

# La misura della felicità. Il compito della politica secondo Martha C. Nussbaum

ANNALISA FURIA

## 1. IL VUOTO DELLA FELICITÀ CONTEMPORANEA

Nell'ambito della storia del pensiero politico, quella del rapporto tra politica e felicità è una vicenda ricca di fratture, fecondazioni e divagazioni concettuali, di cambi di paradigma e mutamenti, talvolta anche drastici, di orizzonte temporale e spaziale.

La sola brevissima evocazione di tale storia rivela infatti come non di un tracciato continuativo, unificato o unificabile, si tratti quanto piuttosto di una pluralità di percorsi, ritorni e nuovi inizi che includono, a mero titolo di esempio, i diversi significati attribuiti alla felicità dall'eudemonismo antico, il valore fondante che tale nesso assume nella riflessione aristotelica e l'interiorizzazione ed estensione universale della possibilità di felicità, non più elitariamente circoscritta, offerta dalle dottrine cristiane; il progressivo svilimento del valore (anche in senso etico) del nesso tra felicità e politica operato dal contrattualismo moderno e contemporaneo e la rivalutazione utilitaristica e comunitarista del tema politico della felicità; dottrine politiche basate su variabili articolazioni del rapporto tra felicità e virtù/dovere, da un lato, e felicità e sacrificio o felicità e piacere, dall'altro; prospettive teoriche nell'ambito delle quali la felicità assume

declinazioni prevalentemente soggettive ed etiche, e prospettive nelle quali è invece la dimensione sociale/collettiva e politica della stessa a prevalere<sup>1</sup>.

Numerose, dense e complesse sono poi le questioni implicate nel e dal nesso tra felicità e politica.

Qualunque concezione politica della felicità ha, infatti, da sempre implicato, in prima istanza, una specifica antropologia politica, una determinata concezione della natura umana e quindi del compito della politica rispetto a essa.

Per fare solo un facile esempio, vi è un'evidente differenza tra il compito di «re-naturation»<sup>2</sup> del cittadino, e di rigenerazione delle istituzioni, assegnato da Rousseau alla politica in risposta alla corruzione della natura umana operata dalla società, e quello di garanzia dell'autoconservazione e della sicurezza individuale e collettiva assegnato, sulla base di una lettura sensista e meccanicista delle passioni e dei desideri degli individui, al Leviatano da Hobbes. Se per Rousseau la possibilità di felicità è legata alla ricerca di un ritorno all'autenticità della natura umana, alla rigenerazione morale degli individui e alla fondazione di un legame sociale e di una comunità di tipo nuovo, per Hobbes la felicità, edonisticamente intesa, di individui irrimediabilmente egoisti non richiede la ricerca, comune e in comune, del *somum bonum* ma la protezione di ciascuno dal *summum malum* (la morte violenta), che può essere garantita solo da un sovrano assoluto<sup>3</sup>.

Qualunque concezione politica della felicità ha inoltre da sempre presupposto una determinata articolazione del rapporto tra passato, presente e futuro – e dunque, in primo luogo, tra vicende storiche ed eventuali filosofie o visioni della storia (e del mondo) – e prescritto “modi” diversi per l'azione politica, tra programmi riformisti e progetti rivoluzionari, variabili strategie di ordine e parimenti variabili strategie di disordine (verso un nuovo ordine).

Diverse concezioni politiche della felicità si sono poi solitamente accompagnate all'elaborazione di diversi, e più o meno solidi e articolati, sistemi di etica pubblica, nonché di mutevoli, e di intensità variabile, rapporti tra aldiquà e aldilà, tra realtà e trascendenza, tra realtà e utopie o ucronie<sup>4</sup>.

---

1 Cfr., tra i molti possibili, E. Greblo, “Felicità”, in: *Enciclopedia del pensiero politico. Autori, concetti, dottrine*, diretta da R. Esposito e C. Galli, Bari, Laterza, 2005, pp. 286-287; R. Bodei, “Felicità e politica”, in: *Il concetto di felicità nel pensiero filosofico*, a cura di R. Ansani, M. Villani, Ferrara-Roma, Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, 2001, pp. 95-106; L. Muraro, *Le passioni della politica. Atti del primo ciclo di incontri*, Roma, Italianieuropei, 2011.

2 J. Roy, “De la dénaturation à la régénération”, in: *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution. Actes du colloque de Montréal (25-28 mai 1989)*, publiés et présentés par J. Roy, Ottawa, Association nord-américaine des études Jean-Jacques Rousseau, 1991, p. 131.

3 Alcuni spunti interessanti sulle concezioni della felicità di Rousseau e Hobbes si trovano rispettivamente in E. Pulcini, “Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale”, in: *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G. M. Chiodi, R. Gatti, Milano, FrancoAngeli, 2012, pp. 45-50 e J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli, 2009, pp. 71-74.

4 Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 95-99.

Interrogarsi sul rapporto tra felicità e politica significa in sostanza domandarsi quale idea di futuro funga da bussola per il pensiero politico, ove, in quale orizzonte temporale e spaziale, essa si collochi e con quali mezzi ci si proponga di favorirne l'approssimarsi.

Nell'epoca della postmoderna sfiducia nell'illuminista «*happy assumption of the inherent relation of reason and freedom*»<sup>5</sup> e della multiforme “alterazione” della sovranità e della logica democratico-rappresentativa; nell'epoca del venir meno dei dogmi politici e delle rassicuranti filosofie della storia, delle angoscianti, non governabili e sconfinata paure globali e del nuovo ruolo politico assunto dalla religione, a essere in discussione sembra essere l'idea che la felicità costituisca ancora, specie se paragonata alla sicurezza, un bene politico primario e che esista ancora un nesso fondante e giustificativo tra felicità e politica, ovvero che tale nesso sia ancora accettabile (o accertabile) dal punto di vista teorico e in qualche modo realizzabile nell'incerta realtà contemporanea.

Forse mai come in questi ultimi anni si è parlato di felicità collettiva, si sono moltiplicate le iniziative locali, nazionali e internazionali per promuoverla e i tentativi di misurarla<sup>6</sup>, proprio perché la ricerca della felicità è stata progressivamente privatizzata e ha, in questo movimento di ripiegamento, progressivamente *privato*, sottratto, svuotato di senso, energie, luoghi e promesse, la sua dimensione pubblica<sup>7</sup>.

A essere in crisi nel mondo contemporaneo sarebbe, infatti, secondo Marcel Gauchet, non tanto la politica in sé quanto propriamente la «politica del futuro»<sup>8</sup>, ovvero la politica intesa non come attività tecnico-burocratica di gestione e amministrazione degli affari correnti, del presente, ma come attività proiettata al futuro, come attività fondata su, legittimata da e orientata verso, una determinata visione del futuro e in grado di mobilitare energie e risorse, anche simboliche, per promuovere la realizzazione di tale visione.

Da attività immaginativa, creativa e *future-oriented*, la politica contemporanea sembra essere ridotta (e ricondotta) al suo cuore hobbesiano di garante della sicurezza, garante che si trova a operare entro i vincoli (e i confini) epistemici e discorsivi posti dalla prevalenza dell'economico (e finanziario) sul politico, dalla

---

5 C. Wright Mills citato in J. Isaac, *Arendt, Camus and Postmodern Politics*, in: “Praxis International”, n. 1-2, 1989, p. 48, corsivo aggiunto.

6 Il comune di Gallipoli e quello di Milano hanno, ad esempio, recentemente istituito l'Assessorato alla felicità, nel 2012 l'ONU ha istituito la Giornata Internazionale della felicità (20 marzo), mentre, negli ultimi anni, sono stati elaborati, a livello mondiale, almeno quattro indici per la misurazione della felicità, tra cui il *World Happiness Report* voluto dalle Nazioni Unite, cfr. *Come definire e misurare la felicità*, in: “Linkiesta”, 2 gennaio 2015, <<http://www.linkiesta.it/it/article/2015/01/02/come-definire-e-misurare-la-felicita/24086/>>. Consultato il 9 agosto 2016.

7 Cfr. R. Bodei, *op. cit.*, pp. 99-105.

8 M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflusso clericale*, a cura di D. Frontini, Bari, Dedalo, 2008 p. 148.

prevalenza dei mezzi sui fini, dalla prevalenza delle necessità (in prima istanza economiche) sulle volontà.

Al vuoto della contemporanea politica della felicità, Martha Nussbaum risponde con il “pieno” del suo pensiero etico e politico.

Alla sfiduciata riflessione postmoderna e post-strutturalista, Nussbaum oppone una rinnovata, fiduciosa, “dura” progettualità di stampo moderno<sup>9</sup>.

Al vigore e alla pluralità delle forme contemporanee del realismo politico, Nussbaum contrappone un’impegnativa ed “esigente” proposta normativa che potremmo forse definire, per riprendere un’espressione di Rawls, “realisticamente utopica”<sup>10</sup>.

Ai diversi percorsi privati verso la felicità, Nussbaum contrappone una via maestra, pubblica e, almeno fino a un certo punto, necessariamente, doverosamente comune.

Alle imperanti sollecitazioni all’edonismo compulsivo e consumistico, l’autrice contrappone una riattualizzazione del progetto eudemonistico classico<sup>11</sup>.

In risposta alla privatizzazione della felicità sostenuta dal (neo)contrattualismo, da una parte, e alla metrica utilitaristica della felicità, dall’altra, Nussbaum afferma infatti che il compito più importante della politica è quello di porre (e proteggere) le condizioni che possono consentire la piena “fioritura” (*flourishing*) degli individui, la loro piena, integrale realizzazione quale presupposto per la ricerca di qualsivoglia progetto individuale di felicità, purché tale progetto rispetti i principi fondanti di una società liberale giusta che fanno sì che i diversi progetti privati non *privino* la sfera pubblica ma, al contrario, la arricchiscano e sostengano.

## 2. LA MISURA ESIGENTE

Preliminare rispetto alla disamina della proposta di Nussbaum è la ricostruzione, per quanto sintetica, del contesto teorico più ampio nel quale si colloca la sua

---

9 Estremamente esemplificative sono, in questo senso, le dure critiche mosse da Nussbaum nei riguardi della teoria di Butler, che hanno innescato un ampio dibattito accademico e giornalistico. Per una, tra le molte possibili, ricostruzione sintetica della vicenda e dei motivi del contendere, cfr. O.J. Herstein, *Justifying Subversion: why Nussbaum got (the better Interpretation of) Butler wrong*, in: “Cornell Law Faculty Publications”, paper 75, 2010, <<http://scholarship.law.cornell.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1074&context=facpub>>. Consultato il 9 settembre 2016.

10 Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 4-7. Sul realismo di Nussbaum in ambito metaetico, cfr. S. F. Magni, *Etica delle capacità* (vedi nota 11), pp. 118-123.

11 Con specifico riguardo alla teoria etica di Nussbaum Magni ha inoltre evidenziato come, nel corso degli anni, la sua riflessione abbia registrato il passaggio da un’“etica della virtù” (o “etica dell’essere”), centrata sulla necessità di prestare attenzione non tanto all’azione del soggetto quanto alla sua disposizione morale, a un’“etica dei principi” (o “etica del fare”) di impostazione kantiana ma attenta a considerare la varietà, complessità e mutevolezza della vita morale del soggetto, ovvero i motivi e i tratti del carattere che la condizionano, cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 94-96.

riflessione, ovvero della prospettiva teorica nota come *capabilities approach*, elaborata dall'economista e filosofo Amartya K. Sen a partire dai primi anni settanta del secolo scorso.

Come illustrato da Magni, assieme alle teorie della giustizia di ispirazione rawlsiana, all'utilitarismo, al libertarismo, al comunitarismo e alle diverse riflessioni egualitariste, l'approccio delle capacità è una delle principali concezioni etico-politiche contemporanee, la cui analisi e discussione occupa ormai da tempo il dibattito internazionale e ha aperto numerosi percorsi di riflessione<sup>12</sup>. Dalla definizione della povertà e dello sviluppo umano, alla misurazione della qualità della vita degli individui, alla centralità della tutela dei diritti delle donne e alla riflessione in materia di giustizia sociale e giustizia globale, la prospettiva delle capacità si è arricchita e ampliata nel corso degli anni contribuendo a riportare (e a tenere) al centro dell'attenzione alcune sostanziali questioni etico-politiche.

Sulla scia del percorso tracciato dalla riflessione rawlsiana, e in continuità con Rawls anche nell'intento polemico nei riguardi dell'utilitarismo, l'approccio delle capacità si configura come un'etica sociale o pubblica, ovvero come un'etica volta a fornire criteri «per effettuare scelte di pubblico interesse, “per la formulazione dei giudizi sugli assetti sociali e le politiche pubbliche”»<sup>13</sup>.

Muovendo dalla considerazione delle capacità realmente garantite ai singoli individui, l'approccio delle capacità elaborato da Sen ha infatti una esplicita vocazione sociale e pubblica, è interessato alla delimitazione della struttura fondamentale della società e quindi anche a fornire criteri per orientare la distribuzione delle risorse all'interno della società, dei benefici e degli oneri, configurandosi così come una teoria della giustizia distributiva o sociale<sup>14</sup>.

In tal senso, l'approccio delle capacità fornisce criteri per la scelta e il giudizio politico, ovvero «ragioni e argomenti per *valutare* le cose politiche alla luce di una concezione della giustizia sociale»<sup>15</sup>. Esso fornisce criteri per valutare le cose politiche, nel duplice senso di attribuzione, assegnazione di valore e di formulazione di un giudizio sulla base di determinati parametri di analisi e verifica.

Già solo da queste prime riflessioni sembra quindi possibile cogliere alcuni degli elementi che qualificano la prospettiva teorica elaborata da Sen e che, soprattutto, consentono di coglierne la specifica portata politica.

In prima istanza, la proposta seniana ha l'indubbio merito di aver reso espliciti i diversi e successivi esercizi valutativi che è necessario compiere nella formulazione delle scelte sociali e delle politiche pubbliche. Esplicitando in modo

---

12 S. F. Magni, *op. cit.*, p. 9. Sulla prospettiva elaborata da Sen mi permetto di rimandare anche al mio “Definire, misurare e promuovere lo sviluppo umano: il *capabilities approach* e la diversità culturale”, in: (Ri)costruzione politica, società civile e cooperazione nelle società mediorientali: Libano, Iraq, Palestina, a cura di G. Gozzi, R. Salih, Torino e Paris, L'Harmattan Italia e L'Harmattan, pp. 32-45.

13 A.K. Sen cit. in S. F. Magni, *op. cit.*, p. 15.

14 Cfr. *ivi*, pp. 16-17.

15 S. Veca, “Introduzione all'edizione italiana”, in: J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. VII.

chiaro i fondamenti, gli assunti e gli obiettivi della sua prospettiva teorica, e confrontandosi con i fondamenti, gli assunti e gli obiettivi delle altre, il ragionamento sviluppato da Sen rende inequivocabilmente visibile, anche in virtù della peculiare combinazione tra filosofia, economia e scienza sociale da cui trae alimento, la natura intrinsecamente valutativa, e non neutrale o meramente tecnica, della politica.

Qualsiasi scelta pubblica, programma di riforma o di (ri)definizione di regole, assetti o istituzioni, implica il compimento di diversi e numerosi esercizi valutativi e, come evidenzia Sen, ciò che rileva rispetto a qualsiasi esercizio valutativo è la determinazione, la scelta dello “spazio valutativo” all’interno del quale si opera, ovvero dei parametri, delle basi informative che si intendono adottare, non solo di quelle che si includono ma anche di quelle che si escludono<sup>16</sup>.

Rispetto, ad esempio, al cruciale tema dell’eguaglianza – come Sen illustra già nella sua nota Tanner Lecture dal titolo *Equality of what?* (1979) – la domanda fondamentale da porsi è dunque «eguaglianza di *che cosa?*»<sup>17</sup>.

L’annoso, acceso e sempiterno dibattito intorno alla questione dell’eguaglianza (o della diseguaglianza) origina, infatti, non da battaglie pro (o contro) l’idea di eguaglianza in sé, quanto piuttosto dal confronto, e conflitto, tra teorie che assumono come rilevante l’eguaglianza rispetto a una determinata dimensione piuttosto che rispetto a un’altra, e che ritengono quindi accettabili livelli limitati di diseguaglianza rispetto ad alcune dimensioni piuttosto che rispetto ad altre. Come chiarisce Sen:

richiedere l’eguaglianza in uno spazio [...] può costringere a essere anti-egualitari in qualche altro spazio, l’importanza comparativa della qual cosa deve essere valutata criticamente nella formulazione di un giudizio globale<sup>18</sup>.

Rispetto a qualunque decisione politica il primo, cruciale passo è dunque quello che concerne la scelta dello spazio valutativo, della “misura” che si adotta per mettere in relazione i diversi “oggetti” e “soggetti” politici, i diversi obiettivi e le diverse dimensioni.

Quello della misura, della ricerca della misura più adeguata, è del resto, come illustrato da Schiera, un tema cruciale per la riflessione politica poiché la ricerca di nuove forme di relazione tra le diverse misure («di sé, del sapere, del governo»<sup>19</sup>) nelle quali si articolano (sia in senso quantitativo, sia in senso qualitativo) le concrete esperienze e configurazioni politiche, ha storicamente sempre

---

<sup>16</sup> Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 68-69.

<sup>17</sup> Ivi, p. 7.

<sup>18</sup> Ivi, p. 34. Sul rapporto tra eguaglianza e diversità e tra eguaglianza e libertà secondo Sen, cfr. ivi, p. 42.

<sup>19</sup> P. Schiera, *Misura per misura. Dalla global polity al buon governo e ritorno*, in: “Scienza & Politica”, Deposito n.1, 2015, p. 3. <<https://scienzaepolitica.unibo.it/pages/view/repository>>. Consultato il 9 agosto 2016.

rappresentato un passo cruciale verso l'individuazione di nuove forme di legittimazione politica<sup>20</sup>.

In questo senso, per Sen quella delle capacità è la misura complessa e strutturata, non un semplice assemblaggio direbbe Schiera<sup>21</sup>, più adeguata ed efficace per valutare (misurare) alcune cruciali questioni politiche, quali il livello di eguaglianza all'interno di determinati contesti socio-economici, il livello di deprivazione e di sviluppo umano o il tenore di vita degli abitanti di determinati ambiti territoriali. Ed è in grado di porsi come la più adeguata (e giusta) perché consente di "ordinare" in modo più giusto la società, ovvero, prendendo nuovamente a prestito alcuni spunti tratti dalle dense riflessioni sviluppate da Schiera sul tema della misura, consente di rilevare «esigenze e bisogni precisi, da contenere»<sup>22</sup>, nel triplice senso di comprendere, tenere assieme e limitare.

Quella offerta dall'utilitarismo è infatti, secondo Sen, una misura non adeguata perché viziata dal soggettivismo implicato dal, e implicito nel, concetto di utilità. Nelle sue pur diverse accezioni (piacere, soddisfazione del desiderio o delle preferenze, felicità), la nozione di utilità attribuisce rilevanza agli stati mentali degli individui e assume che tali reazioni siano sommabili e comparabili, laddove è invece estremamente difficile attribuire all'utilità un contenuto descrittivo confrontabile sul piano interpersonale. Soprattutto, la misura dell'utilità si rivela assolutamente sguarnita di fronte al fenomeno delle cosiddette "preferenze adattive", ovvero rispetto al fatto che molto spesso gli individui in condizioni di estrema avversità e deprivazione adattano le loro preferenze al contesto nel quale si trovano e diventano quindi fatalisticamente incapaci di manifestare insoddisfazione e dunque una qualche preferenza per una vita diversa<sup>23</sup>.

Per quanto ne esistano numerose varianti e versioni, altro tratto generale comune, e fallace, delle riflessioni di matrice utilitarista è l'attenzione alla massimizzazione della somma delle utilità individuali ovvero, come evidenzia Sen, la non considerazione delle diseguaglianze nella distribuzione delle risorse purché l'utilità aggregata aumenti, prospettiva che ha il limite di impedire di prendere in adeguata considerazione la diversità tra gli individui in virtù della quale «attribuire peso uguale all'interesse uguale di tutti»<sup>24</sup> può portare a risultati contraddittori.

Adottando una base informativa eccessivamente ristretta, l'utilitarismo riduce quindi, secondo Sen, gli individui a meri contenitori di utilità o preferenze,

---

20 Cfr. Ivi, pp. 14, 89, 402 e P. Schiera, *Dal potere legale ai poteri globali. Legittimità e misura in politica*, in: "Scienza & Politica", Quaderno n.1, 2013, pp. 1-132, <[http://amsacta.unibo.it/3655/1/Quaderno\\_Schiera\\_1.pdf](http://amsacta.unibo.it/3655/1/Quaderno_Schiera_1.pdf)>. Consultato il 9 agosto 2016; P. Schiera, *Hegel e la misura: verso un federalismo amministrativo*, in: "Etica & Politica", n. XVIII, 2016, 1, pp. 235-241.

21 P. Schiera, *Misura per misura*, cit., p. 54.

22 Ivi, pp. 54-55.

23 Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 20-22, 82-83. Sullo stesso tema, cfr. anche M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Bologna, il Mulino, 2001, cap. 2.

24 A. K. Sen, *Scelta, benessere, equità*, Bologna, il Mulino, 1986, p. 343.

attribuisce valore indiretto ad alcuni beni importanti (ad esempio, la libertà degli individui) ed è inadeguato a misurare il tenore di vita o il livello di eguaglianza in contesti di stabile differenziazione di classe, genere, casta o comunità<sup>25</sup>.

Se tale approccio enfatizza troppo gli stati mentali degli individui, anche una visione puramente materiale del benessere o dell'eguaglianza degli individui, e dunque una misura basata solo sul livello di reddito o sul possesso di un numero adeguato di mezzi, per quanto apparentemente più "oggettiva", si rivela per Sen parimenti inadeguata.

Ben lungi dal costituire uno spazio valutativo neutrale, anche lo spazio individuato dalla misurazione del livello di reddito è frutto di una precisa scelta valutativa poiché, ad esempio, in tale spazio non viene riconosciuto alcun peso diretto a tutte le variabili diverse dal reddito (quali, ad esempio, la mortalità, la morbilità, l'istruzione, le libertà e i diritti riconosciuti), ma solo un peso indiretto laddove esse producano una qualche variazione in termini di reddito<sup>26</sup>.

Un altro cruciale limite di questa prospettiva è costituito, secondo Sen, dal fatto che essa non incorpora un'adeguata teoria del valore poiché attribuisce valore ai mezzi (i beni, le risorse) più che ai fini che con tali mezzi ci si propone di raggiungere, ovvero si concentra sui «mezzi della libertà rispetto a una qualche valutazione dell'estensione della libertà»<sup>27</sup>.

Così come la metrica utilitaristica, anche quella utilizzata dal *commodity approach* non presta attenzione all'impatto che le profonde differenze che esistono tra gli individui (in termini, ad esempio, di genere, caratteristiche fisiche, stato di salute, abilità intellettuali, condizioni di lavoro), e tra i diversi contesti culturali e socio-economici, hanno rispetto alla capacità degli individui di utilizzare, "convertire" un determinato livello di reddito. Come Sen chiarisce ricorrendo a un noto esempio:

si considerino due persone A e B. Entrambe sono molto povere, ma B è più povera. A ha un reddito più elevato e in particolare riesce a comprare più cibo e a consumarne di più. Ma A ha anche un processo metabolico più veloce e una qualche malattia parassitaria, cosicché, malgrado il suo maggiore consumo di cibo, è in realtà più denutrito e debilitato di B. Di qui la domanda: chi dei due ha il tenore di vita più alto? [...] A può essere più ricco o più opulento, ma non si può veramente dire che abbia il tenore di vita

---

25 Cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 20-22.

26 Cfr. A. K. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, Milano, Mondadori, 2000, pp. 84-85. Come chiarisce Sen, per quanto "preesistente" possa sembrare la metrica basata sui redditi reali, «per chiunque abbia a cuore un giudizio pubblico vale l'obbligo di chiarire che nell'uso dei redditi reali per questo scopo è presente un giudizio, e i pesi implicitamente usati vanno sottoposti a valutazione critica» (ivi, p. 84).

27 A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., p. 24. A questo riguardo Nussbaum ritiene inoltre che un'eccessiva attenzione ai beni o alle risorse economiche possa contribuire a produrre un'attitudine competitiva, arrogante e "mercenaria" e ad alimentare preoccupanti fenomeni di "mercificazione" del corpo, proprio e altrui. Cfr. M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003, pp. 114-119 e nota n. 35, p. 179. Sullo stesso tema cfr. anche M. C. Nussbaum, *Persona oggetto*, Trento, Erickson, 2014.



più elevato dei due, dal momento che egli è chiaramente più denutrito e più debilitato. Il tenore di vita non costituisce un livello di opulenza, anche se è *inter alia* influenzato dall'opulenza<sup>28</sup>.

L'eccessiva attenzione alle acquisizioni degli individui è stata messa in discussione anche da Rawls e Dworkin al fine di proporre argomenti per fondare la valutazione politica più che sul livello di acquisizioni sull'eguale possesso dei mezzi per le acquisizioni. Secondo Sen però né la teoria dei "beni primari" di Rawls, né "l'eguaglianza di risorse" proposta da Dworkin, pur costituendo un passo in avanti, riescono realmente a tenere adeguatamente conto delle differenze personali e sociali tra gli individui e del fatto che tali differenze possono provocare variazioni interpersonali nella conversione delle risorse e dei beni primari in acquisizioni<sup>29</sup>. Il limite dell'approccio dei beni primari, che Sen definisce «feticistico»<sup>30</sup>, è, ad esempio, il porre l'accento sulla sola considerazione dei beni e non sulla relazione tra i beni e gli individui. Anche se la lista dei beni primari fosse costantemente specificata e ampliata questo approccio continuerebbe a rimanere, secondo Sen, inadeguato poichè si focalizza sulle cose buone che si dovrebbero avere e non su «ciò che le cose buone *fanno* agli esseri umani»<sup>31</sup>.

Nell'intento di proporre una misura adeguatamente "commisurata" ai bisogni (o meglio ai "bi/sogni" come direbbe Schiera<sup>32</sup>) degli individui, e quindi di individuare una base informativa che renda possibile la valutazione non solo dei beni posseduti in maniera esclusiva dai singoli ma anche di ciò che con essi gli individui sono realmente in grado di fare anche in virtù dei beni comuni e dei servizi dei quali essi possono usufruire in quanto membri della collettività, Sen introduce quindi i concetti di "funzionamenti" e di "capacità fondamentali".

Nel tentativo di cogliere la vita umana in tutta la sua ricchezza e nelle sue molteplici condizioni, egli indica con il termine *functionings* (funzionamenti o realizzazioni) le «parti dello stato di una persona – in particolare le varie cose che ella riesce a fare o a essere nel corso della sua vita»<sup>33</sup>.

In virtù di quanto fin qui detto, risulta evidente che per Sen non è però sufficiente cogliere, fotografare cosa una persona fa o è, ovvero se è attiva politica-

---

28 A. K. Sen, *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Venezia, Marsilio, 1993, p. 52.

29 Per un'efficace analisi di entrambe le prospettive teoriche, cfr. B. Casalini, L. Cini, *Giustizia, uguaglianza e differenza. Una guida alla lettura della filosofia politica contemporanea*, Firenze, Firenze University Press, 2012, pp. 23-41 e 54-59.

30 A. K. Sen, *Scelta, benessere, equità*, cit., p. 357.

31 Ivi, p. 358.

32 P. Schiera, *Misura per misura*, cit., nota n. 366, p. 167.

33 A. K. Sen, *Il tenore di vita*, cit., p. 95. I funzionamenti rappresentano sia "doings", ovvero le differenti attività che gli individui possono ritenere importanti (mangiare, partecipare alla vita sociale, viaggiare, ecc., ecc.), sia "beings", stati o condizioni di esistenza (essere nutriti, essere sani, liberi da malaria) acquisiti dagli individui anche in modo non intenzionale, ovvero senza il loro concorso.

mente o istruita o adeguatamente nutrita, ma ben più rilevante è per lui misurarne il livello di libertà sostanziale, reale. A tal fine Sen introduce il concetto di *capability* (capacità), che è definito in modo derivato rispetto a quello di funzionamenti e che riflette «le combinazioni alternative di funzionamenti che ella può conseguire, e tra cui può sceglierne una serie»<sup>34</sup>. Se, quindi, i funzionamenti ci dicono che cosa una persona sta attualmente facendo, la capacità di funzionare riflette che cosa una persona sa e può potenzialmente fare.

La differenza sostanziale tra le due prospettive si coglie non appena si considerino alcuni dei risultati paradossali a cui potrebbe portare la considerazione dei funzionamenti conseguiti come unico oggetto di analisi. In tale prospettiva, infatti, ci si troverebbe a considerare, illustra Sen con un altro noto esempio, in modo eguale il ricco che digiuna e il povero che muore di fame:

se ci interessa soprattutto eliminare la fame di quest'ultimo, è essenzialmente perché il primo ha la *capacità* di essere ben nutrito ma sceglie di non esserlo, mentre il secondo manca di quella capacità ed è costretto a morire di fame<sup>35</sup>.

La base informativa primaria nell'approccio elaborato da Sen è dunque rappresentata dall'insieme delle capacità, e dunque non solo dai "funzionamenti realizzati", poiché la considerazione dei risultati conseguiti è un caso particolare rispetto alla valutazione delle possibilità di un individuo, della sua libertà di scelta rispetto a differenti tipi di vita<sup>36</sup>.

Includendo nel concetto di capacità sia il suo significato più letterale di *capacity* o *ability* del soggetto, sia il senso di *opportunity*, con riferimento alla presenza di adeguati assetti istituzionali e sociali, tale spazio di valutazione è dunque uno spazio ampio, centrato sulla considerazione degli individui, delle loro diversità e disparità e dei loro contesti di vita, e volto a considerare la loro capacità di scegliere una vita cui attribuiscono valore, di scegliere in che modo essere felici.

In tale più ampio contesto teorico si colloca la riflessione di Nussbaum, che si sviluppa però secondo percorsi e prospettive in parte divergenti rispetto a quelle di Sen<sup>37</sup>.

---

34 Ivi, p. 96.

35 Ivi, p. 123.

36 Consapevole delle difficoltà formali ed empiriche connesse al tentativo di misurare le capacità, Sen chiarisce che comunque la considerazione anche dei soli funzionamenti acquisiti offre una base informativa più raffinata e adeguata di quelle utilizzate dagli altri approcci, soprattutto in virtù dei diversi fini cui essa risponde, cfr. A. K. Sen, *La diseguaglianza*, cit., pp. 76-81.

37 Sulle principali differenze tra la versione seniana dell'approccio delle capacità e quella elaborata da Nussbaum, cfr. M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., specie Prefazione e cap. I; D. A. Crocker, *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic Part 1*, in: "Political Theory", n. 20/4, 1992, pp. 584-612 e "Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic - Part 2", in: M. C. Nussbaum, J. Glover (edited by), *Women, Culture and Development. A Study of Human Capabilities*, Oxford, Clarendon Press, 1995, pp. 153-198; S. F. Magni, *op. cit.*, in particolare pp. 93-142.

Se l'intento di Sen è quello di identificare una nuova misura, un framework teorico flessibile e volutamente incompleto per lo svolgimento di molteplici esercizi di valutazione senza predeterminarne in modo rigido gli aspetti sostantivi<sup>38</sup>, Nussbaum ritiene invece necessario compiere un passo ulteriore elaborando una "lista delle capacità umane centrali" alla quale attribuisce non solo un valore a fini valutativi ma anche un preciso valore politico e giuridico.

Se il fatto che Sen attribuisca alle procedure (contestuali) di discussione pubblica e di decisione democratica il ruolo di determinare i contenuti e i metodi per l'applicazione del *capabilities approach* ha portato molti a sostenere che il suo approccio è troppo vago e generale per costituire una teoria della giustizia<sup>39</sup>, Nussbaum elabora una teoria della giustizia parziale e minima basata su una precisa concezione etico-politica dell'essere umano (e della dignità), sulla lista delle capacità e sul concetto di soglia<sup>40</sup>.

Se secondo alcuni la prospettiva di Sen non è sufficientemente in grado di considerare le asimmetrie nella distribuzione, a livello istituzionale e di pratiche, del potere sociale e normativo, né sufficientemente radicale nel considerare gli esiti politici della sua teoria in termini di esigenze di democratizzazione dell'economia, della società civile e della politica, Nussbaum integra queste carenze attraverso la sua costante attenzione alla condizione della donna come test più radicale degli assetti politici, sociali ed economici nazionali e internazionali, così come al tema della cura e della dipendenza<sup>41</sup>.

---

38 Il fatto che il suo approccio sia incompiuto «sia nel generare giudizi sostanziali, sia nel fornire una teoria globale della valutazione» (A. K. Sen, *Il tenore di vita*, cit., p. 128) è per Sen un elemento integrante e qualificante della sua prospettiva perché, in primo luogo, deriva dal riconoscimento del ruolo costitutivo ed "educativo" svolto dall'esame, dalla discussione e dalla deliberazione pubblica per la formazione delle norme e degli obiettivi sociali all'interno delle singole comunità (e per questo egli attribuisce grande valore alle istituzioni democratiche, alle libertà civili e alla libera informazione); in secondo luogo, è un elemento necessario per tenere conto del pluralismo morale, tanto intersistemico quanto intra-sistemico, tanto più che egli ritiene che la scelta sociale possa essere compiuta anche in situazioni di incompletezza (ovvero anche se non vi è accordo su tutte le parti dell'ordinamento) (cfr. S.F. Magni, *op. cit.*, in particolare pp. 123-136); infine, l'incompletezza fa sì che l'approccio delle capacità proposto da Sen possa essere utilizzato con gradi diversi di sofisticazione, con metodologie diverse di misurazione e in relazione ad ambiti e questioni diverse.

39 T. Wells, "Sen's Capability Approach", in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, <<http://www.iep.utm.edu/sen-cap/>>. Consultato il 9 agosto 2016. Sulla questione della giustizia Sen è peraltro tornato spesso nei suoi lavori e, in particolare, nel suo recente *L'idea di giustizia*, Milano, Mondadori, 2010.

40 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, il Mulino, 2007, pp. 92-93.

41 Sui limiti della teoria politica di Sen, cfr. in particolare L. Hamilton, *A Theory of True Interests in the Work of Amartya Sen*, in "Government and Opposition", n. 34/4, 1999, pp. 516-546 e *The Political Philosophy of Needs*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, e D.A. Clark, *The Capability Approach: Its Developments, Critiques and Recent Advances*, in "Global Poverty Research Group", Working Papers Series, n. 032, 2005, pp. 1-18, <<http://www.gprg.org/pubs/workingpapers/pdfs/gprg-wps-032.pdf>>. Consultato il 9 agosto 2016. Sul modo in cui Nussbaum coniuga il pensiero

In contrasto con la rawlsiana teoria *thin*, Nussbaum elabora una *thick vague theory of good*, ovvero una teoria che è *thick* perché identifica una concezione (parzialmente) comprensiva del bene, ed è vaga perché è sufficientemente astratta da poter ammettere – almeno così ritiene e sostiene l'autrice – molteplici specificazioni diverse<sup>42</sup>.

Adottando un approccio aristotelico, e quindi fondando la sua concezione sostanziale del bene su una determinata concezione dell'essere umano, Nussbaum chiarisce come al fondamento del suo approccio vi sia non una qualche forma di naturalismo o il dettato di una tradizione metafisica o religiosa ma l'idea intuitiva e discorsiva, di matrice aristotelica e ispirata da un passo scritto da Marx, che esistano alcune funzioni particolarmente essenziali per poter definire una vita come umana, al punto che una vita impoverita di queste funzioni non è da considerarsi «degnata di un essere umano»<sup>43</sup>.

A partire quindi dall'intuizione in merito a che cosa costituisce un funzionamento autenticamente umano e da una nozione di essere umano come «creatura bisognosa di una pluralità di attività di vita»<sup>44</sup>, Nussbaum descrive il procedimento compiuto per giungere all'individuazione della lista delle capacità umane centrali:

fra le molte caratteristiche reali di una tipica forma di vita umana, ne selezioniamo alcune che sembrano normativamente fondamentali al punto che una vita priva della possibilità di esercitarne anche solo una, a qualunque livello, pur in possesso delle altre, non potrebbe dirsi pienamente umana e umanamente dignitosa<sup>45</sup>.

L'idea guida alla base della lista è di muoversi attraverso queste diverse aree (la vita, la salute e così via) e di chiedersi: in ognuno di questi ambiti in cui viviamo e agiamo, quale sarebbe un modo di vivere e agire che fosse minimamente compatibile con la dignità umana? La dignità non è definita prima delle e indipendentemente dalle capacità, ma in un modo intrecciato ad esse e alla loro definizione. [...] La nozione guida, perciò, non è tanto quella della dignità in sé, come se essa potesse essere separata dalla capacità di condurre una vita, ma, piuttosto, quella di una vita con, o meritevole di, dignità umana, dove tale vita è costituita, almeno in parte, dal possesso delle capacità della lista<sup>46</sup>.

Attraverso una prospettiva basata sull'auto-comprensione e sull'auto-interpretazione di sé (e della storia e della società umana), anche attraverso il ricorso al

---

femminista, la riflessione su dipendenza e disabilità e l'approccio delle capacità cfr. almeno M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, il Mulino, 2002 e B. Casalini, "L'etica della cura e il pensiero femminista: tra dipendenza e autonomia", in: *Donne, diritto, diritti. Prospettive del giusfemminismo*, Torino, Giappichelli, 2015, pp. 171-191.

42 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 107.

43 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 73, corsivo aggiunto.

44 K. Marx cit. in M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 177.

45 Ivi, p. 198.

46 Ivi, p. 179. In tal senso Nussbaum definisce la sua concezione di dignità umana una concezione di stampo aristotelico, più che kantiano o rawlsiano, cfr. ivi, pp. 177-178.

materiale offerto dalle fonti letterarie e dalle narrazioni e il contributo critico offerto dal confronto transculturale, Nussbaum giunge dunque all'elaborazione di una lista di "capacità umane centrali" che, a suo avviso, include le capacità che è necessario siano tutte garantite, al di sopra di un certo livello di soglia, al fine di rispettare i fondamenti animali, materiali e "sociali" della libertà umana, le profonde diversità esistenti tra gli esseri umani e il loro essere reciprocamente dipendenti gli uni dagli altri; che è necessario siano tutte garantite al fine di consentire di vivere non «una mera vita umana, ma una buona vita»<sup>47</sup>.

Costruita come espandibile e continuamente rivedibile, la lista è inoltre ritenuta da Nussbaum come unica, universale, applicabile solo in modo integrale e, nonostante ciò, suscettibile di generare un accordo transculturale, ovvero di essere, sulla scia della riflessione rawlsiana, oggetto di un "consenso per intersezione" fra cittadini che hanno le più diverse concezioni comprensive, non perché esista un solo «tipo di fioritura per l'essere umano»<sup>48</sup>, dice Nussbaum, ma perché «sembra ragionevole che le persone si accordino su un insieme unico di diritti costituzionali fondamentali»<sup>49</sup>.

In questa prospettiva Nussbaum, molto più di Sen, evidenzia con forza il valore politico e giuridico del suo approccio, e della lista da lei individuata, che dovrebbe valere come base morale, come fonte dei principi politici di base che dovrebbero essere inseriti tra le garanzie costituzionali fondamentali degli Stati, protetti e inclusi nella legislazione in difesa dei diritti umani e nelle più diverse politiche nazionali e internazionali<sup>50</sup>:

L'approccio delle capacità, in ambito politico, si basa sull'intuizione di fondo per la quale alcune facoltà umane impongono l'esigenza morale di essere sviluppate<sup>51</sup>.

[Tali facoltà umane fondamentali possono essere considerate come] delle pretese della possibilità di funzionare, pretese che a loro volta danno origine a corrispondenti doveri sociali e politici<sup>52</sup>.

---

47 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 198. Esistono più versioni, non molto dissimili, di tale lista che, nella sua versione più recente, comprende le seguenti capacità: vita, salute, integrità fisica, sentimenti, ragion pratica, appartenenza, essere in grado di vivere con le altre specie avendone cura, gioco, controllo del proprio ambiente sia politico sia materiale, cfr. *ivi*, pp. 93-95. È stato a tal riguardo evidenziato come, nonostante "gli anni di discussione interculturale" che Nussbaum menziona, la lista sia rimasta sostanzialmente invariata, cfr. S. M. Okin, cit. in T. Wells, *op. cit.*

48 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 200.

49 *Ibidem*.

50 In relazione alla lista, Nussbaum distingue però tra le questioni di "giustificazione", ovvero le ragioni a sostegno della lista, e quelle di "applicazione", ovvero il fatto che essa può valere come strumento di discussione e persuasione pubblica ma non per giustificare alcun tipo di intervento coercitivo esterno in altri contesti nazionali, cfr. *ivi*, p. 97.

51 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 78.

52 *Ivi*, p. 80.

In questo senso, per quanto non pienamente sovrapponibili con essi, le capacità identificate da Nussbaum identificano i «diritti umani fondamentali che in ogni modo devono essere realizzati in un ordine mondiale decente»<sup>53</sup> poiché «una società che non le garantisce a tutti i cittadini fino a un livello di soglia appropriato, non riesce ad essere una società pienamente giusta, qualunque sia il suo livello di ricchezza»<sup>54</sup>.

In modo particolare nella rielaborazione che ne fa Nussbaum, risulta dunque evidente come quello di capacità sia un concetto, una misura politicamente «esigente»<sup>55</sup>, poiché molto esige dalla politica.

### 3. IL CORPO DELLA FELICITÀ

Se comune tanto a Sen quanto a Nussbaum è una concezione oggettiva del bene nel senso che entrambi ritengono che «ciò che è bene è indipendente dai desideri del soggetto»<sup>56</sup>, la proposta di Nussbaum si basa su una considerazione più ricca e articolata della natura, dell'esistenza e dell'agire umano.

Tanto Sen quanto Nussbaum focalizzano l'attenzione su un concetto di libertà inteso in senso ampiamente positivo, ovvero in grado di comprendere le esigenze connesse sia al senso positivo (libertà di volere), sia al senso negativo (libertà di agire) della libertà. Soprattutto, per entrambi la libertà è sempre *embodied*, ovvero deve essere intesa come libertà sostanziale, reale di individui reali, unici e, in modo unico, (il)limitati<sup>57</sup>.

Diversamente da Sen, la cui nozione di soggetto (nonché di potere) continua a risentire, come evidenziato da alcuni, dell'astratto e razionalistico impianto liberale-utilitaristico da cui origina (per quanto in modo polemico) la sua riflessione e trascura le dimensioni di complessità connesse alle motivazioni dell'azione umana, alle relazioni interpersonali e alle dinamiche di crescita personale<sup>58</sup>, è in realtà Nussbaum a tentare di "dare corpo" in modo più coerente al suo progetto di felicità.

In linea con la critica femminista del contrattualismo, Nussbaum ritiene inadeguata tanto la concezione rawlsiana del soggetto indipendente, ovvero dotato di capacità di ragionamento e di valutazione etica e in grado di essere "pienam-

---

53 M. C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, cit., p. 13. Sul rapporto tra approccio delle capacità e linguaggio dei diritti umani, cfr. *ivi*, pp. 303-310.

54 *Ivi*, p. 92.

55 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 83.

56 S. F. Magni, *op. cit.*, p. 105.

57 Cfr. P. Birmingham, *Hannah Arendt and Human Rights. The Predicament of Common Responsibility*, Bloomington, Indiana University Press, 2006, pp. 61-62.

58 Cfr. T. Wells, *op. cit.* e D.A. Clark, *op. cit.*, pp. 8-10.

te cooperativo”, quanto l’idea, a essa collegata, che il contratto (e quindi la società) sia funzionale al mutuo vantaggio dei contraenti.

Poiché «una sensibilità più ampia e flessibile per ciò che si intende per essere umano è decisiva se vogliamo riflettere più chiaramente sui problemi di giustizia»<sup>59</sup>, secondo Nussbaum non un’idea astratta di autonomia, razionalità e simmetria dei e tra i soggetti, ma la comprensione anche delle molteplici (e mutevoli nel corso del tempo) relazioni di dipendenza, bisogno e vulnerabilità che caratterizzano la vita umana (e sicuramente alcune fasi di essa) dovrebbero fungere da guida per la teoria politica occidentale.

Sostituire l’immagine kantiana di cittadino razionale e autonomo con quella aristotelica della persona come “animale dotato di bisogni”, tra i quali il bisogno di cura (in modo momentaneo o continuativo), consentirebbe infatti, secondo Nussbaum, di riconoscere l’umanità in tutte le sue molteplici forme, potenzialità e necessità e, soprattutto, di rispondere a tali necessità in modo più adeguato e rispettoso della dignità (anche) di chi dà e riceve cura, e quindi in modo più giusto.

L’“ampliamento dello sguardo”, la ridefinizione delle azioni pubbliche rispetto alle diverse condizioni di bi/sogno dovrebbero passare, secondo Nussbaum, anche dal superamento dell’antropologia politica basata sulla separazione tra ragione ed emozioni, scelta e desiderio, componente “razionale” e componente “animale” dell’esistenza e dell’agire umano, su cui si basa il pensiero occidentale.

Così come il desiderio è per lei costitutivamente intenzionale, costituisce un «desiderio deliberativo»<sup>60</sup>, anche le emozioni non sono semplici istinti, appetiti o stati d’animo ma reazioni intelligenti, dotate di un preciso contenuto cognitivo e valutativo poiché implicano ed esprimono un giudizio “eudaimonistico” rispetto al valore e all’importanza, per il nostro progetto di felicità, di determinati oggetti esterni<sup>61</sup>.

L’adeguata “coltivazione” pubblica delle emozioni deve essere al centro degli obiettivi di una società liberale che aspira alla giustizia e a garantire a tutti pari opportunità perché, spiega Nussbaum:

il bene degli altri non significa nulla per noi in astratto, o a priori. È quando vengono poste in relazione a ciò che già comprendiamo – con il nostro intenso amore per i genitori, il nostro appassionato bisogno di sicurezza e protezione – che queste cose cominciano a diventare profondamente importanti. [...] la tradizione sostiene che solo quando possiamo immaginare il male o il bene di un altro possiamo pienamente e sicuramente estendere a questo altro il nostro interesse morale <sup>62</sup>.

---

59 M. C. Nussbaum, *Giustizia sociale e dignità umana*, cit., p. 47.

60 M. C. Nussbaum, *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, cit., p. 177. Cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 106-107.

61 Nussbaum ha sviluppato la sua teoria delle emozioni nel corso degli anni e in numerosi testi, tra i quali M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004, e il più recente *Emozioni politiche. Perché l’amore conta per la giustizia*, Bologna, il Mulino, 2014.

62 M. C. Nussbaum, *L’intelligenza delle emozioni*, p. 464.

La coesione sociale, l'altruismo, la solidarietà non possono essere adeguatamente sostenuti, né il razzismo, le ingiustizie e le pratiche disumanizzanti adeguatamente contrastate all'intento di una società, se non si considerano anche i "serbatoi" emozionali che alimentano i comportamenti individuali, le pratiche sociali e le istituzioni.

È solo partendo dalla valorizzazione e adeguata coltivazione delle emozioni, e della cruciale capacità di immaginare che esse richiedono per svilupparsi<sup>63</sup>, è promuovendo la compassione e l'amore e contrastando la paura, l'invidia e il disgusto, che diviene possibile che i cittadini rispettino e sostengano in modo partecipe e duraturo le condizioni comuni per la felicità e, allo stesso tempo, la ricchezza, dignità e unicità dei diversi progetti di felicità individuali poiché, argomenta Nussbaum, è solo partendo da ciò che sentiamo essere bene per noi che possiamo, per il prezioso tramite dell'immaginazione, sentire (e quindi comprendere) e rispettare anche ciò che è bene per gli altri.

In questa prospettiva, le emozioni hanno un rilevante valore politico perché possono «sostenere i principi di base della cultura politica di una società»<sup>64</sup>, ovvero sostenere l'adesione dei cittadini alla lista delle capacità sia dal punto di vista epistemico, contribuendo a validarne il contenuto, sia dal punto di vista del supporto alla giustificazione, contribuendo a garantire stabilità a tali principi (e alle istituzioni che li incarnano) nel corso del tempo<sup>65</sup>.

Se la prospettiva di Sen è "felicitemente" vaga e poco definita, quella di Nussbaum prospetta un progetto politico di felicità decisamente più articolato, dettagliato e ricco. Un progetto che attribuisce alla politica un «compito ampio e profondo»<sup>66</sup>, ovvero:

mettere a disposizione di tutti i cittadini le condizioni materiali, istituzionali ed educative che permettano loro di realizzarsi compiutamente in quanto esseri umani e nel garantire loro una serie di capacità tali da metterli in grado di scegliere il loro ideale di vita buona e di realizzarsi pienamente<sup>67</sup>.

Un progetto molto esigente, estensivamente normativo, con un intento chiaramente e fortemente "pedagogico" e, secondo alcuni, in nessun senso realistico poiché sostanzialmente irrealizzabile<sup>68</sup>.

---

63 Nussbaum in questo senso ritiene cruciale la valorizzazione delle risorse di immaginazione offerte dalle scienze umane, le arti, la musica, la poesia e la letteratura, e il ruolo svolto, ai fini di un'adeguata coltivazione delle emozioni, dall'educazione pubblica, dalla comunicazione di massa e istituzionale e dalle narrazioni delle loro azioni proposte dai leader politici.

64 M. C. Nussbaum, *Emozioni politiche*, cit., p. 13.

65 Cfr. S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 106-107.

66 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 122.

67 Ivi, p. 103.

68 T. Wells, *op. cit.*



Un progetto, ampiamente discusso e sicuramente discutibile<sup>69</sup>, che mira a consentire agli individui di accettarsi e riconoscersi, e di vedersi accettati e riconosciuti, nella loro limitatezza, vulnerabilità e mutua dipendenza, così come nelle loro potenzialità, aspirazioni e capacità, comuni e specifiche, razionali in quanto corporee; un progetto che mira a porre le condizioni perché gli individui possano tentare di essere felici a loro modo poiché, concede Nussbaum, «la scelta finale è lasciata a loro»<sup>70</sup>.

Un progetto nel quale l'aggettivo "politico" torna a risuonare di significati, finalità e ascrizioni di responsabilità, sicuramente discutibili nella loro densità ma, appunto, densi.

---

69 Per alcune critiche al pensiero di Nussbaum, e in particolare al preteso universalismo della sua prospettiva, mi permetto di rimandare al mio "Continuare a ragionare sul fondamento dei diritti umani: M. C. Nussbaum e la lista delle 'capacità umane centrali'", in: *Diritti umani: trasformazioni e reazioni*, a cura di S. Vida, Bologna, Bononia University Press, 2008, pp. 129-140. In senso più generale cfr. anche, tra i molti possibili, T. Wells, *op. cit.* e S. F. Magni, *op. cit.*, pp. 115-142.

70 M. C. Nussbaum, *Capacità personale e democrazia sociale*, cit., p. 122.