

PIERPAOLO MARRONE

L'amore conta?

Le emozioni politiche di M.C. Nussbaum

Does Love Matter?

The Political Emotions of M.C. Nussbaum

ABSTRACT

Nell'articolo offro una estesa lettura critica del ruolo che M.C. Nussbaum, soprattutto in *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, attribuisce alle emozioni come centro della normatività politica. Le critiche principali sono che Nussbaum non ha preso seriamente in considerazione alcune difficoltà della principale emozione che analizza, ossia l'amore, e che non è riuscita ad assolvere a uno degli obiettivi della sua ricerca, ossia fornire al liberalismo politico un nucleo maggiormente concreto di quello della tradizione filosofica liberale.

In this paper I offer an extensive reading of the role that M.C. Nussbaum, especially in her book *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, gives to emotions as the center of political normativity. The main criticisms are that she has failed to take into account some important difficulties in defining the central emotion of her analysis that is love, and to satisfy one of the goals of her research, that is to give political liberalism a more tangible core than that of the liberal philosophical tradition.

KEYWORDS

Emozioni, amore, liberalismo, Rawls, Mill.

Emotions, love, liberalism, Rawls, Mill.

PIERPAOLO MARRONE*

*L'amore conta?
Le emozioni politiche di M.C. Nussbaum*

1. *Amore: un paradigma politico?* – 2. *Difficoltà di definizione* – 3. *Ambivalenza passionale*
4. *Buoni sentimenti e istituzioni* – 5. *Religione civile* – 6. *Capabilities* – 7. *Giustificazione delle buone pratiche*
8. *Emozioni e narcisismo* – 9. *Amore e male radicale* – 10. *Épater les bourgeois?*

1. *Amore: un paradigma politico?*

Il progetto teorico dell'ultimo volume di M.C. Nussbaum pubblicato in italiano, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*¹, è estremamente ambizioso. Se rappresenta una continuazione di linee di ricerca presenti da tempo nella sua indagine², tuttavia, formalizza anche un interesse e degli obiettivi relativamente nuovi. Naturalmente l'idea dell'analisi delle passioni e del governo delle emozioni fa parte da sempre, si potrebbe dire, della ricerca filosofica. La ricerca contemporanea ha, poi, dipanato questo interesse persistente in una molteplicità di direzioni: la psicologia morale³, la teoria della cooperazione⁴, la biologia evolutiva⁵, la psicologia politica⁶, la metaetica⁷, solo per citare alcuni campi di ricerca, i quali non rappresentano ovviamente in nessun modo con esaustività l'idea che le emozioni fanno parte della nostra comune umanità e animalità.

L'operazione di Nussbaum ha una sua originalità, per lo meno di intenzioni, perché si propone di dare sostanza ai maggiori paradigmi della ricerca filosofico politica di matrice liberale e di area statunitense (e soprattutto al più discusso tra questi, ossia quello di Rawls⁸), che peccherebbero di

* Professore associato di Filosofia morale, Università di Trieste. E-mail: marrone@units.it

¹ NUSSBAUM 2013, d'ora in poi citato nel testo nella trad. it. come *EP* seguito dal numero di pagina.

² Nella maniera più sistematica in NUSSBAUM 2001, il cui titolo originale è *Upheavals of Thought. The intelligence of Emotions*. Si vedano le osservazioni di SHERMAN 2004 sulla compassione, la cui presenza è centrale anche in NUSSBAUM 2013, e la sua interessante proposta di estensione a istituzioni non analizzate da Nussbaum, quali l'esercito. Si veda anche NUSSBAUM 2006, 37-94, assieme alle osservazioni di ARCHARD 2008, e a quelle di ROSEBURY 2003, entrambe critiche sulla concezione cognitiva delle emozioni di Nussbaum, concezione che era stata anticipata in NUSSBAUM 1995, 11-56.

³ Per lo stato dell'arte si veda DORIS, THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP 2012 e D'ARMS, JACOBSON 2014; per un'agile introduzione si veda OATLEY 2004.

⁴ Sullo stato dell'arte si veda STERELNY, JOYCE 2013; per un trattamento formale si veda il sempre importante AXELROD 1997.

⁵ Si vedano per approcci evolutivi sia LEWIS, HAVILAND-JONES, FELDMAN BARRETT 2010, sia LAUTIN 2001.

⁶ Per una panoramica generale delle ricerche attuali si veda HUDDY, SEARS 2013, oltre al notevole COTTAM et al. 2009.

⁷ MILLER 2013 e DUNN 2006 dedicano largo spazio alle più recenti declinazioni dell'emotivismo e dell'espressivismo.

⁸ RAWLS 1971; RAWLS 1993; NUSSBAUM 2006, 29-111.

eccessiva astrattezza e per questo risulterebbero anche poco attraenti⁹. Si tratta quindi di un libro che ha un disegno notevolmente complesso e che è legato a un progetto teorico di sicuro interesse, per quanto vago e, talvolta, non eccessivamente preciso, e che sarebbe perciò erroneo qualificare se non attraverso una lettura di una certa analiticità, quale quella che tenterò di offrire. Sarebbe, inoltre, anche ingeneroso per i numerosi suggerimenti che un'attenta lettura di quest'opera può fornire.

2. Difficoltà di definizione

Il primo riguarda la singolare mancanza di una precisa definizione del termine 'amore', per Nussbaum quasi sempre connotato di un significato positivo. Questa mancanza è abbastanza strana, ma posso immaginare si tratti di una assenza intenzionale, la quale consente di mischiare i piani delle enunciazioni normative e delle constatazioni fattuali, come è in effetti proprio della teorica delle *capabilities* (ne è solo uno degli innumerevoli esempi *EP*, 11: «tutti i principi politici, buoni e cattivi, necessitano di supporto emotivo per consolidarsi nel tempo, e ogni società giusta deve guardarsi dalle divisioni e dalle gerarchie coltivando sentimenti appropriati di amore e simpatia»).

L'importanza del nutrimento delle emozioni appropriate per una società liberale comporta due intenzionalità convergenti: (1) suscitare un impegno emotivo verso i progetti di equità sociale; (2) curare le emozioni pubbliche antisociali, quali l'invidia, il disprezzo dell'altro, e così via. Si tratta di una molteplicità di progetti verso i quali il liberalismo sarebbe particolarmente carente, a detta di Nussbaum, in tutta la sua storia. Tanto (1) quanto (2) erano intenzioni normative già presenti in Rousseau e in Kant, come ricorda Nussbaum medesima, i quali erano entrambi persuasi che una qualche forma di religione civile dovesse garantire quella coesione civile che è per loro indispensabile supporto al funzionamento della comunità politica¹⁰. La differenza è che in Rousseau questa religione civile è aperta a esiti coercitivi¹¹, laddove in Kant la capacità coercitiva è l'altra faccia dell'applicabilità dei diritti¹², mentre in altri classici del pensiero liberale, ad esempio Locke, sembra essere assente ogni esteso interesse psicologico per il peso pubblico delle emozioni (tuttavia, l'insistenza di Locke sui corpi intermedi potrebbe essere forse letta, a mio avviso, come una parziale risposta a questa obiezione¹³). È strano, per altro, che Nussbaum nei suoi ricchi *excursus* non dedichi nemmeno una sola parola alla nozione di 'classe generale' in Hegel¹⁴, che pure a quella nozione di religione civile parrebbe in parte ispirarsi, con esiti, a mio modo di vedere ben più realistici di quelli di Kant; allo stesso modo Hume, che pure aveva dedicato, in tutte le sue opere, pagine illuminanti alla simpatia¹⁵ e alla cooperazione¹⁶, non viene mai discusso. Eppure anche il confronto con questi due

⁹ NUSSBAUM 1999 interpreta però alcune ricerche di Rawls come vivificanti la tradizione aristotelica della vita buona, che mi sembra un fraintendimento. Sul senso di questa operazione si veda NUSSBAUM 2001, 408-410 e l'intero NUSSBAUM 2003.

¹⁰ Tra i più interessanti contributi recenti si vedano VORLÄNDER 2012; REHM 2009; su Rousseau anche NUSSBAUM 2001, 371-389.

¹¹ Una posizione più articolata sulla questione è indagata da ABIZADEH 2001; anche per questo è necessaria una nuova versione del contratto come si dice in NUSSBAUM 2006, 113-125.

¹² Posizione illustrata con chiarezza da KAUFMANN 1997, e da BLANCO FERNÁNDEZ 2009. Si veda anche NUSSBAUM 2001, 53-127 sull'universalismo dei diritti.

¹³ MATTEUCCI 1992; c'è poi il grosso problema rappresentato da LOCKE 1695, 255-393, che secondo alcuni rappresenta precisamente la versione lockiana della religione civile. Osservazioni molto persuasive si trovano in HEROLD 2014.

¹⁴ HEGEL 1999, par. 205. Non vi è nessun accenno alla presenza dell'idea di patriottismo, cara a Nussbaum, in Hegel. Cfr. O'MALLEY 1987.

¹⁵ HUME 1751; sui nessi tra simpatia e utilità mi permetto di rinviare a MARRONE 2010. Hume viene citato in NUSSBAUM 2001, 55 come esempio di utilizzo non-cognitivo delle passioni. La cosa è discutibile dal momento che la passione è legata a una credenza.

ultimi autori avrebbe potuto essere utile al progetto complessivo di Nussbaum, anche nel senso di suggerire una certa prudenza, forse, alla grandiosità del tema.

Si tratterebbe, infatti, di ravvivare, con strumenti adeguati e senza irresponsabili utopismi, il sogno di Comte di una religione dell'umanità (EP, 15). A chi ha frequentato la filosofia politica degli ultimi quaranta anni verrà in mente che l'idea di Rawls del consenso per sovrapposizione (*overlapping consensus*)¹⁷ potrebbe costituire un buon sucedaneo secolarizzato a questa idea di religione secolare. Si tratterebbe soltanto di un esempio possibile (un altro, affine nell'universalismo normativo, potrebbe essere quello delle varie versioni dell'agire comunicativo di Habermas)¹⁸. A Nussbaum questo sembra ancora un ideale piuttosto frigido, pur in assenza di una psicologia morale ragionevole, della cui mancanza Rawls era consapevole¹⁹. Ciò che, però, ad entrambi, prima ancora delle considerazioni su eventuali frigidità dei modelli di riferimento, potrebbe essere obiettato è che ci troviamo nelle condizioni di pensare, conversare, discutere, essere in disaccordo *come se* già sapessimo che cosa significa "ragionevole" e "morale". Il fatto tragico è che non lo sappiamo e non per carenze cognitive intrinseche, ma perché su questi termini c'è un generalizzato disaccordo sui fondamenti, superato caso mai dalle necessità contingenti della pratica. L'ideale universalistico del liberalismo rawlsiano non è affatto, per altro, l'esclusione del disaccordo, come sembra credere Nussbaum, ma la produzione dell'accordo in presenza di presupposti assicurativi²⁰. Rawls credo (e molti altri) non avrebbe perciò nessuna difficoltà ad ammettere che «la tendenza alla stigmatizzazione e all'esclusione degli altri è insita nella stessa natura umana» (EP, 17). Si potrebbe, anzi, pensare che riservare un posto adeguato alle emozioni nelle costruzioni politiche, sia da sempre uno dei centri focali delle teorizzazioni politiche e dell'attività di tutti quelli che attivamente fanno politica. È, quindi, del tutto legittima la domanda generale posta da Nussbaum: quali emozioni?

3. *Ambivalenza passionale*

È noto che parecchie emozioni possono essere molto poco nobili ed è anche ampiamente riconosciuto che pure quelle avvolte da aure di positività possono trasformarsi in manifestazioni discutibili o addirittura spregevoli e anti-sociali. Questa è una idea che si trova ben sviluppata in Hume e nel suo celebre *quadrato delle passioni* indirette (amore, odio, orgoglio, umiltà)²¹, che forse sarebbe stato meglio chiamare circolo delle passioni, poiché ogni passione può transitare (e nel corso delle nostre vite individuali di fatto transita) nelle altre. È questo il destino che converge sull'amore, e spiega, almeno in prima approssimazione, perché l'amore può essere qualsiasi cosa, al punto che si può amare odiando, sia nel senso che si investe il proprio oggetto d'amore di pulsioni distruttive (come accade nello *stalking*) sia

¹⁶ Sul quale rimane importante per le teorizzazioni contemporanee GAUTHIER 1979 e per la teoria dei giochi VANDERSCHRAAF 1999.

¹⁷ La nozione è estesamente introdotta in RAWLS 1993. Un inquadramento generale è offerto da BARRY 1995. Sul confronto tra teorie etico-politiche contrattualiste e perfezioniste si vedano le critiche di JENTSCH 2010; NUSSBAUM 2006, 29-281, discute ampiamente Rawls anche nella prospettiva dell'estensione del modello alla giustizia globale.

¹⁸ HABERMAS 1981. Sui temi dell'universalizzazione del consenso cfr. TODD 2010.

¹⁹ PRITCHARD 1977 e OTTONELLO 2012 offrono entrambi una prospettiva maggiormente simpatetica di quella stessa di Rawls sul problema del fondamento psicologico della motivazione all'azione. NUSSBAUM 2001, 480, richiama l'idea di Rawls di una "ragionevole psicologia politica", ma questa non costituisce tanto un programma di ricerca e nemmeno un programma normativo, quanto piuttosto risulta affine alla conoscenza generale delle leggi di natura che le parti dovrebbero avere nella posizione originaria.

²⁰ Su cui insistono sia HARE 1973, sia LUCAS 1980.

²¹ HUME 1739-40, libro II. Si vedano anche SCHAUER 2009, e, per un'analisi non limitata al *Trattato*, MERIVALE 2009.

perché può essere essenziale al proprio progetto politico l'amore per qualcosa assieme all'odio per qualcos'altro (all'amore di Hitler per il popolo tedesco era essenziale l'odio per gli ebrei)²². Nussbaum, però, mentre scopre che esistono emozioni forti, che lei chiama *eudaimonistiche*, le quali «valutano il mondo dal punto di vista della singola persona e, quindi, attraverso l'evolversi della concezione che quella persona ha di una vita degna di essere vissuta» (*EP*, 18), afferma anche equivocamente che «coloro che suscitano in noi le emozioni più intense sono le persone alle quali in qualche modo siamo legati tramite la nostra idea di una vita degna» (*EP*, 18). Si tratta di un'affermazione equivoca, perché dalla dimensione descrittiva (*concesso non dato* si tratti di una descrizione esaustiva) si passa alla dimensione prescrittivo-normativa senza soluzione di continuità. Eppure il normativo, tanto quanto è delimitazione, è anche cesura e disegno di confini, e perciò descrizione di identità e di "secondo nature". Penso lo si possa comprendere se ci si sofferma sul fatto che la cooperazione sociale per essere credibile e persistente deve riservare uno spazio anche a quelle manifestazioni emotive che potrebbero avere in altri contesti dei contenuti antisociali. Risulta, inoltre, discutibile che le emozioni più significative siano legate a delle persone, poiché possono benissimo essere individuate da un progetto di ricerca, dalla scrittura di un romanzo, dalla realizzazione di un ideale politico, dalla stessa valutazione anticonformistica di passioni colpite da stigma sociale²³. Tutte queste passioni potrebbero contribuire a formare una personalità emotiva eudaimonistica, solo che questa non è ancora una garanzia che il "buon demone" che può possederci sia quello che vorrebbe Nussbaum e molto spesso, anzi, non lo è, ed è piuttosto un demone che è meglio venga a patti con la razionalità pubblica.

Nussbaum, ancora una volta, però non si limita a ignorare delle obiezioni forse facili, ma rilancia, in certo modo coraggiosamente. Non basta, infatti, per Nussbaum, largamente nutrita dalla poesia di Withman e da quella di Tagore²⁴, nemmeno sostenere che le emozioni forti devono essere eudaimonistiche per nutrire una società giusta, ma si deve fare un passo più in là e affermare che la stessa società giusta deve essere anche sostenuta dall'amore²⁵. In questo senso, secondo Nussbaum, i poeti (almeno quelli che commenta lei) insegnano che i problemi sociali vanno affrontati con l'amore per la nostra condizione di esseri umani finiti. Nussbaum però non è ancora pienamente soddisfatta nemmeno di questo e sostiene addirittura che è indispensabile completare i principi che Rawls mette a fondamento del suo grandioso edificio contrattualistico con «un certo senso erotico, che tutti noi intratteniamo [...] con il significato stesso delle nostre esistenze» (*EP*, 21). Come questo senso erotico possa, ad esempio, essere messo in accordo con il principio di differenza rawlsiano rimane tuttavia indeterminato. Questa indeterminazione è in contrasto con una pervasiva aura di ingegneria sociale nel suo progetto di rivalutazione politica delle emozioni, che a me sembra potenzialmente inquietante. Infatti, se la sua intenzione è di studiare e di offrire strumenti di analisi per una quantità enorme di fenomeni pubblici («la retorica pubblica, cerimonie e riti, canzoni, simboli, poesia, arte e architettura pubblici, la conformazione dei parchi e dei monumenti pubblici, le manifestazioni sportive» (*EP*, 25)) questo avverrà nella prospettiva che considera la *nazione* come il postulato primario di ogni ulteriore analisi. La scelta è motivata dal fatto che la nazione è l'unità individuata per organizzare «la vita di tutti sulla base del

²² Tanto BROWNING 1993, quanto GOLDHAGEN 1996, mi pare siano interpretabili anche su questa linea. Forse l'esempio letterario recente più notevole su questo tema è LITTELL 2006.

²³ Come accade nella famosa perorazione sull'avidità di Gordon Gekko in *Wall Street* di O. Stone, per fare un esempio immediatamente accessibile a molti. NUSSBAUM 2010b, 75-94, è una buona introduzione a questo punto.

²⁴ È chiaro che nulla osta all'impiego di testi di qualsiasi genere in una ricerca filosofica. Quello che si vuole giudicare sono i risultati, naturalmente. Su questo uso in Nussbaum si veda DI TULLIO 2013 e SOLANGE 2012. NUSSBAUM 2001 dedica sezioni molto ampie all'analisi di testi letterari da Agostino a Joyce. Mi sembra siano centrali le pagine su Withman (775-794).

²⁵ RICHARDSON 1998, aveva già da tempo notato alcune delle tensioni sulle quali si insiste anche in queste pagine, fiducioso che potessero trovare soluzione in una teoria istituzionale della giustizia, cosa che mi pare ancora non accada.

principio del pari rispetto» (EP, 25). Naturalmente, una indagine storica potrebbe minare questa fiducia di Nussbaum per la nazione, anche se lei potrebbe forse ribattere che questo non è di per sé un ostacolo all'esercizio di una coraggiosa e vasta capacità immaginativa, la quale dovrebbe metterci nelle adeguate condizioni per, ad esempio, farci concepire che il governo «può immaginare istituzioni che rappresentino il sentire di un particolare tipo di emozione: un sistema fiscale equo, per esempio, potrebbe includere una compassione adeguatamente equilibrata e doverosamente imparziale» (EP, 29), anche se questo potrebbe essere tanto improbabile quanto immaginare un sistema fiscale su base volontaria (eventualità esclusa da Rawls, perché ne risulterebbe un sistema sociale troppo instabile)²⁶.

Se quanto Nussbaum propone presuppone chiaramente molti impegni normativi, occorre anche dire che questi impegni hanno senso per lei solo all'interno del liberalismo politico. Tuttavia, tutto quanto viene detto a proposito della positività delle emozioni e del loro impiego in ambito politico è chiaramente strumentale, strumentale precisamente a quell'opzione per il liberalismo politico. Si dà però il caso che anche quasi tutto quello che Nussbaum nello specifico sostiene sull'applicazione politica delle emozioni non ha affatto valore e corso legale solo nel liberalismo, ma fa parte della costruzione di qualsiasi regime²⁷.

4. Buoni sentimenti e istituzioni

Incorporare i buoni sentimenti degli individui nelle istituzioni per renderle maggiormente stabili ed attraenti rende il progetto di Nussbaum denso di elementi palinogenetici, decisamente difficili da conciliare all'interno del liberalismo politico. Questo è particolarmente chiaro là dove Nussbaum estesamente si sofferma sulla valenza politica dell'opera di Mozart²⁸ e dell'eroe mozartiano che lei predilige, ossia il Cherubino de *Le nozze di Figaro*. Nella sua lettura Cherubino diviene un personaggio che incarna l'amore come Nussbaum lo intende, ossia non la passione amorosa come un desiderio di indistinto (un *cupio dissolvi* che in effetti ha delle forti affinità con la dimensione non rappresentativa della musica²⁹) e come la potente forza illusoria che ci fa credere che esistono cose e qualità che non esistono, bensì come una sorta di emozione pre-politica, affine strutturalmente alla politica liberale, che è espressa addirittura riflessivamente da Cherubino quando canta «Ricerca un bene / Fuori di me». Qui, Nussbaum è forse vittima di una sua sofisticata ingenuità e di un suo encomiabile e ostinato ottimismo che le fa intenzionalmente confondere piani del discorso accomunati da un unico nome, quello di "bene". Questi piani, invece, dovrebbero essere sempre distinti e confonderli può essere un'operazione dalle conseguenze pratiche non desiderabili. Il "bene fuori di noi" delle istituzioni politiche, infatti, è la costruzione contingente della cooperazione e della composizione degli interessi, guidata da valori, che non è affatto necessario siano sempre quelli che piacciono a noi. Il "bene fuori di noi" della passione è l'oggetto di una compulsione che non richiede propriamente la cooperazione, bensì la *seduzione*, ossia il ricondurre a sé. Questo ultimo bene non è realmente esterno a noi, bensì è una

²⁶ RAWLS 1971, par. 43.

²⁷ A dire il vero in almeno una occasione Nussbaum pone in dubbio il fondamento stesso del suo progetto quando si chiede «se non esistono fattori non emotivi che possano impedire la realizzazione della società alla quale sto pensando (fattori economici, per esempio)» (NUSSBAUM 2013, 33). NUSSBAUM 2011, 51-70, critica la cosiddetta "economia dello sviluppo" sulla base della sua insufficienza a rispondere alle richieste delle *capabilities*. NUSSBAUM 2013 ambirebbe ad essere maggiormente radicale.

²⁸ Senza che, tuttavia, si richiami la sua appartenenza alla massoneria e venga menzionato il progetto di Mozart di fondare addirittura una nuova loggia massonica. Su questi aspetti si veda la ricerca di BRAMANI 2005.

²⁹ LUSSETTI 2015 giunge in effetti a mettere in relazione la nascita della coscienza e del linguaggio con la lallazione pre-musicale come strumento originariamente psicagogico e anti-predatorio.

proiezione finalizzata a scopi diversi dal semplice raggiungimento dell'oggetto amato, scopi che sono di solito al di sotto della soglia della coscienza³⁰. Nel caso della cooperazione, il bene fuori di noi *esiste realmente* al di fuori della nostra coscienza e se ne possono avere riscontri oggettivi nella stabilità delle istituzioni, le quali danno forma alla cooperazione. Nel caso dell'amore di Cherubino, invece, non si tratta affatto di una virtù civica, bensì di qualcosa di indistinto che può avere addirittura manifestazioni antisociali, per la preponderanza di elementi narcisistici, che non sono nient'altro che la sottolineatura che questo bene non è affatto fuori dalla nostra mente.

Anche la religione dell'umanità così come è trattata da Comte³¹ e Mill³² (*EP*, 91-104), non è semplicemente, soprattutto nel secondo caso, l'estensione delle emozioni private dell'amore all'intera umanità, quanto una dimensione del progresso verso la verità. E dietro questa idea della religione dell'umanità c'è in definitiva, quanto meno in Mill, il medesimo ragionamento epistemologico che ritroviamo in Mill altre volte³³, ossia che dal momento che non possediamo, per ora, un metodo universale per raggiungere la verità è meglio lasciare il suo perseguimento specifico alla libera sperimentazione di ciascuno. Il progresso è uno strumento della ricerca della verità, in altre parole, e non dell'estensione di emozioni positive tra la totalità del genere umano, come sicuramente anche Mill si augura. Mill non manca di sottolineare che esistono emozioni le quali possano essere particolarmente funzionali a tale progresso, come la simpatia, poiché questa rafforza la possibilità di cooperare socialmente, sottolineando, io credo, uno dei molti motivi di prossimità con la prima generazione degli utilitaristi (Bentham e suo padre J. Mill), come penso sia dimostrato anche da quanto ebbe a scrivere sulla religione³⁴.

5. Religione civile

Questa necessità della religione civile si spiega anche perché per Nussbaum noi, nelle esperienze morali più significativamente descrittive della nostra personalità, siamo all'interno di un dualismo della ragion pratica, come lo chiamava Sidgwick³⁵, ovvero di una tensione tra dimensione universale-sociale e dimensione

³⁰ Sul sesso in Mozart si veda BENTIVOGLIO, BRAMANI 2014.

³¹ Sul tema si veda LANARO 2011; BOIRDEAU 2000, potrebbe essere considerata una risposta *ante litteram* alla critica di Nussbaum. Sulla religione si veda NUSSBAUM 2001, 205-271. NUSSBAUM 2008, insiste sulla derivazione greco-romana dell'idea di coscienza, che io credo alla fine venga trasfigurata da Nussbaum nella ricerca realistica dei fondamenti della vita morale (NUSSBAUM 2006, 173-242).

³² HEYDT 2006 ritiene che la religione dell'umanità come la intende Mill sia distante dall'utilitarismo di Bentham. Io non credo ci siano difficoltà insormontabili a pensarla come coerente anche con il primo utilitarismo. DAGLIER, SCHNEIDER 2007 svolgono alcune considerazioni che possono essere interpretate in questo modo. NUSSBAUM 2001, 295, contiene un giudizio su Mill, molto rapido, ma in linea con quanto detto in NUSSBAUM 2013. Non credo che il problema sia il riconoscimento delle emozioni che in Mill, come in moltissimi altri, non può mancare, ma l'eventuale strumentalità delle emozioni e la presenza/assenza del suo oggetto intenzionale. Sembra che principalmente il disguido rimanga fuori da una teoria cognitiva delle emozioni. Si veda NUSSBAUM 2004, 263-326.

³³ Segnatamente in MILL 1859. ANDERSON 1991 rimane ancora una delle più chiare esposizioni del problema.

³⁴ MILL 1878. HANCOCK 1983 qualifica la concezione della religione di Mill come kierkegaardiana, il che renderebbe impraticabile una sua adesione personale a una sua funzione civica; MATZ 2000 confronta le posizioni di Mill su una eventuale religione compiutamente naturalistica con quelle sul teismo a proposito della promozione delle virtù civiche, non cogliendovi, a mio avviso giustamente, nessuna contraddizione.

³⁵ In realtà, il dualismo della ragion pratica, che, conclude SIDGWICK 1907, sarebbe più correttamente l'idea che non qualsiasi universalismo sia alla pari con l'egoismo, come concezione razionale dell'etica, bensì il solo utilitarismo. Si veda anche ORSI 2008, n. 10, 19-41.

egoistica dell'etica (EP, 95)³⁶. Questo dualismo tra agire pubblico e agire egoistico è forse uno dei motori di quel «surplus dell'uomo» (EP, 111), che si nutre di immaginazione e di simboli. Tale surplus è interpretato da Nussbaum come la transizione dalla mera esistenza biologica alla piena esistenza umana [...] concepita nei termini di un intenso rapporto di riconoscimento ed emozione personali, pervaso da sorpresa e curiosità» (EP, 111-112), che ha il suo culmine nella scoperta che si ama un altro essere umano, indispensabile nel bambino e fondante nell'essere umano. Tuttavia, sarebbe forse stato meglio temperare questo ennesimo assunto normativo con la prudenza delle acquisizioni della psicologia dello sviluppo, in particolar modo con la assoluta rilevanza della scoperta che i bambini fanno quando si rendono conto di essere in grado di mentire e di avere perciò una mente che è inaccessibile alle altre persone, scoprendo la possibilità di ingannare e di essere ingannati. Quanto questo elemento abbia a che fare con la filosofia morale e politica ritengo non abbia nemmeno bisogno di essere sottolineato³⁷. D'altra parte, la scoperta di poter occultare la propria mente e la scoperta che questa capacità è propria anche dei nostri simili è la forma embrionale che assume il senso critico; non lo è certo l'amore, che è invece annullamento e/o occultamento delle distinzioni.

In Occidente lo spirito critico si è accompagnato anche alla costruzione metafisica dell'individuo come centro delle attività di distinzione. Il legame tra spirito critico e individuo non sarà certo analitico (ed è, anzi, anch'esso sottoposto a critica), ma al momento attuale riesce difficile immaginare che questo spirito individualistico abbia le carte in regola per «diventare lo spirito di una religione nazionale» (EP, 116). Come primo modello che potrebbe contenere in nuce qualcosa di una religione civile dell'umanità Nussbaum, sulla scia di Tagore, sceglie un esempio, a mio avviso, estremamente infelice, affidandogli capacità palinogenetiche e visioni parapolitiche di liberazione che francamente sembrano eccessive, ossia quello dei Baul del Bengala, una setta di aspiranti mistici, dedita «a pratiche erotiche non convenzionali» (EP, 116). «I Baul non sono asceti: alla rinuncia prediligono l'umanità» (EP, 117). Ai Baul deve essere anche ascritta una positiva considerazione dei nostri fluidi corporei che in Occidente sarebbero sottoposti a un ingiusto stigma sociale e indicherebbero «un rapporto problematico con il corpo [e...] la tendenza a proiettare tale disgusto sugli altri esseri umani, soprattutto sulle donne» (EP, 141). Penso si possa dissentire di fronte all'entusiasmo di Nussbaum per i Baul con un duplice ordine di considerazioni:

(1) ricordando che il disgusto per i fluidi e le deiezioni è un universale culturale che ha una probabile origine evolutiva, dal momento che questi segnalano stati di salute e contengono sostanze tossiche. È vero però che il trattamento delle deiezioni ha a che fare con una politica dei corpi e con una disciplina degli aggregati urbani³⁸, ma non sembra essere questo un argomento che ha toccato l'interesse di Nussbaum;

(2) osservando che, almeno al momento attuale, l'individualismo si è costruito *nel* rapporto dialettico con la secolarizzazione. Il legame, di nuovo, non è ovviamente analitico, ma ipotizzare una religione civile a base individualistica sull'esempio di pratiche erotiche non convenzionali mi sembra presupporre cambiamenti epocali difficili da immaginare, anche ragionando con la massima prudenza.

6. *Capabilities*

A me pare chiaro che uno dei *pharmakon* migliori di Nussbaum riguardo alla situazione anomica delle nostre società non può essere questo, bensì piuttosto la forza normativa innegabile della lista delle *capabilities*, che dovrebbero fare delle nostre istituzioni finalmente quelle espressioni di società giuste

³⁶ RAWLS 2000, 23-42 per l'utilizzo di Sidgwick, che rimane centrale anche per Rawls. Sui problemi teorici si veda, SNARE 1975.

³⁷ LESLIE 2011, e TRIVERS 2012, sul problema della menzogna, dell'inganno, dell'autoinganno; su politica e menzogna, JAY 2010.

³⁸ PINNA 2011.

che «non considerano affatto che l'incremento del Pil pro capite sia il solo indicatore della qualità della vita» (EP, 147). Anche se quest'ultima è un'affermazione presente con notevole frequenza in molti scritti di Nussbaum³⁹, vale però la pena di spendervi qualche parola, facendo al riguardo almeno tre osservazioni. La *prima* è che nessuno sostiene che il Pil pro capite sia l'unico indicatore da prendere in considerazione per il benessere di una nazione e dei suoi abitanti, perché da moltissimo tempo sono noti i limiti dei metodi per misurarlo⁴⁰; si dovrebbe anche dire che, almeno dagli anni Sessanta del secolo scorso, il Pil pro capite è stato sottoposto a critiche ed è ritenuto un semplice indicatore e non certo l'unico, né, del resto, i suoi ideatori, S. Kuznets e R. Stone, avevano in mente di misurare attraverso questo indice cose come il benessere e la felicità o la diffusione delle *capabilities*⁴¹. In realtà, il Pil, non è tanto una *cosa* quanto è una *misura di un flusso* (il che spiega, ad esempio, come i risparmi delle famiglie possano addirittura aumentare pur in presenza di una crisi economica che taglia investimenti e spese per beni di consumo e produce deflazione). La *seconda* cosa da rilevare è la singolare mancanza di quello che potrebbe forse essere l'esempio principale a sostegno della tesi che smentisce che la crescita del Pil sia di per sé un indice della accresciuta diffusione delle *capabilities*, ossia la Cina. Una qualche considerazione geopolitica avrebbe potuto essere di sostegno alle tesi di Nussbaum. La *terza* è che Nussbaum non spiega precisamente *perché* il Pil pro capite, la crescita economica, l'aumento medio dei salari non siano indicatori efficaci della pienezza umana. Facendo, ad esempio, ricorso a concetti affini a quello di *utilità marginale decrescente*, l'idea delle *capabilities* probabilmente acquisirebbe spessore e ritengo sarebbe maggiormente in grado di far fronte all'ovvia obiezione che l'idea stessa di "pienezza dello sviluppo" ha declinazioni storicamente e culturalmente inconciliabili.

È evidente che la teoria delle *capabilities* e delle emozioni *dentro* questa teoria deve riservare un posto di rilievo al concetto di *eguaglianza* (EP, 149 ss.). Nussbaum concettualizza l'eguaglianza come una proprietà oggettiva, ossia una qualità di determinati enti, che hanno l'aspetto di esseri umani, e che per questo hanno identico valore intrinseco, ma non mette sufficientemente in rilievo quanto questa possa essere stipulativa e normativa, e non puramente descrittiva. Questo sarebbe stato importante nella discussione dei cosiddetti *cas marginali*, che rimandano al concetto di "persona". Si tratta di un dibattito ampiamente consolidato in ambito bioetico, che sarebbe stato utile introdurre⁴². In particolare, l'introduzione della nozione di "persona sociale" (accanto alle eventuali condizioni necessarie e sufficienti di delimitazione del concetto⁴³) avrebbe potuto intrecciarsi proficuamente con quello di "dignità". Naturalmente, questo significherebbe venire a patti con un universalismo talvolta assunto in modo troppo affrettato, mentre sarebbe potuto essere interessante distinguere almeno tre dimensioni, morale, politica, legale, che si intrecciano tanto nella "dignità" quanto nella "persona". Sostenere che «l'idea della *pari dignità umana*, [è] perfetta perché suggerisce un uguale valore intrinseco degli individui e il fatto di essere oggetto di uguale rispetto» (EP, 149) pare essere più la pura assunzione di una tesi, che una definizione precisa. Così l'affermazione assertiva che la dignità umana è inalienabile

³⁹ Soprattutto in NUSSBAUM 2011, che assimila Pil e utilitarismo, operazione che mi sembra avere scarso fondamento, ma che è alla base anche di NUSSBAUM 2010a.

⁴⁰ È il tema del celebre discorso di R. Kennedy del 1968, ad esempio. È noto che qualsiasi cosa può accrescere il Pil, anche la criminalità e il numero dei funerali, ma nessuno sostiene, a mia conoscenza, che questi siano elementi che devono essere presi in considerazione per misurare il benessere complessivo di una nazione, che ovviamente non è solo economico. In questo senso, le critiche di Nussbaum sembrano realmente sorpassate. Si veda STIGLITZ et al. 2010, commissionato dall'ex-presidente francese N. Sarkozy. Un approccio convergente, sebbene diverso, in WILKINSON, PICKETT 2009.

⁴¹ COYLE 2014.

⁴² Per i diversi significati di persona si veda ENGELHARDT 1986, 155-209; sul declino del concetto di persona in bioetica si veda LYSAUGHT 2004.

⁴³ Sul quale rimane fondamentale FRANKFURT 1971.

(*EP*, 150) non è affatto il prodromo, ad esempio, a una qualche teoria generale dei diritti e al suo intreccio con una teoria generale sulla distribuzione dei beni, cosa che ritengo sarebbe lecito attendersi dalla teoria delle *capabilities*, ma è la premessa a un'altra affermazione vaga, ossia che «la mia concezione riconosce anche agli animali il diritto al sostegno nella loro capacità di agire» (*EP*, 151), senza specificazione né ulteriore discussione di altre opzioni implicate in questa affermazione⁴⁴. Quello che intendo dire è che si ha talvolta la fondata impressione che Nussbaum ritenga relativamente non controverse affermazioni e questioni che costituiscono invece enormi snodi problematici, i quali, se non discussi, non rafforzano affatto lo spessore teorico di quanto Nussbaum intende sostenere e, al contrario, lo indeboliscono.

7. Giustificazione delle buone pratiche

Nussbaum in effetti dà per assodato che eguale dignità e tutto ciò che rientra nelle *capabilities* (e vi rientrerebbe in definitiva perché dalla eguale dignità può essere dedotto) sia il risultato pressoché univoco di un metodo di giustificazione “autoportante” (*EP*, 160). Questo metodo non viene specificato nel dettaglio e sembrerebbe essere la sua versione dell'equilibrio riflessivo di Goodman⁴⁵ e Rawls⁴⁶. Nussbaum pensa che tale metodo autoportante possa essere utile per comprendere il peso morale dell'idea di nazione e di quei sistemi politici che «non si baseranno su ingombranti e controversi assunti metafisici, epistemologici e religiosi» (*EP*, 160). Si tratta, tuttavia, di una posizione intuizionista, che non solo assume una univocità del tutto problematica su che cosa significhi essere “non controverso”, ma è in netto contrasto con l'idea, che io ritengo realmente profonda (sebbene bisognosa di trattazione più vasta), che Nussbaum avanza sulla genesi del “consenso per intersezione” e che potrebbe gettare una luce diversa proprio su quanto di controverso ci *debba* essere nel consenso. Il problema è questo: come accade che alcune pratiche e alcuni valori divengano patrimonio di una comunità politica (ad esempio quella liberale impegnata nella implementazione delle *capabilities*)? «È così che prende forma un “consenso per intersezione”: certe pratiche vengono proibite nella sfera pubblica e con il passare del tempo questo, insieme ad altri argomenti e ad altre forze sociali, porta le persone a ripensare determinati aspetti della propria visione comprensiva della vita» (*EP*, 162). A pensarci bene, si tratta di un argomento del tutto analogo a quello che avanzava Pascal a proposito dell'acquisizione della fede (conseguente al suo *pari*)⁴⁷ suggerendo di iniziare dalle pratiche devozionali e confidando che la loro ripetuta iterazione alla fine avrebbe generato proprio quella fede che si andava cercando. Si tratta di un argomento di notevole profondità che però fa precisamente capo a una metafisica controversa – anche se per me estremamente convincente –, ossia una metafisica profondamente scettica sull'idea di libertà umana e incline a vedere l'essere umano come un meccanismo animale. È una visione meccanicistica che forse è meno episodica di quanto si creda. Lo si potrebbe pensare per il fatto che per Nussbaum è perfettamente sensato far rispettare coercitivamente i valori fondamentali, poiché «questa imposizione ha di per sé un effetto persuasivo nel tempo, poiché l'illegalità è stigmatizzata oltre che sanzionata, e la gente ha forti motivazioni ad allevare i figli nel rispetto della legge» (*EP*, 163). Il problema è che questo vale per i valori di qualsiasi sistema

⁴⁴ POLLAN 2006, per una vasta considerazione che riguarda l'industria alimentare; PATTERSON 1993, per considerazioni storico-filosofiche. Sugli animali NUSSBAUM 2006, 341-424.

⁴⁵ GOODMAN 1955. Si veda anche KNIGHT 2006.

⁴⁶ CARR 1975 difende una posizione anti-intuizionista sul problema, che non può accordarsi con quella di Nussbaum, ovviamente; BACCARINI 1991 propone alcune correzioni coerentiste, che mi paiono in accordo con lo spirito di Goodman.

⁴⁷ PASCAL 1670, fr. 233. Sulla plausibilità razionale di questo *pari* si veda CARTER 2000.

politico⁴⁸. Anche l'autoritarismo politico non è affatto detto sia privo di alcune delle qualità valoriali che Nussbaum cerca di esaltare, come ad esempio la compassione, ma le declina di solito in un quadro generale di paternalismo coercitivo.

Quindi, se l'accostamento tra implementazione coercitiva di "buone pratiche" e natura animale, potrebbe segnalare una prossimità etologica profonda ai nostri parenti non-umani (e, in effetti, possiamo certamente apprendere tantissimo dall'etologia delle emozioni negli animali, come spesso ci ricorda Nussbaum), dall'etologia mi pare che non apprendiamo affatto come queste stesse buone pratiche possano essere inglobate all'interno delle liberal-democrazie a prescindere dalla coercizione. Per quanto ne sappiamo, altri animali non hanno ancora sviluppato sistemi politici complessi, anche se l'evoluzione potrà sicuramente riservarci delle sorprese nei prossimi milioni di anni, ma su questo si capisce che è per lo meno imprudente avventurarsi in previsioni; tuttavia, le specie animali evolutivamente più vicine a noi (scimpanzè e bonobo) che hanno mostrato spiccate attitudini sociali manifestano tanto propensioni all'aggressività e addirittura alla guerra intraspecifica quanto al sesso promiscuo.

8. *Emozioni e narcisismo*

A me pare che uno dei problemi delle emozioni in politica e in etica sia la difficoltà di *progettarne* strutturalmente a partire da loro medesime l'uscita dall'orizzonte narcisistico personale. Anche ammesso che le emozioni e il pensiero eudaimonistici siano «un pensiero, che pone la persona o le persone sofferenti al centro della vita di colui che prova l'emozione» (EP, 178), non è affatto detto siano ciò che è più importante nella vita delle persone, perché questo centro potrebbe essere affollato e per non incappare nei noti paradossi della comparazione interpersonale e intrapersonale delle utilità Nussbaum è costretta semplicemente a incorrere in una *petitio principii*, per la quale le emozioni eudaimonistiche sono positive in virtù del significato dell'aggettivo. Tuttavia, qualsiasi emozione dovrebbe essere giudicata in base al carattere complessivo dell'oggetto verso il quale si indirizza. Se provo compassione verso un membro della mia stessa fratellanza mafiosa la valutazione positiva viene meno per la maggior parte di noi; se provo empatia e utilizzo queste mie capacità in sedute di tortura, rimane difficile sostenere che «l'empatia implica qualcosa di moralmente valido in sé: precisamente, il riconoscimento dell'altro come centro di esperienza» (EP, 181)⁴⁹.

L'enfasi posta sul giudizio emotivo motivata da una autocertificata portata eudaimonistica corre il rischio evidente di rinunciare a qualsiasi prospettiva critica, rappresentata anche dalla capacità di elaborare prospettive imparziali. Queste prospettive imparziali non sono affatto una sfida all'immaginazione, come sostiene Nussbaum («il principio dell'imparzialità, che sfida l'immaginazione», EP, 194), ma è l'imparzialità stessa ad essere uno dei più alti esercizi della mente che immagina di trascendere se stessa per porsi al posto di chiunque altro o della totalità dei membri di un gruppo specifico (ad esempio, una minoranza svantaggiata). Questa capacità immaginativa non è nient'altro che l'esercizio della ragione nelle sue capacità di generalizzare e di universalizzare. Questa capacità generalizzatrice può essere, e spesso è, del tutto assente dalle nostre emozioni personali. Si prenda, ad esempio, quella alla quale Nussbaum è tanto affezionata, ossia la compassione. La compassione è un'emozione empatica e quindi pare la candidata ideale a essere proprio quell'emozione politica della quale va in cerca Nussbaum. Eppure questa ricerca rischia di essere vana. Provo compassione per la disabile che non arriva a fine mese e che incontro ogni mattina sul pianerottolo di casa mia, ma non lo faccio con il

⁴⁸ MIŁOSZ 1958.

⁴⁹ Senza nemmeno una clausola *ceteris paribus*, tuttavia, questo diviene uno slogan non particolarmente pregnante, come accade per tutte le forme indistinte di intuizionismo. Sul problema si vada PIETROSKI 1993.

disgraziato che chiede la carità nella strada sotto casa e magari è nelle mani di un racket criminale. Ho dei motivi per farlo nel primo caso e non nel secondo, ma questi possono risultarmi del tutto oscuri e rimanere pericolosamente al di sotto della soglia della coscienza riflessiva. L'uso dell'immaginazione (che è la semplice capacità di formare immagini) privo del riferimento a principi normativi generali non riuscirà mai a farmi uscire dall'autocompiacimento dell'immagine e da un suo uso leggermente autistico. Nel primo caso dell'esempio che ho appena fatto, la compassione è facilmente indotta da una comunità di interessi e da una continuità di frequentazioni e, molto probabilmente, dal fatto che si tratta di una forma di empatia facilmente incanalabile nelle forme istituzionali dell'assistenza; nel secondo caso, queste caratteristiche sono assenti e, se manca anche il vincolo della comune cittadinanza, l'immaginazione fa facilmente cortocircuito e può anche deragliare verso la barbarie⁵⁰. Nussbaum deve avere qualche dubbio in proposito se afferma che «non dobbiamo considerare la compassione come fondamento infallibile della scelta pubblica» (EP, 194), e credo lo affermi con molte ragioni, poiché compassione e solidarietà parziali possono accompagnarsi con la stessa antroponegazione. Si tratta di una sfiducia che Nussbaum motiva con una tendenza innata verso il “male radicale” («un insieme di tendenze al comportamento malvagio a livello presociale, che vanno oltre quelle radicate nel nostro retaggio animale e che prescindono dalle varianti culturali», EP, 203)⁵¹, anche se questo pessimismo antropologico deve essere mitigato con gli strumenti della cultura («la cultura può fare molto per arginare queste tendenze», EP, 203)⁵². Tuttavia, Nussbaum non si mostra propensa a mettere in tensione queste sue affermazioni con il carattere meccanico dell'acquisizione di emozioni positive (e del loro incorporamento nel sistema legale e istituzionale).

9. *Amore e male radicale*

Non c'è da stupirsi, allora, se il rimedio per uscire dal male radicale è per Nussbaum l'amore, inteso questa volta come generatore di fiducia e di «curiosità erotica per il mondo esterno» (EP, 216). Questa curiosità erotica per il mondo, talmente importante per Nussbaum al punto da stare «dietro la tesi di questo libro» (EP, 216), in quali modalità produce la stabilità della cooperazione e la sua istituzionalizzazione nelle società complesse nelle quali viviamo? Il quesito è difficile, ma destinato a rimanere senza risposta. Viene piuttosto riproposto nelle tre tesi che dovrebbero temperare il problema del male radicale: «Primo, nei piccolissimi lo sviluppo dello spirito d'amore [...] è una chiave necessaria allo sviluppo [...]. Secondo, le dinamiche della vita umana che rendono necessario l'amore [...] non sono rimosse con il tempo e la crescita, ma persistono [...]. Terzo, ci sono modi in cui il narcisismo rialza la testa nel campo politico» (EP, 232 s.). Mentre ritengo che questi siano piuttosto dei dati di fatto empirici che non delle tesi da dimostrare, penso anche che qualcosa di più andava probabilmente detto a proposito della terza “tesi”, che è quella più interessante. Il narcisismo, infatti, può essere molto facilmente interpretato non come un difetto della *leadership* politica, bensì come una delle sue qualità indispensabili. Avere una visione politica significa avere la capacità prospettica di immaginarsi e di perseguire razionalmente fini che altri ritengono irrealizzabili. La propensione al comando e al carisma, per altro, può accendersi per ragioni non del tutto chiare ed essere indirizzate verso territori dove il male radicale prospera. Si pensi ai filmati che documentano i discorsi di Mussolini o di Hitler. Oggi possono apparire ridicoli, perché per la maggior parte di noi sono decontestualizzati. Se non

⁵⁰ Questo è uno dei motivi per cui COLLIER 2013 pensa che l'idea di nazione possa essere destinata a una permanenza ancora significativa. Sui meccanismi dell'antroponegazione si veda SÉMELIN 2005.

⁵¹ Sul male radicale e sulla teodicea si veda l'indagine di NEIMAN 2004.

⁵² Manca, tuttavia, qualsiasi discussione critica sul concetto di cultura. Sul tema rimane importante ROSSI 1970.

sapessimo quali tragiche storie ci sono state come diretta conseguenza delle idee e delle emozioni espresse in quelle circostanze potremmo benissimo equivocare e credere si tratti dell'ennesimo filmato di un esaltato su Youtube o della parodia eccessiva di un comico. In un altro senso, è anche evidente che occorre avere una straordinaria percezione di sé per assumersi la leadership di un paese da una sedia a rotelle, come accadde con Roosevelt. Ossia, il narcisismo come tale mi pare essere una delle doti del politico, ma si tratta di un presupposto che nulla ha a che fare con il contenuto. La sua dimensione carismatica può essere accesa dalle circostanze più varie e si tratta sempre di eventi complessi e di difficile analisi. Quello che questo esempio mostra, di contro alla "tesi" di Nussbaum, è la presenza di un fenomeno che non richiede dimostrazione, bensì semplice accertamento, e, cosa ben più importante, che non si tratta affatto di un fenomeno negativo in linea di principio, ma che deve essere giudicato come positivo o negativo in ragione dei principi ai quali si ispira e in ragione delle conseguenze che provoca, un po' come accade con tutto quello che ci capita nella vita, e come accade con tutte le emozioni. Il narcisismo e tutte le emozioni che hanno una dimensione pubblica richiedono comprensione nella genesi e nella produzione di effetti pubblici.

Questa ultima considerazione è un altro motivo per rimanere insoddisfatti della ulteriore auto-certificazione dimostrativa di Nussbaum: «A questo punto la nostra presentazione del cittadino "cherubinico" è praticamente completata, perché abbiamo dimostrato come le sue emozioni comprendano attaccamento ai principi e alle istituzioni generali, ma sempre mediati e circonfusi dallo spirito amorevole della reciprocità "musicale"» (EP, 247). Questa pienezza emotivo-istituzionale avrebbe l'ulteriore ambizione di affermare un legame, ancorché mediato, con i valori della dignità e della semplicità che un politico dovrebbe esibire perfino nel vestiario. È difficile, però, sia detto in tutta serietà, capire quale legame mai ci possa essere tra cittadino cherubinico, spirito della musica, grisaglie dei leader politici. E il motivo per il quale questo legame è difficile da stabilire è che non c'è per motivi che hanno a che fare con la pulsione verso l'indistinto che molta musica è. In effetti, Nussbaum ignora completamente questa dimensione non rappresentativa della musica, non a caso certamente e non soltanto per una sua supposta e inverificabile insensibilità al riguardo, ma perché la politica è rappresentazione, padronanza della distinzione, normazione, composizione degli interessi e molte altre cose, le quali comportano tutte il dominio e l'utilizzo delle emozioni.

Non manca un'attenzione di Nussbaum per la politica dei corpi e della sessualità, ma ritengo che in questo caso siamo purtroppo in presenza di un'occasione mancata per un argomento dalle molteplici possibilità demistificatrici. Per Nussbaum, infatti, in Occidente la sessualità e il corpo sono ancora sottoposti a una negazione moralistica, in linea di principio incompatibile con la società giusta liberal-democratica. Questa, però, sembra una costante preoccupazione di Nussbaum il cui contenuto è molto discutibile, perché soltanto ad aprire gli occhi per vedere le pubblicità che bombardano i nostri sensi la conclusione che si dovrebbe provvisoriamente e prudentemente trarre è esattamente contraria. Ossia: non esiste più, almeno in Occidente, e da molto tempo, una negazione moralistica della sessualità e del corpo. È vero, invece, che esiste un uso *bioeconomico* dei corpi nel senso preciso che i corpi sono divenuti una nicchia importante dei consumi per fasce sociali e di età che hanno redditi medio-superiori. L'idea del corpo come frontiera del marketing io credo sarà sempre più al centro delle nostre vite nei prossimi decenni, mano a mano che diverranno disponibili al consumo di massa le biotecnologie che oggi appaiono accessibili solo a pochi o che ancora non sono state inventate. Tutto questo porrà nuovi e inesplorati (e probabilmente ancora non individuati) dilemmi che riguarderanno le nuove forme in cui sarà necessario declinare i problemi della giustizia distributiva, le nuove forme di discriminazione, che con tutta probabilità sorgeranno, i nessi ancora impensati tra tecnica e democrazia. Sono temi di enorme rilevanza che riguardano i corpi e la sessualità, che vanno ben al di là di un tema sorpassato quale la repressione moralistica della sessualità, sui quali l'approccio ispirato alle *capabilities* avrebbe potuto esercitarsi più proficuamente.

10. *Épater les bourgeois?*

L'amore conta, allora, in conclusione? La parola "amore" ricorre con frequenza impressionante nelle pagine di Nussbaum, ed è talmente ubiqua da sottrarsi effettivamente a qualsiasi definizione. Comprende l'amore per la patria, ma anche per chi ne è escluso, l'amore per la verità storica, assieme all'amore per quanto la tua patria è diventata (che però potrebbe essere del tutto in contraddizione con la precedente manifestazione dell'amore), l'amore per l'indistinzione erotica dei cherubini assieme all'amore per l'individuo, l'amore e la predilezione idiosincratca per determinate aree geografiche degli Usa (con una storia di «affermazione corporea» (EP, 357), diverse da altre «dove le persone quasi possono dimenticare di avere un corpo» (EP, 357)), l'amore per i fluidi corporei, sentimento che politiche sessiste in Occidente hanno represso, assieme all'amore per la poesia e il canto come nutrimento della passione civile (canto che però potrebbe essere quello dell'*Horst-Wessel-Lied*), come pure l'amore per «una buona dormita» (EP, 383). L'indeterminatezza dell'amore non è però quella (relativa) del circolo delle passioni indirette di cui parla Hume né quella del senso comune che sa bene che non è possibile darne una definizione precisa, potendo l'amore essere qualsiasi cosa, bensì è l'intuizione che da qualche parte vi sia un legame necessario tra questo sentimento, che tutto può essere, e le liberal-democrazie. Io penso che mentre questo legame necessario non esiste, esiste (debba esistere) invece una disciplina delle emozioni che coinvolge tanto le liberal-democrazie quanto ogni sistema politico. Questa disciplina è fortunatamente non solo una disciplina delle emozioni, ma anche dei comportamenti, che contempla anche il diritto al disgusto, che sfortunatamente Nussbaum non menziona. L'amore come attrazione verso l'indistinto ha una sua terribile e tenace potenza, ma l'idea che «l'ultima intuizione generale [...] è che l'amore politico è o dovrebbe essere polimorfo» confonde intenzionalmente il celebre motto *e pluribus unum* con il polimorfismo proprio dell'eros, scoperto da Freud⁵³. Questo suggello non rappresenta, perciò, tanto una estensione, storicizzazione e concretizzazione del paradigma di pensiero di Rawls (e di tutte quelle teorizzazioni che in quel modello si sono condensate o si sono sentite rappresentate), quanto un insieme di occasioni che meritano ancora di essere discusse seriamente e ancora riproposte. A queste occasioni ha forse nuociuto un certo intellettualismo *high brow* e talora un desiderio di *épater les bourgeois* che nell'epoca in cui si compie la secolarizzazione e si realizza il cinismo di massa dovrebbe essere considerato una strategia retorica oramai desueta.

⁵³ FREUD 1905.

Riferimenti bibliografici

- ABIZADEH A. 2001. *Banishing the Particular: Rousseau on Rhetoric, 'Patrie' and the Passions*, in «Political Theory», 29, 2001, 556 ss.
- ANDERSON E. 1991. *John Stuart Mill and Experiments in Living*, in «Ethics», 102, 1991, 4 ss.
- ARCHARD D. 2008. *Disgust, Offensiveness and the Law*, in «Journal of Applied Philosophy», 25, 2008, 314 ss.
- AXELROD R. 1997. *The Complexity of Cooperation*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- BACCARINI E. 1991. *Rational Consensus and Coherence Methods in Ethics*, in «Grazer Philosophische Studien», 40, 1991, 151 ss.
- BARRY B. 1995. *John Rawls and the Search for Stability*, in «Ethics», 105, 1995, 874 ss.
- BENTIVOGLIO L., BRAMANI L. 2014. *E Susanna non vien. Amore e sesso in Mozart*, Milano, Feltrinelli, 2014.
- BLANCO FERNÁNDEZ D. 2009. *De la intención en el respeto al derecho*, in «Logos», 42, 2009, 25 ss.
- BOIRDEAU M. 2000. *L'esprit ministre du coeur: Auguste Comte et la place de l'affectivité dans la vie morale*, in «Revue de Theologie et de Philosophie», 132, 2000, 175 ss.
- BRAMANI L. 2005. *Mozart massone e rivoluzionario*, Milano, Bruno Mondadori, 2005.
- BROWNING J.R. 1993. *Uomini comuni*, Torino, Einaudi, 1995 (ed. or. *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, Harper, 1993, trad. it. di L. Salvai).
- CARR S. 1975. *Rawls, Contractarianism, and Our Moral Intuitions*, in «Personalist», 56, 1975, 83 ss.
- CARTER A. 2000. *On Pascal's Wager, or Why All Bets Are Off*, in «Philosophical Quarterly», 50, 2000, 22 ss.
- COLLIER P. 2013. *Exodus*, Roma-Bari, Laterza, 2015 (ed. or. *Exodus: How Migration is Changing Our World*, Oxford, Oxford University Press, 2013, trad. it. di L. Cespa).
- COTTAM M.L., DIETZ-UHLER B., MASTORS E., PRESTON T. 2009. *Introduction to Political Psychology*, London, Psychology Press, 2009.
- COYLE D. 2014. *GDP: A Brief but Appassionate History*, Princeton, Princeton University Press, 2014.
- DAGLIER U., SCHNEIDER T.E. 2007. *John Stuart Mill's 'Religion of Humanity' Revisited*, in «Critical Review», 19, 2007, 577 ss.
- D'ARMS J., JACOBSON D. (eds.) 2014. *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- DI TULLIO ARIAS A. 2013. *Herencias y tensiones. La influencia de la obra de Iris Murdoch en el pensamiento de Martha Nussbaum*, in «Daimon», 60, 2013, 111 ss.
- DORIS J., THE MORAL PSYCHOLOGY RESEARCH GROUP 2012. *The Moral Psychology Handbook*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- DUNN R. 2006. *Values and the Reflective Point of View: On Expressivism, Self-knowledge and Agency*, Aldershot, Ashgate, 2006.
- ENGELHARDT T.H. 1986. *Manuale di bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1996 (ed. or. *Foundations of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1986, trad. it. di S. Rini).
- FRANKFURT H. 1971. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «Journal of Philosophy», 68, 1971, 5 ss.
- FREUD S. 1905. *Tre saggi sulla teoria sessuale*, Milano, Rizzoli, 2010 (ed. or. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, Wien, Deuticke, 1905, trad. it. di A. Lucchetti).
- GAUTHIER D. 1979. *David Hume Contractarian*, in «Philosophical Review», 88, 1979, 3 ss.

- GOLDHAGEN D.J. 1996. *I volonterosi carnefici di Hitler*, Milano, Mondadori, 1996 (ed. or. *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*, New York, Knopf, 1996, trad. it. di E. Basaglia).
- GOODMAN N. 1955. *Fatti, ipotesi, previsioni*, Roma-Bari, Laterza, 1985 (ed. or. *Facts, Fiction, and Forecast*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1955, trad. it. di C. Merletti).
- HABERMAS J. 1981. *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, il Mulino, 1997 (ed. or. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, trad. it. di G.E. Rusconi).
- HANCOCK R.N. 1983. *A Note on J.S. Mill and the Religion of Humanity*, in «Mill Newsletter», 18, 1983, 11 ss.
- HARE R.M. 1973. *Rawls' Theory of Justice, Part II*, in «Philosophical Quarterly», 23, 1973, 241 ss.
- HEGEL G.W.F. 1999. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Bari-Roma, Laterza, 1999.
- HEROLD A.L. 2014. *'The Chief Characteristical Mark of the True Church': John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion*, in «Review of Politics», 76, 2014, 195 ss.
- HEYDT C. 2006. *Narrative, Imagination, and the Religion of Humanity in Mill's Ethics*, in «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, 99 ss.
- HUDDY L., SEARS D.O. 2013. *The Oxford Handbook of Political Psychology*, Oxford, Oxford University Press, 2013.
- HUME D. 1739-40. *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (ed. or. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, London, Noon, 1739-40, trad. it. di E. Lecaldano).
- HUME D. 1751. *Ricerche sui principi della morale*, Bari-Roma, Laterza, 2009 (ed. or. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, London, Millar, 1751, trad. it. di E. Lecaldano).
- JAY M. 2010. *La virtù della menzogna*, Torino, Bollati Boringhieri, 2015 (ed. or. *The Virtues of Mendacity: On Lying in Politics*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2010, trad. it. di F. Grillenzoni).
- JENTSCH S. 2010. *Perfektionismus und soziale Gerechtigkeit: Das Problem der Grenzen der Zugehörigkeit in den Gerechtigkeitstheorien von John Rawls und Martha Nussbaum*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 58, 2010, 777 ss.
- KAUFMANN M. 1997. *The Relation between Right and Coercion: Analytic or Synthetic?*, in «Jahrbuch fuer Recht und Ethik», 5, 1997, 73 ss.
- KNIGHT C. 2006. *The Method of Reflective Equilibrium: Wide, Radical, Fallible, Plausible*, in «Philosophical Papers», 35, 2006, 205 ss.
- LANARO G. 2011. *Auguste Comte tra progresso e tradizione*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 66, 2011, 693 ss.
- LAUTIN A.L. 2001. *The Limbic Brain*, New York, Kluwer, 2001.
- LESLIE I. 2011. *Bugiardi nati*, Torino, Bollati Boringhieri, 2014 (ed. or. *Born Liars. Why We Can't Live Without Deceit*, London, Quercus Books, 2011, trad. it. di B. Del Mercato).
- LEWIS M., HAVILAND-JONES J.M., FELDMAN BARRETT L. (eds.) 2010. *Evolutionary Psychology and the Emotions*, New York, The Guilford Press, 2010.
- LITTELL J. 2006. *Le Benevole*, Torino, Einaudi, 2007 (ed. or. *Les Bienveillantes*, Paris, Gallimard, 2006, trad. it. di M. Botto).
- LOCKE J. 1695. *La ragionevolezza del Cristianesimo*, in ID., *Scritti etico-religiosi*, Torino, Utet, 2014, 255 ss. (ed. or. *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, London, A&J Churchil, 1695, trad. it. di M. Sina).
- LUCAS J. 1980. *On Justice*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

- LUSETTI V. 2015. *Il cannibalismo e la nascita della coscienza*, Roma, Armando, 2015.
- LYSAUGHT M.T. 2004. *Respect: Or, How Respect for Persons Became Respect for Autonomy*, in «Journal of Medicine and Philosophy», 29, 2004, 665 ss.
- MARRONE P. 2010. *Hume e il piacere dell'utilità*, in DONATELLI P., MORI M. (eds.), *Eugenio Lecaldano. L'etica, la storia della filosofia e l'impegno civile*, Firenze, Le Lettere, 2010, 378 ss.
- MATTEUCCI N. 1992. *Alla ricerca dell'ordine politico*, Bologna, il Mulino, 1992.
- MATZ L. 2000. *The Utility of Religious Illusion: A Critique of J.S. Mill's Religion of Humanity*, in «Utilitas», 12, 2000, 137 ss.
- MERIVALE A. 2009. *Hume's Mature Account of the Indirect Passions*, in «Hume Studies», 35, 2009, 185 ss.
- MILL J.S. 1859. *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 1993 (ed. or. *On Liberty*, London, John W. Parker and Son, 1859, trad. it. di S. Magistretti).
- MILL J.S. 1878. *Saggi sulla religione*, Milano, Feltrinelli, 2006 (ed. or. *Three Essays on Religion*, New York, Holt, 1878, trad. it. di L. Geymonat).
- MILLER A. 2013. *Contemporary Metaethics: An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2013.
- MIŁOZ C. 1958. *La mente prigionera*, Milano, Adelphi, 1981 (ed. or. *Zniewolony umysł*, Paris, Instytut Literacki, 1958, trad. it. di G. Origlia).
- NEIMAN S. 2004. *In cielo come in terra*, Roma-Bari, Laterza, 2013 (ed. or. *Evil in Modern Thought An Alternative History of Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2004, trad. it. di F. Giardini).
- NUSSBAUM M.C. 1995. *Il giudizio del poeta*, Milano, Feltrinelli, 1996 (ed. or. *Poetic Justice: the Literary Imagination and Public Life*, Boston, Beacon Press, 1995, trad. it. di G. Bettini).
- NUSSBAUM M.C. 1999. *Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics*, in «Ethics», 109, 1999, 424 ss.
- NUSSBAUM M.C. 2001. *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2009 (ed. or. *Upheavals of Thought: the Intelligence of Emotions*, New York, Cambridge University Press, 2001, trad. it. di R. Scognamiglio).
- NUSSBAUM M.C. 2003. *Capacità personale e democrazia sociale*, a cura di G.F. Zanetti, Reggio Emilia, Diabasis, 2003.
- NUSSBAUM M.C. 2004. *Nascondere l'umanità*, Roma, Carocci, 2007 (ed. or. *Hiding from Humanity Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004, trad. it. di C. Corradi).
- NUSSBAUM M.C. 2006. *Le nuove frontiere della giustizia*, Bologna, il Mulino, 2007 (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006, trad. it. di C. Faralli).
- NUSSBAUM M.C. 2008. *Libertà di coscienza e religione*, Bologna, il Mulino, 2009 (ed. or. *Liberty of Conscience: in Defense of America's Tradition of Religious Equality*, New York, Basic Books, 2008, trad. it. di F. Lelli).
- NUSSBAUM M.C. 2010a. *Non per profitto*, Bologna, il Mulino, 2010 (ed. or. *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanities*, Princeton, Princeton University Press, 2010, trad. it. di R. Falcioni).
- NUSSBAUM M.C. 2010b. *Disgusto e umanità*, Milano, Il Saggiatore, 2011 (ed. or. *From Disgust to Humanity: Sexual Orientation and Constitutional Law*, New York, Oxford University Press, 2010).
- NUSSBAUM M.C. 2011. *Creare capacità*, Bologna, il Mulino, 2012 (ed. or. *Creating Capabilities: the Human Development Approach*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2011, trad. it. di R. Falcioni).

- NUSSBAUM M.C. 2013. *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, il Mulino, 2014 (ed. or. *Political Emotions: why Love Matters for Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2013, trad. it. di R. Falcioni).
- OATLEY K. 2004. *Breve storia delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2007 (ed. or. *Emotions: A Brief History*, London, Wiley-Blackwell, 2004, trad. it. di L. Anolli).
- O'MALLEY J.J. 1987. *Hegel on Political Sentiment*, in «Zeitschrift fuer philosophische Forschung», 41, 1987, 75 ss.
- ORSI F. 2008. *The Dualism of the Practical Reason: Some Interpretations and Responses*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 10, 2008, 19 ss.
- OTTONELLO I. 2012. *L'oggetto del desiderio conteso fra Darwall e Rawls*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 14, 2012, 323 ss.
- PASCAL B. 1670. *Pensieri*, Milano, Rizzoli, 2013 (ed. or. *Pensées*, Paris, Port-Royal, 1670, trad. it. di D. Monda).
- PATTERSON C. 1993. *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Roma, Editori Riuniti, 2002 (ed. or. *Eternal Treblinka. Our Treatment of Animals and the Holocaust*, New York, Lantern Books, 1993, trad. it. di M. Filippi).
- PIETROSKI P. 1993. *Prima Facie Obligations: Ceteris Paribus Laws in Moral Theory*, in «Ethics», 103, 1993, 489 ss.
- PINNA L. 2011. *Autoritratto dell'immondizia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011.
- POLLAN M. 2006. *Il dilemma dell'onnivoro*, Milano, Adelphi, 2014 (ed. or. *The Omnivore's Dilemma*, London, Penguin, 2006, trad. it. di L. Civalieri).
- PRITCHARD M. 1977. *Rawls' Moral Psychology*, in «Southwestern Journal of Philosophy», 8, 1977, 59 ss.
- RAWLS J. 1971. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2010 (ed. or. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1971, trad. it. di S. Maffettone).
- RAWLS J. 1993. *Liberalismo politico*, Torino, Einaudi, 2010 (ed. or. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, trad. it. di A. Ferrara, G. Rigamonti, C. Spinoglio, P. Palminiello).
- RAWLS J. 2000. *Lezioni di storia della filosofia morale*, Milano, Feltrinelli, 2010 (ed. or. *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000, trad. it. di P. Palminiello).
- REHM M. 2009. *Rousseau médiateur: la religion et les Lumières*, in «Études Jean-Jacques Rousseau», 17, 2009, 151 ss.
- RICHARDSON H.S. 1998. *Nussbaum: Love and Respect*, in «Metaphilosophy», 29, 1998, 254 ss.
- ROSEBURY B. 2003. *On Punishing Emotions*, in «Ratio Juris», 16, 2003, 37 ss.
- ROSSI P. (ed.) 1970. *Il concetto di cultura*, Torino, Einaudi, 1970.
- SCHAUBER N. 2009. *Complexities of Character: Hume on Love and Responsibility*, in «Hume Studies», 35, 2009, 29 ss.
- SÉMELIN J. 2005. *Purificare e distruggere*, Torino, Einaudi, 2007 (ed. or. *Purifier et détruire*, Paris, Points, 2005, trad. it. di V. Zini).
- SHERMAN N. 2004. *'It Is No Little Thing to Make Mine Eyes to Sweat Compassion': APA Comments of Martha Nussbaum's 'Upheavals of Thought'* in «Philosophy and Phenomenological Research», 68, 2004, 458 ss.

- SIDGWICK H. 1907. *I metodi dell'etica*, Milano, Il Saggiatore, 1995 (ed. or. *The Methods of Ethics*, 7 ed., London, Macmillan, 1907, trad. it. di M. Mori).
- SNARE F. 1975. *John Rawls and The Methods of Ethics*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 36, 1975, 100 ss.
- SOLANGE C. 2012. *Martha Nussbaum et les usages de la littérature en philosophie morale*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 202, 2012, 89 ss.
- STERELNY K., JOYCE R. (eds.) 2013. *Cooperation and Its Evolution*, Cambridge (Mass.), The MIT Press, 2013.
- STIGLITZ J.E., SEN A., FITOUSSI J.-P. 2010. *Mismeasuring Our Lives: Why GDP Doesn't Add Up*, New York, The New Press, 2010, disponibile in: http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf (consultato il 30 marzo 2015).
- TODD H. 2010. *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
- TRIVERS R. 2012. *La follia degli stolti*, Torino, Einaudi, 2014 (ed. or. *Deceit and Self-Deception: Fooling Yourself the Better to Fool Others*, London, Penguin, 2012, trad. it. di S. Frediani).
- VANDERSCHRAAF P. 1999. *Hume's Game-Theoretic Business Ethics*, in «Business Ethics Quarterly», 9, 1999, 47 ss.
- VORLÄNDER H. 2012. *Brauchen Demokratien eine Zivilreligion? Über die prekären Grundlagen republikanischer Ordnung Überlegungen im Anschluss an Jean-Jacques Rousseau*, in «Studia Philosophica», 71, 2012, 135 ss.
- WILKINSON R., PICKETT K. 2009. *La misura dell'anima*, Milano, Feltrinelli, 2009 (ed. or. *The Spirit Level. Why More Equal Societies Almost Always Do Better*, London, Penguin, 2009, trad. it. A. Oliveri).