

BENEDETTA GIOVANOLA*

Universalismo, relativismo e comunicazione tra culture

Il contributo dell'approccio delle capacità e degli «Human Development Reports»

Introduzione

Nell'ambito degli studi socio-economici sullo sviluppo, un posto a parte spetta agli «Human Development Reports» (HDR), i «Rapporti sullo Sviluppo Umano» redatti annualmente dal 1990 nell'ambito dello UNDP (United Nations Development Programme), il Programma di Sviluppo promosso dalle Nazioni Unite. Scopo di questi studi è la valutazione della qualità della vita – su base globale (Global Reports), nazionale (National Reports) e con riferimento a specifiche regioni del mondo (Regional Reports) – ed il superamento delle declinazioni esclusivamente economiche del benessere e dello sviluppo, prevalentemente misurati in termini di crescita (o decrescita) del prodotto interno lordo. Questa operazione teorica e le sue implicazioni sul piano applicativo non sono comunque finalizzate a misconoscere l'importanza della crescita economica ma, piuttosto, intendono mostrare che essa è solo un mezzo (seppur importante) dello sviluppo e non il suo fine. Coerentemente con queste premesse, gli HDR mirano a promuovere una diversa e più complessa idea di sviluppo rispetto alle (prevalenti) interpretazioni in chiave esclusivamente economica e quantitativa e argomentano l'importanza del concetto di 'sviluppo umano', che consiste anzitutto nel «permettere alle persone di vivere il tipo di vita che essi scelgono – fornendo loro gli strumenti e le opportunità per fare questo genere di scelte»¹. In questa prospettiva 'sviluppo umano' significa ampliamento della libertà di scelta, da parte delle persone, di vivere la vita che desiderano e questo ampliamento, a sua volta, può realizzarsi solo se vengono incrementate le *capacità* umane, ovvero *ciò che le persone sono in grado di fare o di essere nella loro vita*².

* Università degli Studi di Macerata.

¹ *Human Development Report 2004: Cultural Diversity in Today's Diverse World*, United Nations Development Programme 2004; tr. it. *Lo Sviluppo Umano Rapporto 2004: La libertà culturale in un mondo di diversità*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004, p. 5.

² Allo scopo di dare concreta applicazione a questo concetto si veda, ad esempio, il capitolo 10 dello stesso Rapporto.

Da queste ultime considerazioni emerge chiaramente anche l'orizzonte teorico al quale gli HDR fanno riferimento: il *capability approach* (CA), i cui principali esponenti sono l'economista indiano Amartya Sen e la filosofa americana Martha Nussbaum³. Il CA si articola infatti a partire dalla centralità della nozione di *capability* (tradotta sia con 'capacità', sia con 'capacitazione'), ovvero «ciò che le persone sono in grado di fare e di essere» e si configura anzitutto come *framework* teorico generale per la valutazione del benessere individuale e dell'assetto sociale e per l'individuazione di politiche sociali adeguate. In particolare, nella formulazione di Sen, l'approccio nasce proprio nell'ambito degli studi economici sullo sviluppo e sulla povertà e si configura come strumento alternativo (ma non esclusivo) per effettuare confronti interpersonali a partire da una «base informativa»⁴ più ricca rispetto a quella utilizzata nel pensiero economico, prevalentemente influenzato dalle teorie utilitaristiche. Nella versione di Nussbaum, invece, il CA si configura anche come «teoria parziale della giustizia», fornendo «la base filosofica ad un esame dei principi costituzionali fondamentali che dovrebbero essere rispettati e fatti rispettare dai governi di tutte le nazioni, come minimo essenziale richiesto dal rispetto della dignità umana»⁵.

In questo contesto, la valutazione del benessere individuale e sociale, così come l'elaborazione di una teoria della giustizia che possa fungere da riferimento per la concreta attività politica, pongono il problema dell'individuazione e della comparazione interpersonale delle dimensioni di vita umana, la cui presenza ed il cui incremento sono fondamentali per il rag-

borati quattro nuovi indici compositi di misurazione quali-quantitativa dello sviluppo umano, ovvero lo «Human Development Index», il «Gender-related Development Index», la «Gender Empowerment Measure» e lo «Human Poverty Index».

³ Per una introduzione generale al CA che tiene anche conto delle principali differenze tra la posizione di Sen e quella di Nussbaum, si vedano I. Robeyns, *The Capability Approach: A Theoretical Survey*, «Journal of Human Development», 6, (2005), 1, pp. 93-114; D.A. Crocker, *Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, Part 1*, «Political Theory», 20 (1992), pp. 584-612 e Id., *Functioning and Capability. The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics, Part 2*, in M. Nussbaum - J. Glover (eds.), *Women, Culture and Development*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 153-198. La peculiarità della propria impostazione rispetto a quella di Sen è stata rivendicata esplicitamente anche da Nussbaum nel suo *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; tr. it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, il Mulino, Bologna 2001, soprattutto pp. 24-29.

⁴ Per «base informativa» o «spazio informativo» si intende l'insieme delle informazioni alla base dei giudizi valutativi di una teoria (cfr. A. Sen, *Well-Being, Agency, Freedom. The Deontic Lectures 1981*, «The Journal of Philosophy», 82, 1985, pp. 169-221).

⁵ Nussbaum, *Diventare persone*, pp. 18 ss.

giungimento di un autentico sviluppo umano. Infatti, nella valutazione della qualità della vita di persone che vivono in parti diverse del mondo, non si può eludere l'alternativa tra l'adozione di un approccio *relativista* basato sulla considerazione delle varie tradizioni locali o di un approccio orientato ad una più *universale* concezione di «vita buona». Questo problema inoltre è particolarmente delicato e urgente in un'epoca, come quella attuale, caratterizzata da crescente multiculturalismo e, quindi, da diverse «concezioni di «vita buona» anche all'interno di un medesimo Paese. Tali questioni, che hanno una forte rilevanza dal punto di vista socio-economico e politico, da un punto di vista teorico rimandano ad un tema «classico» della riflessione filosofica, che assume un'importanza cruciale anche nel CA e negli HDR: il rapporto tra universalismo e relativismo.

Scopo di questo contributo è dunque quello di analizzare la declinazione di tale rapporto offerta dal CA, sia mettendone in luce la valenza teorica attraverso il confronto con la riflessione di Sen e Nussbaum, sia vagliandone i principali esiti applicativi negli HDR⁶.

Qualità della vita tra universalismo e relativismo

Un importante momento di sintesi tra riflessione teorica sulla qualità della vita e sua concreta misurazione in termini di *capabilities* si può trovare anche nell'ambito di un'altra iniziativa collegata alle Nazioni Unite, lo WIDER (World Institute for Development Economics), ossia l'Istituto Mondiale per l'Economia dello Sviluppo, fondato nel 1984 a Helsinki dall'Università delle Nazioni Unite (United Nations University) con lo scopo di svolgere ricerca socio-economica e rilevante per fini politici sui più urgenti problemi connessi allo sviluppo, a livello sia globale, sia locale. Nel volume *The Quality of Life*⁷, curato da Sen e Nussbaum e redatto per lo WIDER nel 1993, viene affrontato in modo esplicito il rapporto tra universalismo e relativismo in merito alla definizione e misurazione della qualità della vita e, in un studio di poco successivo ed elaborato per il medesimo Istituto, la questione viene nuovamente dibattuta e declinata con specifico riferimento alle condizioni delle donne⁸. In entrambi i casi, l'attenzione

⁶ Dal punto di vista applicativo, l'attenzione sarà concentrata sullo HDR 2004, nel quale emerge nel modo più significativo il nesso relativismo-universalismo.

⁷ M. Nussbaum - A. Sen (eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993. Si noti che una sezione (la seconda) di questo volume è dedicata espressamente a «Traditions, Relativism, and Objectivity».

⁸ Nussbaum - Glover, *Women, Culture and Development*. Si vedano in particolare i contributi di A. Sen (*Gender Inequality and Theories of Justice*, pp. 259-273) e M. Nussbaum

per questo tema deriva dal tentativo di definire e misurare la qualità della vita sulla base del concetto di capacità ed è motivata dalla necessità di individuare una base valutativa comune che consenta di effettuare confronti interpersonali dei vari livelli di benessere.⁹

In particolare, nel primo dei volumi citati, nel tentativo di fondare teoricamente il CA e di mostrare la sua particolare declinazione del nesso universalismo-relativismo in riferimento al tema della qualità della vita, Nussbaum si richiama esplicitamente alla riflessione di Aristotele, della quale mette in luce sia l'importanza del concetto di virtù (individuale), sia la difesa di una concezione *oggettiva* del bene umano, che funge anche da base per la critica di alcune tradizioni locali. L'idea di Nussbaum è che, nel pensiero aristotelico, le virtù siano strettamente connesse alla ricerca di una *oggettività etica* e alla critica delle norme locali esistenti¹⁰ e che, quindi, la filosofia dello Stagira consenta di combattere il *relativismo*, ovvero «la concezione in base alla quale i soli criteri appropriati della bontà etica sono locali, interni alle tradizioni e alle pratiche di ogni società locale o gruppo che si ponga domande sul bene».¹¹ La stessa individuazione e denominazione delle virtù aristoteliche è infatti fondata, in primo luogo, sulla caratterizzazione di alcune sfere *universali* di esperienza e scelta che, in quanto tali, non variano al variare della comunità di riferimento, ma sono costitutive di ogni vita umana: sono queste le cosiddette «esperienze fondative» (*grounding experiences*). In secondo luogo, viene condotta un'indagine più specifica per individuare quella che, in una determinata sfera, è la scelta appropriata.¹² Emerge così una «morale umana *oggettiva* basata sull'idea di azione virtuosa, cioè di funzionamento appropriato ad ogni sfera umana»¹³, laddove tali sfere sono da intendersi come comuni a tutti gli esseri umani. Questa individuazione degli elementi costitutivi di una «comune

(*Human Capabilities, Female Human Beings*, pp. 61-104). Su questi temi cfr. anche M. Nussbaum, *Women and Cultural Universals*, in Id., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, pp. 29-54.

⁹ Cfr. M. Nussbaum - A. Sen, *Introduction* a Id., *The Quality of Life*, pp. 1-6.

¹⁰ M. Nussbaum, *Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach*, in Nussbaum - Sen, *The Quality of Life*, pp. 242-269, qui p. 244 (corsi nostri). Su questi temi cfr. anche Nussbaum, *Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 1988, 1, suppl., pp. 145-184; Id., *Aristotelian Social Democracy*, in R.B. Douglass - G. Mara - H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York 1990, pp. 203-252; Id., *Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics*, in J.E.J. Altham - R. Harrison (eds.), *World, Mind and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 86-131.

¹¹ Nussbaum, *Non-Relative Virtues*, p. 243, tr. nostra.

¹² *Ibid.*, pp. 249 s.

¹³ *Ibid.*, p. 250, tr. e corsivo nostri.

umanità»¹⁴, ravvisata nel pensiero aristotelico, diventa, nella riflessione di Nussbaum, il fulcro di un approccio universalista¹⁵ (seppur, come vedremo, di natura particolare), in virtù del quale vengono individuate alcune capacità centrali che, rispetto ad altre, sono più importanti per una vita umana, ossia contribuiscono in modo essenziale a definire una vita come veramente umana. Il concetto di «essere umano», infatti, o di «persona», è ritenuto da Nussbaum un «concetto etico normativo»¹⁶ e l'individuazione di alcune capacità centrali ha lo scopo di definire il limite al di sotto del quale una vita sarebbe troppo impoverita e manchevole per essere autenticamente *umana*. Tuttavia esiste anche un secondo tipo di soglia che riguarda l'individuazione di una vita umana *buona*. Sviluppando un ragionamento di matrice aristotelica ampiamente discusso da Marx¹⁷, Nussbaum distingue tra funzionamenti umani e modo umano di assolvere certi funzionamenti: se i «funzionamenti umani» si riferiscono al primo tipo di soglia, il «modo umano» è connesso, piuttosto, all'individuazione di alcune «capacità funzionali umane fondamentali» indicative della qualità di vita dei cittadini¹⁸ ed esplicitamente elencate da Nussbaum in una lista¹⁹.

Anche Sen, nell'elaborare la sua prospettiva, si richiama ad Aristotele e afferma la fecondità di un'«etica aristotelica» basata «sulla realizzazione di *funzionamenti* dotati di valore e sulla capacità di generare e godere di tali funzionamenti»²⁰. Tuttavia, pur riconoscendo che alcune capacità e funzionamenti sono più importanti di altri e che «persone diverse e provenienti da culture diverse possono avere in comune molti valori»²¹, Sen, a differenza di Nussbaum, evita di stilare un elenco di tali capacità e funzionamenti e affida la loro individuazione al «ragionamento pubblico» (*public reasoning*). In altri termini, nonostante egli riconosca la presenza di alcuni funzionamenti e capacità *rilevanti* che hanno valore *oggettivo* pur rispettando le differenze soggettive, sostiene che «l'assegnazione dei pesi deve esse-

¹⁴ *Ibid.*, p. 263.

¹⁵ Nussbaum, *Human Capabilities*, p. 63.

¹⁶ *Ibid.*, p. 75.

¹⁷ K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. Einaudi, Torino 1968.

¹⁸ Nussbaum, *Human Capabilities*, p. 83.

¹⁹ Nussbaum ha elaborato la sua lista in vari contributi; tuttavia, la formulazione più completa e recente è quella contenuta in *Diventare persone*, pp. 97 ss.

²⁰ A. Sen, *La felicità è importante ma altre cose lo sono di più*, in L. Bruni - P.L. Porta (a cura di), *Felicità e libertà. Economia e benessere in prospettiva relazionale*, Guerini e associati, Milano 2006, pp. 39-58, qui p. 52. Con «funzionamento» (o *functioning*) si intende, nell'ambito del CA, uno «stato di fare o di essere».

²¹ Sen, *Lo sviluppo*, p. 244.

re fatta in termini di valutazioni *esplicitate*, basate sui valori prevalenti in una data società»²² e giudica negativamente i tentativi di «congelare» una lista di capacità valida per tutte le società e per tutti i tempi a venire, irrispettosa di ciò a cui i cittadini hanno ragione di attribuire valore.²³

Pluralismo e universalismo delle capacità

Da queste considerazioni emerge che, nonostante alcune differenze tra le rispettive posizioni, sia Sen sia Nussbaum credono nell'importanza di caratteristiche oggettive e universali e, in quanto tali, comuni a tutti gli uomini, al di là delle differenze specifiche. Per questa ragione entrambi criticano gli approcci esclusivamente soggettivi alla valutazione del benessere (in termini di utilità o preferenze individuali) ed esprimono la necessità di un orizzonte normativo e valoriale, che sia però anche rispettoso della pluralità delle preferenze individuali.²⁴

Un simile approccio, tuttavia, presenta alcune difficoltà e non è stato esente da critiche. Sen e Nussbaum, infatti, rilevano che l'impiego dell'universalismo per affrontare questioni attinenti agli studi sullo sviluppo e sulla qualità della vita viene spesso accusato di occidentalizzazione, di imperialismo (o colonialismo) e di oppressione.²⁵ In particolare, le principali obiezioni mosse al CA – cui Nussbaum inizialmente replica attraverso una serrata difesa della posizione aristotelica²⁶ – si concretizzano nell'accusa di scarsa attenzione per le differenze culturali e storiche e per l'autonomia delle persone.²⁷ Riguardo al primo punto la filosofa americana si difende sostenendo che la sua lista consente una «specificazione molteplice» di ogni componente, da intendersi nel duplice senso di specificazione «plurale» (ovvero sensibile alle differenze individuali e derivanti dalle varie

²² Id., *La felicità*, pp. 54 ss.

²³ A. Sen, *Human Rights and Capabilities*, «Journal of Human Development», 6 (2005), 2, pp. 151-166, qui p. 158. Sulle difficoltà connesse alla posizione di Sen mi permetto di rinviare a B. Giovanola, *Sulla capacità di essere felici: riflessioni su ricchezza, benessere e libertà a partire dal capability approach*, «Meridiana», 2006 (in stampa).

²⁴ Su questi temi cfr. la critica di Nussbaum al platonismo – basato su una nozione universalistica e oggettiva di Bene – e al welfarismo soggettivo – basato sulla centralità delle preferenze individuali – e la sua definizione del CA come posizione moderata tra questi «due estremi insoddisfacenti» (Nussbaum, *Diventare persone*, cap. 2).

²⁵ Id., *Human Capabilities*, p. 67.

²⁶ Id., *Non-Relative Virtues*.

²⁷ Per l'individuazione di queste obiezioni e per la loro discussione cfr. Id., *Human Capabilities*.

tradizioni locali) e «locale» (ovvero sensibile al contesto concreto e integrata con il dialogo partecipativo); relativamente al secondo punto Nussbaum sostiene che la sua concezione normativa non annulla l'opportunità, da parte dei cittadini, di scegliere autonomamente riguardo alla propria concezione di «vita buona»: anzitutto, dato che la lista proposta è una lista di capacità, i governi renderebbero disponibili delle opportunità e quindi accrescerebbero (anziché rimuovere) la capacità di scelta dei cittadini; in secondo luogo, l'importanza della scelta risulta fondamentale anche all'interno della lista stessa, come testimonia il ruolo «architettonico» attribuito alla «ragione pratica»²⁸; infine ella sottolinea che, con la sua versione del CA, non intende fornire una teoria della giustizia completa, ma solo la base per determinare un minimo sociale accettabile. Allo scopo di sviluppare in modo compiuto la sua versione del CA anche in riferimento alla questione femminile, Nussbaum torna a confrontarsi in modo serrato con le principali critiche mosse alla sua teoria e si esprime «in difesa dei valori universali» rispondendo a tre «argomenti» frequentemente addotti nelle discussioni sulla qualità della vita delle donne nei Paesi occidentali: l'argomento della diversità, della cultura, del paternalismo. Contro il primo argomento, che prende le mosse dall'idea che la diversità sia buona in sé, Nussbaum argomenta la necessità di individuare, tra i valori culturali in questione, quelli che vale la pena conservare in quanto compatibili con la dignità umana.²⁹ Spesso infatti, le accuse rivolte all'impiego di valori universali costituiscono uno stratagemma politico mirato a screditare ogni plausibilità di cambiamento ed emancipazione.³⁰ A ben vedere, come mette in luce anche Sen, l'argomento della diversità rappresenta, in gran parte della riflessione contemporanea, una strategia con la quale 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. Tuttavia, nonostante la tradizione e la cultura della comunità di appartenenza vadano difese e preservate, un'adesione acritica ad esse può originare il rischio di cadere nella «tirannia di un fondamentalismo acritico»³¹. Talvolta, ad esempio, le donne nei Paesi in via di sviluppo si vedono

²⁸ La «ragione pratica» è definita da Nussbaum come la capacità di «formarsi una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita» (Id., *Diventare persone*, p. 98) ed è ritenuta una capacità centrale, «un bene che, pervadendo tutte le altre funzioni, le rende umane piuttosto che animali» (Ibid., p. 105).

²⁹ Ibid., p. 70.

³⁰ Ibid., p. 58.

³¹ A. Sen, *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999; tr. it. *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000, p. 24.

negati anche diritti umani basilari quali la «sicurezza del corpo» e sono oggetto di pratiche di aborto selettivo o infanticidio³². Inoltre, anche ladrocinie) delle donne è spesso influenzata dalla percezione che esse stesse hanno della legittimità e dell'appropriatezza delle proprie scelte e azioni³³. 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 (da parte delle donne) delle disuguaglianze di genere accettate (in generale) dalle società in cui esse vivono. Tale fenomeno tuttavia, noto con il nome di «preferenze adattive», non riguarda solo le donne, ma tutti gli esseri umani e mette in luce che le preferenze individuali possono essere manipolate dal contesto socio-culturale, dalla tradizione e dall'intimidazione³⁴. Ecco perché sia Sen sia Nussbaum insistono sulla necessità di porre tradizioni e culture al vaglio critico della ragione, rendendole oggetto di una scelta ragionata e consapevole da parte delle persone.

Il secondo argomento sopra citato avverte che certe culture contengono alcune norme che hanno definito per secoli la vita delle persone e non possono essere considerate 'cattive' o incapaci di costruire vite buone e fiorienti; al riguardo Sen e Nussbaum osservano che questo argomento semplifica eccessivamente la tradizione, sia ignorando la protesta contro talune tradizioni nocive condotta da gruppi minoritari appartenenti ad una cultura, sia dimenticando che le culture sono dinamiche e hanno nel cambiamento un loro elemento fondamentale³⁵. Inoltre, nel caso in cui si faccia appello al relativismo culturale (ossia all'idea secondo cui i criteri normativi devono provenire dall'interno della società alla quale vengono applicati), emergono alcuni gravi problemi, non da ultimo il fatto che il

³² Cfr. A. Sen, *Elements of a Theory of Human Rights*, «Philosophy and Public Affairs», 32 (2004), 4, pp. 315-356 e J. Drèze - A. Sen, *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford 1989.

³³ Cfr. Sen, *Gender Inequality*, pp. 265 ss.

³⁴ Sulle preferenze adattive cfr. Sen, *Lo sviluppo*, soprattutto cap. 3 e J. Elster, *Ulisse e le sirene*, tr. it. il Mulino, Bologna 1983. Su preferenze adattive e scelte delle donne cfr. Nussbaum, *Diventare persone*, soprattutto cap. 2. Per una trattazione puntuale del tema si veda «Review of Social Economy», 63 (2005), 2, e, in particolare, l'introduzione al fascicolo a cura di F. Conini.

³⁵ Cfr. Nussbaum, *Diventare persone* e M. Nussbaum - A. Sen, *Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions*, in M. Krausz (ed.), *Relativism: Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1988, dove si mette in luce che le critiche comunemente considerate 'straniere' (od occidentali), corrispondono spesso a critiche interne condotte da gruppi minoritari appartenenti ad una cultura.

relativismo spesso esige di rispettare norme che, nella maggior parte dei casi, non sono affatto relativistiche³⁶.

Infine l'argomento paternalistico - che si avvicina all'accusa di scarsa considerazione per l'autonomia delle persone - sostiene che quando usiamo un insieme di norme universali come criteri validi per le varie società del mondo [...] mostriamo troppo poco rispetto per la libertà e l'azione delle persone³⁷; tuttavia, osserva Nussbaum, lo stesso impegno al rispetto delle scelte altrui rappresenta un valore universale, ossia il valore di poter pensare e scegliere per conto proprio; inoltre l'universalismo può essere «compatibile con la libertà delle scelte più significative», poiché la libertà non è solo una questione di possesso di diritti formali, ma richiede che ci siano anche le condizioni per esercitare tali diritti, il che implica a sua volta «la disponibilità di risorse materiali e istituzionali»³⁸.

Da queste ultime considerazioni possiamo capire meglio la natura del particolare tipo di universalismo promosso dal CA: in virtù del ruolo centrale assegnato alla dignità delle persone, sono necessari universali che siano «agevolanti invece che tirannici» e quindi capaci di creare spazi favorevoli alla scelta e di garantire, in una società pluralistica, il rispetto per tutti i cittadini³⁹. Al riguardo, Nussbaum afferma che la sua «visione universalista delle funzioni umane cardinali» è «strettamente alleata ad una forma di liberalismo politico»: la filosofia infatti sottolinea che la sua lista di capacità umane fondamentali è frutto sia della speculazione filosofica, sia del dialogo interculturale e, proprio per questo, è continuamente aperta a modifiche e miglioramenti; essa quindi può diventare oggetto di un «consenso condiviso» tra persone che altrimenti hanno diversissime concezioni globali di ciò che è bene⁴⁰. Tali capacità allora sono *universali* poiché esprimono requisiti minimi di dignità umana e derivano da una concezione non strumentale degli esseri umani; d'altro lato però devono essere perseguite da ogni persona *individualmente*, in virtù dell'imperativo kantiano di trattare ciascuno come *fine* e non come mezzo per fini altrui: è quanto Nussbaum definisce il «*principio di capacità individualizzata*, basato sul *principio della persona intesa come fine*»⁴¹.

³⁶ Nussbaum, *Diventare persone*, p. 68.

³⁷ *Ibid.*, p. 71.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 79.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 19. I termini «liberalismo politico», «consenso condiviso» e «concezione globale» sono mutuati da J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996²; tr. it. *Liberalismo politico*, Ed. di Comunità, Torino 1999².

⁴¹ Nussbaum, *Diventare persone*, p. 10.

In sintesi, esistono capacità universali ma modalità plurali e particolari di convertirle in funzionamenti⁴². In questo modo il CA tenta di coniugare universalismo e particolarismo o, detto con le parole di Nussbaum, si configura come «universalismo sensibile al pluralismo e alla differenza culturale», come orizzonte normativo a partire dal quale affrontare anche ogni discorso sul multiculturalismo e sull'integrazione interculturale⁴³.

Universalismo, libertà e diversità culturale

L'idea che il multiculturalismo e il riconoscimento delle *diversità*, se non vengono perseguiti come fini in sé, non collidono assolutamente con l'attaccamento a valori *universali*, è anche al centro del Rapporto sullo Sviluppo Umano 2004 (HDR 2004). Nelle pagine iniziali, infatti, si legge che «il mondo, sempre più interdipendente dal punto di vista economico, può andare avanti soltanto se le persone rispettano la *diversità* e creano l'*unità* attraverso i *legami comuni dell'umanità*»⁴⁴. L'idea fondamentale espressa nel Rapporto è che, se è vero che la globalizzazione può minacciare le identità nazionali e locali, il rimedio a questo rischio non consiste in una chiusura nel conservatorismo e nel «nazionalismo isolazionista» (soluzione questa, non sono xenofoba e conservatrice, ma anche regressiva), ma piuttosto nella creazione di comunità multiculturali che promuovano la *diversità* e il pluralismo⁴⁵; in altri termini, è necessario «rispettare la *diversità* e [...] creare società più inclusive attraverso l'adozione di politiche che riconoscano esplicitamente le *differenze culturali* – ossia le politiche multiculturali

⁴² L'importanza della diversità nella vita umana e della pluralità, relativa sia alle capacità, sia al modo di convertirle in funzionamenti, è dichiarata esplicitamente dal CA. Cfr., ad esempio, Sen, *Lo sviluppo*. Su questo tema cfr. anche Robeyns, *The Capability Approach*.

⁴³ Il CA mostra che, nonostante sia innegabile che alcuni approcci universalistici sono complicati da un processo di globalizzazione distruttivo, questo non ci autorizza ad inferire che i valori universali siano, di per sé, ottusi o colonialisti. Sulla possibilità di un universalismo non etnocentrico, fondata sull'idea di una «comunità dialogica globale», cfr. S. Benhabib, *Cultural Complexity, Moral Interdependence, and the Global Dialogical Community*, in Nussbaum - Sen, *The Quality of Life*, pp. 235-255 e Id., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press - Routledge Press, New York - Cambridge 1992. Sul rapporto tra diversità culturale e universalismo, indagato a partire dall'idea di «dialogo interculturale» e «integrazione pluralistica dal basso» cfr. Maffettone, *Diritti umani e diversità culturale*, in A. Sen - P. Fassino - S. Maffettone, *Giustizia globale, Il Saggiatore*, Milano 2006, pp. 47-87 dove, sulla base di tale prospettiva, viene affrontato il tema dei diritti umani.

⁴⁴ HDR 2004, p. 18, corsivi nostri.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 27.

rali»⁴⁶. 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 culturale⁴⁷.

Nel capitolo scritto per lo HDR 2004, Sen affronta esplicitamente questo tema e sostiene che, nella prospettiva dello sviluppo umano, la diversità non può essere considerata preziosa a prescindere da come viene determinata, né può essere valutata senza tener conto della libertà umana espressa nei processi decisionali⁴⁸. Possono infatti darsi casi in cui sussiste un legame positivo tra diversità e libertà: una maggiore estensione della diversità culturale, ad esempio, può essere una conseguenza dell'esercizio della libertà culturale da parte di tutti, oppure può esserne la causa, offrendo a tutte le persone che vivono in una determinata società la possibilità di godere di una gamma più vasta di scelta culturale. Ma possono anche esserci casi in cui la libertà porta ad una riduzione della diversità culturale e ciò avviene quando le persone si adattano agli stili di vita degli altri e scelgono, in modo ponderato, di andare in quella direzione: in questo caso – afferma Sen – non ci si può opporre alla libertà culturale col pretesto che essa riduce la diversità culturale, poiché la libertà possiede un'importanza essenziale e intrinseca che la diversità non ha. In altri termini, nella prospettiva dello sviluppo umano in termini di CA, il multiculturalismo e la diversità devono essere determinati in base a ciò che fanno per le vite e le libertà delle persone interessate⁴⁹.

La considerazione di quest'ultima situazione offre anche ulteriori elementi per criticare il *conservatorismo culturale* (ossia l'argomento in base al quale la conservazione della 'propria' cultura esprimerebbe, di per sé, un alto grado di libertà) ed il *determinismo culturale*, ossia l'idea che la cultura di appartenenza determini il modo in cui le persone sono e agiscono. Per questo motivo la replica di Sen a tali posizioni si collega all'analisi del concetto di identità. Egli infatti, rifiuta radicalmente l'ipotesi comunitaria del-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁷ HDR 2004, p. 27. Lo HDR 2004 indica la libertà culturale come uno dei fattori-chiave dello sviluppo umano; tuttavia l'inserimento di questo ed altri elementi che comportano un ampliamento della «base informativa» sulla quale effettuare misurazioni interpersonali di benessere non è immune da problemi di «operazionalizzazione» (in proposito cfr. S. Alkire, *Why the Capability Approach*, «Journal of Human Development», 6, 2005, 1, pp. 115-133).

⁴⁸ A. Sen, *Libertà culturale e sviluppo umano*, in *Lo Sviluppo Umano Rapporto 2004*, cap. 1, p. 41.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 43.

l'identità come «scoperta» e, in generale, critica il «terribile peso delle identità rigidamente definite» che finiscono per negare le libertà sostanziali e la libera scelta individuale⁵⁰. Contro le teorie comunitarie, come quella di Sandel, Sen argomenta la presenza di identità multiple, connesse ai diversi contesti di appartenenza di un soggetto, alle quali è il soggetto stesso a dover assegnare priorità a seconda della situazione, in virtù della sua capacità di scelta⁵¹. Considerare l'identità come un fatto di scoperta e negare il «ruolo della scelta nella determinazione dell'identità non rappresenta solamente un errore di tipo fattuale ma può avere anche gravi conseguenze morali in un mondo in cui i conflitti e le brutalità sono all'ordine del giorno»⁵². L'importanza della scelta e del «ragionamento prima dell'identità» coincide, quindi, con il fondamentale «compito morale» di esaminare la propria identità personale⁵³, cioè il modo in cui una persona considera se stessa sulla base dei propri valori e obiettivi⁵⁴. L'identità, quindi, anche per Sen, come per Nussbaum, sembra essere un concetto etico normativo ed è connessa ad alcuni valori fondamentali, universali⁵⁵.

Tale questione è di cruciale importanza anche dal punto di vista applicativo, specialmente quando si affronta – come avviene appunto nello HDR 2004 – il tema del multiculturalismo, sia dal punto di vista socio-economico, sia sotto il versante della prassi politica. Nel Rapporto infatti si legge che una «novità presente nel mondo contemporaneo è l'ascesa delle politiche sull'identità», la quale si connette ad un altro fenomeno nuovo, ossia «l'ascesa di movimenti coercitivi che rappresentano una minaccia per la libertà culturale» e sono finalizzati al mantenimento della diversità in un

⁵⁰ Sen, *Lo sviluppo*, p. 14.

⁵¹ Id., *Libertà culturale*, pp. 35 ss. Il riferimento è a M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Su questi temi cfr. A. Sen, *Reason Before Identity*, Oxford University Press, Oxford 1999; tr. it. *La ragione prima dell'identità*, in Id., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 3-29; Id., *Identità, povertà e diritti umani*, in Sen - Fassino - Maffettone, *Giustizia globale*, pp. 13-32.

⁵² Sen, *Libertà culturale*, p. 42, corsivo nostro.

⁵³ *Ibi*, p. 36.

⁵⁴ A. Sen, *Rationality and Freedom*, Belknap Press, Cambridge (Mass.) 2002; tr. it. *Razionalità e libertà*, il Mulino, Bologna 2005.

⁵⁵ Per un'indagine etico-antropologica volta ad indagare il concetto di identità e persona nel CA, mi permetto di rimandare a B. Giovanola, *Personhood and Human Richness: Good and Well-Being in the Capability Approach and Beyond*, «Review of Social Economy», 63 (2005), 2, pp. 249-267. Per l'analisi del tema dell'identità anche in riferimento all'immigrazione, e con particolare attenzione alla condizione delle donne, cfr. Id., *Identità, differenza, libertà: autovalorizzazione personale e riconoscimento sociale delle migranti nell'era della globalizzazione*, in stampa negli atti del convegno *L'immigrazione al femminile* (Guerini e associati).

mondo globalizzato⁵⁶. Un approccio teorico improntato al relativismo si tradurrebbe nel tentativo di mantenere la diversità «a tutti i costi», giustificato sulla base di uno (o più) degli argomenti sopra esaminati. In tal modo però, si avrebbero politiche basate sul conservatorismo e sul «nazionalismo isolazionista», le cui difficoltà sono state discusse sopra. D'altro lato, l'estremo opposto dell'assimilazione forzata o «ipotesi integrazioneista»⁵⁷ è ugualmente inadeguato, poiché può portare a politiche repressive che rallentano lo sviluppo umano⁵⁸. Se l'obiettivo dello sviluppo umano è quello di promuovere la libertà reale delle persone, ampliandone la capacità di scelta (e, quindi, anche di scelta della propria identità), è necessario creare società più inclusive e non discriminanti, in cui l'integrazione sia possibile nel rispetto e nella valorizzazione delle differenze. Ma a tal fine è necessario il riferimento a valori universali, primo tra tutti il rispetto della dignità e della libertà reale delle persone. Questa esigenza di radicare le politiche multiculturali in un universalismo rispettoso delle differenze emerge chiaramente nello HDR, con le cui parole vorremmo concludere:

questo mondo ha bisogno sia di un maggiore rispetto per la diversità, sia di un impegno più deciso nell'unità. Gli individui devono liberarsi dalle identità rigide se è loro intenzione diventare parte integrante di società eterogenee, e difendere i valori cosmopoliti della tolleranza e del rispetto dei diritti umani universali⁵⁹.

⁵⁶ HDR 2004, p. 17.

⁵⁷ Su questi temi cfr. qui il saggio di Botturi, *Universalismo e multiculturalismo*.

⁵⁸ HDR 2004, p. 18.

⁵⁹ *Ibi*, p. 29, corsivi nostri.