



FACOLTA' DI ECONOMIA  
UNIVERSITA' DI BOLOGNA  
SEDE DI FORLÌ

**Corso di laurea in Economia  
delle Imprese Cooperative  
e delle Organizzazioni Non profit**

# **Povert  e Natura Umana**

Diego Lanzi

**Working Paper n.50  
Giugno 2008**

in collaborazione con



Diego Lanzi,  
**Universit  di Bologna**

## **Informazioni**

Facolt  di Economia – Corso di Laurea in Economia delle Imprese Cooperative e delle ONP  
Tel. 0543 374673 - Fax 0543 374660 – e mail: [segreteria.ecofo@unibo.it](mailto:segreteria.ecofo@unibo.it)  
Web: [www.ecofo.unibo.it](http://www.ecofo.unibo.it)

# Povert  e Natura Umana

---

Diego Lanzi<sup> </sup>

GIUGNO 2008

*Il concetto di povert    stato, negli ultimi anni, ampiamente dibattuto all'interno delle scienze sociali. La giungla terminologica e la polisemia di significati associati al termine hanno, tuttavia, alimentato pi  confusioni e dispute che agevolato la reale comprensione delle diverse radici filosofiche di nozioni concorrenti di povert . In questo saggio, argomentiamo come tale molteplicit  di definizioni sia giustificata dall'esistenza di diverse visioni della tipicit  della condizione umana. In particolare, discuteremo come sia possibile rintracciare nelle divergenze fondamentali delle filosofie essenzialista, esistenzialista ed edonista le cause di diverse interpretazioni del concetto di povert  (Keywords: povert , natura umana, essenzialismo, esistenzialismo, edonismo; Jel classification codes: I32, I31, A12).*

## 1. INTRODUZIONE

Relativa, assoluta, silente, sfuggente, sfuocata, endemica. Questi sono solo alcuni degli aggettivi utilizzati, negli ultimi anni, studiosi, addetti ai lavori e *policy-maker* hanno utilizzato per riferirsi alla povert . Il significato, morale e politico, di tali termini pu  essere compreso pienamente solo riferendosi a una precisa connotazione del concetto. L'interpretazione in uso del termine povert  influenzer  infatti in modo determinante, e si compir  pienamente tramite, il linguaggio utilizzato nella descrizione della condizione di indigenza e deprivazione. Cos , i poveri *vergognosi* non solo rappresentavano l'esempio di individui propensi al disonore ed allo scandalo, ma costituivano, di fatto, una moltitudine di indigenti e mendicanti, mal nutrita, approfittatrice e portatrice di epidemie, della quale l'intera societ  doveva provare vergogna, ovvero, etimologicamente (dal latino *verecundus* aggettivo derivato dal verbo *vev ri*), aver paura e timore<sup>1</sup>.

L'ampia variet  di significati attribuiti al termine povert  pu  essere messa in relazione con l'esistenza di visioni concorrenti della tipicit  della condizione umana. Se, infatti, i giudizi relativi all'intollerabilit  o all'endemicit  della povert  hanno a che fare con le nostre valutazioni etiche, e la possibilit  di comprensione etica, come ci ricorda Williams (1991),   dipendente dall'esistenza di una natura umana comune, allora il diverso peso conferito a concettualizzazioni sull'essenza della natura dell'uomo rispetto a quello attribuito a sue particolari realizzazioni esistenziali, condurr  verso una pluralit  di connotazioni conferite al termine povert .

---

<sup> </sup> L'autore ringrazia per gli utili suggerimenti Salvatore Veca e Stefano Zamagni.

<sup>1</sup> Sul fenomeno dei poveri vergognosi si rinvia a Ricci (1996).

Allo stesso modo, l'universalizzabilità delle nostre proposizioni normative sul tema varierà significativamente e coerentemente.

Un possibile, ed estremo, posizionamento relativamente al problema dell'essenza della natura umana è costituito da un insieme di teorie filosofiche, di matrice neo-aristotelica, secondo le quali non solo esiste una sola, comune, essenza dell'uomo, ma essa è oggetto di perfettibilità, ovvero può essere pienamente ed oggettivamente realizzata (ovvero, esiste un modo appropriato per realizzarla) in modo perfetto<sup>2</sup>. In tal ottica, è possibile analizzare razionalmente gli elementi costitutivi della vita buona, formulare una lista di attività autenticamente umane e definire universalmente la condizione di piena realizzazione della persona. La povertà, in tal contesto, assume i connotati di un'*idea* che si può catturare pensando razionalmente e politicamente ai diversi ostacoli, o persuasioni, che la fioritura umana incontra sul cammino della piena realizzazione.

All'estremo opposto si collocano quelle teorizzazioni che negano l'esistenza di una natura umana universale ed ammettono che alcuni individui possano non desiderare la piena fioritura (o che loro stessi siano gli unici giudici del senso da conferire a tale espressione). Da questa ottica, la povertà è un *fatto* esistenziale e, pertanto, non intelleggibile se non caratterizzando la singolarità esistenziale dell'indigente<sup>3</sup>. L'interpretazione della soggettività della povertà assume, da questa prospettiva, un'importanza centrale. Ovviamente, diverse posizioni intermedie sono possibili tra i due estremi menzionati. In questo lavoro, discuteremo, a titolo di esempio, il caso dell'edonismo.

Il presente saggio è organizzato come segue. Nel prossimo paragrafo discuteremo la relazione che intercorre tra povertà e filosofia essenzialista, al fine di giustificare l'approccio al problema povertà suggerito da Amartya Sen (paragrafo 3). Nei paragrafi 4 e 5 analizzeremo in che modo è possibile affrontare il problema della definizione della povertà da una prospettiva esistenzialista, quindi, nei paragrafi 6 e 7, rivolgeremo l'attenzione a come sia caratterizzata la natura umana dalla filosofia edonista ed alla nozione di povertà che ne consegue. L'ultima parte, come usuale, conclude.

## 2. POVERTÀ ED ESSENZIALISMO

E' possibile che la povertà sofferta da un abitante di un villaggio dell'Africa sub-sahariana sia, almeno concettualmente, assimilabile a quella sofferta da un *working-poor* dell'Inghilterra post-industriale? E' immaginabile che i poveri emigranti dell'Europa di inizio secolo fossero in una condizione di indigenza e privazione del tutto equiparabile all'odierna condizione di milioni

---

<sup>2</sup> Si vedano in merito, tra gli altri, Nussbaum (1988), Nussbaum (1995) e Douglas, Mara e Richardson (1990).

<sup>3</sup> La filosofia di ispirazione esistenzialista trova le proprie radici nelle opere di Satre, Arendt, Heidegger. Cfr. Satre (1943), Heidegger (1954), Arendt (1958).

di immigrati dell'Europa orientale che prestano servizi di *caring* nelle nostre case? La risposta a domande di questo tipo è, almeno in parte, affermativa se ammettiamo che esista un' essenza comune ed universale della natura umana (*essenzialismo filosofico*).

Esistono diverse gradazioni di tale essenzialismo. L'essenzialismo *pluralista*, secondo il quale esistono alcune attività di valore per l'uomo, ma la loro determinazione passa attraverso scelte individuali e sensibilità personali; l'essenzialismo *metafisico*, per cui esiste una precisa specifica della natura umana indipendentemente dal contesto storico o dalle diversità culturali o sociali; l'essenzialismo *storico*, fondato nella cultura e basato sul riconoscimento di tratti comuni ad ogni essere umano in grado di fornire una caratterizzazione, accettabile in sede di contratto sociale, della natura dell'uomo.

Nelle sue versioni più radicali, l'essenzialismo caldeggia la plausibilità di una natura umana che pre-esiste all'esperienza e verso la quale l'esistenza dovrebbe tendere a meno di impedimenti e vincoli individualmente, o socialmente, imposti. Esiste, in altri termini, un ideale di realizzazione e compimento della persona che rappresenta, secondo una struttura di pensiero di derivazione platonica, la verità ultima. Da essa solo corruzione, vile persuasione ed immoralità possono allontanare. Secondo tale visione della natura dell'essere umano, conoscenza ed educazione fungono da strumenti di governo dell'animo e il raggiungimento della sapienza consente, a saggi e temperati, di apprendere pienamente e razionalmente ciò che è il Bene. La dialettica e la riflessione filosofico-razionale devono consentire di "*render ragione dell'essenza di ogni cosa*" (Platone, *Repubblica*, 534B) natura umana inclusa.

E' possibile indebolire e sfumare tale radicalismo neoplatonico in diversi modi. Una possibilità è quella di derivare i tratti essenziali della fioritura umana dalla comprensione della cultura e dei valori fondamentali dell'uomo all'interno di un certo contesto storico-politico. Il concetto di *eudaimonia* gioca, in questo caso, una funzione di centrale importanza. Esso conduce verso l'esplicitazione di comportamenti, condizioni o relazioni che dovrebbero caratterizzare la piena realizzazione delle potenzialità umane. La sua forte normatività deriva strettamente dalla struttura del pensiero aristotelico da cui ha origine. Aristotele identifica nell'eudaimonia (lett. essere accompagnati, a differenza di Edipo da un "*buon demone*") la vita buona e riconosce questa come il fine più elevato dell'essere umano su di cui "*concordano la maggior parte degli uomini [...] sia i molti, sia i più dotati*" (*Etica Nicomachea*, I 8). Tale condizione è facilmente raggiunta da un tipo di uomo serio e virtuoso (*spoudaios*) che costituisce "*il canone e la misura*" (*EN*, III6) del comportamento umano e che coniuga, nel suo libero agire e scegliere, virtù etiche, ragionevolezza pratica ed impegno politico. L'eudaimonia si realizza dunque su tre livelli: (i) il livello nutritivo e riproduttivo comune a tutti gli esseri viventi; (ii) il livello percettivo che consente il movimento e l'azione volontaria; (iii) il livello

razionale legato all'esercizio delle attività superiori, tipicamente umane. L'uomo modello di virtù riesce a giungere alla piena fioritura umana, rispetto alle funzioni associate ai tre livelli suindicati, solo laddove pervenga ad una sorta di equilibrio riflessivo tra impegno politico nella polis e vita noetica (EN, X8), equilibrio la cui ricerca non è scevra di forti tensioni morali. Lo *spoudaios* aristotelico realizza tale armoniosa conciliazione ed è, al tempo stesso, perfetto adeguamento alla forma di vita della polis e piena contemplazione delle virtù aretiche. La polis è la "forma perfetta di comunità" (Politica, I2) e "le forme di vita di questa comunità perfetta risultano normative rispetto all'essenza della natura umana" (Mc Intrye (1981)).

Dotandosi di tale concetto, e riflettendo su cosa caratterizzi l'essere umano, è possibile individuare una serie di attività/virtù che connotano l'uomo rispetto agli altri esseri viventi. Su di esse vi dovrebbe essere *consenso per sovrapposizione (overlapping consensus)*. Nelle parole di Martha Nussbaum:

tutti gli animali si nutrono, usano i loro sensi, si muovono all'interno dell'ambiente che li circonda e così via; ciò che distingue ed è di valore in riferimento a come gli esseri umani intraprendono tali attività è che, in primo luogo, ognuna di queste funzioni è pianificata ed organizzata dalla ragion pratica e, secondariamente, che esse sono intraprese con e per altri esseri umani. Nutrirsi o avere rapporti sessuali ha un significato differente per gli uomini rispetto alle altre specie perchè gli esseri umani possono scegliere di regolare la propria nutrizione o la propria attività sessuale tramite la loro ragion pratica e non comportandosi come solitari Ciclopi, ma come persone connesse con altre da legami di mutua attenzione e preoccupazione (Nussbaum (1992))

Da tale prospettiva, è sensato focalizzare l'attenzione su

ciò che è comune a tutti gli esseri umani, piuttosto che sulle possibili differenze e concepire alcune capacità come più rilevanti di altre, come più strettamente connesse con il vero nucleo di definizione della vita umana (Nussbaum (1995)).

Accettare dunque l'esistenza di un'essenza della natura umana che sia universalmente condivisibile rende teoricamente possibile

isolare sfere dell'esperienza umana che compaiono, più o meno, in ogni vita umana e rispetto alle quali, più o meno, ogni individuo deve assumere alcune decisioni piuttosto che altre ed agire in certi modi piuttosto che altri (Nussbaum (1993)).

In alcuni casi sarà complicato trovare vie per descrivere tali virtù, ma è doveroso "dare ad esse un nome per comprenderle e renderle facili da seguire" (EN, CX8).

Ancor meno costruttivista è, infine, l'essenzialismo pluralista. Lo snodo di differenziazione rispetto all'essenzialismo storico è il maggior peso conferito all'autonomia individuale ed al pluralismo valoriale. Secondo questa visione della natura umana è infatti necessario che gli individui condividano alcuni *valori cardine (core values)* in grado di farli reciprocamente scorgere ed identificare

come essere umani con desideri, aspirazione e sensibilità comuni (Griffin (1991), (1993), (1994)). In assenza di questo zoccolo duro di valori condivisi, ogni questione morale e/o sociale sarebbe semplicemente non interpersonalmente intelleggibile e la comunicazione e condivisione di principi e ragioni per l'azione tra essere umani risulterebbe impossibile (Wittgenstein (1953)). Tuttavia, sarà impossibile, tramite questi valori, giungere ad una connotazione esaustiva della natura di ogni essere umano essendovi uno spazio di libera autodeterminazione modellato da attitudini individuali, preferenze o motivazioni personali. I *core values* possono darci unicamente indicazioni sugli elementi basilari che caratterizzano la fioritura umana, la cui pienezza è tuttavia raggiungibile solo riservando spazio alla libera interpretazione di cosa significhi realizzazione. L'essenzialismo pluralista ammette, dunque, che in differenti contesti storici, sociali o politici, l'essenza della natura umana non possa essere pienamente compresa senza un'attenta disamina delle opportunità individuali, delle abilità del singolo e dei suoi *titoli validi*, ovvero delle sue reali possibilità di comandare risorse e relazioni. Seguendo tale impostazione, la questione della libertà di scelta tra stili di vita alternativi, o tra modelli identitari antagonisti, assume evidente rilievo.

In tutti i casi discussi, il punto di approdo dell'essenzialismo è la stesura di una *lista*, più o meno corposa, di attività/valori/virtù autenticamente umane rispetto alle quali, in senso minimalista od idealista, è possibile dare un volto all'eudaimonia aristotelica, fornire

un quadro tratteggiato di cosa sia un uomo, una morfologia alla forma umana di vita (Nussbaum (1988)).

Molteplici sono le liste di attività/virtù tipicamente umane suggerite in letteratura<sup>4</sup>. Qui presentiamo quella difesa, in più occasioni, da Nussbaum (Nussbaum (2004)) e quella costruita sulla base di valori prudenziali che garantiscano la mutua intelligibilità da Griffin (1991).

Secondo Nussbaum l'essenza della natura umana è rinvenibile nel seguente insieme di abilità/virtù:

- *Vita*, ovvero essere in grado di vivere una vita di lunghezza non marcatamente inferiore alla media, di non morire prematuramente;

- *Salute Fisica*, ovvero essere in grado di essere in salute, ben nutrito, adeguatamente vestito, essere in grado di avere una soddisfacente vita sessuale ed il controllo sulle proprie decisioni riproduttive;

- *Integrità Fisica*, ovvero essere in grado di evitare inutili sofferenze fisiche o mutilazioni, vivere in un ambiente sicuro e non essere oggetto di alcun tipo di violenza;

---

<sup>4</sup> In merito si veda Alkire (2002).

- *Sensi, Immaginazione e Pensiero*, quindi essere in grado di usare i propri sensi, di immaginare, di pensare liberamente, di ragionare sulle basi di un'educazione adeguata;
- *Emozioni*, espresse dall'essere in grado di provare piacere o dolore, amare, odiare o provare gratitudine o compassione;
- *Ragion Pratica*, ovvero essere in grado di avere una propria visione del bene e del giusto, saper dedurre da questa principi e valori, essere quindi in grado di pianificare il proprio stile di vita e di perseguirne la piena realizzazione;
- *Affiliazione*, declinata in termini di essere in grado di vivere con e per gli altri, di intrattenere relazioni ed interazioni sociali, essere in grado di unirsi ad altri individui per esprimersi e realizzarsi pienamente;
- *Altre Specie e la Natura*, ovvero essere in grado di vivere in armonia con la natura e con le altre specie animali;
- *Gioco*, in termini di essere capace di provare gioia, di ridere e di giocare;
- *Controllo sul proprio ambiente e sulla propria vita*, ovvero essere in grado di non subire indesiderate interferenze nelle scelte personali, essere in grado di difendere i propri spazi e proprietà.

Come sottolineato da diversi commentatori<sup>5</sup>, la stesura di un lista di attività umane imprescindibili ed universali può apparire un esercizio eccessivamente paternalista e perfezionista. Persino, Sen sottolinea come

esistano forti ragioni metodologiche per mettere in rilievo la necessità di assegnare pesi [*a diverse attività considerate tipicamente umane*], dipendenti esplicitamente da giudizi di valore, a componenti diverse della qualità della vita e sottoporre poi i pesi prescelti a discussione pubblica e vaglio critico aperto (Sen (1999), corsivo aggiunto).

La nostra concezione di eudaimonia deve dunque essere un "*ambito concordato*" (*ibidem*) e la distribuzione dei pesi associati ad ogni attività/virtù deve godere di "*consenso ragionato*" (*ibidem*) da parte di una specifica collettività. E' dunque naturale attendersi che società differenti per cultura, ideologia od istituzioni, sanciscano come rilevanti alcune attività e ritengano altre irrilevanti. Per giungere, tuttavia, ad un ambito concordato e ad un consenso ragionato, è necessario che gli individui possiedano un nucleo minimo di valori comuni che consentano la comprensione dei problemi morali e la dibattibilità politica di questioni di giustizia sociale (Williams (1983)).

Seguendo Griffin (1991), questi sono identificabili tramite un esercizio di deliberazione finalizzato a interpretare

qualcosa come prudenzialmente di valore se in grado di esaltare la vita in un modo intellegibile dai più, una modalità che ha a che fare direttamente con la forma umana di vita (Griffin (1991)).

---

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio Seabright (1993)

La mancanza di *core values* renderebbe infatti impossibile comprendere gli altri come persone aventi certi scopi, desideri od avversioni. Griffin (1991) propone il seguente elenco: (i) *realizzazione personale*, (ii) *libertà e autonomia*, (iii) *comprensione*, (iv) *divertimento*, (v) *relazionalità*. Ogni essere umano dovrebbe ritenere, in senso minimale, tali elementi costitutivi l'essenza della natura umana, pur accostando ad essi valori non cardine (*non-core values*) legati alla sua particolare esistenza e sensibilità.

Abbiamo ora sufficienti elementi per comprendere le ragioni per cui una visione essenzialista della natura umana, in una delle possibili declinazioni discusse, spinga numerosi studiosi a ritenere la povertà umana *assoluta, svilente, sfuocata ed universalizzabile*. La condizione di povertà è infatti identificata in uno stato di deprivazione assoluta nelle possibilità di realizzare la piena fioritura umana, deprivazione sofferta da un agente anche laddove tutti gli altri agenti fossero più indigenti di lui. Indipendentemente dalla particolare connotazione che tali attività assumono in diversi contesti sociali od istanti temporali, è la mancanza di una piena facoltà/opportunità di esercizio delle attività tipiche della natura dell'uomo (vedi sopra) a sancire la condizione del povero, svilito nelle sue *capacità* di essere pienamente umano.

Lo stato di vita del povero è, pertanto, universalizzabile poiché contraddistinto da scarse libertà/opzioni di realizzazione personale in una qualsivoglia sfera dell'esistenza (economica, materiale, sociale ecc...). La povertà, infine, si manifesta in riferimento a diverse sfere dell'esistenza e, allo stesso tempo, è un'entità sfuocata che si realizza in diverse gradazioni e sfumature.

Nelle scienze sociali contemporanee la declinazione del concetto di povertà, coerente con l'impianto essenzialista, che ha riscosso maggior consenso è quella elaborata da Amartya Sen. Ad essa è dedicato il prossimo paragrafo.

### 3. LA POVERTÀ COME INCAPACITÀ

Tra i contributi più importanti che Sen ha fornito al dibattito contemporaneo sulla povertà vi è, senza dubbio, il suo *approccio delle capacità* (Sen (1985)). In termini molto schematici lo si può riassumere come segue<sup>6</sup>. La piena realizzazione umana passa attraverso il conseguimento di alcuni *funzionamenti* ritenuti da un individuo rilevanti. I funzionamenti sono definiti come  $n$  stati di essere, di fare e di divenire che caratterizzano ogni agente e rappresentati tramite un vettore ad  $n$  dimensioni. Le *capacità* di un soggetto sono date dall'insieme di vettori di funzionamenti attivabili.

Coerentemente, il giudizio sulla povertà di un individuo richiede pertanto di specificare l'insieme di vettori di funzionamenti che egli è in grado di conseguire e di analizzare la singola realizzazione di

---

<sup>6</sup> Per approfondimenti sull'*approccio delle capacità* si rinvia a Sen (1985), (1999), Crocker (1995), Robeyns (2004), Delbono e Lanzi (2007).



funzionamenti attivati dallo stesso agente. Due sono, dunque, le componenti costitutive, dell'idea di povertà come incapacità: (i) un'idea di povertà nelle realizzazioni, ed (ii) un'idea di povertà nelle opportunità.

Pertanto, pensare alla povertà come incapacità comporta concentrare l'attenzione sulle privazioni intrinsecamente importanti e sulle cause di impossibilità di condurre una vita degna, ovvero di raggiungere fini che, liberamente ed autonomamente, ci si è prefissati. Secondo Sen, è cruciale, al fine di decodificare le cause della povertà, interrogarsi su quali siano i *fattori* specifici che determinano il tipo di vita che un soggetto effettivamente vive e le libertà di cui egli realmente gode. Come egli scrive:

sull'incapacità agiscono fattori diversi dal basso reddito. La relazione strumentale tra basso reddito e ridotte capacità varia, infatti, da un comunità all'altra, addirittura da una famiglia, o persona, all'altra (Sen (1999)).

Tali fattori, quali disabilità fisiche, violenze psicologiche o scarsità di diritti reali, causano difficoltà nella *conversione* di risorse in qualità della vita ed ostacolano, se non opportunamente compensati, la piena fioritura della persona. Come lo stesso Sen ha ripetutamente sottolineato, la sua idea di capacità vuole rendere operativamente declinabile la povertà umana secondo la categoria berliniana di *libertà positiva* (Berlin (1969)). Essere realmente e pienamente liberi comporta infatti non solo non subire interferenze indesiderate da parte di terzi, ma essere in grado di realizzarsi come essere umano scegliendo, tra un menù di opzioni il più vasto possibile, quella combinazione di funzionamenti che meglio si sposa con obiettivi coerenti all'*agency* individuale (Sen (1995)). Questi possono essere non solo obiettivi dettati dal *self-interest*, ma fini altruistici, di impegno sociale o che comportano autosacrificio. Accettando la prospettiva à la Sen, la deprivazione individuale è quindi equivalente alla mancanza di libertà, carenza che trova manifestazione nell'impossibilità di conseguire, del tutto od in parte, determinate combinazioni di funzionamenti attivati, o nell'essere costretti a vivere un certo vettore di funzionamenti che non si sarebbe mai scelto. Il povero è quindi non libero di essere e fare ciò che ritiene giusto, manchevole di controllo sulla propria vita e sulle proprie scelte, nonché privo di potere di autodeterminazione ed autorealizzazione. L'affrancamento dalla povertà passa attraverso un'espansione delle capacità individuali, espansione che si può ottenere aumentando i titoli validi, le abilità ed i diritti reali della persona.

Il contributo di Sen ha dato vita ad una vasta produzione scientifica mirata a misurare ad analizzare la povertà come incapacità<sup>7</sup>. Nella discussione accademica sull'impianto teorico seniano è stata tuttavia spesso sottovalutata la rilevanza del concetto di *agency*. L'etica individuale, intesa come un insieme di valori che gravitano attorno alla soggettività della persona, orienta

---

<sup>7</sup> Si veda in merito Delbono e Lanzi (2007).

infatti il soggetto nell'attivazione di combinazioni differenti di funzionamenti e gli obiettivi di *agency* rappresentano la realizzazione di istanze morali altruistiche o connesse con la ricerca del bene comune. In tal senso, l'approccio delle capacità di Sen è compatibile, almeno *de nomine*, con il pluralismo etico. *De facto*, tuttavia, la possibilità di libera e plurale autodeterminazione degli *agency goals* solleva il problema delle *preferenze illegittime*<sup>8</sup>. L'esistenza di soggetti fortemente anti-sociali, di desideri autolesionisti o la possibilità che la realizzazione dell'uomo dipenda dalla distruzione delle capacità altrui, solleva non poche tensioni logiche innanzi alle quali, non sempre, i difensori dell'approccio delle capacità sono pronti a fornire argomentazioni valide. Si immagini, a titolo di esempio, la situazione di emarginazione e degrado propria di aree ad alta intensità di povertà dove, come scriveva Edward Banfield, al povero:

non interessa quanto sporca o degradata la propria casa possa essere dentro e fuori, né importa l'inadeguatezza degli spazi pubblici come scuole, parchi, o biblioteche; anzi egli, laddove queste strutture esistono, se può, le distrugge con atti di vandalismo (Banfield (1968))

La rabbia e la disperazione dei poveri possono, in certi contesti, trasformare in attività portatrici di rispetto di sé e considerazione sociale comportamenti violenti ed anti-sociali, come il furto, il vandalismo o la prevaricazione sessuale. In questi casi, il perseguimento di obiettivi di autorealizzazione da parte di alcuni lede la libertà, positiva e negativa, di altri. Devono dunque essere stabiliti socialmente alcuni limiti a ciò che può essere considerato oggetto della libertà positiva? Se sì, da cosa potrebbero derivare vincoli legittimi se non dall'affermazione politica e culturale di modelli di fioritura umana orientati dall'idea aristotelica del Bene? Così, volente o nolente, Sen ricade in una forma di vago essenzialismo che molto assomiglia, con alcune attenuazioni da economista che abbraccia l'individualismo metodologico, alla concettualizzazione sulla natura umana di Martha Nussbaum (cfr, Nussbaum e Sen (1989)).

Un altro esempio possibile è il seguente. Si immagini una ricchissima società del futuro devota al culto di Dioniso in cui le attività umane sono, per scelta consapevole, totalmente orientate all'ebbrezza tramite l'utilizzo di sostanze stupefacenti altamente dannose per la salute e la relazionalità. La vita umana in questo mondo immaginario scorre via veloce e viene, normalmente e consapevolmente, trascorsa sdraiati su divani all'interno di fumerie d'oppio del domani. Nell'ottica di Sen, alcuni funzionamenti umani sarebbero, in questo scenario, nulli (si pensi alla partecipazione) o danneggiati (salute) dall'esercizio di un'attività particolare. Potrebbero, ciò malgrado, i nostri *super-dionisiaci*, pur non possedendo numerosi tratti dell'eudaimonia aristotelica, essere considerati ugualmente realizzati, liberi ed appagati? Se la risposta

---

<sup>8</sup> Sulle preferenze illegittime si rimanda a Kymlicka (2002).

è negativa, dobbiamo supporre che esista un principio morale esterno alla cultura stessa che dovrebbe essere, per ragioni di giustizia, in essa introiettato. Questo, tuttavia, non appare coerente con il pieno pluralismo etico. Al contrario, se la risposta alla domanda su posta è positiva, è possibile che un numero molto ristretto di attività sia comune a culture differenti e che la natura umana si esprima, talvolta ed in certi contesti, tramite la non attivazione di determinati funzionamenti. La natura umana nella teorizzazione seniana trova realizzazione nella continua, e perfezionista, impresa di attivare sempre più il numero più ampio possibile di funzionamenti attivabili. Come nota sarcasticamente Cohen (1986), tale immagine di angelico iper-attivismo non è tuttavia sempre condivisibile e realistica.

L'approccio delle capacità di Sen può poi essere descritto come metodologicamente individualista, ma non ontologicamente tale (Robeyns (2003)). L'unità d'analisi è il singolo individuo, tuttavia le sue motivazioni ed i suoi ambiti di realizzazione non sono determinati unicamente dall'auto-interesse di un agente isolato. Norme sociali, tradizioni comunitarie ed istituzioni pubbliche possono giocare un ruolo importante nell'attribuzione di valore a determinate attività/funzionamenti (Sen (1999)).

Tale posizione è, ancora una volta, ambigua quanto l'osservazione di Berlin per cui le concezioni della libertà derivano direttamente da quelle dell'io (Berlin (1969)). Come nota Feinberg (1973) diverse sono le vie tramite le quali tracciare i confini dell'io individuale e dunque potenzialmente molteplici le interpretazioni della libertà. E' necessario, in altre parole, specificare, meglio di quanto Berlin non faccia, che visione dell'io umano si accolga. Sen, similmente, è sfuggibile relativamente a questioni di natura ontologica. Se esiste un legame tra io individuale (come soggettività che sceglie un certo modo di funzionare) e comunità/collettività di appartenenza deve essere specificato se, come in Rawls (1993), si accorda priorità all'io sul bene comune. Se questo è il caso, allora motivazioni sociali od altruistiche possono sì impegnare gli obiettivi ed i valori individuali, ma la soggettività si esprimerà sempre *prima* ed *al di sopra* di esse affermando la priorità dell'unità dell'io sulla sua pluralità. Detto altrimenti: siamo innanzi ad un'ontologia debolmente individualista, ma pur sempre tale. Per contro, se si immagina un io che si definisce per immersione all'interno di una soggettività più ampia, all'interno di diversi *Noi* che determinano l'identità molteplici e comuni (di classe, di etnia, di genere ecc...), allora l'ontologia e la metodologia delle capacità devono essere entrambe olistiche o, perlomeno, comunitarie<sup>9</sup>. Purtroppo, nell'opera di Sen, tale tensione non trova soluzione.

Per le ragioni esaminate, è dunque probabile che l'approccio delle capacità sia socialmente sotto-determinato ed insensibile a questioni esistenzialiste. Ciò lo rende scarsamente adatto ad avvicinare analiticamente forme di povertà che siano singolari o legate ad una particolare "*cultura dell'esistenza*". Al fine di

---

<sup>9</sup> Sul pensiero comunitarista si vedano Taylor (1989), Sandel (1982).

possedere adeguate categorie d'analisi per discutere di tali forme della povertà umana focalizzeremo l'attenzione, nel prossimo paragrafo, sui possibili legami tra povertà e filosofia esistenzialista.

#### 4. POVERTÀ ED ESISTENZIALISMO

L'esistenzialismo è una corrente di pensiero filosofico che ha radici nelle opere di diversi autori del novecento quali Heidegger, Jaspers, Sartre o Arendt. Secondo un'impostazione esistenzialista del problema della natura umana, è un errore immaginare che vi sia un'essenza dell'uomo assimilabile ad una sorta di idea platonica. Al contrario, la molteplice esperienza dell'esistenza è l'unica forma di essenza della natura dell'uomo della quale possiamo dare conto senza l'utilizzo di categorie metafisiche. Nelle sue formulazioni contemporanee, tuttavia, tale corrente filosofica non immagina che l'esperienza "*discenda da*" l'essenza, come un effetto segue una causa efficiente, ma che l'esperienza costituisca, in sé, l'unica possibile essenza. Detto con le parole di Heidegger:

l'essenza dell'esserci si trova nella sua stessa esistenza (Heidegger (1954)).

Tale centralità accordata all'esperienza dell'esistenza come fatto singolare ed irripetibile, e dunque alla molteplicità delle esistenze ed alla loro singolarità, non sfocia tuttavia nel solipsismo libertario o nel nichilismo nietzschiano, ma in una concezione dell'essere *in-comune* che conferisce tanta importanza alla comunità quanta all'individualità. La singola realizzazione dell'essere è un rapporto, o *in rapporto*, con altre singolarità che contribuiscono a definirla e renderla possibile. L'essere diventa, pertanto, un *esser-ci*, un essere che

è solo in quanto è spartito tra gli esistenti e negli esistenti (Nancy (1988)).

Per tale ragione, azione e discorso divengono le due attività, primordiali e specifiche che distinguono la condizione umana (Arendt (1958)). L'azione, ovvero l'essere nell'esser-ci (il *da-seins* heideggeriano), è l'atto di nascita della soggettività che in essa si realizza e il discorso, corrispondendo alla distinzione ed al pensiero, è la realizzazione della pluralità umana,

cioè del vivere come distinto e unico essere tra uguali (Arendt, *ibidem*).

Nel discorso e nell'interpretazione si nascondono le sfumature delle diverse realizzazioni dell'esistenza tanto che lo spazio pubblico diviene lo spazio della libertà individuale in cui realizza la pluralità dell'io e del "*mio*".

Conseguentemente, secondo l'esistenzialismo contemporaneo i concetti di libertà ed esistenza finiscono per collimare: la libertà è l'esperienza dell'esistenza, ovvero l'esistenza stessa (Nancy (1988)). Singolarità dell'esistenza, libertà ed esperienza si intrecciano quindi

in modo assai più complesso rispetto al caso essenzialista. Le singolarità umane non possiedono un essere comune, ma si rivelano, ogni volta, *in-comune* innanzi al ritrarsi del loro essere comune. La libertà è, così, un'esperienza singolare che "*ritira l'essere e dona il rapporto*" (Nancy, *ibidem*), non si esaurisce nelle categorie berliniane ed è inevitabilmente assoluta ed anteriore all'autonomia individuale non configurandosi come un diritto od un'idea, ma come un fatto:

il fatto dell'esistenza come essenza di se stessa (Nancy, *ibidem*).

L'io individuale è dunque il frutto di una decisione di esistenza che dipende dalle esistenze che lo circondano e con le quali condivide simboli, categorie, stereotipi od istituzioni. La libera unicità della soggettività non è, peraltro, antecedente a, od immersa nel, bene comune, come rispettivamente, nel liberalismo politico alla Rawls o nel pensiero *communitarian*, ma rivelata e donata nel rapporto con l'altro con cui si realizza l'essere *in-comune*. Non esiste dunque alcuna essenza della natura umana che il singolo autonomamente dovrebbe riuscire a conseguire o realizzare, né un processo di scoperta di motivazioni individuali derivante dalla consapevolezza che

i "*miei*" beni o le "*mie*" prospettive di vita sono reclutate al servizio di un impegno comune (Sandel (1982)).

Volendo essere pienamente esistenzialisti, non è dunque possibile parlare di essenza comune o di comunità che fonda l'essenza, ma siamo obbligati a riconoscere la singolarità umana nel *modus* di essere-insieme di persone tra loro irriducibili. In tal senso, possiamo dare spessore ontologico alla sfera politica e pubblica che, in termini arendtiani, deriva direttamente, nel nostro essere singolarmente individuali e comunemente umani, dal condividere azioni e discorsi.

Giungiamo, in questo modo, ad un'etica della libertà come spartizione tra gli uomini del ritrarsi dell'essenza dall'esistenza, un'esistenza che è pubblica, esteriore e genuinamente mondana. Il "*sogno di fondazione*" platonico è completamente infranto ed i filosofi non possono più plasmare la *polis* come la perfettibile natura dell'uomo richiede. Per contro, interpretazione, narrazione ed apparenza giocano un ruolo centrale per la caratterizzazione sia del giusto che del bene (che dei loro opposti). Il fatto dell'esistenza può infatti portar con sé non solo azioni e ragioni d'agire virtuose ed orientate al bene, ma comportamenti furiosi e distruttivi. Umanità e libertà coincidono ed essendo l'uomo, come dice Arendt (1958), un *cominciamento*, egli può dare inizio a nuove cose buone o malvagie, nobili o meschine, persino ad una libera rinuncia alla libertà di esistere. In tal senso, il posizionamento dell'esistenza è l'espressione più alta della libertà individuale, indipendentemente da che posizione contingente si assuma. La sperimentazione soggettiva dell'esistenza nulla ha a che fare, come scrive Nancy (1988), con un

potere od una capacità individuale, ma è strettamente intrecciata con rappresentazioni comuni e posizionamenti reciproci che incarnano l'uomo come essere singolare e danno "fondamento" alla sua esistenza. Così si genera

un'ontologia in cui non si tratta dell'ontologia dell'"Essere", o di "ciò che è": ma dell'essere in quanto non è niente di ciò che è (Nancy (1991)).

Evidenti sono le diversità con l'impianto essenzialista. La povertà non è, secondo il pensiero esistenzialista, da comprendere immaginandola assoluta ed universalizzabile, bensì, per caratterizzare la condizione dei poveri, è necessario entrare nella loro "cultura dell'esistenza" comprendendone trappole, fatti e rappresentazioni, le quali saranno esistenzialmente *locali, singolari e fattuali*.

Appellarsi alla singolarità della povertà umana è dunque equivalente ad interpretare il fenomeno oggetto di discussione facendo riferimento alla sua fattualità e soggettività. La povertà è, in tale impostazione, al tempo stesso soggettiva, ovvero percepita e descritta singolarmente, e fattuale, cioè connessa con le realizzazioni della vita umana che contraddistinguono un certo individuo in un dato ambiente di riferimento. La sua interpretazione è dunque *dipendente dal contesto e dipendente dal percorso*. Ricordando l'insegnamento di Heidegger, potremmo dire che la fattualità della povertà è il suo gettare, in *modo* singolare, l'individuo povero in mezzo ad altri esseri viventi. Questa condizione determina una *situazione emotiva* che retro-interagisce sulle rappresentazioni e sulle percezioni individuali.

Lettura della cultura dell'esistenza dei poveri, della loro situazione emotiva e psicologica, nonché decodifica delle rappresentazioni e delle norme di comportamento derivanti dall'esistere come povero all'interno di un dato sistema sociale e culturale, divengono esercizi fondamentali per lo studioso dedito alla comprensione della povertà come fatto esistenziale. Ascoltare la voce dei poveri, renderli partecipi al disegno di programmi di alleviamento della povertà, fare leva sullo sviluppo e la valorizzazione delle risorse locali e personali e presidiare le trappole locali di povertà, rappresentano, pertanto, elementi imprescindibili di ogni politica anti-povertà che voglia essere coerente con le basi filosofiche discusse.

## 5. LA POVERTÀ COME FATTO ESISTENZIALE

La nozione di povertà soggettiva fa prevalentemente riferimento, nelle scienze economico-sociali, ad una valutazione di inadeguatezza del reddito individuale espressa dagli indigenti stessi. In alcuni casi, tale valutazione viene estesa ad una serie di *item* secondari quali l'abitazione, il vestiario e la dieta. La ponderazione soggettiva della condizione di privazione è dunque limitata alle risorse materiali e non è, normalmente, estesa ad aspetti relazionali, sociologici od ecologici. Se, da un verso, è infatti ragionevole

immaginare che l'adeguatezza, o meno, del reddito disponibile dipenda dal contesto socio-istituzionale di appartenenza, dall'altro è necessario, al fine di comprendere appieno la fattualità esistenzialista della povertà, capire perché un povero si ritenga tale. Questo, tuttavia, chiama in causa rappresentazioni, stratificazioni ed emarginazioni sociali le quali, non sempre, sono rivenibili da una semplice auto-analisi di quanto reddito sarebbe necessario per "vivere una vita migliore". A tal scopo risulta, a giudizio di chi scrive, interessante la classificazione tassonomica delle cd. *nuove povertà* formulata dal pensiero sociologico contemporaneo<sup>10</sup>. Con il termine nuove povertà si intendono forme di povertà non meramente connesse alla mancanza di reddito, riferendosi a deprivazioni che si manifestano nell'incuria nella gestione dei rischi indotti (mancanza di informazioni o conoscenze relative ad educazione sanitaria, tutela del corpo, emotività ecc...), della vita produttiva e riproduttiva (in termini di mancanza di dominio del proprio tempo-lavoro o impossibilità di conciliazione tra tempi di lavoro e di cura), del rapporto con l'ecosistema (povertà ecologiche e scarse capacità di tutela del proprio habitat) o della sfera relazionale e psicologica (accesso negato a beni relazionali, impossibilità di diversificare gli ambienti di relazione con altri o fragilità psico-emozionale). La fattualità della povertà si concretizza, seguendo questa tassonomia, nell'impossibilità di avere cura di una o più delle suindicate realizzazioni dell'esistenza umana, qui vista come rapporto del singolo con l'Altro sia questo il sistema naturale, il gruppo sociale od amicale, la comunità politica di riferimento o, persino, l'altro Io che si potrebbe essere se non si fosse poveri quanto in realtà si è. In termini heideggeriani potremmo infatti sostenere che la determinazione della cura ricomprende tutte le determinazioni dell'essere umano ed esprime così la condizione di una singolarità gettata nel mondo che *decide* di progettarsi in avanti. Lo sconforto, la disperazione, la rabbia ed il pessimismo dei poveri sono quindi i frutti del loro non poter decidere come esistere, dove esistere e quali determinazioni debbano contraddistinguere la loro esistenza. Da questa prospettiva, l'aggettivo soggettivo si riferisce al soggetto come singolarità gettata nel mondo e manifestazione della fattività della povertà. La rabbia e le tendenze autolesioniste, ed anti-sociali, degli indigenti sono, pertanto, assai più comprensibili ed interpretabili di quanto non lo siano sposando il beato attivismo essenzialista che dovrebbe contraddistinguere ogni *spoudaios*.

L'incuria alimenta, *inter alia*, pericolose *trappole della povertà* (Dasgupta (1996)). Tali trappole possono essere di tre tipologie: (i) *ecologico-ambientale*; (ii) *psico-motivazionale* e (iii) *riproduttiva-produttiva*. Le possiamo, nell'ordine, descrivere come segue.

Primo, esiste una dimensione ecologica del problema della povertà (Stillwagon (2006)). Le zone della Terra ad elevata densità di povertà sono, di sovente, anche le parti del pianeta maggiormente inospitali, malsane e soggette a frequenti calamità

---

<sup>10</sup> Tra i tanti si veda Giddens (1995).

naturali. Ciò le rende fortemente interessate da crisi umanitarie e pandemie di varia natura. L'inquinamento ambientale, l'indisponibilità di acqua pulita ed un generalizzato basso livello di igiene alimentano comportamenti igienico-sanitari rischiosi, prassi produttive ad elevato impatto ecologico-ambientale ed aumentano la propensione sociale verso pratiche di *dumping ecologico*. L'incuria verso possibili rischi ambientali o epidemiologici nutre così il degrado dell'ecosistema e rende sempre più viziosa la trappola in cui si trovano gettati i poveri.

Circularità perverse possono, in secondo luogo, affliggere il rapporto tra il povero e la rappresentazione psicologica che questi ha di sé e degli altri. Vivere in condizioni di indigenza e privazione all'interno di contesti degradati può infatti generare depressione, sconforto e rabbia che inducono da un verso, come ricorda Nussbaum (2001) riferendosi alla condizione delle donne nel mondo, un adattamento verso il basso di preferenze ed aspirazioni, e sostenere, dall'altro, atteggiamenti di dipendenza o comportamenti illegali ed anti-sociali (Spickler (2007)). In tutti i casi menzionati, si osserva un impoverimento delle motivazioni all'agire intrinseche al soggetto, una rassegnazione a cui spesso si affianca la sofferenza dallo stigma sociale. L'apice di tale spirale è l'assenza di ogni decisione di proiezione in avanti e di ogni predisposizione all'azione orientata alla cura e al bene dell'esser-ci come essere in comune.

Infine, la più classica delle trappole della povertà è quella riproduttiva-produttiva. Povertà, malnutrizione, scarsa cura di sé di frequente coesistono e causano l'incapacità del povero di riprodurre appieno la propria forza-lavoro e la sua scarsa produttività. Questo lo costringe a bassi salari con i quali sempre più difficilmente è in grado di sostenere la spesa per l'acquisto di beni e servizi per la riproduzione e la cura. Scarso rispetto del proprio corpo e della propria condizione psico-fisica, e dunque abusi di alcol, farmaci o droghe pesanti, aggravano tale circolo vizioso.

Ad onor del vero, secondo un'impostazione strettamente esistenzialista, la compilazione di una lista di "trappole tipo" non è un'impresa euristicamente consigliabile. Ogni singola realizzazione del *fatto-povertà* sarà contraddistinta da una personale ed irripetibile combinazione delle tipologie descritte. La tassonomia illustrata è tuttavia, a mio giudizio, utile per dare forma al un divenire della povertà e per tratteggiare la "*cultura dell'esistenza*" che spesso distingue individui in condizione di indigenza persistente.

## 6. POVERTÀ ED EDONISMO

Un posizione che possiamo considerare intermedia tra essenzialismo ed esistenzialismo è occupata dalla filosofia edonista. Essa considera l'esperienza del piacere, o meglio dell'assenza di dolore e sofferenza, come l'unico tratto essenziale della natura umana. Nelle parole di Jeremy Bentham:



la natura ha posto il genere umano sotto il governo di due padroni sovrani, il dolore e il piacere. (Bentham, (1789)).

Il “*principio di massima soddisfazione*” è, pertanto, proposto come fondamentale principio morale e normativo ed il termine “*soddisfazione*” viene declinato in senso epicureo. Se, infatti,

indagate perché [*un individuo*] desideri la salute, vi risponderà prontamente, perché la malattia è penosa. Se spingete oltre l'indagine e desiderate conoscere la ragione per cui odia il dolore, è possibile che possa mai darvene una. Si tratta di un fine ultimo, al quale non può riferirsi mai alcun altro oggetto (Halèvy (1955), *corsivo aggiunto*).

Ciò che vale per la salute vale per ogni altra sfaccettatura dell'esperienza della vita umana. Ogni azione e determinazione dell'uomo è quindi monisticamente finalizzata ad un'esistenza vissuta “*per non soffrire nel corpo e per non essere turbati nell'animo*” (Epicuro, *Lettera a Meneceo*, p.3).

Numerose sono le varianti contemporanee dell'edonismo benthamiano. Menzioniamo, in questa sede, solo due di esse. Iniziamo con l'*edonismo meritocratico* proposto da Feldman (1992), (1995). L'idea di fondo di tale variante è che le esperienze di piacere e pena debbano essere, per una loro corretta valutazione, parametrizzate al livello di *merito* del soggetto. Un merito positivo accrescerà la bontà intrinseca di ogni esperienza di piacere e la negatività delle corrispondenti occasioni dolorose. L'opposto si realizza nel caso di merito negativo (*demerito*). Il merito individuale è determinato dall'esperienza passata del soggetto e dalle aspettative di piacere e dolore futuro che contraddistinguono l'individuo. Ripetute occasioni di pena, passate o future che siano, aumentano il merito individuale, così come ripetute occasioni di piacere lo riducono. Da tale punto di vista, si considerano le molteplici esperienze umane foriere di soddisfazione edonica, siano esse di natura materiale, psicologica od immateriale.

Diversa è la posizione degli *utilitaristi ordinalisti*. In primo luogo, essi sostituiscono le esperienze edoniche con il conseguimento di utilità ordinale legato al grado di soddisfazione delle preferenze individuali (Hare (1971)). In seconda istanza, immaginano la riducibilità dei bisogni umani ad un unico bisogno di utilità ordinale. Infine, assumono che il principio di massima soddisfazione debba riferirsi ad ordinamenti preferenziali *legittimi*, ovvero non risultanti da palesi preferenze anti-sociali o che violano i diritti altrui, *perfettamente informati*, i.e. gli individui possiedono informazione perfetta e completa rispetto al menù di scelta fronteggiato e alle sue componenti, e *non-tuisti*, ovvero sempre elaborati avendo in mente esigenze di massimizzazione dell'utilità individuale.

Numerose e consolidate sono le possibili critiche all'edonismo. Kymlicka (2002) le esamina con dovizia ed eleganza, per cui

possiamo, in questa sede, non dilungarci su di esse<sup>11</sup>. Focalizziamo invece l'attenzione su due caratteristiche secondarie, ma cruciali, dell'edonismo ovvero il suo essere: (i) *strumentalista* e (ii) *produttivista*. Con il termine strumentalismo intendiamo la centralità, accordata in ogni tipo di edonismo, ai mezzi individuali tramite i quali assicurarsi la massima soddisfazione. Tali mezzi, siano essi titoli validi, diritti o risorse, sono utilizzati razionalmente dall'individuo per ottenere il più elevato possibile livello di benessere edonico/utilità. Al tempo stesso, a parità di strumenti utilizzabili al fine di ottenere soddisfazione, ogni individuo sarà contraddistinto da una diversa *produttività* edonica, ovvero una diversa capacità di produrre, date le risorse ed abilità disponibili, esperienze di piacere ed evitare quelle di pena. Queste due tipicità ci sono utili per comprendere la relazione tra edonismo e povertà. Secondo quanto detto, la condizione di povertà può essere ascritta a due concause: (i) la deprivazione nei mezzi per l'ottenimento di soddisfazione edonica; (ii) l'incapacità dell'individuo nel produrre esperienze di piacere ed evitare occasioni di pena. Le ragioni della povertà si trovano, pertanto, nella scarsità, singolare ed esistenziale, di mezzi -materiali, immateriali o sociali - o nell'incapacità di produrre utilità. Questa è la triste condizione che contraddistingue l'esistenza dei poveri. Ovviamente, un elemento di difficoltà nell'applicazione dell'edonismo è l'esistenza di *esternalità nella distribuzione* delle esperienze di soddisfazione. Detto altrimenti: la valutazione del mio livello di soddisfazione edonica dipende dal livello di questa sperimentato dagli altri individui all'interno del mio gruppo di riferimento. E' probabile dunque che la percezione della soddisfazione, e la cogenza di alcuni mezzi per ottenerla abbiano connotati *relativi* e *comparativi*. Tale relativismo porta a considerare la povertà come una distanza che separa le frange abbienti della popolazione da quelle indigenti. In termini esistenzialisti, la relatività della povertà è diretta manifestazione dell'essere in-comune.

Indubbiamente, uno dei principali sostenitori di una nozione di povertà come distanza relativa è Peter Townsend alla cui teorizzazione è riservato il prossimo paragrafo.

## 7. LA POVERTÀ COME DISTANZA RELATIVA

---

<sup>11</sup> Una critica particolarmente pungente è quella sollevata da Robert Nozick (Nozick (1974)). La possiamo ricordare come la *critica della macchina dell'esperienza*. Secondo Nozick, l'assurdità dell'impianto teoretico edonista è facilmente svelabile pensando alla possibilità, invece di vivere un vita vera con dolori e sofferenze, di collegarsi ad una macchina che, annullando ogni stato cosciente nella persona, inietta piacevoli droghe allucinogene. In questo caso, la soddisfazione sarebbe massima, ma l'esistenza della persona nulla. Simile è l'incongruenza rilevata nel pensiero edonista da Arendt (1958). Il dubbio arendtiano si riferisce alla questione del *suicidio*. Perché gli edonisti di ispirazione benthamiana, se sono veramente tali, non appoggiano la possibilità di suicidio volontario quando esiste la certezza di numerose esperienze future di dolore? Non accettando il suicidio si attribuisce valore a qualcos' altro nella vita umana al di là del piacere e questo porta verso una contraddizione.

In diversi contributi sul tema<sup>12</sup>, Townsend ha elaborato e difeso una nozione di povertà come deprivazione relativa. La deprivazione, nelle sue parole,

può essere definita come uno stato di osservabile e dimostrabile svantaggio relativamente alla comunità locale, alla società, alla nazione alle quali un individuo, una famiglia o un gruppo appartengono (Townsend (1987))

Tale svantaggio si sostanzia nel ricoprire una posizione meno desiderabile di quella occupata da altri, indipendentemente dalla capacità del soggetto di dare risposta ad alcuni bisogni primari legati alla sussistenza ed alla riproduzione. Lo svantaggio townsendiano deve tuttavia, ed in tal senso la proposta del sociologo inglese può rientrare nell'edonismo filosofico, generare

una mancanza alla quale è associato, più o meno manifestamente, un qualche grado di sofferenza (Brown e Madge (1982)).

Coloro che non soffrono di deprivazioni relative, in altre parole, dovrebbero non sopportare sofferenza e pena, bensì essere appagati e soddisfatti della vita che conducono. La nozione di deprivazione relativa suggerisce, in tal modo, come sia possibile essere poveri anche nel caso in cui si possieda un buon quantitativo di mezzi e risorse in un contesto in cui gli altri ne possiedono di più e di migliori. E' la distanza da coloro che stanno meglio che alimenta il senso di povertà del povero e non quello che egli riesce, nella sua condizione attuale, ad ottenere. Proprio per questo forte legame con la nostra idea intuitiva di disuguaglianza, la povertà come distanza relativa è *endemica*, ovvero presente in ogni sistema sociale indipendentemente dal livello di libertà, diritti ed attribuzioni dei singoli individui<sup>13</sup>. Similmente, essa è *sfuggente*, nel senso che le cause odierne di deprivazione relativa una volta eliminate possono essere rimpiazzate da altre, e *dinamica*, poiché è frequente che i poveri soffrano oggi un certo aspetto della deprivazione relativa, domani un altro. L'espressione, coniata da Coffield e Sarsby (1980), "*rete di deprivazioni*" rende evidente, a tal riguardo, sia l'aspetto dinamico che quello vizioso della condizione di povertà.

Esiste, infine, un'importante sfumatura nella concezione della povertà come distanza relativa che non possiamo non menzionare: coloro che subiscono lo svantaggio potrebbero essere relativamente deprivati per loro colpa od inettitudine. I poveri assumerebbero, in tal prospettiva, comportamenti e scelte che li intrappolano nella loro condizione, sarebbero privi di iniziativa emancipante, nonché in costante apprensione per ciò che non possiedono invece che attenti a valorizzare ciò che hanno. Le ragioni possono essere svariate: dall'ambiente sociale di riferimento, a fattori situazionali o psicologici. In ogni caso, chi percorre tale crinale interpretativo tende a condannare la condizione di povertà come uno stato di

---

<sup>12</sup> Si vedano Townsend (1962), (1979), (1985), (1987).

<sup>13</sup> Fà ovviamente eccezione un mondo utopistico di perfetta uguaglianza in cui non valga il famoso esempio di Wilt Chamberlain. Si veda Nozick (1974).

demerito. Coerentemente, i sostenitori di tale posizione conferiscono scarso valore negativo ad esperienze di pena sofferte da pigrì e immeritevoli.

## 8. CONCLUSIONE: LE INTERPRETAZIONI DELLA POVERTÀ

Possiamo, in chiusura, riassumere quanto sin qui detto sulla relazione complessa tra concettualizzazione relativa alla natura umana ed interpretazione della povertà. La tesi fondamentale qui sostenuta è che possiamo collocare differenti nozioni di povertà umana e diversi insieme di aggettivi/attributi che essa possiede all'interno di un *continuum* di teorie filosofiche sulla natura umana. Esisterà pertanto una polisemia di significati del termine povertà a cui corrispondono diverse visioni della condizione umana.

Non sorprende, perciò, che il concetto di povertà sia uno dei più controversi, e diversamente interpretati, nelle scienze sociali. Tale pluralità di vedute è inevitabile poiché è filosoficamente corretto, da un'ottica *a là* Wittgenstein, dire che il concetto di povertà:

significa tante cose. Da un certo punto di vista esso significa qualcosa di diverso in luoghi diversi, in società diverse. La natura della povertà è spesso contestata poiché non vi è una via semplice, unica e coerente di spiegare cosa essa sia [...] Ognuno dei significati associati al termine è legato ad altri, ma il legame tra il primo e l'ultimo dei significati nella catena è piuttosto remoto [...] Non esiste un'unica interpretazione della povertà, ma diverse. (Spickler (2007))

ALMA MATER STUDIORUM/UNIVERSITÀ DI BOLOGNA  
diego.lanzi@unibo.it

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alkire S.** (2002), *Valuing Freedom*, Oxford, Oxford University Press
- Arendt H.** (1958) *"The Human Condition"*, University of Chicago Press, Chicago
- Banfield E.** (1968) *"The Unheavenly City"*, Little Brown, Boston
- Bentham J.** (1789) *"An Introduction to the Principles of Morals and Legislation"*, Oxford University Press, Oxford, 1996
- Berlin I.** (1969) *"Four Essays on Liberty"*, Clarendon Press, Oxford
- Brown M., Madge N.** (1982) *"Despite the Welfare State"*, Heinemann Educational Books, London
- Coffield F., Sarsby J.** (1980) *"A Cycle of Deprivation?"*, Heinemann, London
- Cohen G.A.** (1986) "Self-Ownership, World-Ownership and Equality" in Lucash F. (a cura di) *"Justice and Equality Here and Now"*, Cornell University Press, Ithaca
- Crocker D.A.** (1995) "Functioning and Capability: the Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethics" in Nussbaum M.C. e Glover J. (a cura di) *"Women, Culture and Development"*, Oxford University Press, Oxford
- Dasgupta P.** (1997) "Poverty Traps", in Kreps D.M., Wallis K.F. (a cura di) *"Advances in Economics and Econometrics"*, Cambridge University Press, Cambridge
- Delbono F., Lanzi D.** (2007) *"Povertà, di che cosa? Risorse, Opportunità e Capacità"*, Il Mulino, Bologna
- Douglas R.B., Mara G., Richardson H.** (1990) (a cura di) *"Liberalism And the Good"*, Routledge, NY
- Feinberg J.** (1973) *"Social Philosophy"*, Practice Hall, Englewood Cliff
- Feldman F.** (1992) *"Confrontations with the Reaper"*, Oxford University Press, Oxford
- Feldman F.** (1995) "Adjusting Utility for Justice: A Consequentialist Reply to the Objection from Justice", *Philosophy and Phenomenological Research*, 45(2), pp.567-85
- Giddens A.** (1995) "Affluence, Poverty and the Idea of a Post-Scarcity Society", *Development and Change*, 32, pp. 365-77
- Griffin J.** (1991) "Against the Taste Model" in Elster J., Roemer J. (a cura di) *"Interpersonal Comparisons of Well-Being"*, Cambridge University Press, Cambridge
- Griffin J.** (1993) "On the Winding Road from Good to Right", in Frey R., Morris C. (a cura di) *"Value, Welfare and Morality"*, Cambridge University Press, Cambridge
- Griffin J.** (1994) "The Distinction between Criterion and Decision Procedure", *Utilitas*, 6(2), pp.177-82
- Halévy E.** (1955) *"The Growth of Philosophical Radicalism"*, Routledge, NY
- Hare R.M.** (1971) *"Essays on Philosophical Method"*, ManMillan, London
- Heidegger M.** (1954) *"Vortrage und Aufsätze"*, Pfullingen

- Lenoir R.** (1974) *“Les Exclus”*, Editions du Seuil, Paris
- Nancy J.L.** (1988) *“L'expérience de la liberté”*, Galilée, Paris
- Nancy J.L.** (1991) *“La comparution”*, in Nancy J.L., Bailly J.C. (a cura di) « *La comparution (politique à venir)* », Galilée, Paris
- Nozick R.** (1974) *“Anarchy, State and Utopia”*, Blackwell, Oxford
- Kymlicka W.** (2002) *“Contemporary Political Philosophy: An Introduction”*, Oxford University Press, Oxford
- McIntrye A.** (1981) *“After Virtue: A Study in Moral Theory”*, Notre Dame University Press, Notre Dame
- Nussbaum M.C.** (1988) "Nature, Function and Capability: Aristotle on Political Distribution", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, n.6
- Nussbaum M.C., Sen A.K.** (1989) “Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions”, in Krausz M. (a cura di) *“Relativism, Interpretation and Confrontation”*, Notre Dame University Press, Notre Dame
- Nussbaum M.C.** (1992) "Human Functioning and Social Justice. In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory*, 20(2), pp. 202-46
- Nussbaum M.C.** (1993) "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach", in Nussbaum M.C., Sen A.K. (a cura di) *“The Quality of Life”*, Oxford University Press, New York
- Nussbaum M.C.** (1995) "Human Capabilities, Female Human Beings", in Nussbaum M. e Glover J. (a cura di), op. cit.
- Nussbaum M.C.** (2000) *“Women and Human Development: The Capability Approach”*, Cambridge University Press, Cambridge;
- Nussbaum M.C.** (2001) "Adaptive Preferences and Women's Options", *Economics and Philosophy*, 17, pp.67-88
- Nussbaum M.C.** (2004) "Beyond the Social Contract: Capabilities and Global Justice", *Oxford Development Studies*, 32(1), pp. 3-18
- Ralws J.** (1993) *“Political Liberalism”*, Columbia University Press, New York
- Ricci G.** (1996) *“Povertà, Vergogna e Superbia. I declassati fra Medioevo ed età moderna”*, Il Mulino, Bologna
- Robeyns I.** (2003) "Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities", *Feminist Economics*, 9(2/3), pp. 61-92
- Robeyns I.** (2005) "The Capability Approach: A Theoretical Survey", *Journal of Human Development*, 6(1), pp. 93-114
- Sandel M.** (1982) *“Liberalism and the Limits of Justice”*, Cambridge University Press, Cambridge
- Satre J.P.** (1943) *“L'etre et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique”*, Paris
- Seabright P.** (1993) "Pluralism and The Standard of Living", in Nussbaum M.C. e Sen A.K., op. cit.
- Sen A.K.** (1985) *“Commodities and Capabilities”*, North Holland, Amsterdam
- Sen A.K.** (1995) "Agency and Well-Being: The Development Agenda" in Heyzer N., Kapoor S. e Sandler J. (a cura di) *“A Commitment to the World's Women: Perspectives on Development from Beijing and Beyond”*, UNIFEM, New York

- Sen A.K.** (1999) *"Development as Freedom"*, Alfred Knopf, New York
- Spickler P.** (2007) *"The Idea of Poverty"*, The Policy Press, Bristol
- Stillwaggon E.** (2006) *"AIDS and the Ecology of Poverty"*, Oxford University Press, Oxford
- Taylor C.** (1989) *"Sources of the Self: The Making of Modern Identity"*, Harvard University Press, Cambridge, MA
- Townsend P.** (1962) "The Meaning of Poverty", *British Journal of Sociology*, 8
- Townsend P.** (1979) *"Poverty in the United Kingdom"*, University of California Press, Los Angeles
- Townsend P.** (1985) "A Sociological Approach to the Measurement of Poverty-A Rejoinder to Professor Amartya Sen", *Oxford Economic Papers*, 37, pp. 659-68
- Townsend P.** (1987) "Deprivation", *Journal of Social Policy*, 16(2), pp.
- Williams B.** (1983) "Evolution, Ethics and the Representation Problem", in Bendall D.S. (a cura di) *"Evolution from Molecules to Men"*, Cambridge University Press, Cambridge
- Williams B.** (1991) "Saint-Just's Illusion", *London Review of Books*, 29-1-91
- Wittgenstein L.** (1953) *"Philosophical Investigations"*, Blackwell, Oxford