



La logica esistenziale nel paradigma economico dell'etica delle capacità

Existential logic within the economic paradigm of capabilities ethics

Renata Livraghi

Università degli Studi di Parma
renata.livraghi@unipr.it

ABSTRACT

This paper aims at demonstrating that the explication of the existential ethics of capabilities is necessary in order to enhance the quality life of people living in contemporary contexts. In fact, the latter have been characterized by the failure of market economy, thus requiring new economic policies that are not only efficient, but also efficacious. Social and economic development is possible only as the result of insights into human nature and knowledge—the latter, meant as the result of experience and education. This point of view takes also in account the factors involved into the convertibility of resources in different contexts.

In questo saggio si vuole dimostrare che esplicitare la logica esistenziale dell'etica delle capacità è fondamentale per riuscire a migliorare la qualità della vita delle persone nei contesti attuali, caratterizzati da fallimento di mercato e soprattutto per delineare interventi di politica economica efficaci e non solo efficienti. Lo sviluppo economico e sociale è realizzabile, infatti, solo conoscendo la natura umana, il valore della conoscenza acquisita con l'esperienza e con l'educazione, tenendo conto dei fattori di convertibilità delle risorse dei diversi contesti.

KEYWORDS

Economic paradigm, Capability ethics, Sympathy, Drive, Logos
Paradigma economico, Etica delle capacità, Sympathy, Motivazione, Logos

Premessa

La novità più rilevante, del paradigma economico dell'etica delle capacità, è stata quella di aver introdotto una logica esistenziale che congiunge la responsabilità morale individuale con la vita associata. Si introduce nell'analisi economica il concetto di persona e si spiega il *logos* dell'agire umano che da un lato è guidato da un ordine oggettivo, ciò che esiste e che si inserisce anche con l'agire dell'altro, una comprensione vivente da parte dell'essere umano di questo ordine, che rende capaci di operare nella prassi per la ricerca del benessere, conformemente

mente alla propria identità personale. L'azione umana condivisa, ovvero l'etica, può essere così compresa e realizzata, grazie a questa idea di *logos*, che da un lato indica l'ordine oggettivo dell'esistente e dall'altro lato la comprensione reale delle persone, in un dato contesto. Il *logos* dell'agire umano è evidenziato da David Hume nel *"Trattato sulla natura umana"* (Libro II e Libro III) e da Edith Stein nella: *"La struttura della persona"*.

Amartya Sen introduce, nell'analisi economica, il concetto di persona, pur avendo come fine la valutazione oggettiva del benessere, che è perseguito tramite i funzionamenti. I risultati finali non possono essere imposti, senza tener conto delle particolari concezioni etiche, dei desideri, delle preferenze, delle motivazioni e dei comportamenti delle persone.

La logica esistenziale dell'etica delle capacità può essere fatta risalire a David Hume, le cui regole nascono in vista della pubblica utilità (Hume 1739). In David Hume vi è una concezione dell'io morale, il cui nucleo costitutivo è dotato di sentimenti, emozioni e passioni e che esprime la conoscenza e l'esperienza morale. In sintesi, l'io morale e l'etica non possono essere disgiunti (Greco 2008). L'etica delle capacità è pertanto economia normativa e un'analisi di processo delle relazioni e dei comportamenti che determinano risultati economici e sociali.

Il comportamento organizzativo non è quindi altro che l'esplicitazione della logica esistenziale dell'etica delle capacità, utilizzata a livello microeconomico, nelle realtà aziendali e nelle istituzioni.

L'esperienza e l'educazione producono razionalità che si manifesta nei comportamenti, nelle abitudini e nelle diverse culture organizzative. Sono moventi etici assai alti, perché determinati dalla consapevolezza di sé. Essa richiede di scegliere il comportamento che deve essere tenuto, per ottenere dei risultati di benessere personale e di delineare l'assetto organizzativo e istituzionale che permette di avere risultati efficienti nella logica di mercato.

1. La logica esistenziale nell'etica delle capacità: l'io è un soggetto in azione ed è l'esito di un'attività collettiva

L'etica delle capacità ha la caratteristica di riuscire a cogliere la multidimensionalità della risorsa umana, perché nella valutazione dei risultati deve tener conto del processo della formazione del benessere collettivo e quindi non solo del prodotto finale: benessere ed esercizio della libertà positiva sono strettamente connessi.

Amartya Sen, in *"Etica ed economia"*, sostiene che per attuare una corretta valutazione del benessere bisogna tener conto del concetto di persona che nell'agire persegue obiettivi interni ed esterni. Il benessere è il risultato dell'agire umano e non può quindi essere fatto coincidere con le motivazioni personali o meglio con le passioni «violente» esplicitate e differenziate da quelle «calme» di David Hume.

In primo luogo, esso descrive il benessere personale non come una condizione statica e materialista, definita dal semplice possesso in un certo istante temporale di un dato ammontare di risorse ma come un processo in cui i mezzi e le risorse acquisibili o disponibili rappresentano uno strumento essenziale e irrinunciabile per ottenere benessere, ma non costituiscono di per sé una metrica adeguata a misurare il benessere complessivo delle persone o la qualità della vita che esse riescono a realizzare.

In secondo luogo, l'approccio delle capacità è alquanto complesso, perché

non si limita a estendere l'attenzione al di là della sola dimensione monetaria ma richiama la pluralità di fattori personali, relazionali, culturali e di contesto che agiscono nella determinazione del processo di benessere personale. Si introduce il concetto di *agency*.

In terzo luogo, i fattori di conversione e le scelte personali sono elementi centrali nel paradigma economico dell'etica delle capacità. I fattori di conversione dipendono dalle caratteristiche personali, quali l'età, il sesso, le condizioni fisiche e psichiche, le abilità, i talenti, nonché dall'ambiente familiare, sociale, economico, naturale, culturale, politico, istituzionale esterno alla persona. Solo rispettando il pluralismo, insito nelle valutazioni individuali e la peculiarità del contesto, è possibile valutare i funzionamenti e favorire processi di sviluppo economico e sociale.

In quarto luogo, si sostiene che vi sia una connessione reciproca tra libertà positiva e libertà negativa, perché una violazione della libertà negativa implica certamente una violazione della libertà positiva mentre non sarebbe necessariamente vero il contrario. Nell'etica delle capacità, ogni persona è considerata come un fine e quindi ci si deve chiedere quali siano le opportunità reali disponibili per ciascuno. La libertà di scelta reale è quindi un valore da perseguire e la disuguaglianza delle capacità è un problema da affrontare ed eliminare. Libertà sostanziali e capacità combinate sono quindi obiettivi di politica economica.

2. Il logos dell'agire umano è frutto dell'esperienza e dell'educazione, in David Hume e nell'etica delle capacità

La persona è coinvolta nell'agire umano non come «agente» razionale, come è comunemente accettato nel paradigma tradizionale dell'analisi economica (Livraghi 2011). Essa è, invece, un individuo il cui nucleo costitutivo è dotato di corporeità, sentimenti, emozioni, valori e passioni.

Gli esseri umani hanno esperienza di percezioni o meglio di apprendimento che producono a loro volta impressioni ed idee ovvero conoscenza.

Le impressioni possono essere originali, nuove o di sensazione per meglio dire «quelle che sorgono nell'anima senza che alcuna percezione le preceda, dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto con oggetti con organi esterni» (Hume 1739, L. II, I, sez. 1). Le impressioni dei sensi, indicate da Hume, sono riferite al piacere e al dolore del corpo.

Le impressioni originarie possono essere, invece, il frutto di riflessione che genera apprendimento, e dell'esperienza che rielaborata produce conoscenza. Esse possono essere «calme» e talvolta «violente»: il senso del bello e del brutto in un'azione, l'amore, l'odio, l'orgoglio, l'umiltà, la gioia, il dolore. Nell'animo degli esseri viventi convivono passioni di natura diversa che fanno prendere coscienza di essere creature imperfette, limitate. «Quando prevediamo che un certo oggetto ci darà dolore o piacere, noi avvertiamo una conseguente emozione di avversione o propensione e siamo portati a evitare o a ricercare ciò che ci dà questo dolore o questa soddisfazione. È anche ovvio che questa emozione non si ferma qui, ma facendo volgere il nostro sguardo in tutte le direzioni, si estende a tutti quegli oggetti che sono collegati con quello mediante la relazione di causa ed effetto. Proprio qui interviene il ragionamento per scoprire tale relazione, e, a seconda del variare del nostro ragionamento, varieranno anche le nostre azioni. In questo caso però risulta evidente che l'impulso non nasce dalla ragione ma è solo guidato da essa» (Hume 1739). L'io si afferma con la consapevolezza delle nostre percezioni e ciò ci fa divenire responsabili. Se riusciamo a fare

esperienza dei nostri stati mentali interni e del nostro conseguente comportamento esterno, sulla base dell'analogia, riusciamo a inferire anche gli altri. Solo allora riusciamo a cogliere che gli altri sono individui contraddistinti dalle nostre medesime passioni.

David Hume introduce la simpatia come il principio che permette di spiegare la comunicazione emotiva con l'altro e migliorare la conoscenza del sé. La simpatia consente di attuare una trasformazione della propria persona e dell'agire umano. Egli sostiene che quando assistiamo all'espressione di una passione, di un sentimento o di una emozione da parte di un altro, queste ultime si introdurranno nella nostra mente come idee vivaci. Esse saranno poi paragonate a quella che è l'idea del nostro io, generando in noi una nuova passione, emozione, sentimento che corrisponderanno a quelli dell'altro. La simpatia produce influenza vicendevole e gli esseri umani riescono a stabilire un contatto sentimentale ed emotivo. Esso è involontario e spontaneo.

David Hume propone la simpatia nella sezione undicesima, della parte prima, del secondo libro, del *"Trattato sulla natura umana"*, parlando di orgoglio e di umiltà, constatando come tra le cause più disparate che originano queste due passioni in noi, vi è l'importanza dell'opinione altrui su di noi. L'opinione altrui su di noi costituisce un punto stabile che va quindi ben oltre a un semplice rapporto di analogia.

A. Smith, nella *Teoria dei sentimenti morali*, tenta di analizzare i sentimenti degli uomini e di comprendere come essi siano determinanti nei rapporti sociali ed economici. La *sympathy*¹ è l'elemento teorico che qualifica anche l'analisi scientifica di Smith sui comportamenti umani. Non vi sarebbe un io senza una relazione e ciò fa supporre che ciascuna persona è parte di una comunità e costituisce quindi parte di un tutto.

Gli stessi concetti di simpatia e di *sympathy* si ritrovano in Edith Stein. Nella trattazione della filosofa si ricava un'idea di individuo che non può essere letto come una "monade", dal momento che alla costituzione del suo essere psico-fisico concorre proprio la scoperta dell'individuo altrui. È di fondamentale importanza quindi l'analisi del contesto spaziale nel quale lo stesso individuo è inserito, e il rapporto che in esso vive con l'alterità. L'orientamento del soggetto e la sua visione del mondo sono, infatti, continuamente condizionati dagli individui con cui stabilisce un rapporto. « ... centro di orientamento del mondo spaziale: il corpo fisico dell'altro individuo in quanto mero corpo fisico è una cosa spaziale come le altre ed è dato in un determinato punto dello spazio, ad una determinata distanza da me [...]. Quando mi immedesimo empaticamente in lui, cogliendolo come corpo vivente sensibile, ottengo una nuova immagine (*Bild*) del mondo spaziale e un nuovo punto zero di orientamento. Non si tratta del fatto che io trasferisco qui il mio punto zero, in quanto mantengo il mio punto zero [...]» (Stein 1917, 135). Vengono posti qui, proprio nel discorso dell'intersoggettività, i primi elementi che costituiscono la concezione di persona della Stein; persona come individuo sempre perfettibile ed elastico rispetto alle modificazioni e agli impulsi del mondo esterno, del quale l'altro è parte essenziale nel suo essere anima e corpo; individuo che non è padrone assoluto di un suo particolare mon-

1 «La caratteristica principale della *sympathy* non è tanto l'esplicitarsi di un generico "sentire con": la rilevanza dell'operazione simpatetica consiste, secondo Smith, nella natura sociale del possibile "immedesimarsi con", ovvero nel vivere la condizione dell'individuo che prova un sentimento» (Spalletti 2009, 36).

do, ma è ridimensionato all'interno di un contesto, nel quale è in ogni caso, capace di esprimersi, apportando una peculiare ricchezza, che, a sua volta, può essere migliorata da quella recata dall'altro.

David Hume sostiene che gli esseri umani non sono dei completi egoisti, ma non sono neppure dei disinteressati (Hume1739, L. III, II, sez. 2). Gli esseri umani sono creature la cui considerazione non si spinge molto più in là di coloro con i quali sono in grado di avere una relazione simpatetica: i propri familiari, i propri amici o, nel miglior dei casi, i propri compatrioti. La simpatia avrebbe quindi una parte rilevante nel facilitare la comunicazione intersoggettiva e sembrerebbe del tutto depotenziata nel delineare i comportamenti etici che toccano tutta l'umanità. Eppure, «nonostante questo mutare della nostra simpatia, si dà alle stesse qualità morali la stessa approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra; esse appaiono ugualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore giudizioso» (Hume1739, L. III, III, sez. 1). David Hume fa una constatazione empirica che la nostra ammirazione per certe virtù e il nostro disprezzo per certi vizi non cambino affatto con il variare della simpatia, bensì restino fermi: riconosciamo una virtù o un vizio come tali indipendentemente dalla loro collocazione spaziale o temporale.

Come ciò avviene? Perché la simpatia non è quindi depotenziata? Vi è una relazione tra interesse personale e interesse pubblico?

Per compiere questo secondo passaggio non è sufficiente avvalersi solo della simpatia che deriva da principi di immaginazione e di passioni comuni.

La modificazione è possibile perché l'interesse non è una passione normale: è una passione il cui appagamento è legato alla stabilità del possesso, alla crescita personale e non c'è società senza possesso e senza sviluppo umano. L'interesse personale converge con l'interesse collettivo, solo, perché nella correzione personale si prova soddisfazione e appagamento. Ciò che poi sarà ripreso da Kant e successivamente da Sen, introducendo il concetto di *agency*, nell'analisi economica. La correzione dell'interesse personale richiede l'instaurazione del senso di giustizia, legato al giudizio e all'intelletto e non quindi a una scelta prettamente razionale. David Hume spiega il processo di trasformazione nel modo seguente: «quando gli uomini in seguito alla prima educazione nella società, siano giunti a rendersi conto dei vantaggi che ne derivano e abbiano inoltre acquisito una nuova tendenza alla compagnia e alla conversazione; e una volta che si siano accorti come il principale motivo di turbamento nella società sorga da quei beni che chiamiamo esterni e dal continuo e instabile passare da una persona all'altra, dovranno cercare un rimedio ponendo questi beni, per quanto è possibile, sullo stesso piano dei vantaggi fissi e costanti della mente e del corpo». E ancora: «affinché il cambiamento dell'interesse personale avvenga, basterà soltanto un minimo di riflessione; sarà infatti evidente che la passione viene soddisfatta molto meglio se viene frenata che lasciandola libera, e che conservando la società facciamo dei progressi molto maggiori nell'acquisire beni di quanti ne faremmo nello stadio di solitudine e di abbandono che segue necessariamente la violenza e una licenza universale».

La simpatia è quindi una condizione non sufficiente, per correggere l'interesse personale e a farlo convergere con l'interesse collettivo, per far sorgere il concetto di giustizia e di proprietà (Sen 2011). La persona si trova pertanto a volere e a dovere interagire con gli altri solo se anche gli altri agiranno come lui, con il rispetto del possesso e di esercitare sia la libertà negativa, sia quella positiva. È la consapevolezza del vantaggio reciproco che provvede a far rispettare le regole: la coscienza dell'interesse comune, quando è nota a tutti, produce un comportamento adeguato, senza bisogno di un potere superiore che lo imponga con la forza.

La regola della stabilità del possesso sorge come convenzione e poi acquisisce forza, attraverso un lento progresso, in virtù di una reiterata esperienza e di una conoscenza maturata, osservando gli inconvenienti che sorgono, nei casi in cui la si trasgredisce.

Ci si deve accordare sulle convenzioni e sulle libertà sostanziali; solo da esse sorgerà un'armonia naturale e spontanea.

Le convenzioni proposte da David Hume ripropongono il concetto di etica.

3. Io morale, etica ed economia e il ruolo delle convenzioni

La tradizione legata all'etica risale ad Aristotele. All'inizio dell' *Etica Nicomachea* ricollega la materia dell'economia ai fini umani, riferendosi all'interesse di questa scienza per la ricchezza.

Egli vede la politica come la «più importante» delle arti. La politica deve utilizzare «le altre scienze pratiche», ivi compresa l'economia e «dal momento che essa si serve delle altre scienze pratiche, e inoltre **stabilisce cosa bisogna fare e che cosa evitare**, il suo fine potrebbe comprendere quello delle altre, cosicché esso sarebbe il **bene umano**».

«La vita invece dedita al commercio è qualcosa di contro natura, ed è evidente che la ricchezza non è il bene che ricerchiamo; infatti essa è solo in vista del guadagno ed è un mezzo per qualcosa d'altro» (il capitale ovvero la ricchezza è, infatti, uno dei tre fattori produttivi).

In ultima analisi l'economia si collega allo studio dell'etica e a quello della filosofia politica ed evidenzia due temi importanti:

Primo tema

C'è il tema della **motivazione umana**, collegata alla domanda etica: «Come bisogna vivere?». Sen dice che sottolineare questo legame non equivale a dire che le persone **agiranno** sempre in modi che potranno difendere sul piano morale, ma solo riconoscere che le **scelte etiche** non possono essere del tutto prive di rilievo per il **comportamento umano effettivo** (concezione della motivazione collegata all'etica).

Secondo tema

Il **giudizio dei risultati sociali**. Aristotele collegava questo al fine di raggiungere il **bene umano**, ma ne notava alcune caratteristiche particolarmente aggregative: «certo esso è desiderabile anche quando riguarda una sola persona, ma è più bello e più divino se riguarda un popolo e le città».

Questa concezione del risultato sociale, collegata all'etica, non consente di arrestare la **valutazione** in qualche punto arbitraria quale il soddisfare l' **efficienza**. La valutazione deve essere più pienamente etica e considerare in senso più ampio il bene ovvero la persona nella sua diversità e complessità (Sen 1987).

4. Abitudine, educazione ed esperienza per avvicinare l'interesse personale con l'interesse collettivo

L'esperienza positiva di una relazione che si basa sulla convenzione produce abitudine, armonia naturale e mitiga le passioni «violente» che altrimenti ostacolerebbero la convivenza.

L'abitudine è quindi una componente essenziale nell'evoluzione della convivenza e dell'etica. David Hume definisce l'abitudine come la disposizione della persona che è realizzata dalla ripetizione di azioni, da un loro continuo miglioramento che solitamente agisce senza che intervenga la riflessione o il ragionamento.

Il fattore determinante per avvicinare sempre più l'interesse personale con l'interesse collettivo è svolto dall'educazione. È il fattore determinante per determinare gli assetti economici e sociali e per congiungere l'io morale con l'etica. L'educazione è quindi il fattore determinante per il benessere della persona e per attuare un miglioramento continuo del processo di sviluppo economico e sociale.

In David Hume non interessa stabilire se la natura umana sia buona o cattiva, se l'interesse personale sia prevalentemente formato da vizi o da virtù. Nel pensiero di David Hume interessa dimostrare che se anche l'egoismo non può essere frenato e controllato, può pur sempre essere diretto verso la giusta direzione ed è proprio agendo su questo lato del carattere umano che è possibile porre le basi per la costruzione di assetti economici sociali che investono sulle persone e sullo sviluppo umano.

David Hume fa coincidere l'educazione come un processo formativo che plasma la forma (*Bild*) e sviluppa i talenti.

Il termine *Bildung*, nasce in opposizione a *Zucht*, disciplina, che rimanda a una prospettiva pedagogica in cui l'educazione è essenzialmente adeguamento e conformazione ad un codice dato ed imprescindibile. Si oppone anche a *Erziehung*, che ha la stessa radice di *Zucht*, ma indica piuttosto l'educazione intesa come allevamento.

Con la *Bildung*, si valorizzano gli insegnamenti classici, le virtù legate alla bontà d'animo, ai sentimenti e con esse la spiritualità e il senso della contemplazione: in queste dimensioni si configura l'essere umano nella sua totalità e universalità, indipendentemente dalle contingenze del reale e nel distacco da tutto ciò che è materiale e meramente utilitaristico (Gennari 1995).

In questo rinnovamento della pedagogia che si mette in atto nell'Europa Settecentesca, la *Bildung* riprende forma e vitalità soprattutto all'interno di un movimento rivoluzionario, lo *Sturm und Drang*, uno dei più importanti movimenti culturali tedeschi e gruppo di ribellione e critica antropologica. Schiller, Goethe e von Humboldt ne rappresentano i massimi esponenti. Per Schiller, tragediografo, e per Goethe, poeta, la formazione dell'uomo avviene nel suo aspetto spirituale e attraverso l'assimilazione della *Kultur*: spirito e cultura procedono in modo dialettico, fino a formare l'uomo.

Il soggetto è al centro del processo formativo, in quanto deve farsi sintesi attiva di questo divenire, che è un processo dinamico e allo stesso tempo drammatico. La *Bildung* è questo processo che è guidato da una precisa idea di *Bild*, intesa appunto come forma dinamica, sintetica, come unità plurale, come armonia che fa riferimento tipicamente alla classicità.

In Schiller, la *Bildung* è riportata nella dialettica dell'io, in quel dialogo interiore tra sensibilità personale e cultura, attraverso un rapporto estetico, con la sottolineatura dell'individualizzazione. In Goethe questo orizzonte è arricchito dall'attenzione alla dinamicità del processo e alla sua intrinseca interindividualità; il suo soggetto è più storico e sociale e la formazione è un viaggio, un apprendistato, che si fa attraverso non solo l'estetica e la ricerca individuale, ma anche attraverso l'azione, il rispetto di sé, del mondo e degli altri, l'incontro con l'alterità e con la comunità.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) istituzionalizza questo modello, lo tra-

sforma in un iter scolastico e formativo preciso e strutturato. La sua proposta articola il percorso scolastico dalla base fino all'università, mettendo al centro i saperi umanistici: partendo dal fondamentale studio della lingua e della storia e radicando il soggetto nella sua storia, questo ritrova le sue origini concettuali nella classicità greca, così che il singolo può innescare il proprio processo formativo. Prima di tutto è necessario formare all'*humanitas*, poi formare alle scienze. Il modello è neoumanistico e sottolinea la necessità per l'uomo di formarsi prima di tutto in quanto uomo, nella sua specificità culturale e storica, promuovendo lo sviluppo delle sue attitudini naturali verso qualcosa di elevato e di sublime, e solo in secondo luogo la formazione ai bisogni immediati dell'esistenza, quelli professionali.

Alla *Bildung* spetta pertanto non solo il compito di introdurre il giovane nella cultura e dotarlo di sapere, ma di rendere possibile la formazione interiore. Questo concetto è ben espresso dalle parole di Wilhelm Meister, giovane protagonista del romanzo di Goethe (*Gli anni di apprendistato di Wilhelm Meister* 1795): «... fin da giovane ho avuto un solo desiderio e una sola intenzione, sviluppare me stesso, il mio io, così come natura ha fatto. [...] L'uomo impari a considerare se stesso senza rapporti esterni durevoli; cerchi quel che è logico e giusto non nelle circostanze esteriori, ma in sé, ivi lo troverà ed ivi con amore lo custodisca e coltivi. Si formi e si educi in modo da poter essere da per tutto come a casa sua. [...] Anche l'uomo più mediocre può essere completo se si muove entro i limiti delle sue capacità e attitudini, mentre anche i più bei pregi vengono oscurati, svuotati, annullati, qualora manchi quell'armonia assolutamente indispensabile. Questo grave male si manifesterà ancora più spesso nei tempi moderni: chi potrà mai infatti soddisfare alle esigenze di un presente diventato sommaramente intenso con un rapidissimo movimento?»

Altre voci importanti nel panorama del secondo Settecento si collocano in questa impresa di ripensamento della pedagogia, da Kant a Basedow, da Wolf a Lessing, a Herder, fino a Pestalozzi. Essi affermano come il modello della *Bildung* sia un fenomeno tipicamente tedesco, prodotto di quel clima culturale e filosofico che è la via tedesca della Modernità, con l'assimilazione originale delle sue tematiche messe a dialogare con il principio classico della *paideia*.

Tutti i modelli successivi, seppur diversi, hanno in comune l'idea di forma e di processualità e di quel rapporto tra soggetto e oggetto che costituisce il mondo spirituale della *Bildung*. Questo rapporto lega l'uomo allo spirito (*Geist*), che è attività, sintesi, oggettivarsi del soggetto che è formazione di senso e di struttura. Spirito che è vissuto nell'interiorità ma anche nella sua proiezione nel mondo, attraverso l'azione e la creatività.

5. L'etica delle capacità richiede multidisciplinarietà per conoscere il *logos* dell'agire umano e per avvicinare l'interesse personale con l'interesse collettivo

Nel paradigma economico dell'etica delle capacità vi è una particolare visione della persona che fa esercizio della libertà.

La persona si forma per l'apporto delle varie "agenzie educative" facenti parte del proprio contesto culturale ed economico, sociale. Dalla relazione delle diverse "agenzie educative" ha origine un sistema di valori, aspettative di vita, identità, caratteristiche personali. Il contesto (etica delle capacità) offre quindi opportunità reali e forma abilità personali (insieme delle *capabilities*). Di conseguenza la persona può scegliere o subire il lavoro che farà e scegliere come lo svolgerà (consapevolezza, coinvolgimento e responsabilità). I talenti innati e appresi saranno fun-

zionali a realizzare un dato funzionamento che rispecchierà la motivazione personale e il conseguimento degli obiettivi prefissati. A sua volta il modo di essere e di fare di ciascuna persona modificherà a sua volta l'assetto sociale e di conseguenza il sistema di valori, le aspettative, le azioni e l'*agency* di ciascuno.

In tal modo, si può sostenere che le persone sono davvero la ricchezza delle nazioni e che il fine ultimo dello sviluppo debba essere la creazione delle condizioni necessarie affinché si realizzi sviluppo umano senza accentuare la crescita della disuguaglianza, come è accaduto nel corso degli ultimi venti anni. Ne deriva che il capitale umano è quindi sinonimo di sviluppo umano e di etica delle capacità.

Questa nuova definizione di capitale umano presenta un potenziale elevato per gli interventi di politica economica e sociale soprattutto se inserita negli schemi di analisi economica del *capability approach* di Amartya Sen (2000) che riprendono le teorie di sviluppo economico e sociale delineate da David Hume e da Adam Smith.

La multidimensionalità del capitale umano e i principi emersi dall'analisi di J. Heckman hanno conseguenze pratiche e significative sulle scelte politiche pubbliche da effettuare e sull'impegno sociale di ciascuna persona nell'esercizio della propria libertà. Vi sarebbe quindi una correlazione tra benessere sociale, capitale umano e capacità produttiva. Amartya Sen sostiene che gli investimenti in capitale umano devono tener conto:

- del loro rapporto *diretto* con il benessere e la libertà degli esseri umani;
- del loro ruolo *indiretto* in quanto fattori che influiscono sul cambiamento *sociale*;
- del loro ruolo *indiretto* in quanto fattori che influiscono sulla *produzione economica* (Sen 2000, 296).

La multidimensionalità del capitale umano e i principi emersi dall'analisi di J. Heckman portano a sostenere che sono pertinenti tutti e tre gli aspetti mentre gli economisti marginalisti hanno considerato finora appropriato solo il terzo.

L'investimento in capitale umano non può quindi essere finalizzato esclusivamente all'accrescimento della produttività e alla crescita esclusiva del reddito e fatto coincidere solo con i livelli di istruzione. La nozione di capitale umano deve andare oltre pur riconoscendo l'importanza della formazione formale sia dal punto di vista quantitativo e da quello qualitativo.

I divari di competenze tra le persone emergono fin dai primi anni di vita e persistono nel tempo se le istituzioni pubbliche e l'impegno sociale delle persone non operano per ampliare le *capabilities* e non riducono i vincoli che impediscono la convertibilità delle risorse in benessere.

Amartya Sen sostiene, infatti, che:

«nella sua quintessenza la libertà individuale è un prodotto sociale, ed esiste una relazione bidirezionale fra gli assetti sociali destinati a espandere le libertà individuali e l'uso di queste libertà non solo per migliorare la propria vita, ma anche per rendere più adeguati ed efficienti gli assetti sociali. Inoltre, le concezioni individuali della giustizia e del corretto agire, le quali influiscono sull'uso specifico che i singoli fanno delle proprie libertà, dipendono da formazioni sociali – e in particolare dal fatto che le percezioni pubbliche che si generano in un processo interattivo e i problemi e rimedi scaturiscono da una cooperazione altrettanto collaborativa. L'analisi e la valutazione delle politiche pubbliche devono essere sensibili a tutte queste connessioni» (Sen 2000, 36).

Le azioni degli individui sono quindi influenzate dai diversi fattori di convertibilità (caratteristiche personali, delle istituzioni e del contesto) oltre alle opportunità reali² (*capability*) e all'esercizio della libertà positiva. L'effettiva possibilità e abilità ad agire da parte dell'individuo per perseguire il benessere individuale e collettivo è denominata *agency*³.

Ogni persona non può dare il meglio di sé se l'investimento in conoscenza è prospettato solo nei termini di scelta individuale come è stato sinora proposto dagli economisti marginalisti. Esso deve essere delineato anche come un investimento sociale, garantito da regole e istituzioni pubbliche e sociali. È più opportuno riflettere sulle azioni di ciascuna persona che esprimono le sue modalità di fare e di essere, invece di concentrarsi sulle risorse e misurare gli investimenti, come si è finora fatto,. Per questo motivo, Amartya Sen suggerisce di rivedere l'indice di sviluppo umano e di pensarlo, in maniera nuova, nei termini di funzionamento (*functioning*). La qualità effettiva della vita delle persone (*achieved functionings*) molto spesso differisce dalle potenzialità reali di un contesto (*capabilities*).

La qualità della vita di una persona è correlata alle sue possibilità. Esse tuttavia non coincidono, perché le potenzialità reali sono elementi di libertà positiva mentre la qualità della vita è il risultato del suo esercizio. Si sostiene, infatti, che la *capability* è un insieme di vettori di *functionings*, che rivela la libertà di una persona nel determinare il proprio stile di vita.

La qualità della vita delle persone (*achieved functionings*) dipende pertanto dalla capacità di convertire le risorse (materiali e immateriali) in azioni e risultato. La convertibilità delle risorse in funzionamenti (*achieved functionings*) dipende da quattro fattori che coincidono con il concetto di capitale umano più sopra delineato. Essi sono:

- le caratteristiche personali degli individui (condizioni fisiche, età, genere, livelli di formazione, capacità di apprendere, forza di volontà, disciplina morale, ricerca della qualità e della bellezza, senso religioso);
- l'appartenenza a dati gruppi o associazioni (capacità di lavorare in gruppo, capacità relazionali, condivisione di valori e di finalità, partecipazione alle comunità di pratica);
- le caratteristiche economiche, sociali e politiche (norme sociali, gerarchie sociali, prassi discriminatorie, pregiudizi culturali di etnie, politiche sociali, sistemi di *welfare state*);
- le caratteristiche ambientali (clima, infrastrutture, conservazione delle risorse, sostenibilità delle risorse, contesto lavorativo e sociale).

Il paradigma del capitale umano tradizionale (*human capital*) potrebbe essere sostituito con quello dei funzionamenti realizzati (*human functioning*).

2 Le opportunità reali comprendono le risorse materiali e immateriali. Drèze e Sen hanno messo in evidenza che il *capability approach* non esclude l'analisi sulle risorse: «dovrebbe essere chiaro che noi abbiamo la tendenza a giudicare lo sviluppo attraverso l'aumento delle sostanziali libertà umane, non solo attraverso la crescita economica (prodotto nazionale lordo), il progresso tecnico, il progresso sociale. Questo non è negare, in alcun modo, che i progressi in questi ultimi campi possono essere molto importanti, a seconda delle circostanze, come strumenti per la valorizzazione della libertà umana» (Drèze, Sen 2002).

3 *Agency* è un'azione fatta per "star bene", cercando di raggiungere i propri valori e ideali, nell'esperienza reale maturata.

La teoria delle capacità individuali e sociali per essere operativa deve essere vincolata alle analisi del contesto e ai metodi di miglioramento continuo della qualità della vita per migliorare la convertibilità delle risorse in benessere. Per tale motivo, suggeriamo di integrare tale teoria con la *swot analysis*. Se, in dati contesti si condividono particolari filosofie di vita, come quelle che si basano sul *kai-zen*, si avrà benessere maggiore con risorse date, perché la loro convertibilità sarà migliorata. Il comportamento organizzativo potrebbe produrre effetti simili a quelli delineati da David Hume per la simpatia.

La teoria delle capacità individuali e sociali, si discosta dagli altri due approcci della misurazione del benessere (l'approccio soggettivo e quello del principio delle allocazioni eque, meglio noto come *fairness*), perché evidenzia le dimensioni oggettive del benessere e il ruolo esercitato dalla libertà per coniugare il benessere individuale con quello della collettività, valorizza non solo le caratteristiche della singola persona bensì la sua identità ovvero unicità. In questo approccio, l'identità è il risultato di scelte consapevoli e responsabili. Sottolineare l'importanza delle dimensioni oggettive significa sostenere che il benessere ha aspetti multidimensionali che non possono quindi essere sinteticamente indicati con il reddito, con la ricchezza e con i consumi. Queste dimensioni non sono indipendenti ma bensì complementari. Il reddito disponibile e i beni/servizi accessibili sono elementi essenziali e irrinunciabili ma visti come mezzi strumentali per acquisire benessere e non come finalità.

Bibliografia

- Aristotele, trad. it. (1999). *Etica Nicomachea*. Roma – Bari: Editori Laterza.
- Drèze, J., Sen A. (2002). *India: Development and Participation*. New Delhi, New York: Oxford University Press.
- Gennari, M. (1995). *Storia della Bildung*. Brescia: La Scuola.
- Greco, L. (2008). *L'io morale. David Hume e l'etica contemporanea*. Napoli: Liguori.
- Heckman, J.J. (2006). Skill Formation and the Economics of Investing in Disadvantaged Children. *Science*. Available from: <http://www.sciencemag.org/cgi/reprint/312/5782/1900.pdf>. Access in: 3 aprile 2013.
- Heckman, J.J., Stixrud J., Urzua S. (2006). The Effect of Cognitive and Noncognitive Abilities on Labor Market Outcomes and Social Behavior. *Journal of Labor Economics*, 24, 3.
- Hume, D. (1739). *A Treatise of Human Nature*. Tr. it. (2001). *Trattato sulla natura umana*. Milano: Bompiani.
- Livraghi, R. (2011). Capitale umano ed etica delle capacità: due paradigmi di analisi economica a confronto. In Benvenuto, G., *La scuola diseguale. Dispersione ed equità nel sistema di istruzione e formazione*. Roma: Anicia, pp. 211 – 232.
- Sen, A. (1987). *On Ethics and Economics*. Tr. it. (2001). *Etica ed economia*. Roma – Bari: Laterza.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Tr. it. (2000). *Lo sviluppo è libertà*. Milano: Mondadori.
- Sen, A. (2009). *The Idea of Justice*. Tr. it. (2010). *L'idea di giustizia*. Milano: Mondadori.
- Smith, A. (1759). *The Theory of Moral Sentiments*. Tr. it. (2001). *Teoria dei sentimenti morali*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Spalletti, S. (2009). *Istruzione, crescita e rendimenti nella teoria del capitale umano. Una prospettiva di storia del pensiero economico*. Roma: Aracne.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Tr. it. (2009). *L'empatia*. Milano: Franco Angeli.
- Stein, E. (1932). *Der Aufbau der menschlichen Person*. Tr. it. (1994). *La struttura della persona*. Roma: Città Nuova.

