matilal Bimal K., 54 e n., 72n.
 McCloskey Deirdre N., 28 e n., 151 e n., 153, 159 e n., 164-165, 178
 McGuire C. Bartlett, 30n.
 McQueen Alexander, 153
 Mehendale Archana, 103n.
 Mendolicchio Maddalena, 16n., 124n.
 Menger Carl, 152n.
 Menninghaus Winfried, 25n.
 Michelman Frank, 97n.
 Milgram Stanley, 120 e n., 128
 Mill John Stuart, 6, 13, 17 e n., 18, 20, 33, 39, 43, 48n., 61, 62 e n., 64, 65 e n., 68 e n., 115, 116, 117 e n., 119 e n., 120-121, 122 e n., 123, 127 e n., 132-134, 138, 141-142, 147 e n., 149, 155 e n., 158
 Minazzi Fabio, 21n.
 Mocellin Silvia, 12n.
 Monceri Flavia, 152n.
 Monroe Kristen Renwick, 73n., 74n.
 Montemagni Andrea, 156n.
 Montesquieu, 34
 Muller Jerry Z., 33n.
 Naess Arne, 29 e n.
 Nagel Thomas, 42 e n.
 Narasimhan Chakravarthi, 78n.
 Nashat Becker Guity, 110n.
 Nietzsche Friedrich, 51, 115, 123 e n., 125
 Nozick Robert, 88, 89 e n., 98, 113, 121 e n., 125n., 138
 Obama Barak, 44
 O'Neill Onora, 39, 64n.
 Orwell George, 137 e n.
 Packe M.St.J., 122n.
 Paderni Sara, 15n., 36n.
 Paisley Ian, 140
 Pancaldi G., 62n.
 Paolucci Anne, 64n.
 Paolucci Henry, 64n.
 Parra Dominguez J., 14n.
 Patrucco Becchi Anna, 27n.
 Paventi Enrico, 23n.
 Pettit Phili, 105n.
 Pettoello Decio, 147n.
 Pinotti Andrea, 27n.
 Platone, 11, 54, 57-59, 60 e n., 61-62, 71, 117, 118 e n., 119, 126n., 127, 130
 Plessner Helmuth, 19 e n.
 Pogge Thomas, 39
 Pollak Robert, 75n.
 Popper Karl, 21n., 62 e n.
 Porta Pier Luigi, 178
 Portmann Adolf, 19 e n., 26 e n.
 Posner Eric, 44n., 178
 Posner Richard A., 59 e n., 61, 64, 68 e n., 75, 154, 177
 Possenti Vittorio, 47n.
 Prichard Henry A., 124, 125 e n., 126
 Putnam Hilary, 50, 111n., 177
 Quinn Philip, 90n., 92n., 111n., 177
 Radin Margaret Jane, 107n.
 Radner Roy, 30n.
 Ramseyer Mark, 177
 Rasini Vallori, 19n.
 Rawls John, 5, 15 e n., 18n., 39, 40 e n., 41 e n., 42 e n., 46 e n., 47-49, 54, 67 e n., 68n., 97 e n., 145 e n.
 Raz Joseph, 48n., 49, 77n., 106 e n.

- Reath Andrews, 39n.
 Regan Tom, 19 e n.
 Restani Daria, 13n.
 Richardson Henry, 60n., 62n., 64n., 70 e n., 106, 107n., 108n.
 Rinaudo Pier Paolo, 10n.
 Rini Rodolfo, 19n.
 Rizzo Salvatore, 132n.
 Robbins Lionel, 12n.
 Robespierre Maximilien, 154
 Roemer John, 35
 Rorty Amélie Oksenberg, 60n.
 Ross William David, 82n.
 Rothschild Emma, 33n.
 Rousseau Jean-Jacques, 6, 23, 24 e n., 34, 135 e n., 137, 156-157
 Russel William Moy Stratton, 19n.
 Sabel Charles, 43n.
 Sagliani Cristina, 71n.
 Saint-Croix Catherine, 162 e n.
 Sala Virginio B., 12n.
 Samuelson Paul, 71, 72
 Sandel Michael, 17 e n.
 Santini Ugo, 15n., 40n., 67n.
 Santirocco Matthew, 85n.
 Sartre Jean Paul, 82n., 83
 Scanlon Thomas, 50, 67 e n.
 Shackleton Bailey David, 131n.
 Schiller Friedrich, 123
 Shrage Laurie, 160n.
 Schultz Bart, 48n.
 Scognamiglio Rosamaria, 11n., 60n., 77n., 123n., 127n.
 Scotti Muth N., 131n.
 Searle John, 77n.
 Segal Charles, 85n.
 Seligman Martin, 16 e n., 115 e n., 123, 124n., 125-128, 131, 136-138, 141
 Sen Amartya, 5, 15, 16n., 18n., 34-35, 36n., 37, 39 e n., 42 e n., 43 e n., 44, 47, 48n., 50, 52 e n., 53 e n., 54, 57, 61 e n., 62 e n., 63n., 64n., 65n., 66 e n., 68 e n., 71n., 73n., 75n., 102n., 104n., 105 e n., 125n., 133n., 137, 138n., 143
 Seneca Lucio Anneo, 34
 Serra Adriana, 13n.
 Shakespeare William, 19, 154
 Shelley Mary, 156n.
 Shelley Percy Byshe, 156n.
 Sidgwick Henry, 13, 33, 40, 48n., 54, 59, 60 e n., 61-62, 64, 66-67
 Simon Herbert, 27n., 30n.
 Singer Peter, 19 e n.
 Sherman Nancy, 39
 Smelser Neil J., 13n.
 Smith Adam, 9, 12n., 15, 33-34, 42, 53-54, 57-58, 67 e n., 72, 137, 157
 Smith Winston, 87 e n.
 Snow Charles Percy, 12n.
 Sober Elliott, 13n.
 Sofocle, 77n., 84, 86, 92n.
 Spaemann Robert, 19n.
 Spinoza Baruch, 54, 58, 71
 Srinivasan Viji, 142
 Stangerlin Marco, 117n.
 Stern Josef, 92n.
 Stigler George J., 11 e n., 12n.
 Stocker Michael, 77n., 90n.
 Straus Erwin, 27n.
 Sunstein Cass Robert, 44n., 111n., 177-178
 Suzumura Kotaro, 35
 Swedberg Richard, 13n.
 Talete, 21, 62
 Tallacchini Mariachiara, 19n.
 Tanese Reiko, 9n.
 Taylor Charles, 18n., 50, 117n.
 Taylor Harriet, 147
 Tedesco Salvatore, 27n.
 Thaler Richard, 110n.

- Thompson Michael, 136 e n.
 Tinker Irene, 75n.
 Toebes Brigit C.A., 99n.
 Tolone Oreste, 5, 7, 14n., 20n.
 Tomasello Michael, 13n.
 Tommaso d'Aquino, 58
 Tortorella Bruna, 12n.
 Tribe Laurence, 97n.
 Trimball David, 140
 Trincherio Mario, 62n.
 Tuvel Rebecca, 163 e n.
- Urmson James Opie, 125n.
- Vaccarezza Maria Silvia, 10n.
 Valera Luca, 29n.
 Van Buitenen J.A.B., 78n., 80n.
 Vanni Luca, 39n.
 Veca Salvatore, 18n., 40n., 42n.,
 61n., 104n., 133n., 145n.
 Vigezzi Simona, 23n.
 Visalberghi Aldo, 24n., 135n.
- Waal Frans B.M. de, 13n.
 Walzer Michael, 77n., 82, 90n.
 Warnock Geoffrey James, 125n.
- Weisbach David, 178
 Weizsäcker Viktor von, 23n.
 Wellmann Christopher Heath, 10n.
 White Mark D., 44
 White Mathew P., 143 e n., 144 e n.,
 146, 148-149
 Wiggins David, 60n., 70 e n.
 Williams Bernard, 18n., 42n., 61n.,
 77n., 89n., 104n., 105n., 133n., 143
 Williams Roger, 34
 Wilson David Sloan, 13n.
 Wolff Jonathan, 43 e n.
 Wollstonecraft Mary, 28, 155, 156 e
 n., 157-158, 165, 167
 Wordsworth William, 22 e n., 23,
 115, 124-125, 126 e n., 127, 130,
 134, 137, 147, 169
 Wright von Georg Henrik, 71n.
- Zafirovsky Milan, 12n.
 Zamagni Stefano, 16n., 66n.
 Zanetti Gianfrancesco, 11n., 36n.,
 60n., 77n., 127n.
 Ziliak Steve, 157

SOMMARIO

<i>Prefazione all'edizione italiana</i>	5
<i>Introduzione di Oreste Tolone</i>	
<i>Dal sé economico al sé "ecologico". Martha Nussbaum</i>	
<i>e il bisogno della filosofia</i>	9
1. Filosofia ed economia: un rapporto difficile, 9 - 2. Il contributo della filosofia all'economia, 10 - 3. L'utilitarismo: un'idea troppo limitata di "felicità", 16 - 4. Bentham e un'etica per gli animali (più che per gli uomini), 18 - 5. La prepotenza della "semplificazione", 20 - 6. Cicerone versus Bentham: l'importanza del dolore per la felicità, 22 - 7. Un'antropologia della vergogna..., 25 - 8. ... e l'avversione per il femminile, 27 - 9. Economia "di superficie", 29	
Martha C. Nussbaum	
<i>Il valore aggiunto della filosofia</i>	
<i>Tra etica ed economia</i>	
CAPITOLO PRIMO	
<i>L'economia ha ancora bisogno della filosofia</i>	33
1. La mancanza di filosofia, 33 - 2. Perché e dove la filosofia conta, 38 - Conclusioni, 54	
CAPITOLO SECONDO	
<i>Fondamenti imperfetti. Critica filosofica</i>	
<i>a un (particolare) tipo di economia</i>	57
1. Utilità plurale e non-commensurabilità, 59 - 2. Benessere e agency, 64 - 3. Libertarismo, utilitarismo, paretianesimo, 67 - 4. Deliberazione razionale sui fini, 69 - 5. Preferenza, desiderio, emozione, intenzione, azione, 70 - 6. La complessità della motivazione etica, 72 - 7. Modellare la famiglia, 73 - Conclusione, 76	

CAPITOLO TERZO

I costi della tragedia. Alcuni limiti morali dell'analisi costi-benefici .. 77

1. Situazioni tragiche, 77 - 2. Le due domande nella deliberazione politica contemporanea, 93 - 3. Analisi costi-benefici: il ruolo e i limiti, 104 - 4. *Aufhebung* tragica nella sfera pubblica, 113

CAPITOLO QUARTO

Chi è il guerriero felice? Filosofia, ricerca della felicità e politiche pubbliche 115

1. Questioni concettuali, 116 - 2. Questioni normative, 132 - 3. Perseguire una lista oggettiva: alcune incomprensioni, 143 - 4. La verità nell'analisi degli stati soggettivi, 147

CAPITOLO QUINTO

Identità, uguaglianza, libertà. Crossing di McCloskey e i nuovi studi sulla transizione di genere..... 151

Appendice

William Wordsworth, *Il carattere del guerriero felice* 169

Nota del Curatore 177

Bibliografia 179

1. Volumi di Martha C. Nussbaum, 179 - 2. Volumi a cura di Martha C. Nussbaum, 181 - 3. Articoli scelti di Martha C. Nussbaum, 182 - 4. Letteratura secondaria citata da Martha C. Nussbaum, 186

Indice dei nomi 191

Nella stessa collana:

1. F. Biasutti, *Etica della politica*, € 16,50, pp. 144 - 9788837229405
2. G. Scarafile, *Etica delle immagini* (2 ed. riveduta e ampliata), € 16, pp. 176 - 9788837235949
3. F. Monceri, *Etica e disabilità*, € 16, pp. 144 - 9788837230951
4. E. De Clercq, *Etica del gender*, € 19, pp. 144 - 9788837231644
5. G. Cuzzo, *Etica dei resti*, € 18, pp. 208 - 9788837234003
6. P. Gomarasca, *Etica del cibo*, € 18, pp. 176 - 9788837234379
7. F.M. Menga, *Etica intergenerazionale*, € 22, pp. 288 - 9788837235154
8. J. Teichman, *Etica sociale*, a cura di A. Aguti, € 17, pp. 192 - 9788837235291
9. S. Dadà, *Etica della vulnerabilità*, € 13, pp. 144 - 9788837235932
10. Aristotele, *Il giudizio etico. Imparare a distinguere il bene e il male per vivere felici*, a cura di A. Fermani, € 16, pp. 192 - 9788837237073