

# Oltre L'HOMO Oeconomicus

## OLTRE L'HOMO Oeconomicus

Il rapporto complesso tra economia ed etica non è nuovo alla Filosofia, Oggi, la sfera economica è divenuta la costante universale, la stella polare delle nostre scelte. Il testo lavora sulla struttura della responsabilità ondivaga tra scelta economica e scelta morale, senza evitarne una sintesi.

### CAPITOLO 1: L'ECONOMIA COME QUESTIONE

#### FILOSOFICA

##### 1. Introduzione

Considerare l'economia come questione filosofica significa indagare criticamente le dinamiche e gli assunti nella loro dimensione di problema filosoficamente rilevante. Significa cioè, individuare ciò che, nei concetti portanti della teoria economica mainstream, pone rilevanti problemi filosofici. Tra questi rappresentano un problema della filosofia, in virtù della loro pervasività e incisività, le dinamiche di economicizzazione e commercializzazione. Assumere la economicizzazione e la commercializzazione come oggetto della riflessione filosofica, significa dunque interrogarsi e mettere in luce il loro rapporto e la loro estensione ai più svariati ambiti umani. Si nota poi come l'espressione "economicizzazione e commercializzazione come problema della filosofia" possa intendersi secondo due direzioni:

- nel senso del genitivo oggettivo, significa anzitutto assumere la economicizzazione e la commercializzazione come oggetto della riflessione filosofica, ovvero interrogarsi sul significato e sul carattere problematico dei termini
- nel senso oggettivo soggettivo, significa interrogarsi sull'economicizzazione e commercializzazione come problema interno alla stessa filosofia, chiedendosi se la stessa filosofia possa essere esposta alle loro logiche e processi.

##### 2. Economicizzazione: razionalità etica, razionalità economica e homo oeconomicus

L'economicizzazione è un modello di pensiero e di azione volto all'incremento del benessere individuale, inteso come massimizzazione dell'utilità attraverso il perseguimento dell'interesse personale, e dell'efficienza di un determinato assetto, dal punto di vista sociale. Tuttavia, se è vero che con la modernità, le differenti sfere esperienziali umane, economia compresa, hanno accresciuto il loro statuto di autonomia, caratterizzandosi per una razionalità loro propria, è importante anche notare che, negli ultimi tempi, si assiste ad un processo di economicizzazione attraverso il quale l'ambito economico tende ad estendersi anche ad ambiti extra-economici, configurando un imperialismo economico. Quest'ultimo pervade ambiti di vita tendenzialmente caratterizzati da logiche a-economiche e/o anti-economiche, i quali ambiti vengono interpretati alla luce del criterio di efficienza e dell'analisi costi-benefici (per esempio anche nel matrimonio). Tale pervasività pone però un duplice problema:

- a) inversione del rapporto mezzi-fini;
- b) ridefinizione del concetto di razionalità economica in rapporto con altri tipi di razionalità, in primis quella etica (ovvero quella dell'agire).

Uno dei principali ostacoli al trattamento del rapporto tra razionalità economica e razionalità etica - e in generale, tra economia ed etica - consiste nella pretesa di scientificità avanzata dalla scienza economica e nella separazione tra economia positiva ed economia normativa. Secondo questa tesi l'economia, a differenza dell'etica, non discuterebbe dei fini (che sarebbero già dati), ma solo dei mezzi per realizzarli e si occuperebbe di studiare le interazioni tra individui in merito all'impiego di risorse scarse.

- ✓ Economia positiva: aspira ad analizzare ciò che effettivamente è, ossia i fenomeni così come presentano, così come sono. L'economia positiva tende quindi ad ignorare una vasta gamma di considerazioni etiche che influenzano il comportamento umano, le quali invece, dal punto di vista dell'economista, rappresentano semplici dati fattuali piuttosto che elementi di giudizio normativo.

- ✓ Economia normativa: finalizzata ad individuare ciò che dovrebbe essere ai fini del raggiungimento di un livello ottimale di benessere, ossia gli interventi e i precetti necessari per raggiungere determinati obiettivi socio- economici. Prende anche il nome di economia del benessere o welfare economics.

Ma com'è possibile far emergere la componente etica insita sia nell'economia positiva sia in quella normativa? In questo senso, la nozione più adatta su cui soffermarsi sembra essere quella di razionalità. E allora bisogna chiedersi: cosa significa razionalità in economia? Secondo la teoria economica neoclassica, la razionalità, in economia, consiste nella massimizzazione della propria funzione di utilità (espressa in termini di preferenze individuali gerarchicamente ordinate tra loro) sotto un vincolo di disponibilità di risorse. Un individuo è pertanto razionale se, dopo aver considerato tutte le informazioni a sua disposizione, agisce, compiendo delle scelte, in modo tale da massimizzare la propria funzione obiettivo. Si tratta di una razionalità di tipo strumentale: l'individuo definisce l'obiettivo da raggiungere e opera le proprie scelte per ottenerlo senza trascurare di utilizzare tutte le informazioni e le risorse disponibili. La razionalità riguarda, dunque, la relazione che intercorre tra scelte e preferenze. Essa consiste in due elementi fondamentali: a) avere un ordinamento di preferenze, che significa disporre di preferenze ordinate gerarchicamente; b) massimizzare le preferenze, che significa porsi al livello più alto del proprio ordinamento di preferenze, stante un vincolo di disponibilità delle risorse.

Ora nella teoria economica<sup>1</sup> le preferenze non sono indagate sul loro valore, ma si richiede solamente che esse soddisfino due requisiti formali:

- A. completezza: il consumatore è sempre in grado di confrontare due panieri A e B e di decidere se preferisce il paniere A, se preferisce il paniere B o se è indifferente tra il paniere A e il paniere B;
- B. transitività: dati tre panieri A, B e C, se il consumatore preferisce il paniere A al paniere B e il paniere B al paniere C, allora il consumatore preferisce anche il paniere A al paniere C. Le tre preferenze non hanno cioè lo stesso peso, ma sono ordinate gerarchicamente tra di loro.

Questa visione della razionalità, tuttavia, comporta seri problemi. Innanzitutto, intendere le preferenze in modo ordinato (transitivo) presuppone avere una completezza informativa, cioè supporre che nell'atto di scelta, si abbia la conoscenza di tutte le alternative possibili, e presuppone anche la capacità, da parte degli agenti, di rappresentarsi e ordinare gerarchicamente tali alternative in modo da effettuare una scelta razionale (ovvero la scelta in grado di massimizzare l'utilità). La nostra razionalità, infatti, lungi dall'essere illimitata, è una razionalità limitata (bounded rationality). A questo proposito, inoltre, recenti ricerche hanno mostrato che il comportamento umano devia non di rado dagli assunti della rational choice theory. In secondo luogo, il disinteresse rispetto al contenuto delle preferenze, implica un forte individualismo e relativismo etico, in base al quale l'identificazione e la scelta dei valori sono relative al singolo individuo. Ciò che conta è il benessere individuale, al di là dei diversi modi in cui individui differenti lo concepiscono e delle diverse preferenze che essi hanno, dato che, ai fini del funzionamento dei processi economici, sono considerati parimenti buoni gli ordinamenti di preferenze, i principi e i valori di tutti gli individui. In sintesi, si può dunque affermare che l'homo oeconomicus è un individuo esclusivamente auto-interessato, orientato alla massimizzazione dell'interesse personale e perfettamente conscio delle conseguenze delle sue scelte. Infine, nell'affermare che le scelte degli agenti economici devono essere orientate alla massimizzazione dell'utilità, la teoria economica neoclassica, pone l'utilità come criterio ultimo di valore. Più che essere neutra rispetto al valore, la teoria economia sembra far propria una teoria morale.

Sintetizzando, si può dire che alla base della nozione standard di razionalità economica c'è un'idea di calcolo, che ha come oggetto l'identificazione e la rappresentazione delle conseguenze rilevanti delle proprie azioni e la scelta dell'alternativa preferita compatibilmente con i vincoli esterni. Inoltre, tale visione della razionalità come calcolo si connette a una visione della razionalità come ottimizzazione, la quale si traduce a sua volta in un incremento di benessere.

La teoria economica mainstream, tuttavia, non si limita a definire il benessere individuale, ma si occupa anche del benessere collettivo. Se il primo coincide con la massimizzazione del proprio ordinamento di preferenza, il secondo coincide con una situazione definita Pareto-ottimale, ove cioè non è possibile migliorare il benessere di un individuo senza peggiorare il benessere di un altro. Nonostante ciò, il concetto di ottimalità paretiana pone seri problemi dal punto di vista etico, perché prende in considerazione solo la somma totale del benessere, tralasciando problemi di giustizia distributiva. Essi infatti emergono in modo evidente se si analizza una situazione sociale fortemente disuguale, caratterizzata ad esempio dalla presenza di pochi ricchi e molti poveri; in tal caso, se il miglioramento della situazione di un povero comportasse il peggioramento della situazione di un ricco, lo stato di cose che si otterrebbe non sarebbe efficiente dal punto di vista paretiano. Ne deriva che la disuguaglianza può essere giustificata solo se permette il mantenimento di una situazione efficiente. Siamo quindi di fronte a uno scontro tra due principi di valore: il principio di efficienza e il principio di equità.

---

1 Il consumatore sceglie il paniere di beni che preferisce, tenendo conto del reddito disponibile. Matematicamente, si tratta di massimizzare l'utilità. La scienza economica è la scienza sociale che studia il comportamento economico, le scelte economiche e i fenomeni economici e il suo principale oggetto di studio sono quei comportamenti umani appartenenti all'economia. La scienza economica non si occupa di analizzare tutti i comportamenti dell'uomo ma soltanto quelli che scaturiscono dalla necessità di soddisfare dei bisogni in condizioni di scarsità di mezzi e di risorse naturali; al centro non è posto l'uomo, ma l'operatore economico. In condizioni di scarsità i bisogni possono essere soddisfatti mediante lo scambio di mercato tra l'operatore che possiede un eccesso del bene economico in questione e quello che si trova in una situazione di deficit. Il complesso degli atti compiuti dagli operatori economici per soddisfare i propri bisogni determina i fenomeni economici. Nel suo campo di studio l'economia comprende sia il ramo positivo sia quello normativo.

Si nota come interrogarsi sull'economicizzazione comporta una duplice operazione concettuale: da un lato significa mettere in questione il concetto di razionalità e economica e di homo oeconomicus criticandone il riduzionismo, evidenziando anche i problemi che si pongono a livello di benessere sociale e giustizia distributiva; dall'altro lato significa intraprendere una analisi critica dell'estensione di tale razionalità e di tale modello antropologico anche ad ambiti extra-economici, come quelli della costituzione dell'identità personale e dei rapporti sociali. Ed è in questo senso che è possibile criticare l'economicizzazione come estensione della logica dell'efficienza esclusivamente improntata all'analisi costi-benefici e scevra da considerazioni di tipo etico – antropologico.

### **3. Commercializzazione: mercato, consumi denaro**

L'estensione ai più diversi ambiti del vissuto umano, compresa la sfera dei rapporti interpersonali e della vita sociale, appare centrale anche nei processi di commercializzazione. Interrogandosi sul significato del termine, si potrebbe definire come un modello di pensiero e di azione in virtù del quale l'agire umano viene interpretato a partire dallo scambio di equivalenti, improntato alla logica di mercato. Attraverso la commercializzazione cioè l'intera esistenza viene valutata in base al criterio del mercato.

Ad una prima analisi, essa sta ad indicare la centralità che, nel nostro vissuto, assumono i beni scambiati nel mercato, ovvero, in prima istanza, i beni materiali, che acquistiamo attraverso le transazioni economiche e sui quali esercitiamo la nostra proprietà. Sta di fatto che l'importanza del possesso dei beni materiali e privati ha anche a che fare con il ruolo che tali beni hanno in ordine alla costituzione della propria identità personale e ai meccanismi di riconoscimento sociale; in altri termini, il modo in cui ci percepiamo e siamo percepiti dagli altri viene veicolato, in larga misura, dai beni che acquistiamo. La sfera mercantile cresce così in maniera prodigiosa e l'accettazione da parte del gruppo diventa accessibile attraverso i beni materiali la cui acquisizione è garantita dal denaro. La potenza del denaro diventa quindi sociale e culturale: esso veicola l'appartenenza alla

società industriale, ove la legittimità è riconosciuta solo a chi può assicurarsi un costante accesso a un certo numero di beni materiali.

Come si può evincere da queste considerazioni, il problema, non consiste tanto nella preminenza della logica dell'efficienza e nel perseguimento dell'interesse personale, ma nella commercializzazione dell'intero vissuto, che diviene una merce accanto alle altre. Ecco perché la commercializzazione è al contempo di più e di meno dell'economicizzazione. E' di meno perché rappresenta un modello di pensiero e azione particolare, orientato allo scambio di mercato, mentre l'economicizzazione è un modello di pensiero e azione più generale. E' di più perché radicalizza alcuni aspetti propri dell'economia di mercato estendendoli ad ambiti sia extra – economici, sia extra – commerciali; la commercializzazione è infatti un processo attraverso il quale una parte dell'agire economico si pone come il tutto, assurgendo a modello universale di riferimento, sia della stessa economia, sia degli ambiti extra economici.

L'esito estremo di questo processo appare emblematico nella più recente trasformazione del capitalismo, quella finanziaria, ove si assiste al fenomeno definito "mercantizzazione della moneta", consistente in una produzione di moneta attraverso moneta, che non ha bisogno dell'intermediazione degli stessi beni. Si radicalizza così una logica di accumulazione finanziaria, sostenuta dall'ideologia della crescita e finalizzata all'arricchimento individuale. E' il processo che Marx sintetizzava nel passaggio da merce-denaro-merce a denaro-merce-denaro, denunciando un asservimento alle logiche del capitale e del denaro, tale da sostituire alla dimensione dell'essere quella dell'avere, e da ridurre l'essere umano a merce. Gli esiti di questo processo sono:

- iperindividualizzazione dei beni di consumo: si passa dal consumo incentrato sulla famiglia (tipico degli anni passati) a quello imperniato sull'individuo. La conseguenza più prossima è una individualizzazione dei ritmi di vita, che si traduce in attività de-sincronizzate, abitudini domestiche differenziate, utilizzo personalizzato degli spazi, del tempo e degli oggetti, a qualunque età e in tutti gli ambienti sociali.
- commercializzazione del tempo e dello spazio: che si traduce nel tentativo di dar vita a una sorta di continuum temporale dei consumi (si pensi all'apertura non-stop di alcuni esercizi commerciali o allo sviluppo degli acquisti on-line), ma anche nella trasformazione dei non-luoghi in aree commerciali, che consentono al "consu -viaggiatore" di passare rapidamente il tempo vissuto e di avere una padronanza soggettiva del tempo (si pensi ai gates degli aeroporti riempiti di esercizi commerciali).
- ipercapitalismo: esito estremo della commercializzazione, delle esperienze e degli stili di vita che conduce a pensare alla vita come un'esperienza a pagamento. E' fondato sull'accesso a esperienze culturali, che conduce ad un assorbimento della sfera culturale in quella economica, facendo registrare un cambiamento radicale nelle relazioni umane: rispetto al passato, non è più il desiderio di riconoscimento sociale a generare l'impulso a consumare, quanto il desiderio di governare sé stessi. Il mercato diventa il modello che regola i rapporti sociali.
- società dell'iperconsumo, in cui si commercializzano tutte le esperienze di vita.

Ma se la sfera commerciale diventa egemonica, e il mercato assurge a modello su cui improntare la quasi totalità degli aspetti dell'esistenza umana, risulta particolarmente urgente interrogarsi sul tipo di essere umano e sul tipo di società atti ad arginare questi processi. Si pone quindi l'esigenza di sviluppare una riflessione che porti all'elaborazione di modelli economici etico-antropologici capaci di orientare lo sviluppo dell'umanità in direzione della ricchezza dell'essere, imperniata su valori essenziali come onestà, fiducia, trasmissione del sapere. Questi principi al giorno d'oggi sono diventati oggetto di derisione e sono stati sostituiti da valori di tipo quantitativo.

#### 4. Oltre l'economicizzazione e la commercializzazione: un nuovo concetto di ricchezza

A partire da queste argomentazioni, si può argomentare che un'analisi critica dell'economicizzazione e della commercializzazione non può prescindere da una riflessione sul ruolo dell'economia, in particolare quella di mercato, in grado di ricondurla al servizio dell'essere umano e finalizzata - come affermava Aristotele - al vivere bene, e non al mero vivere.

Aristotele considera l'economia al servizio dell'etica e della politica e considera lo scambio come necessario in ragione del bisogno che abbiamo gli uni degli altri. In altre parole, lo scambio è "attività secondo natura": attraverso lo scambio di beni in ragione del bisogno reciproco si garantisce agli uomini l'autosufficienza. Quando, però, lo scambio avviene solo allo scopo di accumulare profitti, come se il denaro possedesse in sé stesso un valore d'uso, l'economia diventa contro natura, spezzando il legame di reciprocità che lega i diversi membri della polis. Se il denaro si trasforma in merce, infatti, esso frantuma il legame di equità tra i cittadini, venendo meno alla sua funzione principale, che riguarda la giustizia distributiva all'interno della società. L'accumulazione del denaro pone, dunque, un problema che è sia etico che politico; che stravolge tanto il vissuto individuale (attraverso la sostituzione del vivere bene con il mero vivere), quanto l'assetto sociale e il benessere collettivo. Particolarmente, interessante è la proposta elaborata da Amartya Sen.

Egli prende le mosse dall'insofferenza nei confronti degli approcci alla misurazione del benessere basati sul possesso delle risorse e critica le teorie (es. Rawls) che tralasciano di considerare l'effetto che i beni hanno sulle persone. L'approccio delle capacità<sup>2</sup> nasce infatti come estensione del concetto di "beni primari" e presta attenzione a ciò che i beni fanno agli esseri umani. In questa prospettiva, il possesso di beni materiali viene giudicato un criterio insufficiente per misurare il benessere, poiché lo stesso bene può avere effetti diversi sulle persone, in considerazione di caratteristiche personali, sociali, ambientali, ecc. In altri termini, l'approccio delle capacità relativizza l'importanza del concetto di ricchezza, intesa in senso quantitativo, ossia come possesso di risorse (accumulazione di beni materiali e come fine in sé), mettendo in luce che il suo senso più profondo risiede nella sua accezione qualitativa. Esso, dunque, risalta la centralità di un diverso concetto di ricchezza, la ricchezza antropologica, sulla cui base comprendere appieno la concezione dell'essere umano. L'approccio delle capacità si pone perciò come un nuovo modello antropologico critico nei confronti di un modello semplicistico, riduzionista e utilitarista.

Per Sen aspetti importanti nella costruzione dell'identità della persona, nell'ambito del nuovo concetto di ricchezza antropologica, sono:

- a. dimensione intrapersonale: consiste nel rapporto e raccordo tra i diversi elementi costitutivi del sé;
- b. dinamismo della costruzione del sé: consiste nel contemplare l'ipotesi che gli individui possono mutare nei, e attraverso i processi economici. Coinvolge sia le relazioni interpersonali che l'identità individuale, entrambe soggette a modifica o adattamento.
- c. dimensione relazionale e interpersonale: determinante nell'arricchimento della relazionalità interna alla persona e della sua identità. Tale arricchimento non comporta, tuttavia, l'annullamento delle differenze individuali, ma può cambiare l'identità personale di ogni essere umano in un processo che non può mai dirsi concluso.

Il concetto di ricchezza antropologica può rappresentare il fondamento di un nuovo concetto di persona, differente sia dall'individuo egoista postulato dall'economia, sia dal turbo-consumatore della società dell'iperconsumo, alla ricerca esasperata di beni. Questo modello antropologico può offrirci quel paradigma che stavamo cercando e che ci consente di arginare le logiche di economicizzazione e commercializzazione attraverso un riequilibrio del rapporto tra avere e essere.

2 Per capacità, Sen, intende le libertà sostanziali, cioè un insieme di opportunità di scegliere e di agire.

## **CAPITOLO 2: LA “SVOLTA ANTROPOLOGICA” TRA ETICA ED ECONOMIA**

### **1. Introduzione**

Ai è detto che la ricerca di un nuovo modello antropologico per l'economia, nasce dall'inadeguatezza teorico – pratica tanto del modello dell'homo oeconomicus, quanto del concetto di razionalità postulati dalla teoria economica mainstream. Ne deriva che, una riflessione che voglia interrogarsi sui fondamenti etico-antropologici dell'economia, non può non prendere le mosse da una critica del concetto di razionalità economica, del benessere e dell'identità dell'agente economico.

### **2. La razionalità economica tra interesse personale e dimensione relazionale**

Tra gli economisti si assiste al tentativo di esaminare criticamente alcuni assunti della teoria economica contemporanea allo scopo di superarne taluni limiti. Tra questi, il concetto di razionalità economica messo in questione anche attraverso l'apertura ad altre discipline quali la psicologia, le neuroscienze e dalla crescente attenzione per temi come i “paradossi della felicità”. Tali paradossi mostrano, infatti, come l'incremento del reddito, oltre una certa soglia, non si accompagna necessariamente ad incrementi della percezione personale della propria felicità ma, anzi, a una diminuzione di quest'ultima.

Alcuni economisti hanno poi rivendicato l'importanza di una complessità motivazionale, alla base delle scelte economiche che si traduce, in ultima istanza, nella rivendicazione della dimensione relazionale in ordine alla formazione e alla realizzazione delle proprie preferenze. Ne consegue, che talvolta la stessa cooperazione è esposta al rischio di una possibile strumentalizzazione qualora venga praticata con l'obiettivo di incrementare il proprio benessere. Di contro, altri studiosi hanno rivendicato l'importanza della dimensione relazionale in economia, mettendone in luce il forte sostrato valoriato, tale da consentire di parlare di veri e propri “beni relazionali”, nei quali è la relazione in sé a costituire il bene. Questa proposta teorica può essere così riassunta: l'economia contemporanea, abbandonando il concetto di felicità relativa (che dipende dal rapporto con gli altri) e sostituendolo con quello di utilità non-relativa (che dipende dal rapporto tra un individuo e una cosa), avrebbe causato una sostanziale perdita di beni relazionali, come mostrerebbero gli attuali “paradossi della felicità”. Per contrastare tali esiti, andrebbe elaborata una teoria relazionale della felicità, in cui considerare la felicità come una funzione del reddito individuale e dei beni relazionali i quali richiedono motivazioni intrinseche o gratuita.

In questa prospettiva, l'economia (e il mercato) può diventare luogo di autentica relazionalità, di creazione di beni relazionali e di forme di reciprocità. Di fronte a queste considerazioni si pone un problema: quali possono essere i criteri per giudicare e valutare la relazione? Quali possono essere i criteri che consentono di distinguere una relazione autentica da una di tipo strumentale? I criteri della gratuità e della reciprocità che sembrano emergere in realtà sono fortemente problematici. Esistono, ad esempio, casi di relazioni profondamente conflittuali, eppure caratterizzate da reciprocità e perseguite dai soggetti coinvolti, proprio in virtù di motivazioni intrinseche. La relazione, in altri termini, non è di per sé positiva, né necessariamente armonica, ma può anche essere conflittuale e, non per questo, si può inferire che non sia reciproca. Ciò sembra allora non sufficiente in ordine all'individualizzazione di adeguati criteri di valore per discernere la “bontà” o “genuinità” delle relazioni e della relazionalità.

Tale problema normativo è a sua volta connesso al ruolo che l'economia può ricoprire in merito alla promozione di un' autentica relazionalità. Ciò ci spinge a chiederci se affermare che l'economia può e deve essere il luogo autentico della relazionalità, significa sostenere che è al suo interno vanno individuati dei criteri di valutazione per discernere relazioni autentiche da relazioni strumentali? Affrontare tale questione consente anche di capire se la volontà di sottrarre l'economia all'appannaggio di una razionalità esclusivamente strumentale può comportare il rischio di rendere l'agire economico indipendente o disconnesso rispetto ad altre sfere dell'agire umano o addirittura di

farne il luogo principale dell'agire umano o persino il suo fine.

### **3. I fondamenti etici e antropologici della razionalità economica**

Per esaminare tali questioni appare opportuno soffermarsi su una ulteriore declinazione della critica dell'economia mainstream, sviluppata da quanti intendono contrastare certi elementi, soprattutto recuperano la dimensione sociale ed etica delle scelte economiche. Tra di essi si ricorda Amartya Sen, che non solo ha rivendicato l'origine etica dell'economia di contro alle sue declinazioni matematiche o ingegneristiche, ma, con il suo capability approach, ha anche elaborato una teoria improntata per più ad un'impostazione di stampo utilitarista.

In particolare, Sen pone in questione la natura stessa della razionalità economica, da un lato criticandone le interpretazioni e dall'altro proponendo di ri – definirla come “sistematico uso della ragione”. Ma in che cosa consiste la ragione e quale è la sua funzione? Sen afferma che la ragione ha una portata che si estende oltre la massimizzazione ed è caratterizzata da una funzione normativa che implica l'utilizzo del ragionamento per capire e valutare gli scopi e i valori, nonché il loro uso per compiere scelte sistematiche. Ragione e razionalità hanno quindi una portata etica, connessa all'individualizzazione di alcuni scopi e valori umani fondamentali e alla loro concreta attuazione nella pratica.

Già nel suo “Schicchi nazionali” (1997) Sen osserva che la persona (economica) è più sofisticata di quanto la teoria ammetta e questa sua complessità emerge quando si abbandona “l'isolamento ipotizzato dalla scienza economica per concentrarsi sulle reali motivazioni delle scelte degli individui. Allora si noterà che i moventi non sono solo egoistici, ma inducono anche:

- ✓ la simpatia (sympathy): vista come una massimizzazione della propria utilità attraverso il ricorso a preferenze “altruistiche”; la considerazione dell'affetto che le proprie azioni hanno sugli altri potrebbe essere motivata dalla volontà di essere accettati socialmente
- ✓ l'obbligazione (commitment): indica un'obbligazione morale che muove all'azione e implica lo scrutinio dei propri valori ed obiettivi, i quali hanno una portata etica che trascende il semplice interesse e benessere individuale. Questo scrutinio inoltre pone una questione radicale a livello antropologico, ovvero il problema dell'identità personale, cioè il modo in cui una persona considera sé stessa: l'identità personale è così a sua volta connessa all'identità sociale e in particolare, alla capacità di identificarsi con altri, ovvero considerarsi in rapporto con loro. Sen precisa poi che l'identità personale non è da considerarsi come un qualcosa dato a priori o in modo definito, in quanto essa dipende da un processo dinamico che coinvolge le capacità di fare, di essere e di divenire. Il modo in cui siamo insomma, può essere modificato per mezzo dello sviluppo delle nostre capacità; e la nostra identità è estremamente fluida e aperta a continue modifiche.

In sintesi si può affermare che, partendo da una ridefinizione della nozione di razionalità e mettendone in luce gli aspetti etici e normativi, Sen si interroga sull'identità dell'agente economico e, successivamente, sull'identità dell'agente in quanto tale, ossia dell'essere umano in quanto soggetto pratico in rapporto con gli altri soggetti. Del resto la problematica antropologica rappresenta una costante della sua riflessione, come si evince dalla sua critica all'utilitarismo, considerato come un modello troppo semplicistico e riduzionista del comportamento e dell'essere umano, che viene dipinto come un mero massimizzatore di utilità.

### **4. Antropologia ed etica delle capacità**

Il concetto di identità multiple elaborato da Sen in risposta sia all'ipotesi comunitaria sia alle tesi dello scontro di civiltà, offre una prospettiva dalla quale analizzare il rapporto tra identità e razionalità. Con la nozione di identità multiple egli intende infatti mettere in luce che non si può pensare alla propria identità come qualcosa di monolitico o univoco, perché si appartiene, contemporaneamente, a gruppi diversi, specialmente in un'epoca come quella attuale caratterizzata da un crescente multiculturalismo. Dunque la rilevanza delle identità in questione varia piuttosto a seconda del contesto in esame e l'importante è essere liberi di decidere la priorità da accordare alle



varie identità, specialmente quando esse entrano in conflitto tra loro. Questo significa che l'identità presuppone sempre una scelta, libera e razionale, con cui gestire la pluralità e dipende da un processo dinamico che coinvolge l'agire umano, l'essere e il divenire.

Va tuttavia osservato che il vero problema consiste nel realizzare l'integrazione con le altre identità in una configurazione che sia unitaria senza però soffocare la pluralità e senza condurre a una sorta di frammentazione dell'essere umano. Sen apre così la strada a una più articolata interpretazione della nozione di razionalità, che si pone a livello non solo interpersonale ma anche intrapersonale, consistente nel rapporto e nel raccordo tra i diversi elementi costitutivi delle identità multiple. In virtù di questo rapporto dialettico, le relazioni interpersonali appaiono di fondamentale importanza in quanto possono cambiare l'identità personale in ogni singolo essere umano in un processo dinamico, orientato all'incremento di una ricchezza antropologica.

## **CAPITOLO 3: BENESSERE, FELICITÀ E CAPACITÀ**

### **1. Introduzione**

L'allargamento della nozione di razionalità economica procede di pari passo con il recupero della complessità motivazionale dell'agente economico, con il superamento del riduzionismo sul quale si basa il modello dell'homo oeconomicus e la ridefinizione del concetto di benessere, capace di andare oltre la sua declinazione utilitaristica. Un primo tentativo di allargare la nozione di razionalità economica standard è offerto dal dibattito sui "paradossi della felicità", volto a costruire una "migliore teoria del benessere" evitando di perseguire un possesso di beni materiali al quale può accompagnarsi una diminuzione della propria soddisfazione esistenziale.

Dal dibattito seguito sono scaturite:

- le cosiddette Happiness Theories (teorie della felicità), le quali interpretano il benessere e la felicità in termini di utilità, cercando però di allargare lo sguardo su altri fattori - psicologici e cognitivi - che su di essa influiscono rispetto alle teorie utilitaristiche. I teorici di queste teorie, tuttavia, non distinguono la felicità dalla soddisfazione o dall'utilità; essi, infatti, non si preoccupano tanto di definire la felicità, quanto, invece, di misurarla sulla base di questionari non richiede alcuna forma di valutazione oggettiva (cioè esterna al soggetto che compie l'auto-stima della propria felicità-soddisfazione-utilità), ma la valutazione è eminentemente soggettiva.
- il Capability approach, nasce con la riflessione di Sen e privilegia gli aspetti qualitativi e oggettivi del benessere, la cui valutazione avviene guardando alle oggettive capability individuali.

Sia pur nella diversità delle impostazioni, entrambe le prospettive possono beneficiare dell'interazione reciproca, che può rivelarsi utile nella risoluzione dei rispettivi problemi.

### **2. Benessere, utilità e felicità: dall'utilitarismo agli approcci soggettivi...**

Una delle riflessioni più significative nel dibattito contemporaneo sui paradossi della felicità è stata sviluppata da Daniel Kahneman, la cui proposta è collocabile all'interno delle Happiness Theories (SWB) e con la quale, lo stesso autore, ha tentato di mediare le istanze del soggettivismo (proprie delle Happiness Theories) con quelle dell'oggettività (proprie del Capability Approach). Più in generale, egli contribuisce alla definizione e alla misurazione empirica del benessere e della felicità, nonché del concetto stesso di razionalità economica.

Rispetto all'accezione neoclassica del termine, secondo cui la razionalità economica consisterebbe nella massimizzazione di una funzione di utilità sotto un vincolo di disponibilità di risorse, Kahneman valorizza l'importanza sia delle relazioni tra soggetti, sia al contesto della decisione (framing), evidenziando al contempo i limiti dell'attività razionale dell'essere umano in contesti di decisione economica. I limiti della razionalità infatti si mostrano proprio nella difficoltà ad organizzare una rappresentazione mentale appropriata in cui figurarsi tutte le alternative possibili. Kahneman sostiene la necessità di analizzare i processi cognitivi alla base della decisione, allargando ulteriormente l'analisi economica in direzione di quella psicologica. Di contro alla cd.

Folk psychology (psicologia nel senso comune), le sue indagini hanno il merito di evidenziare le componenti di carattere emozionale, intuitivo e affettivo alla base di molte decisioni economiche, mettendo in luce il ruolo della cosiddetta “affect heuristic”, ovvero quell’insieme di procedure inferenziali guidate da variabili di natura non propriamente razionale, ma affettiva, e fondamentali nell’ambito dei processi cognitivi.

Tuttavia, nonostante le critiche rivolte al SWB, anche l’accezione di felicità proposta di Kahneman sembra porsi ancora su di un piano eminentemente soggettivo: pur parlando di felicità oggettiva egli non vuole sottolineare, con questa espressione, l’importanza di elementi extra – soggettivi ai fini di una corretta comprensione e valutazione della felicità personale, ma la intende semplicemente come “sperimentata” dal soggetto. Si tratta dunque di un’oggettività ridotta a ciò che è empiricamente verificabile, basata sulla effettiva presenza di alcune circostanze o condizioni che si sono realmente date e che possono aver influenzato il soggetto. In Kahneman non c’è alcun accenno all’importanza della dimensione dell’oggettività, intesa come dimensione capace di trascendere la posizione del singolo soggetto e la sua centralità.

### **3. ...dagli approcci soggettivi al capability approach**

Il maggior ostacolo all’individuazione di potenziali sinergie tra le Happiness Theories e l’approccio delle capacità è dovuto alla esplicita critica condotta da quest’ultimo al concetto di felicità e a una concezione del benessere come soddisfacimento dei desideri e come utilità, concezione troppo limitata e ristretta. A tal proposito Sen afferma esplicitamente che la felicità è importante, ma altre cose lo sono di più.

L’economista indiano critica poi tre elementi che sarebbero alla base delle teorie utilitaristiche (le quali fanno coincidere il benessere individuale con l’utilità individuale, a sua volta identificata con la felicità individuale):

- welfarismo, ossia considerare il benessere sociale come esclusivamente dipendente dalle utilità individuali;
- ordinamento per somma, in virtù del quale l’informazione sull’utilità di una situazione è valutata considerando unicamente la somma totale di tutte le utilità;
- consequenzialismo, secondo cui la bontà di una scelta è determinata dal grado di bontà della situazione che ne consegue.

La combinazione di questi tre elementi, ridurrebbe drasticamente la pluralità di informazioni relative a una persona e attribuirebbe un ruolo meramente strumentale a valori fondamentali come:

- a. la libertà, che ha valore indipendentemente dai risultati che conseguono;
- b. la facoltà di agire, che ha valore a prescindere il benessere;
- c. i diritti umani, che di certo non possono essere apprezzati solo nella misura in cui hanno un impatto sull’utilità individuale. Da qui l’importanza, per Sen, delle questioni meta-etiche e metodologiche connesse alla selezione delle informazioni alla base dei giudizi valutativi. La critica di Sen non è rivolta al concetto di felicità e benessere in quanto tali, ma a una loro interpretazione ristretta e limitata, in termini esclusivamente soggettivi e utilitaristi.

### **4. Capacità, oggettività etica e public reasoning**

La prospettiva di Sen si rifà all’etica aristotelica, basata sulla realizzazione di funzionamenti (dotati di buone ragioni per essere scelti e tali da qualificare lo star bene) dotati di valore e sulla capacità di generare e godere di tali funzionamenti<sup>3</sup>. I funzionamenti e le capacità hanno valore oggettivo pur essendo rispettosi delle differenze soggettive; tuttavia, Se evita di elencare tali funzionamenti e capacità, affidando la loro individuazione al public reasoning, al ragionamento pubblico.

Il ragionamento pubblico è particolarmente importante in un mondo, come quello attuale, in cui coesistono valori e culture differenti ed è impossibile imporre una lista dogmatica e valida per tutti; ciò lo porta a giudicare negativamente i tentativi della Nussbaum di “congelare” una lista di capacità valida per tutte le società e per tutti i tempi a venire. Sen infatti non auspica un relativismo assoluto, ma la sua convinzione è che il discorso pubblico, cioè la democrazia in senso ampio, offra ai

cittadini la chiara opportunità di discutere, scrutinare e porre in questione i valori che vengono invocati e anche di discutere le decisioni che vengono adottate; di qui la conclusione che vi è considerevole spazio per discussioni razionali per giungere a valutazioni condivise.

Resta, però, da capire:

- a) quale possa essere il luogo atto a ospitare tali discussioni pubbliche;
- b) se è possibile che tali discussioni democratiche possano aver luogo in paesi non democratici;
- c) se e come l'esercizio di discussione pubblica riesca a generare valutazioni e giudizi condivisi e a individuare un'oggettività etica. In una prassi democratica, infatti, il consenso rispecchia la volontà di una maggioranza che, pur essendo razionale, potrebbe dar luogo ad un consenso su valori e obiettivi che non tengano conto delle condizioni dei più deprivati e svantaggiati; d'altro canto, tale volontà della maggioranza non potrebbe essere criticata o rifiutata solo per la sua scarsa considerazione degli interessi dei più svantaggiati, dal momento che rappresenterebbe comunque l'esito di un discorso pubblico razionale.

A questi problemi Sen nel suo volume intitolato *L'idea di giustizia*, risponde:

- recuperando e riformulando il concetto rawlsiano di imparzialità come imparzialità aperta, con la quale superare la propria limitatezza posizionale - che restringerebbe il nostro orizzonte; lo scopo è infatti quello di imparare piuttosto a guardare con gli occhi dell'umanità. Questa nuova riformulazione richiede un'inclusività universale che consenta a tutti di addurre ragioni per le proprie valutazioni. Tale imparzialità è a sua volta connessa all'oggettività, in quanto l'imparzialità nella valutazione costituisce un'idea di oggettività intellegibile e plausibile, che non si fonda su un universalismo a priori, ma sulla capacità di superare valutazioni ragionevoli che sorgono da posizioni diverse.
- facendo del discorso pubblico - reso possibile dai requisiti dell'imparzialità aperta e dell'oggettività, che consentono di evitare le distorsioni dovute alla limitatezza del proprio orizzonte - non solo una procedura, ma anche un elemento sostanziale della giustizia, in cui prospettive diverse e particolari possono essere comunicate, comprese e accettate. Ecco il fulcro della democrazia e della giustizia.

---

3 Esempi di funzionamenti sono ad esempio l'essere adeguatamente nutriti, l'essere in buona salute, lo sfuggire alla morte prematura, l'essere felici, l'averne rispetto di sé, ecc. l'individuazione di tali funzionamenti e capacità.

Sen, richiamando esplicitamente Adam Smith asserisce che l'imparzialità aperta si configura come capacità di immedesimarsi nei panni di uno spettatore imparziale, capace di valutare oggettivamente le nostre azioni. Lo spettatore imparziale rappresenta una garanzia di oggettività etica per le nostre azioni, in quanto non coinvolto nell'azione compiuta e capace quindi di esprimere giudizi disinteressati. Si configura come una sorta di sguardo da un luogo terzo, dotato di oggettività e imparzialità. La figura dello spettatore imparziale consente a Sen di trascendere la prospettiva limitata derivante dalla nostra posizione particolare e di emanciparci così dalle all'isolamento posizionale, senza perseguire, però, l'ideale di un completo de-posizionamento e di uno sguardo da nessun luogo.

Ma allora che accezione di razionalità ha in mente Sen? Sen critica le interpretazioni standard della razionalità (e della scelta razionale) e definisce quest'ultima, in senso ampio, come un sistematico uso della ragione: pensare ed agire con saggezza e con giudizio, per capire e valutare gli scopi e i valori e dunque compiere scelte sistematiche. Tuttavia egli afferma anche che la razionalità è indissolubilmente connessa alla libertà e di questa, evidenza soprattutto l'aspetto sostanziale, strettamente connesso alla capacità reale di esercitare la ragione.

##### **5. Felicità e “vita buona” tra bene oggettivo e preferenze soggettive**

Il tema dei valori umani e dell'oggettività etica assume un'importanza fondamentale anche nel pensiero di Martha Nussbaum che si interroga sulla possibile connessione tra approcci soggettivi e oggettivi della valutazione del benessere analizzando il rapporto esistente tra il Bene (oggettivo) e le preferenze individuali (soggettive), che costituiscono rispettivamente il fulcro del Platonismo e

del welfarismo soggettivo. Contro queste due teorie, Nussbaum cerca di elaborare una posizione intermedia attraverso la sua versione dell'approccio delle capacità. Essa può essere letta come tentativo di coniugare universalismo e particolarismo: le capacità di cui parla la filosofa infatti devono essere perseguita da ogni persona individualmente, in virtù dell'imperativo kantiano di trattate ciascuno come fine e non come mezzo per fini altrui. D'altro lato però tali capacità, pur avendo una natura particolare, sono universali poiché esprimono requisiti minimi di dignità umana e derivano da una concezione non strumentale degli esseri umani. Tale concezione normativa, non annulla l'opportunità da parte dei cittadini di scegliere autonomamente riguardo alla propria concezione di vita buona.

Nel pensiero di Nussbaum quindi il bene umano viene realizzato da ogni singola persona e prende forma della vita individuale: il superamento del puro soggettivismo non sfocia nell'estremo opposto di un assoluto universalismo, né viceversa. L'espressione "human flourishing" (fioritura umana) sta ad indicare proprio quella realizzazione dell'essere umano che coincide con il pieno sviluppo delle capacità umane. Queste ultime, a loro volta, hanno un valore universale ma sono pur sempre individuali e possono funzionare solo in modo particolare, poiché la realizzazione del bene umano varia al variare delle differenze individuali.

Human flourishing inoltre è anche il termine con cui alcuni studiosi hanno tradotto la nozione aristotelica di eudaimonia. Nel definire la felicità Nussbaum si riferisce esplicitamente al pensiero di Aristotele e alla sua trattazione del tema nel primo Libro dell'Etica Nicomachea. Risulta allora evidente che la critica rivolta all'approccio delle capacità alla (moderna) nozione di felicità (happiness) non comporta un rifiuto della felicità tout court, ma si traduce nel tentativo di restituire a tale concetto il suo significato tradizionale, connesso all'idea aristotelica di eudaimonia.

## **6. Eudaimonia, capacità e libertà**

Secondo la definizione che da Aristotele la nozione di eudaimonia è strettamente connessa a quella di virtù e rappresenta il fine (telos) e il bene che gli esseri umani sono chiamati a realizzare. Più specificamente il filosofo greco sostiene che scopo delle nostre azioni è il bene propriamente umano che, dal lato pratico, coincide con l'eudaimonia, da intendersi come vivere bene o agire bene. L'eudaimonia dunque non è un sentimento temporaneo o uno stato d'animo, né dipende da accidenti: essa deve essere realizzata dagli esseri umani nel tempo di una vita compiuta. Essa ha inoltre una natura sociale poiché non può prescindere dalle relazioni interpersonali e dalla pratica dell'amicizia, la quale è assolutamente necessaria alla vita.

Nella sua originaria formulazione quindi eudaimonia significare realizzazione di una pluralità di capacità personali attraverso la pratica della virtù, la quale è determinata dalla saggezza, che ordina le azioni rispetto al fine della felicità e organizza le dimensioni umane in un tutto dotato di senso. Ciò però varia da individuo a individuo: anche se la felicità è un valore universale perché rappresenta il bene umano e il fine dell'umano agire, essa è anche individuale poiché viene realizzata in modo diverso da persone diverse e dipende dall'esercizio di capacità personali e da scelte esistenziali che non possono essere uguali per tutti. Ecco perché si può dire che l'eudaimonia o human flourishing è la più alta e profonda autorealizzazione per l'essere umano.

## **CAPITOLO QUARTO: RICCHEZZA ANTROPOLOGICA E IDENTITÀ DELL'AGENTE (ECONOMICO)**

### **1. Introduzione**

Il rapporto tra le nozioni di bene e benessere solleva il problema della compatibilità tra una concezione "sostantiva" di bene e le preferenze individuali, che rimandano al pluralismo (Rawls). Questione che assume rilevanza nell'approccio delle capacità, che si pone tra i suoi principali obiettivi quello del superamento degli approcci soggettivi.

### **2. Benessere, approcci soggettivi e preferenze adattive: considerazioni metodologiche ..**

Gli approcci soggettivi della definizione e misurazione del benessere possono essere criticati da

almeno due punti di vista: uno metodologico e uno etico, entrambi articolati dall'approccio delle capacità e connessi al problema dell'adattamento delle preferenze. La prospettiva metodologica è sviluppata da Sen, il quale rileva che i nostri desideri e le nostre preferenze si adattano alle circostanze effettive, specialmente allo scopo di rendere la vita sopportabile in situazioni avverse. Questo aspetto è fondamentale nella critica seniana all'utilitarismo, accusati di basarsi su una concezione del benessere troppo ristretta e debole.

Il fulcro di tale critica consiste nel mettere in luce che la concentrazione esclusiva sulle caratteristiche mentali (desideri, preferenze, ecc) può essere restrittiva e dunque rivelarsi una base inaffidabile. Una critica simile è rivolta anche al WAIF (well being as Informational Foundation), accusato a sua volta di monismo. Sen afferma che non tutte le azioni sono orientate al raggiungimento del benessere, e il concetto di persona non può essere ridotto al punto tale da precludere il riconoscimento dell'importanza intrinseca di altre componenti, quali soprattutto la facoltà di agire. E' importante dunque favorire la nascita di condizioni in cui la gente abbia una vera possibilità di giudicare quale tipo di vita vorrebbe vivere; e questo obiettivo può essere raggiunto solo attraverso un allargamento della base informativa, che comporterebbe una ridefinizione del tipo di razionalità alla base delle azioni. Prestando attenzione alle capacità di fare e di essere, è possibile dar conto della diversità tra gli esseri umani, senza rinunciare alla possibilità di confronti interpersonali e mantenendo una prospettiva pluralistica. Di qui il nocciolo problematico: come può l'approccio delle capacità garantire il rispetto della diversità umana e del pluralismo, senza configurarsi come un approccio soggettivo?

### 3. ...ed etiche

La critica di Nussbaum, a differenza di quella di Sen, non si sofferma tanto sugli aspetti metodologici connessi al riduzionismo proprio del welfarismo soggettivo, quanto sugli aspetti propriamente etici, che rimandano al rapporto tra preferenze individuali e concetto di bene oggettivo o, nei termini di Nussbaum, universale. Egli distingue infatti tra approcci universalistici e approcci individualistici o, detto altrimenti, tra Platonismo (basato su una nozione oggettiva e universale di bene) e welfarismo soggettivo (basato sulle preferenze individuali). Secondo il platonismo il desiderio e la scelta non giocano alcun ruolo nella giustificazione di qualcosa come buono, ma, al contrario, il principale obiettivo è quello di fornire un argomento a sostegno del valore oggettivo dello stato di cose, che è indipendente dal fatto che le persone lo desiderino o lo preferiscano.

Il platonismo si rivela però problematico e inadeguato, perché sembra indifferente alla saggezza che può essere incorporata nella reale esperienza delle persone: estromettendo la dimensione dei desideri e delle scelte delle persone, esso finisce dunque per misconoscere l'importante ruolo della ragione pratica, ovvero la capacità di formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita. Il fatto che gli esseri umani desiderino qualcosa però conta, e riconoscerlo significa rispettare gli esseri umani. In desiderio, infatti, è una parte intelligente dell'essere umano che merita rispetto di sé: rispettare e consultare i desideri delle persone significa pertanto rispettare un aspetto fondamentale della personalità umana. Il desiderio è, insomma, un concetto multiplo che contiene non solo una componente istintiva o impulsiva, ma anche una componente intenzionale e razionale. Inoltre, Nussbaum sottolinea che il desiderio ricopre un duplice ruolo:

- a. Epistemico, perché indica aree di espressione umana che, altrimenti, potrebbero venir trascurate o sottovalutate;
- b. Ancillare, perché ricopre un ruolo di supporto nell'individuazione e giustificazione delle capacità umane fondamentali, e nella maturazione del consenso nei loro confronti.

Tutti i desideri (anche quelli formati in condizioni non appropriate) sono rispettati, ma solo quelli appropriati divengono parte della giustificazione della lista. Come possono, allora, i desideri (appropriati) contribuire a giustificare qualcosa (la lista di capacità), che è a sua volta la base per la promozione di tali desideri (appropriati, appunto)? Nonostante questi limiti, l'approccio di Nussbaum ha comunque il merito di ridare dignità al desiderio.

Ciò appare ancora più evidente nella critica che muove al welfarismo soggettivo, secondo cui tutte le preferenze sarebbero sullo stesso piano e la scelta sociale dovrebbe basarsi su una sorta di loro aggregazione. Il fulcro della sua argomentazione consiste perciò nel tentativo di mostrare che una nozione sostantiva di bene può essere compatibile con la pluralità delle preferenze individuali, compatibilità che rappresenta uno dei principali vantaggi dell'approccio delle capacità. Nella sua definizione quest'ultimo è fortemente universalista, poiché le capacità in questione sono importanti per ogni cittadino, in ciascun paese, e ognuno deve essere trattato come fine. Sta di fatto che tale universalismo è di tipo particolare, perché sensibile al particolarismo e alla differenza.

4. Il benessere alla prova della diversità interpersonale e intrapersonale

#### **4. Il benessere alla prova della diversità interpersonale e intrapersonale**

La riflessione di Sen e di Nussbaum presenta una forte componente di sensibilità e rispetto per le preferenze, i desideri e le scelte individuali. Tuttavia, esso non si traduce in un radicale individualismo o soggettivismo, poiché mantiene sempre un ancoraggio a valori o pre-requisiti oggettivi, delineati nell'ambito di un particolare tipo di universalismo. L'approccio delle capacità ammette l'attenzione alla particolarità individuale di ciascun essere umano: ci sono capacità universali, ma ci sono anche modi personali e particolari di sviluppare tali capacità dotate di universalità, che variano da persona a persona. Ciò implica il rispetto per la differenza e il pluralismo, poiché ogni persona differisce dalle altre ed esiste una pluralità di persone diverse. Questa idea di diversità tra gli esseri umani ha una profonda ascendenza aristotelica. Secondo Aristotele infatti, gli esseri umani fioriscono e realizzano la natura umana in modi particolari che variano da persona a persona. Sen e Nussbaum radicalizzano questo aspetto, argomentando che la fioritura umana dipende dallo sviluppo delle nostre capacità, che sono sempre individuali e variano da individuo a individuo. La differenza tra gli esseri umani si manifesta attraverso la procedura esterna del confronto interpersonale: ogni persona si scopre differente da un'altra quando si relaziona o compara a lei.

Ma, la differenza e la pluralità non caratterizzano solo il momento del confronto tra persone. C'è anche un ulteriore livello di analisi: la diversità all'interno degli esseri umani, che potremmo chiamare diversità intrapersonale. Infatti la diversità può essere colta anche nelle caratteristiche interne, ovvero all'interno di ogni persona, come evidenziato dalla nozione stessa di capacità: le persone hanno varie aspirazioni, desideri, preferenze e capacità. La fuorviante visione ristretta dell'essere umano di matrice utilitaristica è criticabile proprio perché commette l'errore di trascurare l'intrinseco pluralismo degli esseri umani, riducendoli a una sola funzione: quella della massimizzazione dell'utilità. Al contrario, l'approccio delle capacità presta attenzione alla complessità antropologica e difende la multidimensionalità, così come l'interconnessione di differenti dimensioni umane. Potremo definire questo pluralismo intrinseco interno a ogni essere umano nei termini di una pluralità costitutiva. Sen, infatti, distingue tra:

- pluralità competitiva, che concerne punti di vista diversi ed esclusivi l'uno dell'altro
- pluralità costitutiva, che indica un tipo di diversità intrinseca, la quale abbraccia aspetti differenti che però non si escludono a vicenda.

Andando oltre l'uso seniano, possiamo affermare che la pluralità costitutiva potrebbe e dovrebbe essere vista come pluralità antropologica costitutiva. Il valore concettuale di tale nozione non risiede solo nella sua funzionalità per scopi metodologici e valutativi, ma anche nella sua fondamentale dimensione antropologica, che riguarda la nostra essenza in quanto esseri umani: ogni approccio valutativo si basa su, ed esprime, una particolare concezione antropologica. Ma se gli esseri umani sono caratterizzati da questa pluralità costitutiva interna, la nozione di benessere è adeguata a dar conto di una tale complessità antropologica?

#### **5. Oltre il benessere individuale: la ricchezza antropologica**

Per evitare il rischio di un'interpretazione individualistica del concetto di benessere, occorre pensare a un concetto di ricchezza declinato in senso etico-antropologico. Il concetto di ricchezza antropologica va oltre il concetto di benessere, poiché non si focalizza esclusivamente sull'individuo, ma indica anche una caratteristica comune agli esseri umani, cioè una dimensione

cardine dell'essenza umana. Si tratta dunque di una nozione dotata di una forte componente etico – normativa, che rappresenta il fulcro di una comune umanità, ovvero ciò che ci unisce in quanto esseri umani. Al contempo tale essenza è qualcosa di potenziale, che deve essere realizzato solo in modi particolari, che variano da persona a persona. La ricchezza antropologica dunque è al contempo universale e particolare, poiché è una caratteristica dotata di universalità (in quanto comune all'umanità) e di particolarità, poiché ogni essere umano è chiamato ad esprimerla attraverso la sua singolarità costitutiva ed esistenziale. Queste componenti sono fondamentali nell'approccio delle capacità: esplicitandole si possono anche gettare le fondamenta per la concettualizzazione del modello antropologico inedito, capace di andare oltre le visioni riduttive dell'essere umano e oltre il modello dell'homo oeconomicus.

## **6. Sui fondamenti della ricchezza antropologica: la riflessione di Karl Marx**

L'influenza marxiana sull'approccio delle capacità è stata esplicitamente riconosciuta sia da Sen, sia da Nussbaum, soprattutto per quanto concerne il tema della libertà positiva e la sua concezione aristotelica dei funzionamenti umani. Dall'analisi dei passi in cui Marx affronta il tema della ricchezza antropologica, è possibile individuare alcune coordinate essenziali per meglio intendere la valenza di questo concetto anche nell'approccio delle capacità.

In uno dei suoi Manoscritti economico filosofici, Marx afferma che la ricchezza in senso proprio è la ricchezza dei bisogni umani. Essa richiede una totalità di manifestazioni di vita umane, una pluralità di dimensioni umane: la ricchezza si contrappone, insomma, all'unilateralità e testimonia invece la poliedricità dell'umano, la pluralità delle sue manifestazioni e funzioni. Inoltre, la ricchezza è strettamente legata alla auto realizzazione, la quale è percepita come una necessità interna, un vero e proprio bisogno eminentemente umano (non una semplice necessità fisica). Marx mira qui ad uno sviluppo della ricchezza come sviluppo della ricchezza individuale in termini di capacità di esprimersi in una pluralità di dimensioni, di capacità di vita umana; ma egli sottolinea anche che la stessa autorealizzazione è impossibile se priva di una dimensione propriamente socio – relazionale. L'uomo insomma, è tale solo in quanto capace di realizzarsi in una pluralità di attività e capace di relazioni autentiche con gli altri, ovvero in quanto uomo sociale.

Tuttavia, è necessario precisare che la preminenza della componente socio relazionale non comporta assolutamente una soppressione dell'individualità: la ricchezza di relazioni è posta sullo stesso livello della ricchezza di qualità personali. Inoltre, il fatto che l'individuo sia radicato in un certo contesto sociale e si arricchisca attraverso le relazioni interpersonali, non significa che le differenze sociali scompaiano; del resto la società è essa stessa composta da una pluralità di individui.

Questo rapporto dialettico tra formazione di sé e sviluppo della società, attesta la profonda influenza dei rapporti sociali sullo sviluppo della personalità, nonché sulla realizzazione di sé. In secondo luogo, lascia intendere che l'individuo non si configura come qualcosa di precostituito o di definito, ma piuttosto come il risultato, sempre soggetto al cambiamento di un processo dinamico che si svolge nel tempo. Gli esseri umani hanno la capacità di essere individui, ma la realizzazione delle loro potenzialità dipende dalla attività pratica e dal modo in cui esprimono sé stessi. L'individuo insomma, non è precostituito, ma si forma e si trasforma, è costantemente in divenire, si costruisce attraverso la storia e si avvolge come realtà storico – dinamica.

## **7. La ricchezza antropologica come frutto dell'identità**

Dalla disamina del concetto di ricchezza antropologica, emergono tre elementi distintivi, che svolgono un ruolo fondamentale per la ri - concettualizzazione del concetto di essere umano:

- a) responsabilità intrapersonale: contro l'unilateralità tipica dei modelli antropologici prevalenti, l'approccio delle capacità apre lo spazio per ripensare i caratteri costitutivi della persona, mettendo in luce che la fioritura umana non può prescindere dalla pluralità di dimensioni interna ad ogni essere umano, dalla possibilità dell'esercizio di una molteplicità di capacità che devono essere attualizzate.
- b) responsabilità interpersonale: dimensione che si riferisce alla componente socio relazionale;

attraverso la realizzazione della loro dimensione relazionale, gli esseri umani possono diventare più “ricchi”, dal momento che la relazione con gli altri può arricchire l’identità personale.

- c) dinamismo: dimensione in virtù della quale l’individualità emerge come una meta da raggiungere attuando pienamente il potenziale distintamente umano ed essendo esposti alla possibilità del cambiamento. Questa natura profondamente dinamica dell’identità si connette al concetto stesso di capacità-.

## **CAPITOLO QUINTO: CAPACITA’ E IMMIGRAZIONE, IDENTITA’ E DIFFERENZA NELL’EPOCA DEL MULTICULTURALISMO**

### **1. Introduzione**

L’ormai strutturale globalizzazione delle società moderne ha prodotto effetti che sembrano tra loro opposti, quali, da un lato l’omologazione (che si situa a livello non solo economico, ma anche culturale, proponendo una standardizzazione degli stili di vita) , dall’altro la radicalizzazione delle differenze (che si manifesta a libello culturale e identitario , culminando in una rivendicazione della propria appartenenza e della propria diversità, espressa sia dai singoli individui sia da intere comunità). Precisamente, al giorno d’oggi si pone in modo urgente il problema del rapporto tra identità e differenza, non solo a livello internazionale, ma anche a livello intranazionale, tanto più che le nostre società stanno andando nella direzione di un crescente multiculturalismo ed è sempre più difficile parlare di “una” sola cultura di riferimento all’interno di uno stesso Paese. Ci si chiede allora come sia possibile mantenere la differenza evitando i due estremi tra loro opposti.

In questo contesto generale, l’immigrazione riveste un ruolo cruciale: nei migranti infatti la costituzione di sé può passare attraverso una e vera propria crisi di identità, originata da un senso di scissione tra la completa adesione alla cultura di appartenenza e l’incontro con una cultura altra, con sostanziali effetti sulla configurazione della propria identità e sull’autorealizzazione individuale. In secondo luogo, si pone anche un problema ulteriore relativo al riconoscimento sociale: gli immigrati sono infatti esposti al rischio di una doppia esclusione, da parte sia della comunità di origine, sia della comunità nella quale si immigra. Questo rischio è ancora più evidente se focalizziamo l’attenzione sul valore e sulla portata dell’immigrazione femminile, ove quindi la differenza culturale va ad intrecciarsi con la differenza di genere.

### **2. Identità e scelta**

Secondo il pensiero di Sen, l’identità sociale non è il frutto di una scoperta come pensano i comunitaristi, ma di una scelta guidata dal ragionamento. Se infatti l’identità sarebbe una solo un fatto di scoperta, e se i valori e i giudizi individuali dipendessero solo dai valori e dalle norme della comunità a cui la persona appartiene, si restringerebbe la sfera della libertà personale e, dal punto di vista sociale si rischierebbe di suddividere il mondo in piccole isole. Ciò non significa tuttavia che l’identità sociale non sia importante, ma anzi, secondo Sen, si possono distinguere due modi fondamentali nei quali l’identità sociale può essere fondamentale:

- il suo ruolo definitorio, che mette in luce l’importanza della scelta e del ragionamento nella definizione della propria identità. Quest’ultima non è mai univoca e una persona può avere identità multiple, poiché si appartiene a gruppi diversi, e la cui rilevanza varia a seconda del contesto in esame (situational priority). L’importante, però, è essere liberi di decidere la priorità da accordare alle varie identità, specialmente quando esse entrano in conflitto fra loro.
- la sua funzione percettiva dell’identità sociale, che riguarda il modo in cui un membro di una comunità può percepire il mondo, comprendere la realtà, accettare norme e discutere su quello che deve essere fatto.

Tuttavia, se è innegabile che la comunità e le culture a cui si appartiene influenzano fortemente il modo in cui si valuta una situazione o si prende una decisione, è pure vero che gli atteggiamenti e le convinzioni culturali di base non determinano completamente la natura del nostro ragionamento. Non riconoscere l’esistenza di una scelta e abdicare la responsabilità di considerare e valutare come si dovrebbe pensare e con che cosa ci si dovrebbe identificare, può condurre ad aderire a



comportamenti conservatori ed essere fonte di nuova repressione e violenza, quando comporta l'accettazione di cambiamenti di identità imposti. La critica di Sen è rivolta al peso delle identità rigidamente definite che finiscono per negare le libertà sostanziali e la libera scelta individuale.

Questo pericolo va smascherato tanto più che, in gran parte della riflessione contemporanea, i vincoli culturali e tradizionali, laddove siano riferiti alle culture non occidentali, vengono indicati come un fattore positivo di resistenza alla colonizzazione da parte dell'occidente e invocati a salvaguardia di politiche multiculturali. Sen non intende sostenere che la difesa della tradizione e della cultura della comunità di appartenenza sia di per sé errata, ma vuol sottolineare che deve essere oggetto di una scelta ragionata e consapevole, altrimenti può originare il rischio di ricadere nella tirannia di un fondamentalismo acritico. Di qui la sua insistenza sulla necessità di allargare la base informativa a partire dalla quale vengono formulati i giudizi e di creare le condizioni di possibilità affinché le persone abbiano un'effettiva capacità di scelta e opportunità reali di scegliere.

La critica che si potrebbe muovere a Sen è forse quella di sopravvalutare la forza della ragione: in primo luogo, infatti, una scelta non è mai puramente razionale, ma dipende anche dalla sfera dell'emotività e dell'affettività; in secondo luogo, il criterio della priorità situazionale, stabilita attraverso il libero esercizio della ragione, potrebbe dirci solo quale peso attribuire di volta in volta alle nostre diverse identità, ma non riesce a spiegare come sia possibile dar forma a questa pluralità di identità.

Questo tema offre una prospettiva dalla quale considerare l'identità femminile. Nella prospettiva di Sen, il riconoscimento dell'importanza del genere non implica l'esclusione di altre identità (come quella religiosa, etnica, sociale, nazionale, ecc.), ma presta particolare attenzione alla condizione delle donne nei Paesi in via di sviluppo, le quali si vedono negati anche diritti umani basilari, quali la sicurezza del corpo, e sono oggetto di pratiche di aborto selettivo o infanticidio. Inoltre, egli avverte che, anche laddove non si verificano le suddette violazioni, la libertà di scelta e azione delle donne è spesso influenzata dalla percezione che esse stesse hanno della legittimità e dell'appropriatezza delle proprie scelte e azioni. Tale percezione, infatti, può essere soggetta a distorsioni dovute all'adattamento ai valori della comunità di appartenenza, tanto che le stesse preferenze individuali possono radicarsi in una inconsapevole accettazione delle disuguaglianze di genere accettate dalle società in cui esse vivono.

In simili situazioni, l'immigrazione può costituire una via di uscita da eventuali adesioni acritiche alla cultura della comunità di origine, poiché il contatto con una cultura differente può portare a un ampliamento delle opzioni disponibili e, quindi, può anche contribuire ad ampliare la libertà di scelta. Nel caso degli immigrati, infatti, la questione dell'adesione a usi e costumi ancestrali non può essere affrontata adeguatamente se non si distingue tra fare qualcosa ed essere liberi di fare qualcosa. La questione centrale, in questo caso, riguarda la libertà, da parte di una persona, di scegliere come vivere: tale libertà include certamente anche l'opportunità di continuare a praticare stili di vita appartenenti alla comunità di origine, ma ciò non significa che tale opportunità abbia una priorità e un valore assoluti. Va notato che questo ampliamento di alternative e opportunità tra cui scegliere contribuisce ad accrescere la diversità culturale presente all'interno di un Paese.

### 3. Libertà e diversità culturale

#### **3. Libertà e diversità culturale**

In un'epoca come quella contemporanea, in cui si pone in modo ormai ineludibile la sfida del multiculturalismo, e con essa, il problema dell'inclusione degli immigrati, si rivela cruciale l'analisi del rapporto tra diversità culturale e libertà culturale. Se è vero che la globalizzazione può minacciare le identità nazionali e locali, la soluzione non consiste in una chiusura nel conservatorismo e nel nazionalismo isolazionista, ma piuttosto nella creazione di comunità multiculturali che promuovono la diversità e il pluralismo: è necessario rispettare la diversità e creare società più inclusive attraverso l'adozione di politiche che riconoscano esplicitamente le differenze culturali. Evitare i due eccessi, tra loro opposti, dell'assimilazione indiscriminata e dell'esclusione

xenofoba delle differenze culturali, significa assumere la libertà culturale come obiettivo della società e come importante aspetto dello sviluppo umano e, proprio per questo, riconoscere e rispettare anche la diversità culturale.

Come affrontare il rapporto conflittuale tra libertà culturale e diversità culturale:

- a. maggiore estensione della diversità culturale come riconoscimento della libertà culturale da parte di tutti;
- b. possibilità di godere di una gamma più vasta di scelte culturali, che la diversità culturale può offrire a tutte le persone che vivono in una determinata società;
- c. l'esercizio della libertà culturale può portare a una riduzione della diversità culturale, quando le persone si adattano agli stili di vita degli altri e scelgono, in modo ponderato, di andare in quella direzione.

Dunque, la liberazione dalle identità rigide è una condizione essenziale per l'integrazione in società eterogenee e per la difesa di valori cosmopoliti come la tolleranza e il rispetto dei diritti umani. Il multiculturalismo e il riconoscimento delle diversità, se coniugati con la promozione della libertà e la reale opportunità di auto-realizzazione, possono condurre a una integrazione rispettosa delle differenze. Occorre rispettare la diversità attraverso questi presupposti:

- riconoscere le molteplici identità delle persone;
- creare legami comuni di appartenenza alla comunità locale.

In particolare, nel caso dell'immigrazione femminile, questo processo è molto critico. Nel Paese di arrivo infatti esse sono spesso in bilico tra il rischio dell'emarginazione e dell'emancipazione, mentre altre volte, come accade anche in Italia, si verifica un inserimento lavorativo in contesti considerati gravosi e scarsamente qualificati da parte delle donne italiane, come le attività di cura e assistenza domiciliare e i lavori domestici. La liberazione dalle identità rigide è una condizione essenziale per l'integrazione in società eterogenee e per la difesa di valori cosmopoliti, quali la tolleranza e il rispetto dei diritti umani universali. Pertanto si può sostenere che il multiculturalismo e il riconoscimento delle diversità, se coniugati con la promozione della libertà e la reale opportunità di autorealizzazione, possono condurre a una integrazione rispettosa delle differenze e non collidono assolutamente con l'attaccamento a valori fondamentali.

#### **4. Universalismo e diversità culturale**

La rivendicazione dell'importanza di valori fondamentali e universali pone il problema dell'universalismo. Questo è un tema critico in un contesto nel quale si sta tentando di riflettere sull'identità e in particolare, su quella femminile, dato che, come è noto, gran parte della riflessione delle donne ha criticato aspramente l'universalismo, rendendolo l'emblema del pensiero maschile e del soggetto moderno razionale. Analizzando criticamente tali affermazioni, ci si può chiedere se questa sia l'unica forma di universalismo possibile o se, esso possa anche essere rispettoso di ciò che è altro da sé e offrire una prospettiva dalla quale affrontare il problema dell'identità femminile. Nussbaum elabora allora una riflessione fortemente debitrice al femminismo e sostiene la necessità che la politica internazionale e l'economia siano "femministi", cioè attenti ai problemi, connessi al genere, che le donne affrontano in ogni Paese del mondo. Ritiene infatti che il grado di sviluppo di un Paese si riveli nel grado di sviluppo delle donne che vi vivono e che sia necessario elaborare un approccio filosofico – politico basato su una visione universalista delle funzioni umane cardinali. Si tratta insomma di perseguire un universalismo sensibile al pluralismo e alla differenza culturale che rappresenti anche l'orizzonte normativo a partire dal quale affrontare ogni discorso sulla differenza, ma anche sul multiculturalismo e sull'integrazione interculturale.

Il riferimento a valori universali, unito al rispetto delle differenze individuali, è importante laddove si vogliono analizzare le preferenze delle persone e, in particolare, delle donne. Infatti, esistono diversi casi di deformazione delle preferenze individuali, i quali mostrano che anche la preferenza per le libertà fondamentali può essere manipolata dalla tradizione. Per quanto riguarda la costituzione dell'identità femminile, presuppone la libertà di poter scegliere i contesti di vita che conducono alla propria realizzazione; il che implica, a sua volta, la capacità di riconoscere il condizionamento talora prodotto dalla tradizione o dell'adesione inconsapevole ai valori della

propria comunità. Per fondare la centralità dei valori universali Nussbaum si richiama alla riflessione di Aristotele, della quale mette in luce che sia l'importanza del concetto di virtù, sia la difesa di una concezione oggettiva del bene umano. L'idea è che nel pensiero aristotelico, le virtù siano strettamente connesse alla ricerca di una oggettività etica e alla critica delle norme locali esistenti e che, quindi, la filosofia consenta di combattere il relativismo. In sintesi si può sostenere che l'universalismo proposto da Nussbaum nasce dalla volontà di concentrarsi sugli elementi comuni a tutti gli esseri umani, piuttosto che sulle differenze, e individuare alcune capacità centrali che, rispetto ad altre, sono più importanti per una vita umana. Il concetto di essere umano pertanto è ritenuto un concetto etico normativo e l'individuazione di alcune capacità centrali ha lo scopo di definire il limite al di sotto del quale una vita sarebbe troppo impoverita per essere autenticamente umana.

In tutta la sua argomentazione Nussbaum assegna un ruolo centrale al rispetto della dignità delle persone in quanto soggetti capaci di scelta e discute l'importanza di universali che siano agevolanti invece che tirannici e quindi capaci di creare spazi favorevoli alla scelta. La sua idea è che tali valori universali non siano solo accettabili, ma necessari affinché una società pluralistica possa garantire il rispetto per tutti i cittadini e, soprattutto per le donne. Inoltre, attraverso il riferimento a tali valori è possibile cogliere la natura normativa del concetto di essere umano e promuovere una fioritura delle donne poiché "essere una donna non significa ancora essere un essere umano".

#### **5. Due casi concreti: le mutilazioni genitali femminili (MGF) e la legge francese sul velo**

In merito alle MGF è stato osservato che, nelle società africane, esse rappresentano un mezzo per la creazione dell'identità di genere, per la formazione dell'appartenenza etnica, l'accesso alla comunità di riferimento, la definizione dei rapporti di potere tra i sessi e tra le generazioni; il rifiuto ad opporsi a tali pratiche può comportare l'emarginazione e impedire il riconoscimento sociale da parte degli altri membri della società. Si pone allora in modo evidente il problema del rapporto esistente tra diritti umani e rispetto dei valori di una cultura di appartenenza che richiede addirittura la violazione dell'integrità fisica dei suoi membri. Inoltre, se è vero che il rispetto delle differenze è alla base di ogni autentica politica culturale, si pone anche un problema relativo all'accettazione, o alla legittimazione, di un relativismo culturale estremo, nel quale non trova posto il riferimento a valori universali che tutte le culture dovrebbero salvaguardare. L'idea di Nussbaum è che simili abusi connessi al genere dovrebbero essere visti come violazioni di diritti umani fondamentali, poiché i diritti delle donne sono diritti umani. Le MGF violano infatti alcune delle capacità essenziali, tra le quali l'integrità fisica, e impediscono di esercitare in modo veramente umano certi funzionamenti.

Diverso è il caso della legge francese sul velo, approvata in via definitiva dal Senato francese nel 2010, che vieta di indossare il burqa e il niqab nei luoghi pubblici. L'abitudine di indossare il velo, che riguarda le donne di religione islamica, testimonia la volontà di mostrare un'appartenenza e può essere interpretata come una affermazione di identità attraverso la differenza. I motivi di questa usanza sono riconducibili sia a scelte personali, sia a obblighi derivanti dalla comunità di appartenenza. Come suggerisce la riflessione di Sen, c'è una profonda differenza tra scegliere di indossare il velo sapendo che si è anche libere di scegliere altrimenti, e indossarlo senza alcuna preliminare riflessione critica o reale opportunità di scelta. Il punto è che la legge francese esclude però a priori ogni esercizio di libertà a riguardo, poiché non consente alle donne di scegliere la propria identità e decidere come integrare i valori della comunità di origine con quelli del Paese di arrivo. Il fatto che le donne indossino il velo è, per loro, un modo di mostrare la propria identità religiosa: impedire l'esercizio di questa pratica può quindi significare un sacrificio dell'identità religiosa piuttosto che un modo per integrarla con altri aspetti della propria personalità.

## **CAPITOLO SESTO: CAPACITA' E IMPRESA, SUI FONDAMENTI ETICO – ANTROPOLOGICI DELL'ATTIVITA' ECONOMICA**

### **1. Introduzione**

Negli ultimi anni, soprattutto a seguito della crisi economica, sta maturando la consapevolezza dell'insostenibilità di un modello di sviluppo incentrato sull'ideologia della crescita e si assiste all'intensificarsi delle discussioni intorno ai fini dell'economia e, più specificamente, dell'agire

economico realizzato nell'impresa. Tuttavia, se si vuole evitare che tali discussioni siano il corollario di una situazione contingente, si deve riflettere sulla giustificazione delle pratiche socialmente responsabili, interrogandosi sul senso più profondo dell'agire economico, chiedendosi se esso trovi in sé la sua giustificazione o non sia, piuttosto, orientato alla promozione di uno sviluppo autenticamente umano; se il suo valore, non risieda nella promozione di un bene comune che va oltre il mero perseguimento degli interessi individuali, di una ricchezza che travalica la semplice dimensione materiale e si connota anche in senso immateriale. Solo dando una risposta a questi interrogativi, si può procedere a un'adeguata indagine sui modelli di business da adottare. In particolare, alcune delle indagini più interessanti in materia si sono concentrate sull'analisi dei processi decisionali all'interno delle organizzazioni e sono volte a mostrare come le scelte individuali e collettive siano condizionate da elementi etici, sociali e cognitivi che giocano un ruolo fondamentale nella struttura e attività di un'impresa. La questione centrale è se l'impresa offra un ambiente propizio alla crescita di coloro che vi lavorano e alla loro realizzazione, e se una buona politica aziendale possa incoraggiare la scelta individuale, promuovendo opportunità, per tutti i collaboratori, di sviluppare i propri talenti e il proprio potenziale.

## **2. Verso un'economia delle virtù: da Aristotele...**

L'economia, per Aristotele, non è un fine in sé, ma un mezzo per raggiungere fini extra economici, che riguardano la "fioritura umana" (eudaimonia) e sono utili per la realizzazione di una vita buona. L'eudaimonia indica infatti il bene propriamente umano e implica la realizzazione delle capacità specificamente umane in una vita compiuta. Più specificamente, nell'Etica Nicomachea, afferma che poiché il bene è ciò a cui ogni cosa tende, il bene proprio dell'uomo è ciò a cui egli tende, ovvero la felicità; tale bene non è solo ciò a cui l'uomo tende, ma anche ciò che è in suo potere realizzare.

L'economia, quindi, ha un ruolo funzionale, non finalistico, ed è uno strumento necessario ma non sufficiente per realizzare la vita buona. Quest'ultima infatti, anche se contempla il possesso di beni materiali, non si esaurisce in tale componente, ma dipende da una pluralità di dimensioni di vita umane. Pertanto la valutazione dell'economia è effettuata sulla base di quanto essa contribuisce al possesso di beni esteriori necessari alla vita individuale e utili alla collettività.

La vita buona, secondo Aristotele, è una vita virtuosa. Le virtù a loro volta sono quelle disposizioni per le quali "una persona diventa buona" e svolge bene la funzione che le è propria. L'azione virtuosa è teleologicamente orientata alla formazione di un buon carattere e alla realizzazione della vita buona: di conseguenza, ogni attività, compresa quella economica, dovrebbe essere orientata al riferimento al telos dell'eudaimonia. Secondo la prospettiva aristotelica, quindi, le teorie e pratiche economiche non possono essere orientate a parametri esclusivamente quantitativi, ma devono essere valutate sulla base di criteri qualitativi, il più importante dei quali l'opportunità, per ogni agente, di realizzare il proprio potenziale e, così facendo, di realizzare sé stesso in quanto essere umano. Ecco perché nell'agire economico, risultano fondamentali elementi eticamente connotati - trascurati dall'economia mainstream - ovvero l'obbligazione morale, l'emozione, la deliberazione, l'interazione. Queste considerazioni sono importanti anche dal punto di vista antropologico. Infatti, se la teoria economica neoclassica dipinge gli agenti come individui de- contestualizzati che hanno solo preferenze soggettive, la prospettiva aristotelica mette in luce una comune tendenza umana a diventare virtuosi, e non una natura umana virtuosa di tipo essenzialistico. Ciò significa che gli individui sono considerati capaci di perfezionarsi attraverso l'esercizio delle virtù e l'interazione con altri individui.

## **3. ...al capability approach**

Su questi aspetti emergono interessanti connessioni con l'approccio delle capacità. Esso assume molte idee aristoteliche e, in particolare, ne condivide la rivendicazione del carattere multi-dimensionale e dinamico dell'identità (punto B), così come l'idea che gli individui "fioriscono" e realizzano il potenziale umano in modi che variano da persona a persona (punto C).

a. La nozione di star bene, centrale nell'approccio delle capacità, è riferibile alla nozione aristotelica del prosperare umano, intesa come vita umana che si realizza nelle attività proprie

dell'uomo.

- b. La nozione di dynamis (dal verbo greco, potenza, capacità), indica la proprietà di qualcosa che può passare all'azione o ricevere l'azione di un agente. Dynamis è il principio di mutamento o cambiamento che si trova in un essere.
- c. Il tema della buona vita, che trova espressione nella concezione di flourishing life (Nussbaum) e di human fulfilment (Sen), che si realizza con l'attuazione delle capacità proprie dell'uomo, sottolineando che esistono diverse «funzioni» che noi realizziamo, le quali assumono una rilevanza considerevole nella formulazione dell'idea di qualità della vita umana;
- d. I concetti di functioning e capabilities, presentano chiare radici aristoteliche: il primo esprimendo, sul piano della prassi, differenti cose che una persona è nella condizione di fare ed essere; mentre le capabilities di un individuo fanno riferimento alle combinazioni alternative di funzionamenti che una persona è in grado di acquisire, in base alle proprie attribuzioni. Le capacità si presentano pertanto come libertà sostanziali legate al raggiungimento di un funzionamento effettivo.
- e. Il tema del public reasoning, con il quale si perviene all'individuazione delle capacità più rilevanti (oggettività etica).

Il tratto costitutivo del modello antropologico dell'approccio delle capacità è individuato nel concetto di ricchezza antropologica, fulcro dell'identità o fulcro della comune tendenza umana a Fioritura di tutte le capacità umane. Tre sono gli elementi distintivi di questa ricchezza antropologica:

- relazionalità intrapersonale, la quale mette in luce che la fioritura umana non può prescindere dalla pluralità e multidimensionalità interne a ogni essere umano, dalla possibilità dell'esercizio di una molteplicità di capacità;
- relazionalità interpersonale, intrinseca all'essere umano, che lo pone costitutivamente in relazione con altri esseri umani, e sta a significare che tale relazione può cambiare l'identità personale ed è un elemento fondamentale della fioritura umana;
- dinamismo, grazie al quale l'individualità emerge come qualcosa di mai già dato, ma come una meta da raggiungere attuando il potenziale umano, diventando persone ed essendo esposti alla possibilità del cambiamento.

#### **4. Attività d'impresa e promozione delle capacità umane**

Questa riflessione etico-antropologica ci consente di connettere la teoria e la pratica dell'agire economico d'impresa alla promozione di valori e allo sviluppo di capacità distintamente umani, affrontando la questione se l'attività economica nell'ambito del business sia compatibile con un agire eticamente orientato, e se la ricerca dell'efficienza sia compatibile con la promozione della realizzazione umana. Riguardo al primo aspetto si può affermare che se l'etica non è riconosciuta come valida in sé e desiderabile da tutti i membri di un'impresa, inclusi i suoi manager e proprietari, essa non sarà né convincente né efficace. Riconoscere il ruolo dell'etica nell'impresa significa anche capire che l'etica non è esterna, ma interna al comportamento degli agenti economici, poiché riveste un ruolo fondamentale nella struttura e nella formazione delle loro preferenze e dei loro desideri. Del resto, come emerge dalla riflessione sia di Aristotele, sia dei teorici dell'approccio delle capacità, non solo i valori umani hanno grande importanza nelle scelte economiche, ma esiste una relazione biunivoca e reciproca tra azioni (e scelte) e carattere (e preferenze): da un lato il nostro carattere e le nostre preferenze orientano le nostre scelte, dall'altro lato il nostro carattere si forma attraverso la prassi e un agire virtuoso. L'agire virtuoso, a sua volta, è quello capace di dare espressione eccellente a una pluralità di dimensioni di vita umana, così da condurre alla fioritura personale e ad autentiche relazioni interpersonali. Cogliere questi elementi significa capire che una corretta concezione dei valori umani e della persona umana è cruciale anche per comprendere il fine dell'attività d'impresa e per orientare il suo concreto operare.

Riguardo al secondo aspetto, più propriamente antropologico, la sua articolazione ci consente di sviluppare modelli di business più umani e strategie di business più umanizzate, cioè maggiormente

orientate al bene delle persone che collaborano all'attività delle organizzazioni economiche. L'idea centrale consiste nel pensare a noi stessi, sulla scorta del pensiero aristotelico, come membri di una comunità più grande e di cercare di eccellere, di esprimere il meglio sia di noi stessi, sia della nostra impresa comune. Ma poiché ciò che rappresenta l'ottimo e l'eccellenza a livello individuale - ovvero le virtù - è a sua volta definito da una comunità più grande, non esisterebbe alcun antagonismo tra l'interesse individuale e il bene collettivo. L'approccio aristotelico al business, insomma, consente di pensare all'impresa come a una comunità di esseri umani orientati alla ricerca dell'eccellenza e consapevoli dell'importanza della loro integrità e capacità di giudizio. Concepire l'impresa come comunità di persone, piuttosto che come mero strumento di creazione di profitto, potrebbe altresì promuovere lo sviluppo delle virtù e quindi tenere in considerazione la necessità, per ogni essere umano, di crescere come persona.