

Silvia Gullino

## Bene comune e bene individuale da Aristotele ad Amartya Sen

**RIASSUNTO:** Dalla seconda metà del Novecento si è manifestata in Occidente una rinnovata tendenza a proporre la domanda sulla natura della felicità da un punto di vista “politico”, con il fine di definire un progetto di realizzazione umana, e di elaborare un programma civile e sociale fondato su politiche pubbliche capaci di porre al centro la felicità ed il bene dei cittadini. Nell’ambito di tali indagini, e come dimostra la ripresa novecentesca della filosofia della prassi, la filosofia aristotelica è risultata decisiva, sia come punto di riferimento storico che come spunto metodico. Per quanto concerne, in particolare, il problema del rapporto fra la felicità del singolo e il “bene comune”, è interessante notare l’influenza che l’aristotelismo ha avuto sull’economista Amartya Sen, che si ispirò alle teorie aristoteliche per elaborare il proprio programma civile, economico e sociale, fondato su politiche pubbliche capaci di porre al centro la felicità ed il benessere dei cittadini. Il presente articolo, muovendo dall’analisi del *capability approach*, si propone di mostrare la dipendenza dell’economista dal filosofo di Stagira, ponendo una precipua attenzione al problema della reale attuazione del bene pratico.

**PAROLE CHIAVE:** Aristotele, Amartya Sen, felicità, bene individuale.

**ABSTRACT:** From the second half of the twentieth century, there has been a tendency to pose the question about the nature of happiness from a “political” point of view. The purpose of this attitude was to define a project of human fulfillment, but also to work out a civil and social program based on public policies capable of placing happiness and the good of citizens at the center of the issue. In the context of these investigations, as the twentieth-century revival of the philosophy of praxis shows, Aristotelian philosophy was decisive, both as a historical reference point and as a methodical cue. In particular, with regard to the problem of the relationship between the happiness of the individual and the “common good”, it is interesting to remark the influence Aristotelianism had on economist Amartya Sen, who drew inspiration from Aristotelian theories to elaborate his own civic, economic and social program, based on public policies capable of placing the happiness and well-being of citizens at the center. This article aims to show the Sen’s dependence on the Stagira philosopher, moving from the analysis of capability approach and focusing on the issue of the actual implementation of the practical good.

**KEY-WORDS:** Aristotle, Amartya Sen, happiness, Individual good.

## La riproposizione novecentesca della domanda sulla felicità e Aristotele

Dalla seconda metà del Novecento si è manifestata in Occidente una rinnovata tendenza a proporre la domanda sulla natura della felicità, sul suo statuto e sulla sua essenza, dandone una declinazione di stampo prettamente storico-filosofico.

Del resto, la questione sulla natura della felicità e sulla sua possibile realizzazione costituisce una domanda fondamentale per la vita di tutti, per non dire “la” domanda principale per la vita di tutti, e, di conseguenza, non desta stupore la sua riproposizione in momenti storici di peculiare rilievo, di trapasso e di crisi esistenziale.

A partire dal Seicento, e quindi durante l'Illuminismo, tali indagini sono state elaborate anche con un interesse di tipo “politico”, con il fine precipuo di definire un progetto di organizzazione umana, sociale e statale in grado di tener conto degli esiti di tale ricerca e di elaborare conseguentemente un programma civile e sociale fondato su politiche pubbliche capaci di porre al centro la felicità ed il bene dei cittadini, sia dal punto di vista amministrativo che istituzionale<sup>1</sup>.

Nell'ambito di tali indagini, e come dimostra la ripresa novecentesca della filosofia della prassi, la posizione proposta dalla filosofia di Aristotele è risultata decisiva, sia come punto di riferimento storico che come spunto metodico. In ambito pratico, il ricorso ad Aristotele è risultato fecondo non solo per comprendere il suo apporto alla storia della cultura occidentale, ma anche perché ha favorito una reimpostazione del problema in prospettiva “sociale”. Del resto, come ha dimostrato Enrico Berti nel saggio *Aristotele nel Novecento*, la filosofia di Aristotele è, storicamente, forse l'unico caso di «sistema aperto», vale a dire una filosofia che, pur se sistematica, è suscettibile di continue integrazioni o, per meglio dire, «di molteplici usi», data la sua grande versatilità; da essa la filosofia del Novecento ha potuto attingere concetti, categorie, distinzioni, dottrine, adoperabili per gli usi più svariati, nelle più diverse direzioni, «sia filosofiche che scientifiche, sia teoretiche, che poetiche e retoriche»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. L.A. Muratori, *Della pubblica felicità. Oggetto de' buoni principi*, Roma 1996 (1748/49<sup>1</sup>).

<sup>2</sup> E. Berti, *Aristotele nel Novecento*, Bari 1992. In particolare, nel corso degli anni Ottanta del secolo XX la cosiddetta “filosofia pratica” di Aristotele ha destato un vivo interesse in ambito anglo-americano, come testimoniano le opere di celebri filosofi quali Alasdair MacIntyre, Bernard Williams o Hans Jonas. Contemporaneamente, anche le teorie politiche moderne si sono ispirate in diversi modi al pensiero dello Stagirita, come nel caso del cattolicesimo socialdemocratico di

Per quanto concerne il loro riutilizzo pratico, vale a dire etico e politico, le dottrine ed i concetti aristotelici si sono rivelati particolarmente utili e fecondi, vale a dire “funzionali” allo scopo per il quale venivano re-impiegati, ma solo se utilizzati nel rispetto del loro significato originario, seguendo una linea interpretativa che muoveva da Aristotele e dai suoi trattati di filosofia pratica<sup>3</sup>.

## Il legame fra felicità del singolo e “bene comune” in Aristotele

Come è noto, la filosofia pratica di Aristotele, come la maggior parte delle dottrine filosofiche antiche, è di tipo eudemonistico; in tale senso, l'impostazione dei problemi di natura pratica (politici, etici *tout court, et caetera*) muove dalla definizione di felicità (εὐδαιμονία) e di vita felice (βίος εὐδαιμονικός). Anche e proprio per questo l'*Etica Nicomachea* esordisce con l'affermazione secondo cui:

ogni arte e ogni indagine, come pure ogni azione e scelta, a quanto si crede, persegue un qualche bene, e per questo il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò cui tutto tende<sup>4</sup>.

Aristotele, in quanto eudemonista, ripone il bene nella felicità e considera il suo perseguimento come la cosa più naturale per la vita umana, l'orientamento fondamentale della prassi ed il suo fine, essendo ciò che trascina e attrae, dando forma alla finalità, non viceversa. Per il filosofo, infatti, esiste una gerarchia di fini e di beni tale per cui ciò che è finalizzato ad altro non ha lo stesso valore rispetto a ciò che, invece, è fine a sé stesso: ecco perché teorizza quelle che egli chiama “scienze architettoniche”, che sono più importanti rispetto a ciò che è a loro subordinato<sup>5</sup>.

---

Jacques Maritain, del conservatorismo cattolico di John Finnis e di Germain Grisez o del comunitarismo cattolico dello stesso Alasdair MacIntyre. In tale senso, il pensiero contemporaneo, sforzandosi di dialogare con quello antico, ed in particolare con quello di Aristotele, si è confrontato con molti dei concetti che appartenevano alla terminologia etica e politica di quest'ultimo.

<sup>3</sup> In tal senso e in questa prospettiva, Berti, 1992, ha ritrovato le tracce del pensiero aristotelico in numerose dottrine e correnti filosofiche novecentesche: dall'esistenzialismo di Heidegger alla filosofia pratica di Gadamer, dalla “nuova retorica” di Perelman e Toulmin alla nuova scienza di Prigogine e Jacob, alla nuova epistemologia di Kuhn e Feyerabend.

<sup>4</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 1, 1094 a 1-3.

<sup>5</sup> Tra le scienze pratiche, la politica è “architettonica” per eccellenza, dal momento che «la politica si serve delle altre scienze pratiche, e in più legifera su cosa si deve fare, e da cosa ci si deve astenere, il suo fine comprenderà in sé quello delle altre scienze» (Aristotele, *Etica Nicomachea* I 1,

Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro [...] è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore<sup>6</sup>.

Il bene per eccellenza, il bene sommo dell'uomo, ossia il fine ultimo verso cui tendono tutte le sue azioni e a cui aspira l'intera sua esistenza, è la felicità (εὐδαιμονία)<sup>7</sup>; esso, oltre a costituire il fine più elevato, assume al contempo il ruolo di fine più perfetto, poiché viene perseguito per sé e non per altro, come accade con altre attività umane di tipo finalizzato<sup>8</sup>. Inoltre, è autarchico, dal momento che, in sé stesso e non unito ad altro, è ciò che consente ad una vita umana di giungere a pienezza, essendo ciò che è massimamente desiderabile<sup>9</sup>.

Ora, se l'εὐδαιμονία è per lo Stagirita il fine ultimo per l'uomo, e se la scienza (architettonica) che persegue tale fine in modo "sommo", e per un maggiore numero di enti, è più completa e autarchica di quelle che lo perseguono in modo parziale, risulta evidente il peso assunto dalla politica nel contesto dell'indagine sulla felicità stessa e sulla sua attuazione. Infatti, il fine migliore, cioè il bene supremo, viene senz'altro identificato col bene della πόλις ed il fine della πόλις viene a coincidere con la "causa finale prima" per gli uomini, che è il fine a cui tutti gli individui tendono<sup>10</sup>.

L'impostazione aristotelica del problema rende chiaro il motivo per cui il filosofo di Stagira, più di altri, sia risultato interessante nel contesto del dibattito che ci coinvolge.

---

1094 b 5-6). Per la greicità in generale, ed Aristotele in particolare, è impensabile scindere il bene e la felicità individuale dal bene e dalla felicità della πόλις.

<sup>6</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 1, 1094 a 20-22.

<sup>7</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 2. Come ricorda A. Llano, «solamente dal *fine* dell'essere umano – dal fine ultimo dell'essere umano – è possibile comprendere pienamente le azioni in quanto azioni umane» (Llano, *Humanismo cívico*, Barcelona 1999, p. 52). Nondimeno, come puntualizza E. Irrera, «il sostantivo "felicità" [...] è generalmente inteso come "sentimento", o come forma di appagamento personale che può variare a seconda delle ambizioni e dei desideri individuali, mentre in Aristotele il valore dell'εὐδαιμονία appare principalmente legato alla "vita perfetta", ossia a quell'esistenza che permette all'essere umano di realizzare pienamente le proprie potenzialità, etiche e intellettuali» (Irrera, *Sulla bellezza della vita buona. Fini e criteri dell'agire umano in Aristotele*, Lanciano 2012, p. 12).

<sup>8</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea* I 5.

<sup>9</sup> Su questo tema, rinvio al mio saggio S. Gullino, *Aristotele e i sensi dell'autarchia*, Padova 2013, nel quale approfondisco tale tematica e le sue implicazioni all'interno della filosofia aristotelica.

<sup>10</sup> Del resto, se la sopravvivenza è il bene precipuo per il singolo uomo e per l'intera πόλις, è evidente che è molto più perfetto ciò che procura il bene per l'intera comunità piuttosto che per il singolo uomo che ne fa parte (che, nondimeno, godrà anche della prima).

Del resto, la vita politica contemporanea è chiamata ad affrontare la sfida derivante dalla “crisi” di quella che per secoli è stata la più grande costruzione artificiale volta alla convivenza umana, lo Stato moderno, che si trova oggi a fronteggiare la perdita di senso e consenso dovuta al sommovimento sociale, politico ed economico, conseguente alla globalizzazione. Quest’ultima ne ha modificato e in parte vanificato ruolo e necessità, ancorché ci si sforzi di dimostrarne ancora la indispensabilità per garantire una vita associata possibile, mantenendo senza mortificazione le aspirazioni dei singoli al rinnovamento e alla giustizia.

Se, per far fronte a tale difficoltà, l’istituzione statale si deve trasformare senza perdere del tutto la propria identità, sembra che la filosofia aristotelica ed in particolare la teoria dell’uomo come “animale sociale”, possa essere di aiuto. Essa è enunciata nel libro primo della *Politica*, in cui Aristotele spiega come l’uomo, essendo “per natura” un “animale sociale” (φύσει πολιτικὸν ζῷον)<sup>11</sup>, in quanto necessitante, per la propria sopravvivenza, di molte cose che da solo non potrebbe procurarsi, è spinto a vivere in comunità ed a fare parte di essa<sup>12</sup>. Tale comunità (κοινωνία) è, anzitutto, la famiglia (οἰκία), di cui l’uomo è naturalmente parte e da cui riceve le cose necessarie per vivere (ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν οἶκός ἐστιν), come il nutrimento e l’educazione. Ma la comunità più importante, nonché la sola in grado di garantire all’uomo la “perfetta autarchia per la vita”, cioè non solo ciò che gli consente di vivere, ma anche ciò che gli permette di “vivere bene”, è la comunità politica (ἡ δὲ ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἥδη πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν τοῦ ζῆν ἔνεκεν, οὐσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν); essa aiuta l’uomo non solo a soddisfare i propri bisogni materiali, ma anche i propri bisogni morali, che sono il bene più grande:

Poiché vediamo che ogni πόλις è una comunità e ogni comunità si costituisce in vista di un bene [...], è evidente che tutte tendano a un bene, e particolarmente al bene più importante fra tutti quella che è di tutte la più importante e tutte le altre comprende: questa è la πόλις cioè la comunità politica<sup>13</sup>.

La πόλις, dunque, consente all’uomo di poter aspirare al bene più grande, l’εὐδαιμονία, poiché costituisce la condizione necessaria al raggiungimento

<sup>11</sup> Aristotele, *Politica* I 1, 1253 a 3.

<sup>12</sup> Aristotele, *Politica* I 1, 1252 a 1-1253 a 40, spec. 1253 a 30.

<sup>13</sup> Aristotele, *Politica* I 1, 1252 b 5 ss.

del “bene comune”, che quindi coincide con il fine ultimo. Del resto, quando lo Stagirita afferma che possono fare a meno della πόλις solo gli animali e gli dèi, o che la πόλις stessa è anteriore sia alla famiglia che al singolo uomo, sostiene proprio che l’εὐδαιμονία del singolo coincide con quella della collettività<sup>14</sup>.

Quello a cui pensa Aristotele, evidentemente, è un bene che è, contemporaneamente, “di tutti” e “di ciascuno”, vale a dire un bene che non toglie mai all’individuo ciò che gli è essenziale per essere uomo: pertanto, l’εὐδαιμονία e la vita preferibile (ἡ ἀριετώτατος βίος) e praticabile che la πόλις deve promuovere e garantire non possono che coincidere, proprio come la riflessione sull’uomo non può che essere tutt’uno con quella sulla πόλις.

Quello che emerge come centrale in Aristotele, e che, senza dubbio, costituisce il *leitmotiv* delle moderne teorie che da esso traggono ispirazione, è il problema di conciliare il punto di vista del “bene comune” dello Stato (ma potremmo e dovremmo anche dire del “mondo” vista l’epoca in cui viviamo, segnata dalla globalizzazione) con quello del bene supremo dell’uomo, che vanno entrambi definiti, per poter in seguito trovare una sorta di armonizzazione. Per fare ciò, rimanendo fedeli al principio per cui l’uomo è “naturalmente” parte di una società politica, è importante porre al centro il concetto di “bene comune” o, per meglio dire, di “bene avente carattere comunitario”. In tale senso, la filosofia viene a rapportarsi tanto alla politica quanto all’economia, poiché solo una società politica mondiale, finalizzata al perseguimento del bene e del “benessere” universale, può garantire la vera felicità. Essa, aristotelicamente, non va intesa come la premessa, la condizione per lo sviluppo materiale e spirituale dei popoli (autarchia economica), ma ne è il risultato, in quanto garanzia del loro benessere morale, fisico *et caetera*<sup>15</sup>. Del resto, come mostrano gli studi recenti, dall’incontro e dall’interrelazione fra filosofia, politica ed economia non possono che trarre vantaggio tutte le discipline coinvolte.

Se, come si è detto, il ri-utilizzo della filosofia aristotelica da parte della politica costituisce una precisa tendenza della seconda metà del Novecento, l’accostamento della prima all’economia o, per meglio dire, il recupero di essa da parte di alcuni economisti, rappresenta una novità degli ultimi trent’anni.

Ciò non stupisce, dal momento che l’economia costituisce, di fatto, la “messa in atto” di precisi indirizzi politici e visto il fatto che, prima in ambito anglosassone e poi anche in Italia, si è contemporaneamente assistito ad un

<sup>14</sup> Aristotele, *Politica* I 1, 1253 a 2-4.

<sup>15</sup> Cfr. Gullino 2013.

notevole aumento di interesse intorno al rapporto etica/economia, che rappresenta un'inversione di tendenza rispetto all'orientamento assunto dalla scienza economica sia nella prima che nella seconda metà dell'Ottocento, quando essa aveva tentato, e imposto, una progressiva emancipazione dall'etica<sup>16</sup>.

### Il contesto economico: Amartya Sen e Aristotele

Elaborare un programma civile, economico e sociale fondato su politiche pubbliche capaci di porre al centro la felicità ed il benessere dei cittadini, sia dal punto di vista amministrativo che istituzionale, è il progetto che nel Novecento ha preso il nome di "welfare state" e che ha ispirato un illustre ripropositore di teorie aristoteliche come Amartya Sen<sup>17</sup>.

Come è noto, infatti, per Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998, la questione del rapporto fra etica ed economia va posta in modo nuovo, evitando di considerare le due discipline alla stregua di ambiti separati ed autonomi, quanto, invece, come realtà interconnesse, intrecciate, facendole beneficiare l'una delle acquisizioni dell'altra; a suo avviso, infatti, si tratta di pensare al ruolo dell'economia alla stregua di Aristotele, vale a dire nel contesto di una visione unitaria di economia, etica e politica<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. S. Mocellin, *Il sogno poetico di un economista. L'antropologia economica di Amartya Sen, tra welfare economics e teoria dello sviluppo*, Milano 2005, p. 11.

<sup>17</sup> Per concerne l'utilizzo della filosofia aristotelica all'interno delle moderne teorie economiche, ed in particolare di quella di Amartya Sen, vale ricordare il XI *Symposium Aristotelicum*, dedicato alla *Politica*, nel corso del quale M.C. Nussbaum, *Nature, Function, and Capability: Aristotle and Political Distribution*, in *Aristoteles' «Politik»*, Akten des XI. Symposium Aristotelicum, a cura di G. Patzig, Göttingen 1990, pp. 152-186, ha sottolineato espressamente il valore dell'aristotelismo presente alla base delle dottrine economiche di quest'ultimo. In aggiunta, Ead., *Virtue revived. Habit, passion, reflection in the Aristotelian Tradition*, in «The Times Literary Supplement», July 3, 1992, ha confermato la sua valutazione a proposito della moderna situazione anglo-americana. Per una discussione più ampia in rapporto a tali questioni, cfr. Berti 1992, pp. 219-244.

<sup>18</sup> Cfr. A. Sen, *Equality of What?*, in *Inequality Reexamined*, Oxford 1995, pp. 12-31 (già in Sen, *The Tanner Lecture on Human Values*, Delivered at Stanford University, May 22, 1979, pp. 195-220), o Sen, *Commodities and Capabilities*, Dordrecht 1985. Sono peraltro note alcune sue affermazioni, quali: «l'antitesi della globalizzazione sarebbe un netto separatismo e un'inarrestabile autarchia» (cfr. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano 2002, pp. 17-18) o «nessuno tipo (di approccio) [...] è puro in alcun senso, ed è tutta una questione di equilibrio dei due approcci dell'economia. In realtà molti esponenti dell'approccio etico, da Aristotele ad Adam Smith, erano anche molto interessati alle questioni di ingegneria, pur con un approccio prevalentemente orientato sul ragionamento etico» (cfr. Sen, *Choice, Welfare, and Measurement*, Oxford 1982, trad. it. *Scelta, benessere, equità*, a cura di S. Zamagni, Bologna 1986, p. 115). Lo studioso, basandosi sull'analisi delle capacità e delle funzioni umane, ha tentato di gettare le basi per una nuova pianificazione politica ed economica; nel fare ciò, egli ha riconosciuto ad Aristotele il merito di avere descritto il

Del resto, il *fil rouge* di tutta la produzione di Sen è costituito non solo dalla convinzione che la felicità possa esistere solo come “benessere di tutti”, ovvero, aristotelicamente, come “bene comune”, ma che tale bene comune possa derivare esclusivamente dalla lotta alla povertà, ovvero dalla necessità “etica” ed “economica” di introdurre in campo politico istanze di tipo distributivo ed equitativo<sup>19</sup>.

Quello che qui interessa e che costituisce un tema utile a mostrare la dipendenza di Sen da molte dottrine aristoteliche, oltre che la matrice filosofica della teoria economica stessa dell’economista indiano, è la tesi sottesa alla sua valutazione del benessere, vale a dire il *capability approach*<sup>20</sup>.

Tale approccio si basa sul presupposto che i beni e i servizi di cui gli uomini dispongono siano da valutarsi non tanto per sé stessi, quanto in funzione di ciò che le persone possono fare con essi; infatti, se le teorie distribuzioniste tradizionali si fermano al principio egualitario, l’intuizione di Sen è stata quella di introdurre il principio equitativo, ossia di ri-articolare la nozione di povertà, concepandola, più che come lo *status* in cui gli individui non sono in grado di soddisfare i propri bisogni materiali con i soli mezzi essenziali, formalmente a tutti garantiti, invero come l’impossibilità di scegliere vie alternative per sviluppare pienamente le proprie potenzialità e capacità, i propri diritti come esseri umani<sup>21</sup>.

Un esempio classico, in tale senso, è costituito dallo slittamento del concetto di “reddito povero”, da “reddito basso” a “reddito inadeguato”, vale a dire inferiore a quello necessario perché un individuo sviluppi le proprie capacità. Del resto, come ha notato lo stesso Sen, anche coloro che si trovano al di

---

bene comune nel modo migliore, poiché questi lo aveva considerato come la capacità di esercitare una funzione propria. Sen sostiene, infatti, che il merito di Aristotele è consistito nell’aver capito che gli uomini sono razionali nella misura in cui hanno l’opportunità di fare ciò che reputano apprezzabile fare e di essere ciò che ritengono abbia valore per loro essere; e proprio in questo consisterebbe la loro funzione ed il loro bene. Inoltre, nell’analisi che Sen attua della società contemporanea e del suo «grado di idoneità a garantire, a tutti gli individui, [...] un’adeguata qualità della vita o *well-being* complessivo», cita sovente Aristotele. Cfr. anche Sen, 1982. Anche Nussbaum, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna 1996 (or. Cambridge 1986), p. 674, cita più volte la nozione, in quanto termine della filosofia aristotelica, ma non la pone mai ad oggetto precipuo. Cfr. Nussbaum, *Aristotelian Social Democracy*, in *Liberalism and the Good*, a cura di R.B. Douglass, G.R. Mara, H.S. Richardson, London 1990, pp. 219-214.

<sup>19</sup> Tale dichiarazione compare esplicitamente in Sen, *Autobiography, on line*, stilata in occasione del riconoscimento del premio Nobel nel 1998 o nel più recente saggio Sen, *Home in the world: a memoir*, London 2021.

<sup>20</sup> Concetto sviluppato poi, nell’ambito dell’attribuzione di un significato più alto a tutta la natura umana, da Nussbaum.

<sup>21</sup> Cfr. Sen, *Scelta, benessere e equità*, Bologna 1986.



sopra della “linea di povertà”, potrebbero non essere in grado di raggiungere e vedersi garantiti i livelli di capacità e dignità desiderati, per motivi personali o di contesto, sociale ed economico<sup>22</sup>. Infatti, nota lo studioso, pur vivendo in un Paese che gode di un tenore di vita considerato “alto”, secondo gli *standard* classici, ricavabili semplicemente dal PIL (e non dall’ISU), tale individuo può oggettivamente ritrovarsi in situazioni che rendono inefficace l’esperibilità della propria libertà e la possibilità di realizzare le proprie competenze specifiche. L’esempio classico proposto da Sen – vicino alla propria realtà originaria – è quello storico delle donne indiane, che, pur abbienti, non avevano la libertà personale per poter uscire di casa e, dunque, per attuare ciò che gli esseri umani sono più portati a ricercare, ossia ottenere la propria auto-realizzazione; ciò lo ha indotto a chiedersi quale reale utilità possa avere un reddito elevato quando esso si dimostri incapace di ottenere l’emancipazione dell’individuo, quando non consenta di accumulare culture, esperienza e possibilità per realizzare funzionalmente ciò che più caratterizza l’uomo in quanto tale, evidenziando come i beni materiali non garantiscano di per sé una vita felice.

Proprio il porre il *focus* sulla ricchezza/felicità come sviluppo di potenzialità/capacità è ciò che costituisce il punto di tangenza fra Sen e Aristotele e la dipendenza del primo nei confronti della filosofia del secondo.

Quello che si intende fare in questa sede, prescindendo dall’analisi delle strategie economiche proposte dall’economista indiano per far fronte alle esigenze sopra menzionate, è sottolineare i motivi di convergenza fra le due dottrine, che non sono mai stati esaminati dettagliatamente, muovendo proprio dal concetto-cardine del pensiero economico di Sen, vale a dire il tema dello “sviluppo delle capacità/potenzialità” (*capabilities*), come unità di misura del benessere umano.

---

<sup>22</sup> Cfr. Sen, J. Drèze, *Una gloria incerta. L’India e le sue contraddizioni*, Milano 2014 (trad. it. T. Cannillo), in cui si esaminano le contraddizioni presenti nell’India divenuta indipendente dal dominio britannico ed oggi dominata dalla crescita economica; essa, infatti, nonostante sia formalmente una democrazia parlamentare, che garantisce il pluralismo politico, la libertà di parola e di stampa, non è riuscita a garantire una reale inclusione sociale delle fasce più svantaggiate della popolazione, né ha migliorato le condizioni della stragrande maggioranza delle persone. Jean Drèze e Amartya Sen individuano la causa dei principali problemi dell’India nella mancanza di attenzione ai bisogni essenziali della gente, specialmente dei poveri e delle donne. Per affrontare queste enormi questioni, dicono i due autori, non serve che l’India riaffermi esteriormente e formalmente il suo impegno democratico, ma è necessario riconoscere l’importanza della relazione a doppio senso che esiste tra crescita e promozione delle potenzialità umane, tra sviluppo e progresso sociale, e sconfiggere l’illusione che il paese possa diventare una superpotenza economica mantenendo la scandalosa percentuale di bambini malnutriti che ancora la abitano e senza la piena assunzione di responsabilità del settore pubblico nel suo insieme.

## Aristotele e Sen: la promozione delle capacità umane e lo sviluppo della virtù

Il pensiero economico di Sen costituisce, pertanto, il passaggio da quello che, comunemente, è indicato col termine di *life satisfaction approach*, che è proprio delle teorie utilitaristiche “classiche”, che concepiscono il benessere/felicità come l’appagamento dei desideri (ovvero come il possesso di un determinato numero di beni materiali, secondo l’equazione prosperità = benessere), al *capability approach*, che propone una teoria del benessere concepita in rapporto a quello che l’uomo può esprimere in termini di promozione dei propri scopi.

Egli parla di “capacitazione” come di «libertà di organizzare il proprio funzionamento»<sup>23</sup>; proprio tale aspetto costituisce un punto di tangenza con la dottrina aristotelica, secondo la quale la felicità (εὐδαιμονία) non è altro che l’esercizio delle capacità che maggiormente caratterizzano l’umano in quanto tale.

Il riferimento è, chiaramente, a quanto lo Stagirita afferma nel libro primo dell’*Etica Nicomachea*:

Poniamo che l’operare proprio dell’uomo sia un certo tipo di vita, la quale consiste in un’attività dell’anima [...], e che ogni singola cosa raggiunge il bene in modo completo secondo la virtù sua propria (ἐκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται). Se è così, il bene umano risulta essere un’attività dell’anima secondo virtù, e, se le virtù sono più di una, secondo la migliore e la più perfetta<sup>24</sup>.

Centrale in questa affermazione è l’accento sulla virtù propria di ognuno (τὴν οἰκείαν ἀρετὴν), vale a dire propria di ogni specie e di ogni individuo.

Il discorso sviluppato da Aristotele, tuttavia, è estremamente interessante, soprattutto se esteso in prospettiva politica; egli afferma, infatti, che l’εὐδαιμονία consiste nell’esercizio della virtù, che la felicità della πόλις è la condizione per la felicità del singolo, ma che non è possibile che la collettività dei cittadini sia virtuosa senza che lo siano i cittadini, presi individualmente; quindi, l’attenzione si sposa sulla virtù individuale, di cui la virtù collettiva costituisce una conseguenza. Pertanto, poiché la πόλις finisce per avere come fine il perseguimento di un bene individuale, deve privilegiare la virtù individuale.

<sup>23</sup> Cfr. Sen 1986.

<sup>24</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 6 1098 a 13-18.

A questo proposito, vale ribadire cosa intendesse il filosofo di Stagira facendo riferimento alla nozione di virtù (ἀρετή); termine che, nel suo significato arcaico, indicava l'“eccellenza funzionale di uno strumento”, o di un qualunque tipo di ente; ad esempio, l'ἀρετή del coltello coincideva con il “tagliare bene” e quella del cavallo con il “correre bene”. In tal senso, l'ἀρετή designava anche la caratteristica essenziale che doveva possedere un uomo per avere successo e, da questo punto di vista, non implicava alcun valore morale<sup>25</sup>.

Tale significato è presente anche in Aristotele, il quale la riferisce all'uomo con il significato di “capacità di ottenere determinati risultati”; pertanto, essa è ciò che consente all'uomo di “vivere bene” (εὖ ζῆν) e di “agire bene” (εὖ πράττειν), determinandone il “successo” e, dunque, l'εὐδαιμονία:

ogni virtù ha l'effetto di portare alla buona realizzazione ciò di cui è virtù, e di far sì che eserciti bene la sua opera, come per esempio la virtù dell'occhio rende eccellente l'occhio, e anche la sua opera, dato che vediamo bene per la virtù dell'occhio. [...] Se quindi per tutte le virtù le cose stanno così, anche la virtù dell'uomo verrà ad essere uno stato abituale per cui un uomo è buono e compie bene la propria opera<sup>26</sup>.

Tali considerazioni sono decisive per l'analisi che si sta compiendo. Infatti, per Aristotele, è proprio grazie alla virtù che si riesce a portare a compimento quelle peculiarità distintive che connotano ciascun ente e che, per giungere a piena realizzazione, necessitano di essa<sup>27</sup>. In tal modo, l'opera propria (ἔργον) dell'essere umano trova nella virtù l'opportunità di conseguire, e così manifestare, la propria eccellenza. Ne discende come l'ἀρετή non identifichi primariamente una connotazione morale di tipo prescrittivo, ma offra l'occasione di poter giungere ad un certo grado di perfettibilità e compiutezza nei riguardi di quelle qualità potenziali che sono più proprie e che connotano in maniera distintiva, in questo specifico caso, l'essere umano.

In ottica politico/economica tutto questo presenta importanti conseguenze, dal momento che tocca un punto cruciale, ossia la domanda su come si

<sup>25</sup> Virtù deriva dal «greco *aretè* [che] indicava una peculiare capacità, o una condizione di perfezione ed eccellenza di qualità, così di uomini come di animali e cose» (voce virtù in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, Vol. XII, Milano 2006, p. 12159).

<sup>26</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* II 5, 1106 a 13-23.

<sup>27</sup> Come recita fin dal titolo il lavoro di A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano 2014<sup>2</sup> (or. *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, London 1999).

possa garantire all'uomo la possibilità di rendere effettive quelle qualità potenziali elettive della persona che le consentono di essere del tutto completa, di poter così giungere a pienezza. Ma ciò richiede la precisa individuazione del modo in cui l'ἀρετή possa essere attuata<sup>28</sup>.

Nel Novecento, molti studiosi hanno privilegiato quella parte della filosofia di Aristotele che si interessa all'agire dell'uomo e, in tale senso, hanno considerato l'ἀρετή come la virtù dianoetica della φρόνησις o come l'insieme delle virtù etiche. Tale atteggiamento è riscontrabile tanto nell'ambito dell'odierna filosofia anglo-americana, quanto in quello della cosiddetta "rinascita della filosofia pratica", che si è sviluppata in Germania e che ha avuto importanti conseguenze dal punto di vista filosofico, poiché ha portato gli studiosi a considerare, o a privilegiare, solo una delle due forme di razionalità pratica descritte da Aristotele, ovvero quella finalizzata a deliberare. Come è noto, infatti, tale forma di razionalità non è riservata solo ai filosofi, ma è alla portata di tutti e, in particolare, è propria di coloro che sanno governare bene sé stessi, la propria casa, la propria πόλις. Nel contesto di una simile interpretazione del pensiero aristotelico, anche la nozione di felicità risulta "debole", perché legata a parametri per lo più politici ed economici in senso stretto.

Ma questo è soltanto uno fra gli aspetti che caratterizzano la nozione di ἀρετή dal punto di vista etico-politico. Infatti, l'interpretazione sopraccitata della nozione coesiste con un'altra, che le attribuisce un significato più vicino a quello odierno di "virtù", ossia di ciò che è lodevole nella misura in cui non dipende da fattori esterni, e che è propria dell'uomo che la possiede e di cui risulta essere l'ἔργον più perfetto.

Questa accezione è quella che si riscontra nell'interpretazione della "filosofia pratica" di Aristotele, riconducibile ai fautori europei ed americani della rinascita dell'aristotelismo, come appunto Sen. Essi valorizzano l'aspetto più specificamente filosofico della "scienza pratica" aristotelica, ovvero l'in-

---

<sup>28</sup> Nondimeno, all'interno del *Corpus aristotelicum*, tali modalità non ricevono sistemazione reciproca né definizione unitaria. Infatti, non esistono dichiarazioni relative al loro valore assoluto o relativo e ciò ha fatto sorgere interpretazioni differenti e contrastanti della filosofia pratica dello Stagirita. In altri casi è stata ipotizzata una certa contraddittorietà nel pensiero di quest'ultimo o si è fatto ricorso alla teoria dell'evoluzione del pensiero aristotelico (cfr. W. Jaeger, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, Firenze 1935, pp. 306-395). In particolare, il paradosso che appare come il più evidente, quando si operi una lettura d'insieme dei testi sulla felicità, proviene dallo iato esistente fra le dichiarazioni su di essa che sono contenute nella *Politica* e quelle presenti nei trattati di etica, specialmente nell'*Etica Nicomachea* (in particolare, confrontando quanto emerge nei trattati di etica, con quanto viene affermato dallo Stagirita nella *Politica* e nella *Retorica*). Esiste poi un secondo iato, meno evidente, ma altrettanto problematico, che coinvolge le tesi esposte nei libri primo e decimo dell'*Etica Nicomachea* stessa.

teresse che l'uomo ha nei confronti della propria felicità; e nel fare ciò, essi si mostrano molto più "fedeli" a quello che è il pensiero autentico di Aristotele. Quest'ultimo, infatti, come si è notato all'inizio della presente indagine, pone l'accento non tanto sulla nozione di εὐδαιμονία come condizione del vivere bene dell'uomo, ma sul suo essere fine (τέλος) e, così facendo, la considera l'obiettivo precipuo dell'uomo stesso. Infatti, se ci si interroga sulla felicità e la si intende come un bene essenziale e realizzabile, allora si deve considerare tale anche il suo costituente primario, ovvero la virtù, intesa come entità che trascende la mera correttezza morale, e costituisce piuttosto la piena realizzazione dell'uomo.

Ciò trova spiegazione in tutta la filosofia pratica dello Stagirita. Infatti, com'è noto, egli ha teorizzato due forme distinte di razionalità pratica, aventi funzioni diverse: la prima, è quella alla quale fanno riferimento i fautori europei ed americani della filosofia pratica aristotelica (che, con prospettive ed approcci diversi, a seconda dell'autore, hanno cercato di far rinascere la filosofia pratica aristotelica, attualizzandola, come "ermeneutica della fatticità" o "analitica dell'esistenza", con finalità anche politiche); la seconda è quella che si esercita per lo più nella riflessione filosofica e che rappresenta la sua vera "filosofia pratica", poiché consiste nella capacità di esercitare bene la parte conoscitiva della ragione, pur con scopo pratico, concorrendo in tale senso ad individuare e a realizzare la felicità<sup>29</sup>.

Del resto, ciò è esplicitamente caratterizzato nella definizione della felicità come "attività dell'anima secondo virtù" e, in particolare, nel suo essere "attività" (ἐνέργεια) e non, meramente, un possesso<sup>30</sup>:

Il nostro discorso è in armonia anche con quelli che dicono che la felicità è virtù, o che è anche una qualche virtù: infatti è propria della virtù l'attività

---

<sup>29</sup> Cfr. Sen 1982, pp. 353-372. L'economista sostiene, illustrando la propria interpretazione della teoria aristotelica, che il criterio per la distribuzione dei beni e, dunque, per procurare l'autarchia, risiede nella possibilità di rendere la gente capace di vivere in modo tale da attuare le proprie capacità e possibilità. L'autarchia cui egli ambisce è, dunque, la libertà di attendere a tali possibilità e, esattamente come la felicità, non può essere intesa utilitaristicamente come soddisfazione dei desideri, ma consista piuttosto in uno stato di pienezza e di piena realizzazione di sé. Come si nota, lo studioso non ha solo riconosciuto, in modo più globale rispetto ad altri filosofi contemporanei, le diverse sfumature della nozione di felicità in Aristotele, cui fa sovente riferimento esplicito (cfr., al riguardo, Sen, *Etica ed Economia*, Roma-Bari 1988), ma ha messo in luce un aspetto di attualità del pensiero dello Stagirita che era rimasto in ombra nel caso dei propugnatori anglo-americani e tedeschi della filosofia pratica di Aristotele. Cfr. anche S. Mocellin, *Ripartire dalla «vita buona». La lezione aristotelica in Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum e Amartya Sen*, Padova 2006.

<sup>30</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 10, 1099 b 26.

secondo virtù. Ma è probabile che faccia non poca differenza il credere che il sommo bene consista nel possesso o che consista invece nell'uso, cioè nello stato abituale o nell'attività. Infatti, è possibile che lo stato abituale sia presente senza che si realizzi nulla di buono, per esempio in chi dorme [...]. Come nei giochi olimpici non vengono premiati i più belli e i più forti, ma coloro che si impegnano nelle gare, dato che alcuni di loro vincono, così quelli che agiscono correttamente risultano essere i vincitori delle cose belle e buone nella vita<sup>31</sup>.

La felicità, quindi, non è un possesso (κτήσις), né uno stato abituale, ma è prassi, uso ed attività (ἐνέργεια); in particolare, essa è un'attività fatta secondo virtù, nel senso di "eccellenza", nel significato più ampio del termine ἀρετή, di cui si è appena discusso.

Sen, in modo simile, ribadisce come la *funzionalità* di cui può godere una persona non abbia a che fare unicamente con il bene che la rende possibile, né con l'attitudine psicologica del soggetto che ne fa uso, quanto piuttosto con l'utilizzo del bene da parte dell'individuo, facendo esplicitamente emergere la *relazione* che si instaura fra soggetto e oggetto.

Del resto, Aristotele arriva alla stessa conclusione laddove sostiene che la virtù<sup>32</sup> – e dunque la felicità – consiste nel permettere all'uomo di fare ciò che gli è più proprio, e che Sen definisce come "attuazione delle proprie capacità".

## Aristotele e Sen: la reale attuazione del bene pratico

La struttura del paradigma filosofico ed economico seniano si è andata perfezionando nel tempo; nella sua più recente formulazione, originariamente teorizzata in *Commodities and Capabilities*<sup>33</sup>, il *focus* si è incentrato sui cosiddetti *funzionamenti realizzati*, ossia sulla distinzione fra *well-being* e *advantage*, intendendo con il primo termine il conseguimento del benessere da parte di una persona, e con il secondo le opportunità che la persona ha, confrontate con quelle degli altri, di raggiungere tale benessere<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> Ivi, I 9, 1098 b 30 - 1099 a 6.

<sup>32</sup> Ivi, I 6.

<sup>33</sup> Sen 1985.

<sup>34</sup> Cfr. Mocellin 2005, p. 119-120: «Infatti, la presenza delle stesse risorse non implica che persone diverse possano utilizzarle negli stessi modi. L'attenzione non è rivolta quindi ad "identificare" i poveri separandoli dai non poveri, ma a specificare che cosa i soggetti riescano a fare con i mezzi a loro disposizione "Le reali opportunità di cui godono diverse persone sono influenzate in

Secondo Sen i due termini non sono equivalenti, dal momento che un individuo può avere molte opportunità nel corso della propria vita, ma fallirle, non essere in grado di sfruttarle appieno, non farne un buon uso, non riuscire a trasformarle in un vero e proprio “benessere”; detto altrimenti, l'*advantage* costituisce un insieme di beni solo potenziali e non l'effettivo conseguimento ottenuto. Dal punto di vista delle opzioni, la libertà di una persona viene a coincidere con la sua possibilità di scelta fra diversi *funzionamenti* (le già citate *capabilities*), stanti il contesto, le sue personali caratteristiche (cioè, l'abilità a convertire risorse in funzionamenti) e il suo comando sui beni (*entitlement*). In sostanza, per Sen, il benessere di una persona può essere misurato in ragione delle *capabilities* di cui dispone e la povertà può essere considerata come il fallimento/impedimento nell'uso delle capacità fondamentali<sup>35</sup>.

Similmente, Aristotele descrive il sommo bene affermando che esso costituisce un bene pratico<sup>36</sup>, vale a dire un bene che non viene soltanto pensato, immaginato e desiderato in vista della vita buona, ma che deve essere realizzato, da attuare nella vita quotidiana. Nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea*, egli afferma al riguardo che:

la presente trattazione non si propone, come le altre, la pura conoscenza; infatti, non stiamo indagando per sapere che cosa è la virtù, ma per diventare buoni, perché altrimenti nulla di essa sarebbe utile<sup>37</sup>,

e successivamente aggiunge:

molti non compiono queste azioni [*scil.*: quelle consigliate dall'etica e volte a generare la virtù], ma rifugiandosi nei semplici discorsi pensano di filosofare e di diventare in tale modo eccellenti. Essi fanno qualcosa di simile a quegli ammalati che ascoltano con attenzione i medici, ma non fanno nessuna delle cose da essi prescritte. Come, dunque, quelli non stanno bene nel corpo cu-

---

modo sostanziale dalle differenze nelle condizioni individuali (ad esempio, l'età, un qualche tipo di disabilità, vulnerabilità alla malattia, talenti particolari, sesso, maternità) e anche da disparità nell'ambiente naturale e sociale (ad esempio, condizioni epidemiologiche, estensione dell'inquinamento, diffusione del crimine locale). Sotto le stesse condizioni, una concentrazione esclusiva sulla disegualianza nella distribuzione del reddito non può essere adeguata per una comprensione della disegualianza economica” (Sen, *On Economic Inequality*, Oxford 1997, p. 195)».

<sup>35</sup> Cfr. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford 1992.

<sup>36</sup> «Di modo che, se vi è un qualche fine di tutte le azioni che si compiono, questo verrà a essere il bene pratico» (Aristotele, *Etica Nicomachea* I 5, 1097 a 22-23).

<sup>37</sup> Ivi, II 2, 1103 b 25-29.

randosi in questo modo, così neppure questi stanno bene nell'anima filosofando in questo modo<sup>38</sup>.

Per lo Stagirita, l'etica deve essere messa in pratica, applicata; anzi, deve essere lo strumento per riuscire in tale messa in pratica.

Questo rilievo è importante, perché consente di integrare sia l'orizzonte di senso complessivo verso cui tende tutta la nostra vita, intesa come progetto da realizzare, sia l'opera più propriamente umana (ἔργον) che consente di raggiungere tale finalità<sup>39</sup>, ossia quell'attività (ἐνέργεια) «in cui l'uomo si realizza maggiormente come uomo, nella quale raggiunge la sua perfezione»<sup>40</sup>.

Quanto appena esposto riveste grande importanza per le sue ripercussioni di natura filosofica ed esistenziale, ma ha forti implicazioni soprattutto in ambito politico ed economico, se si pensa ad un particolare aspetto dell'etica (e quindi della politica, che la include) aristotelica, che è primariamente filosofia pratica, vale a dire finalizzato alla "realizzazione" del bene<sup>41</sup>.

A tale riguardo, è sufficiente segnalare tre aspetti:

a) identificare un fine ultimo, propriamente umano, che dà senso all'intera esistenza, fungendo da orientamento e attraendo per la sua massima desiderabilità, offre la possibilità di contrastare quel disorientamento esistenziale, anche valoriale, che tocca non soltanto i più giovani, ma un po' tutti, seppur con livelli di intensità differenti. Se esiste, infatti, una vita che è migliore delle altre perché maggiormente preferibile, ciò significa che non tutto nella vita sia equipollente/equivalente in merito alla sua desiderabilità. E tale preferibilità, come Aristotele ribadisce più volte e come sostiene Sen, è data dalla pienezza delle potenzialità propriamente umane che riesce a portare a compimento ed estrinsecazione dell'essere umano che si deve sforzare di realizzarle;

b) concepire tale orizzonte di vita non soltanto come un ideale da perseguire, desiderare e volere, ma anche da realizzare nella quotidianità delle

<sup>38</sup> Ivi, 1103 b 25-29.

<sup>39</sup> «Aristotele offre dunque al lettore una visione della natura umana complessa e dinamica, in cui i fini dell'agire risultano integrati nella visione di quello stesso bene che essi contribuiscono a realizzare. Scopo dell'individuo umano è la realizzazione della sua distintiva natura; quest'ultima non sarà una visione già preconfezionata e pronta per essere riprodotta in maniera acritica dall'uomo, bensì una realtà da costruire nel corso di esperienze e contesti contingenti» (Irrera 2012, p. 51).

<sup>40</sup> Berti, *Profilo di Aristotele*, Roma 2009, p. 254.

<sup>41</sup> Affermando, ad esempio, nel libro I dell'*Etica Nicomachea* (Aristotele, *Etica Nicomachea* I 1, 1095 a 5.), che i giovani non sono i più adatti allo studio dell'etica, perché si lasciano guidare dalle passioni, egli rileva che il fine dell'etica non è la conoscenza – come nel caso della matematica, in cui i giovani eccellono – ma l'azione (la prassi), rispetto alla quale i giovani non si mostrano particolarmente dotati perché turbati dalle passioni.



nostre scelte e azioni, offre al politico ed all'economista un compito di natura non meramente tecnico-utilitaristica, quanto morale, ossia di coltivare e custodire questa possibilità di vita buona, offrendo a tutti e a ciascuno l'occasione per poter realizzare pienamente sé stesso, e quindi vivere una vita felice<sup>42</sup>;

c) ammettere un fine ultimo che nutre la vita, trasformandola in una vita felice, ovvero sia compiuta<sup>43</sup>, consente di poter effettuare una distinzione importante fra il semplice vivere (*vulgus*: "lasciarsi vivere") e il vivere bene. L'essere umano, appunto, non è semplicemente chiamato a vivere, ma a vivere bene, essendoci appunto una differenza sostanziale tra le due<sup>44</sup>. Del resto, anche nell'*Etica Nicomachea* viene precisato:

È evidente che il semplice vivere è comune anche alle piante, e che quello che si cerca è qualcosa di specifico. Bisognerà dunque escludere anche la vita consistente nel nutrirsi e nel crescere, dopo di questa viene un certo tipo di vita fatta di sensazioni, ma è evidente che anch'essa è comune sia al cavallo che al bue e a tutti gli animali. Allora rimane solo un certo tipo di vita attiva, propria della parte razionale<sup>45</sup>.

L'opera propria dell'uomo<sup>46</sup>, vale a dire la sua attività secondo ragione, grazie alla quale può aspirare alla felicità e, soprattutto, mettersi in grado di realizzarla, è dunque ἀρετή nel senso più ampio del termine, come ha mostrato Martha Nussbaum, che ha sviluppato il "*capability approach*" di origine seniana in una filosofia di successo, tenendo conto anche delle sue implicazioni politiche.

<sup>42</sup> Cfr. L. Mortari, *MelArete. Vol. I. Cura, etica, virtù*, Milano 2019; Id., *MelArete. Vol. II. Ricerca e pratica dell'etica delle virtù*, Milano 2019; D. Bruzzone, E. Musi, a cura di, *Aver cura dell'esistenza. Studi in onore di Vanna Iori*, Milano 2020. Il nesso stringente tra responsabilità e cura è stato ben delineato da Zamagni, mettendo a tema il nodo fondante della responsabilità, non più pensata in chiave soltanto individuale, ma anche collettiva: «il non danneggiare gli altri [...] non è più sufficiente: il problema centrale, infatti, è di stabilire di quali esseri devo prendermi cura» (Zamagni, *Responsabili. Come civilizzare il mercato*, Bologna 2019, p. 14).

<sup>43</sup> Cfr. R. Spaemann, *Felicità e benevolenza*, Milano 1998, pp. 107-117 (or. *Glück und Wohlwollen: Versuch über Ethik*, Stuttgart 1993).

<sup>44</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Eudemia* I 2, 1214 b 14-27.

<sup>45</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 6, 1097 b 34-1098 a 3.

<sup>46</sup> «L'essere umano, dunque, ad avviso di Aristotele è per natura più intelligente e quindi intellettualmente più dotato degli altri animali. La superiorità dell'essere umano, d'altronde, superiorità dettata dalla natura stessa (che opera sempre o per lo meno quasi sempre in direzione del meglio), ha un fondamento antropologico chiarissimo: l'essere umano è l'unico, tra i viventi, cioè tra le realtà animate, ad essere dotato dell'anima razionale» (A. Fermani, "*Fatti non foste a viver come bruti*". *Esseri umani, animalità, bestialità. La differenza antropologica nella riflessione etica aristotelica*, in *La differenza antropologica*, a cura di D. Pagliacci, Roma 2018, p. 41).

Lo sviluppo della persona è concepito dalla Nussbaum come obiettivo politico qualificante di una società giusta; in questa prospettiva scopo dell'azione politica è dunque quello di dare valore a ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, potenziando le loro capacità e supportando un ambiente che consenta a ciascuno un normale sviluppo delle capacità. Le capacità, comuni ad ogni persona, nel loro insieme, costituiscono il nucleo della dignità umana e dei diritti civili, costituiscono gli strumenti indispensabili ed imprescindibili per vivere efficacemente in assetti istituzionali complessi come quelli contemporanei e per sostenere le azioni politiche internazionali volte alla promozione e alla tutela della persona.

### Aristotele e Sen: una visione “inclusivista” della felicità

È opportuno esaminare un ulteriore importante punto di tangenza fra le dottrine di Sen e quelle di Aristotele, consistente nel fatto che entrambi hanno concepito il nesso fra beni e felicità (soddisfacimento di capacità/*well-being*) in modo “inclusivo”.

Tale impostazione non solo ha reso le loro teorie estremamente concrete e dotate di una oggettività maggiore rispetto alle dottrine “esclusiviste” (che facevano coincidere virtù e felicità e che erano molto diffuse nell'antichità, a partire dall'intellettualismo socratico per poi confluire nelle teorie ascetiche diffuse dall'epoca ellenistica) e “utilitariste” (diffuse particolarmente in epoca moderna), ma ha permesso loro di non cadere nel paradosso per cui un senza-tetto, vecchio, malato e malnutrito, che a suo modo possa dirsi virtuoso (Aristotele) o appagato (Sen), finisca per dover essere considerato assolutamente felice e partecipe di un adeguato *well-being*.

Nel caso di Aristotele, ad esempio, ciò viene declinato a partire dalla teoria della tripartizione dei beni; infatti, come è testimoniato dalle *Divisiones Aristoteleae* (in particolare la numero 5: i beni - τὰ ἀγαθά), il filosofo – ma si potrebbe fare riferimento a tutta la tradizione antica –, divideva i beni in tre gruppi<sup>47</sup>: a) quelli esterni, come ad esempio la ricchezza, l'amicizia, la buona

<sup>47</sup> Come è noto, del resto, le *Divisioni*, trasmesse sotto il nome di Aristotele, risalgono ad uno scritto contenente dottrine di origine accademica poi condiviso, in buona parte, da Aristotele e dalle filosofie ellenistiche. In tal senso, esse costituiscono una fonte particolarmente interessante da analizzare, perché restituiscono il quadro sintetico sul quale focalizzare in modo più dettagliato la posizione di Aristotele (specialmente le divisioni 5: i beni - τὰ ἀγαθά, 6: i mali - τὰ κακά, 56: la somiglianza dei beni e 57: la somiglianza dei mali).

costituzione della πόλις, e così via; b) quelli interni, relativi al corpo, come salute, la bellezza, il piacere *et caetera*; e c) quelli relativi all'anima, che sono considerati «i più importanti e beni in misura maggiore»<sup>48</sup>.

Tale tripartizione risulta strategica per l'indagine che qui è in corso perché, se è vero che per il filosofo le prime due tipologie di beni non costituivano il vertice della vita buona, e non erano desiderabili di per sé (ma, appunto, solo in vista della vita buona/felice), nell'*Etica Nicomachea* veniva esplicitamente dichiarato che una vita felice è da considerarsi possibile solo in presenza di tutte e tre le tipologie di beni:

Appare evidente che la felicità ha bisogno di beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse [...]. Perciò è lontano dall'essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario o senza figli, o ancor meno, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni ma muoiono<sup>49</sup>,

e

un uomo sarà autarchico al massimo grado se possiederà tutti i beni interiori ed esteriori. I beni interiori sono quelli relativi all'anima e quelli che dipendono dal corpo, mentre quelli esteriori sono la nobiltà di nascita, gli amici, la ricchezza e l'onore<sup>50</sup>.

Del resto, l'idea che la sola virtù possa garantire una vita sommamente desiderabile, per quanto difendibile a livello teorico da un sapiente, è destinata a scontrarsi con la realtà empirica e il senso comune. I beni di fortuna, per quanto non identificabili col fulcro del bene umano, rappresentano senza dubbio un elemento di fondamentale importanza, a prescindere dal loro difettare di desiderabilità intrinseca<sup>51</sup>. E questo risulta ampiamente dimostrato nella pratica quotidiana della nostra vita. Caposaldo della *Politica* è, infatti, la convinzione secondo la quale solo chi dispone dell'autarchia economica è in grado di dedicarsi alla vita pratico-politica o alla vita filosofica, le quali

<sup>48</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea* I 8, 1098 b 14-15.

<sup>49</sup> Ivi, I 9, 1099 a 30-1099 b 5. Come nota Berti 2009, pp. 254-255: «la concezione della felicità professata da Aristotele è tutt'altro che puramente spirituale, intellettualistica o addirittura ascetica: egli ricerca una felicità completa, sia spirituale che materiale, sia interiore che esteriore».

<sup>50</sup> Aristotele, *Retorica* I 5, 1360 b 20-25.

<sup>51</sup> Cfr. Irrera 2012, p. 159.

costituiscono ciò che va ricercato e che è migliore perché rendono possibile l'attuazione della virtù più propriamente umana<sup>52</sup>.

Del resto, la felicità, oltre ad essere per Aristotele «la cosa più bella e migliore di tutte», è anche «la più piacevole»<sup>53</sup> ed è tale per cui, una volta conseguita, «compie pienamente il desiderio di un uomo»<sup>54</sup>.

Allo stesso modo, la teoria di Amartya Sen concepisce e mette in relazione i «funzionamenti» propri dell'uomo, nella prospettiva di un soddisfacimento di ciò che una persona è direttamente in grado di fare o di essere, con le risorse effettive e «reali» di cui dispone: essi, infatti, rilevano e misurano direttamente i risultati acquisiti dall'individuo su piani come quello della salute, della nutrizione, della longevità, dell'istruzione, e così via. Il funzionamento, del resto, non è un «soggettivo modo di esperire uno stato di cose [...] ma esprime un reale stato»<sup>55</sup>.

Concludendo tale discorso, sembra che le «filosofie» che danno rilievo alle capacità umane finiscano per elaborare teorie fondate sulla valorizzazione della qualità della vita, in primo luogo a partire dalla valutazione della efficace possibilità di attuare ciò che, per natura, si sarebbe in grado di fare, più che sulla considerazione delle costrizioni e dei condizionamenti dovuti alla maggiore o minore ricchezza. In quanto tali, esse sono tutt'uno con una concreta ideologia politica, che punta alla giustizia sociale, basata sulla possibilità di far sì che tutti possano essere in grado di attuare le proprie capacità, ossia possano vivere in una società equa.

Queste stesse conseguenze, di carattere politico, economico (in generale, di «etica pubblica»), avvicinano ancora una volta i due autori. Infatti, se Sen, rivolgendo ad un «individuo reale» i propri spunti di natura antropologica, finisce per lanciare la propria sfida al «*mainstream* economico» oltre che alle

<sup>52</sup> La tesi di Aristotele si contrappone alla tesi platonica della felicità come liberazione dal corpo e preparazione alla morte, e si differenzia da quelli che saranno i capisaldi delle filosofie ellenistiche, secondo le quali il saggio è felice anche nei tormenti.

<sup>53</sup> Aristotele, *Etica Eudemia* I 1 1214 a 7-8.

<sup>54</sup> Ivi, 1215 b 18.

<sup>55</sup> Cfr. Mocellin 2005, p. 154. Come ricorda, a tale riguardo, Fermani, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Macerata 2006: «La felicità è la vita stessa quando viene vissuta al meglio: si è felici perché si vive bene, perché la vita ha acquisito un peso, una direzione, un orientamento, perché la vita si è affrancata dalla sua nudità, dalla sua esposizione alla morte, dalla semplice e anonima sussistenza, trasformandosi in una vita dotata di senso, in una individuale e particolarissima *consistenza*. [...] felicità intesa come pienezza, come attingimento pieno del *telos*. Se il *telos* è interno all'*energeia* che lo produce, se il fine è contenuto nell'azione ed è indistinguibile da essa, allora è impossibile pensare ad una felicità che risieda esclusivamente nel bersaglio e non anche lungo i passi che conducono al suo raggiungimento [...] lungo tutto il tragitto della vita».

più note filosofie politiche di oggi, Aristotele propone una concezione della *κοινωνία* politica come “la più perfetta fra le comunità umane”, e pertanto elabora una concezione del bene comune (o bene per la *κοινωνία* politica stessa) come il più importante fra tutti i beni umani che è una conseguenza sua antropologia. La sola divergenza fra i due risiede nel fatto che, ad Aristotele ed a quella che definisce come una teoria monastica della fioritura umana, Sen contrappone una prospettiva pluralistica dello sviluppo.

Pertanto, come ha dimostrato il debito contratto da Sen nei confronti di Aristotele, è possibile affermare, ancora una volta, che i trattati di Etica (e specialmente l'*Etica Nicomachea*) e la *Politica* costituiscono opere i cui contenuti sono stati confermati dalla storia e, per quanto concerne il futuro, appaiono come insegnamenti in grado di indicare una linea di tendenza che, prima o poi, potrebbe trovare attuazione nella realtà storica.