

**BIBLIO
TECHE**
del Comune
di Modena

WELLNESS

Proprietà Letteraria Riservata
© 2007 Sperling & Kupfer Editori S.p.A.

ISBN 978-88-200-4503-6

15-I-07

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

WELLNESS

A CURA DI
NERIO ALESSANDRI
MAURIZIO VIROLI

Indice

Presentazione <i>di Nerio Alessandri</i>	VII
Introduzione <i>di Maurizio Viroli</i>	XIII

Parte prima **La saggezza antica**

Cura del corpo e cura dell'anima nel pensiero antico <i>di Maria Michela Sassi</i>	3
Il «wellness» al femminile e il mito di Atalanta <i>di Adriana Cavarero</i>	29
Il benessere nel Medioevo: salute fisica e mentale contro la melanconia <i>di Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri</i>	55
I tempi del ben vivere. La dimensione anima e corpo nel Rinascimento <i>di Paolo C. Pissavino</i>	77

Parte seconda

L'idea del «vivere bene» in Occidente e in Oriente

Il pluralismo degli stili di vita e l'idea di benessere <i>di Sergio Belardinelli</i>	107
--	-----

Benessere, individuo, spazio pubblico <i>di Matteo Vegetti</i>	127
«Vivere bene» nella filosofia e nella cultura angloamericana <i>di Gianfrancesco Zanetti</i>	155
«Vivere bene» nella cultura dell'Islam <i>di Massimo Campanini</i>	171
«Vivere bene» nella civiltà asiatica <i>di Giuliano Boccali</i>	191

Parte terza

L'era del «wellness»

Vivere bene nella società contemporanea

Il rapporto tra movimento e «vivere bene» <i>di Massimo Massarini</i>	223
Il «wellness» dei nostri figli. Crescere in qualità nell'epoca della quantità <i>di Silvia Vegetti Finzi</i>	241
Benessere fisico e mentale nella terza età <i>di Anna Oliverio Ferraris</i>	275

Appendice

La salute come vantaggio competitivo: Al profitto serve un dottore <i>di Jeremy Rifkin</i>	295
Biografie dei curatori	303

«Vivere bene» nella filosofia e nella cultura angloamericana

di Gianfrancesco Zanetti*

DAGLI anni Ottanta in poi la riflessione filosofico-pratica di area anglosassone ha messo a fuoco sempre più, anziché gli individui astratti del pensiero liberale classico, gli individui «situati» – cioè colti nella concretezza della loro situazione reale, nella spirale di obblighi e di lealtà che deriva loro, per esempio, dall'appartenenza a comunità diverse. Quest'accento sul contesto ha messo in rilievo, in alcuni importanti ambiti, la corporeità stessa dei soggetti, e aspetti fino ad allora negletti della soggettività individuale sono diventati centrali: il sesso (maschio o femmina, nel pensiero femminista), la razza (in quanto costruzione sociale che parte da dati percepiti come biologici, nella Critical Race Theory). La dimensione corporea della condizione umana viene poi ad assumere un ruolo importante in autori liberal americani che parlano esplicitamente di etica del benessere, o di capabilities approach (una strategia che parte dalle effettive capacità implicite nella dimen-

* Gianfrancesco Zanetti è docente di Filosofia del diritto e Informatica giuridica presso l'Università di Modena e Reggio Emilia e di Political Theory presso l'Hunter College, CUNY, di New York.

sione materiale della nostra umana corporeità). In questo versante della discussione teorica, sembra talora riemergere, variamente declinata, la nozione aristotelica della «vita buona», un valore cioè non più ancorato nella pura libertà individuale di un soggetto concepito come un atomo di neutrale autodeterminazione, mero decisore razionale in un'autonomia sufficiente a se stessa, ma innestato in una rete di condizioni oggettive, di situazioni reali, di vincoli anche corporei, che determinano volta per volta le possibilità della «fioritura» (flourishing) umana.

Individui «astratti» e «situati»

Un'importante porzione della riflessione filosofica si è per lungo tempo concentrata su entità molto astratte.

Un esempio famoso, di ambiente statunitense, è la concezione «procedurale» della giustizia proposta da John Rawls:¹ invece di stabilire qual è il giusto modo di dividere le parti della torta, e in presenza di idee completamente diverse e anzi incompatibili al riguardo, si decide che colui che taglia le fette sarà l'ultimo a potersi servire del dolce. Il più vecchio dei fratelli attua la ripartizione, ma il più giovane sceglie.

Un'idea sostanziale di giustizia ci direbbe come effettivamente distribuire le parti (fette più grandi a chi ha lavorato di più, oppure a chi ne ha più bisogno, o magari fette uguali e basta); un'idea procedurale di giustizia ci dice solo che l'esito di una certa procedura costituirà quello che possiamo, magari con cautela, definire «giusto». La giustizia procedurale è apparentemente una nozione di equità più astratta di altre.

Anche gli individui sono stati a lungo concepiti come entità astratte. C'erano ottimi motivi per procedere in questa direzione, e si tratta di motivi che meritano tuttora un grande rispetto. Parlare di individui in quanto tali, e quindi di soggetti astratti, significa non poter indulgere in ingiuste discriminazioni, significa essere per forza inclusivi.

Si hanno diritti non in quanto si è maschi, o bianchi, o molto intelligenti, o molto ricchi, o di antica nobiltà: si hanno diritti in quanto individui, e c'è qualcosa di intuitivamente giusto e soddisfacente in questa nozione di uguaglianza «cieca» e tendenzialmente comprensiva delle diversità. La cittadinanza diventa come un cerchio magico entro il quale le differenze, che pure ci sono, non contano, non sono rilevanti.

C'è una sinergia molto forte fra questa tensione verso le categorie astratte e i valori dell'uguaglianza e della giustizia liberali. Non vogliamo «vedere» le discrepanze, per non ammettere discriminazioni, ma anche per non consentire ingiusti privilegi. La giustizia ha una benda sugli occhi, e se ci si vuole comportare in modo davvero equo bisogna «non guardare in faccia a nessuno».

Una particolare differenza, peraltro, è quella che riguarda le diverse concezioni del bene umano, che potrebbero in teoria guidare le nostre decisioni. Gli individui, tipicamente, hanno idee diverse su ciò che è bene, e prendono decisioni in questo senso nelle loro vite; questo non è un problema (o non dovrebbe esserlo) finché parliamo di decisioni individuali sulla vita privata, ma lo diventa quando le scelte sono quelle, pubbliche, degli organi giuridici e politici.

I liberali, tradizionalmente, affermavano che lo Stato dovrebbe rimanere neutrale fra le varie concezioni del bene e non abbracciarne alcuna, per non essere parziale. Ma non è mancato chi ha fatto notare che questa neutralità non è pos-

sibile, o comunque è estremamente problematica, non fosse altro perché la scelta a favore della neutralità è comunque una scelta,² che privilegia un valore rispetto ad altri: si privilegia il valore «neutralità liberale» rispetto, per esempio, alla morale cristiana, alla giustizia marxista, e così via.

Questa visione tradizionalmente liberale della società e dello Stato è stata sfidata a partire dagli anni Ottanta, soprattutto (ma non solo) negli Stati Uniti. Si tratta degli anni di Ronald Reagan e di Margaret Thatcher, dell'emergenza AIDS in tutto il mondo – ma i fari dell'opinione pubblica erano allora soprattutto puntati sugli Stati Uniti –, del cosiddetto riflusso in Italia. In quello stesso periodo la pressione concettuale alla quale sono stati sottoposti gli schemi e le categorie liberali elaborate fino al decennio precedente si è sviluppata in un modo complesso ma affascinante.

In una formula molto sintetica, si potrebbe dire che concepire la società e i cittadini in modo individualisticamente ed esclusivamente astratto cominciò a sembrare riduttivo (e per taluno un vero e proprio errore). Qualcosa di importante andava perduto, o sottovalutato, se si interpretava la condizione umana (solo) in questi termini.

Anche l'idea di un individuo astratto che sceglie, o riceve come eredità, credenze e valori di vario genere, di un soggetto «puro» che decide poi in piena libertà e autonomia di appartenere ad alcune comunità e non ad altre (o che di esse si trova a far parte per nascita o caso), non sembrò a tutti né molto realistica né davvero rispettosa.

Sono invece proprio le nostre varie appartenenze che ci determinano come individui: se si prescinde, nel parlare di Nelson Mandela, dal colore della sua pelle, dalla sua nazionalità sudafricana, dalla sua fede nella libertà dell'uomo, non si ottiene affatto un individuo Mandela «purifica-

to» dagli accidenti storici e biografici, e si rinuncia invece a capire molte cose interessanti della persona.

I credenti possono concepire la propria fede religiosa come costitutiva della propria identità: se si prescinde da quella, non si parla più della stessa persona. Quell'individuo «puro», «mero», astratto, senza fardelli (tale è il senso del termine inglese *unencumbered*), non è l'essenziale; l'essenziale è invece l'individuo concepito nella sua concretezza, cioè nella spirale delle varie comunità alle quali appartiene, nella rete delle credenze che egli condivide o meno con altri, e naturalmente nella sua realtà anche corporea – sono questi, in altre parole, i cosiddetti individui «situati».³

Questo importante cambiamento nel dibattito filosofico ebbe conseguenze di vario tipo, ma una di esse è di particolare interesse per il tema del «vivere bene». Finché gli individui erano considerati sempre e comunque come decisori razionali e astratti, finché le loro «storie» situate venivano ritenute magari importanti ma non fondamentali, sembrava logico che le decisioni ufficiali degli organi pubblici non si dovessero interessare di questi aspetti della vita associata, che permettono la «fioritura» dell'uomo, la sua *eudaimonia* (felicità) – secondo la già ricordata tesi della neutralità.

Il filosofo tedesco Immanuel Kant aveva già affermato che il diritto non deve occuparsi di felicità, perché ognuno deve poterla cercare a modo suo. Ora però che questo schema era stato indebolito dalla critica all'astrattezza liberale, e dagli attacchi al valore della neutralità, si assistette alla riabilitazione di una nozione di matrice aristotelica: il concetto di «vita buona».

«Vivere bene» è un'idea potente, e per nulla scontata. In primo luogo, non è un concetto neutrale o puramente descrittivo: quel *bene* implica che si tratta di un valore. È anche, in

secondo luogo, un'idea che impegna a una visione dell'uomo, fondamentale ostile a ogni relativismo estremo.

Ma si tratta anche, in terzo luogo, di una categoria che spinge alla considerazione degli aspetti materiali della condizione umana: per vivere bene sarà necessario, come minimo e per esempio, non essere perpetuamente preda di dolorose e umilianti malattie. Tale concretezza ha dunque anche a che fare con i corpi degli uomini e delle donne.

Corpo maschio o femmina, corpo nero o bianco

Questa valorizzazione della sfera fisica si è sviluppata ed è proseguita in direzioni assai diverse. Senza essere affatto neoaristotelici, e senza fare uso della categoria della «vita buona», pensatrici femministe e autori della teoria critica della razza hanno messo in rilievo che i corpi non sono affatto irrilevanti, in aspetti importantissimi quali il genere sessuale (*gender*) o la «razza».

Ora, va notato come in queste elaborazioni ci sia sempre una posta in gioco anche molto alta: non è filosofia sulla torre d'avorio. Un liberale classico, per esempio, non è interessato ai corpi, e quindi sarà favorevole alla cosiddetta *color-blindness*, la cecità rispetto al colore (della pelle): non bisogna discriminare nessuno, e il colore non andrebbe neppure considerato (né discriminazioni né privilegi). Le razze diventano un po' come segni zodiacali, non bisogna discriminare i Vergini, e naturalmente neppure i Pesci, perché sarebbe ingiusto e irrazionale: razzismo e astrologia sono il retaggio di età meno illuminate che ancora purtroppo affligge qualche individuo arretrato, schiavo di pregiudizi ancestrali.

Dopo che i limiti dell'astrattezza liberale sono stati denunciati, è stato possibile però far notare che le razze non

funzionano affatto come segni zodiacali; che in America vige la legge dell'unica goccia (la «legge» che viene citata nel musical *Show Boat*), onde basta una sola goccia di sangue nero per essere nero; che ampi settori del «discorso» costituzionale (le sentenze e i pareri della Corte suprema) accettano quest'idea della purezza bianca, e che di conseguenza la storia di questa purezza è stata una storia di terribile dominazione di una data «razza» (la bianca, pura) sull'altra (nera e «contaminante»).

I colori dei corpi vanno quindi visti eccome, perché non si tratta di categorie astratte (nessun colore, in quanto arbitrario, va discriminato o privilegiato) ma di categorie concrete (chi ha una cosiddetta goccia di sangue nero ha alle spalle una storia di oppressione e svantaggio che spesso rende l'ideale di «uguaglianza delle opportunità» una beffa crudele).

Il liberale classico sarà ostile ai programmi di azione positiva (il criterio, cieco rispetto al colore, sarà quello del merito astratto, del punteggio nel test di ammissione); il *liberal* che ha elaborato la critica all'astrattezza del discorso liberale tradizionale sarà più cauto, perché ci sono differenze che contano, e che vanno prese in considerazione, anche solo per non mantenere in una posizione di svantaggio perpetuo chi ha incolpevolmente alle spalle generazioni di oppressione.

Il titolo di un libro molto interessante su una «teorica critica della razza» è appunto *Was Blind But Now I See* (Ero cieco, ma ora vedo), un verso di un inno religioso di straordinaria bellezza e conosciuto da pressoché ogni americano: *Amazing Grace*.

Si tratta, insomma, di riflessioni che non sono avulse dalla vita reale, e vorrei dire quotidiana, delle donne e degli uomini: al contrario, possono avere su quest'ultima un impatto profondo. La cultura americana contemporanea – la

cultura politica, giuridica, e perfino quella popolare – è fortemente rivolta a questa, molto specifica, «concretezza».⁴

Anche coloro che, per tradizione dottrinale, hanno continuato a mettere al centro del discorso l'autonoma scelta dell'individuo, hanno dovuto fare i conti con questa esigenza di maggiore aderenza al contesto in cui l'azione è operata. Non basta che nessuno mi imponga le proprie preferenze, o che io abbia la possibilità di formarmi un'opinione autonoma su «che cosa volere»; è importante considerare anche quante e quali opportunità ho.

Da questo punto di vista, più opzioni ho a disposizione, più la mia scelta è libera. Se mi si lascia liberamente scegliere, ma solo fra arance e mandarini, non è detto che sia davvero molto libero; se invece posso anche optare per ananas o fragole, le cose vanno sicuramente meglio. Ma il numero delle alternative non è sufficiente, è importante anche la loro differenza: forse se posso scegliere fra arance, banane e fragole sono più libero di chi può soltanto optare fra innumerevoli varietà di agrumi. Se la scelta, infine, è tra frutta di diverso tipo, ma marcia, non ci sarà alcun vantaggio.

Le opzioni che contano sono in altre parole quelle dotate di valore, *valuable*s: e nessuno ha mai considerato il padre di Violante come un genitore generoso, quando (in una celebre novella del Boccaccio) lasciò alla figlia la libera scelta di uccidersi di lama o di veleno.

In questo modo, l'idea della «vita buona» sembra apparire (ancorché timida e quasi diafana) perfino nelle riflessioni di chi mette la scelta autonoma e libera dell'individuo al centro delle proprie riflessioni: la vita buona sarà quella ove sono concretamente possibili molte e diverse opzioni *buone*. Come abbiamo visto, non si tratta di un aggettivo leggero e neutrale: quando lo si usa, si è già entrati, più o meno consapevolmente, entro un dato universo concettuale.

Si tratta di un atteggiamento che, negli Stati Uniti, non è limitato alle discussioni filosofiche: l'espressione *we have options* (possiamo scegliere), è un modo di esprimere una situazione di libertà reale rispetto a una data costellazione di circostanze; la richiesta e l'offerta (quasi ossessive) di *control*, di controllo, hanno in parte lo stesso significato.

Queste opzioni concrete rappresentano lo sfondo autentico della scelta individuale (l'autonomia dell'individuo). Se in Italia vogliamo raccomandare un ospedale parleremo dell'eccellenza dei medici, della cortesia del personale e degli infermieri, della pulizia degli ambienti, e così via. Negli Stati Uniti, per reclamizzare un ospedale, si dice in primo luogo che sono disponibili alla nostra scelta diverse opzioni terapeutiche: con quel tipico riconoscimento, di origine protestante, della piena responsabilità individuale del decisore.

La fioritura dell'uomo

La vita buona non avrà comunque a che fare solo con quello che è possibile in quanto tale; ma anche con quelle opzioni dotate di valore che sono volta per volta concretamente, socialmente e istituzionalmente perseguibili. Questo schema, molto generale, si è prestato a declinazioni fra loro anche diverse, e a livello di alta accademia.⁵ Le opzioni effettivamente disponibili sono quelle che rendono possibile la «fioritura» dell'uomo, il suo vivere bene.

L'idea di buona vita, di *human flourishing* (fioritura dell'uomo), è tuttavia diventata un concetto chiave da un più ampio punto di vista. La cultura americana, come è stato denunciato più volte, ha da tempo generato al suo interno un filone decisamente relativistico, particolarmente intenso nella popolazione studentesca. Questo *trend* è stato perce-

pito come aggressivo, per esempio, da quegli americani per i quali la fede religiosa è un elemento importante nel proprio progetto di vita: non senza note e importanti ripercussioni nella vita politica nazionale.

Un effetto collaterale di questa tensione, tuttavia, è stata la riabilitazione di un approccio moderatamente essenzialista, secondo il quale ci sono aspetti della condizione della vita umana che sono universali e che vanno considerati per comprendere che cosa sia lo *human flourishing* e come sia possibile implementarlo.

Questo insieme di caratteristiche di fondo della condizione umana prende forme diverse nelle differenti culture, ma, nel suo complesso, permane stabile. Esso include, per esempio, la mortalità, o la vulnerabilità e il bisogno di assistenza durante la prima fase della vita, o ancora la mobilità e così via.

Si tratta di un tipo di riflessione che riprende motivi molto antichi della filosofia occidentale, e che rappresentò per certi versi, come si è accennato, un'inversione di tendenza. Per anni i filosofi e gli uomini di cultura avevano messo in rilievo soprattutto le differenze fra le varie culture, fino a sostenerne l'insulare incomunicabilità: le culture sono intraducibili, non si può giudicare una pratica culturale con i criteri morali che promanano da un'altra area culturale eccetera. Era questo un *trend* favorito da scoperte nel campo dell'antropologia.

A causa di un'inversione di tendenza tornavano ora a interessare gli aspetti universali. Le liste di elementi comuni, riconosciuti da tutte le culture possono naturalmente essere assai diverse l'una dall'altra, e finiscono per includere sia momenti decisivi del nostro orizzonte esistenziale (la mortalità), sia aspetti secondari del nostro vivere quotidiano (la paura dei serpenti). Ma l'idea di fondo è che l'uomo possa

risultare contraddistinto da un gruppo di caratteristiche e *capabilities* fondamentali.

Questo approccio non è privo di conseguenze. I beni che costituiscono la buona vita sembrano, aristotelicamente, alquanto fragili. Se affermo che la vita ha il suo senso nella virtù suprema della fermezza di carattere, allora ho un controllo quasi assoluto sul valore della mia esistenza. Anche nella povertà, nella malattia, nell'indigenza, nell'umiliazione, anzi soprattutto in questi difficili frangenti, posso far fiorire quella virtù gagliarda.

Se invece affermo che la qualità della vita è data dalla possibilità di vivere un'esistenza non innaturalmente breve, di avere ricchi rapporti sociali e affettivi e così via, allora non tutto è perfettamente sotto controllo – e chiunque abbia perduto una persona cara conosce il senso duro del lutto.

Ma questi beni umani, afferma Martha Nussbaum, non sono tali nonostante la loro fragilità – sono tali *grazie* alla loro fragilità, che andrebbe capita e accettata. Ulisse rifiutò l'amore eterno e immutabile della ninfa Calipso, per invecchiare a Itaca con la sua sposa mortale. Gli dei del mito si invaghivano spesso di donne mortali, dotate forse di un *glamour* negato alle algide bellezze olimpiche. Solo la nostra mortalità, per esempio, rende possibile l'eroismo (il sacrificio per la patria o per gli amici) o il martirio (il sacrificio in testimonianza della fede).

Diventa allora fondamentale il rispetto per le esigenze primarie degli uomini e delle donne, che vanno da quelle più immediatamente corporee a quelle spirituali; la tutela di queste esigenze naturali, d'altra parte, può trovarsi in contrasto con la pura istanza dell'autonomia dell'individuo, inteso come astratto e libero decisore razionale. La salute, l'aspettativa di (e la qualità della) vita, sono in tensione con classiche *self-regarding actions*, cioè con quelle azioni che

riguardano solo noi e che sono oggetto di una scelta libera: per esempio bere alcol, fumare, andare in moto senza casco – attività queste fatte oggetto di campagne dissuasorie molto intense, che si sono concretizzate in norme giuridiche.

Il discorso pubblico su e contro questi comportamenti, si è sviluppato caso per caso con modalità assai diverse. La crociata antifumo che, innanzitutto in California, ma ormai in tutti gli Stati Uniti, sta cambiando radicalmente il costume americano, non ha nulla in comune con il proibizionismo, ostile alle bevande alcoliche, che ebbe luogo fra le due guerre, rappresentato in famose pellicole cinematografiche.

Il proibizionismo dello *speakeasy* aveva una forte connotazione moralistica. Bere era considerato in primo luogo peccaminoso e immorale – ed è questa profonda convinzione di principio che risiede tuttora dietro la legislazione dei cosiddetti *dry States*.

Il bando del fumo che sta progressivamente imponendosi negli Stati Uniti ha invece motivazioni psicologiche e sociali del tutto diverse. Il tema morale non viene mai sollevato: le signore dell'Esercito della Salvezza non si mobilitano. Il problema è sempre, ed esclusivamente, la protezione della salute degli individui-cittadini. Non la salute dell'anima, bensì la salute dei corpi è il valore che viene considerato meritevole di tutela; è quest'ultima a motivare i provvedimenti del legislatore.

Questo valore non ha nulla di astratto o di new age: il discorso pubblico sulla salute e sul fumo è sempre accompagnato da una riflessione sui costi sociali delle patologie causate dal tabacco, su una severa considerazione dell'uso che si andrà a fare del denaro dei *taxpayers*. Non occuparsi dei corpi, infatti, costa: e non soltanto a chi «occupa» il corpo.

La riflessione pubblica sul *flourishing* ha del resto recentemente identificato una nuova questione, la cosiddetta

epidemia di obesità (in particolar modo di obesità infantile). L'obesità ha una precisa localizzazione geografica: estesa in tutti gli Stati Uniti, ha un picco negativo in Colorado, il più magro degli Stati, e un picco positivo in alcuni Stati del Sud-Est (il Mississippi, il West Virginia e l'Alabama hanno la più alta percentuale di adulti obesi).

L'epidemia di obesità ha cause complesse (così come avviene con la dipendenza da fumo o con l'alcolismo), che vanno dal diabete della donna incinta a stili di vita sedentari, a errate abitudini alimentari. La questione dell'obesità è da un lato diventata un'emergenza (si usa al riguardo correntemente il termine *epidemic*), dall'altro non ha ancora creato una consapevolezza diffusa, una *narrativity* del valore del controllo del peso corporeo.

Un sondaggio (che risale al 2006) del Center for Disease Control and Prevention, ha evidenziato come il 22% degli americani non abbia compiuto alcun tipo di attività fisica nel mese precedente la somministrazione del questionario.

Come avviene correntemente con il fumo, ma a differenza dell'alcol nel periodo proibizionista, la diffusione dell'obesità è anche influenzata dalla classe sociale: i ricchi fumano di meno, e sono anche più magri. Il *flourishing* umano ha dei costi, evidentemente. Il problema, da questo punto di vista, è allora se l'opzione di uno stile di vita sano sia effettivamente disponibile alla scelta, o se invece essa non finisca per essere concretamente alla portata solo degli strati alti della popolazione.⁶

In conclusione, le concezioni «essenzialiste» (che affermano che, alla fin fine, ci sono aspetti universalmente condivisi della condizione umana che possono e dovrebbero guidare le nostre scelte di *policy*) comportano una tensione verso le posizioni liberali classiche che mettono al centro la libertà dell'individuo e la sua autonomia.

Le cosiddette etiche del *well-being*, del «ben-essere», che appunto si basano su una nozione di fioritura umana, ammettono talvolta infatti con franchezza il paternalismo giuridico (la posizione onde il legislatore può conoscere ciò che è bene per i cittadini meglio di quanto non possano sapere i cittadini stessi).⁷ Questi esiti un po' estremi, tuttavia, non sono necessariamente implicati da una nozione di *human flourishing*.

La nozione di fioritura umana sembra però, almeno indirettamente, collegata con il tema della virtù: l'autocontrollo che permette il compimento di un progetto di vita autonomamente scelto attraverso il prevalere dei desideri critici (la decisione di seguire una dieta sana) sui desideri primari (l'improvviso appetito per un hamburger), la «capacità di ascolto», o *compassion*, che permette una fioritura delle nostre relazioni umane e sociali e così via.⁸

È a questo punto che si pone il problema del ruolo che le istituzioni dovrebbero assumere per rendere concretamente disponibili (senza emarginare le classi sociali dal reddito più basso) o per favorire queste opzioni virtuose, senza cadere in un paternalismo giuridico incompatibile con la sensibilità liberale.

Il pensiero e la cultura americana hanno sempre avuto, vicino ai valori liberali tradizionali (libertà, uguaglianza), una peculiare inclinazione alla concretezza – *the pursuit of happiness*. Tale peculiarità della cultura statunitense, a partire dagli anni Ottanta e con declinazioni anche molto diverse, ha suggerito la riabilitazione di questa nozione antica: la vita buona.

Si tratta di un'idea che, come minimo, ha avuto il merito di spingere filosofi di professione e cittadini impegnati a riconsiderare con attenzione alcuni aspetti della condizione umana a interrogarsi nuovamente sulla nozione di virtù, e

infine a prendere sul serio i problemi (salute, nutrizione, diverse forme di socialità) collegati con la natura corporea delle donne e degli uomini – un processo che dura tuttora, in un periodo storico dove grandi cambiamenti sociali e avvenimenti traumatici rendono complicato il ragionare filosofico per idee distinte.

Forse la nozione di «vita» buona non ha fornito una chiave per ottenere tutte le risposte; certo ha aiutato non poco a riformulare alcune domande.

Note bibliografiche

1. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. Rawls ha poi ulteriormente elaborato la sua posizione in *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

2. Si veda, per esempio, la ricostruzione di H. Häyry, «Liberalism and Legal Moralism. The Hart-Devlin Debate and Beyond», in *Ratio Juris*, vol. 4, n. 2, luglio 1991, pagg. 202-18.

3. Si parla di dibattito fra *liberals* (in primo luogo Rawls) e *communitarians*: non c'è un vero e proprio leader della costellazione «comunitarista». Il nome di maggior prestigio intellettuale, Michael Walzer, è anche notevolmente eccentrico rispetto alla corrente *communitarian* principale.

4. Per avere un'idea delle elaborazioni offerte dagli autori della *Critical Race Theory*, mi permetto di rimandare all'antologia di scritti che ho curato con K. Thomas: *Legge, Razza e Diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Diabasis, Reggio Emilia 2005.

5. Può essere istruttivo, per esempio, mettere a confronto due autori che hanno idee opposte, e che tuttavia molto condividono di questo schema: John Mitchell Finnis e Martha C. Nussbaum.

6. Ho trovato i dati aggiornati sugli *obesity rates* negli Stati Uniti in K. Freking, «U.S. continues to crush records in obesity rates», in *San Francisco Chronicle*, 28 agosto 2007, pag. A-8.

7. L'esempio più recente è R. Kraut, *What Is Good and Why. The Ethics of Well-Being*, Harvard University Press, Cambridge 2007. Per Kraut ciò che è bene per un organismo complesso è semplicemente la maturazione e l'esercizio dei poteri naturali dell'organismo stesso.

8. Questo è un problema reso ancora più delicato dai nuovi tipi di pressione alla quale è sottoposta la tradizionale concezione del *self* decisorio, pressione generata da una nuova attenzione per le patologie della mente che interferiscono con la possibilità della scelta virtuosa volta al proprio *well-being*: la depressione, i disordini bipolari – nonché gli effetti delle terapie tese a curarne i sintomi.

Bibliografia essenziale

APPIAH, K.A., *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005.

FINNIS, J.M., *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon, Oxford 1980.

FOOT, P., *Natural Goodness*, Clarendon, Oxford 2001.

GOTANDA, N., «A Critique of 'Our Constitution is Color-Blind'», in *Stanford Law Review*, n. 44, 1991.

KRAUT, R., *What Is Good and Why. The Ethics of Well-Being*, Harvard University Press, Cambridge 2007.

NUSSBAUM, M.C., *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Harvard University Press, Cambridge 2006.

–, «Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism», in *Political Theory*, n. 2, 1992, pagg. 202-46.

RAZ, J., *Ethics in the Public Domain: Essays in the Morality of Law and Politics*, University Press, Oxford 1994.

SEN, A., *Development as Freedom*, Knopf, New York 1999.

TRONTO, J., *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York 1993.

WALZER, M., 1994. *Thin and Thick. Moral Argument at Home and Abroad*, University Press, Notre Dame 1994.

ZANETTI, G., *Political Friendship and the Good Life*, Kluwer, Dordrecht 2002.

Finito di stampare nel dicembre 2007
presso la Mondadori Printing S.p.A.
Stabilimento N.S.M. di Cles (TN)
Printed in Italy