

**REDESCUBRIR EL OTRO. REFLEXIONES A PARTIR DE LA FILOSOFÍA
DE MARTHA NUSSBAUM**

**REDISCOVER THE OTHER. REFLECTIONS FROM THE PHILOSOPHY OF
MARTHA NUSSBAUM**

Giusy Conza¹

*“Io sono sempre io e tu sei sempre tu.
Quello che eravamo prima
l’uno per l’altro
lo siamo ancora.”*

(La morte non è niente di H. Scott Holland)

RESUMEN: Cultivar nuestra propia humanidad, en la era global, significa para el ciudadano concebirse a sí mismo no sólo como miembro de una nación o de un grupo, sino también, y sobre todo, como un ser humano que, ligado a otros seres humanos con intereses comunes, comparte con ellos la necesidad de un reconocimiento recíproco. En este artículo, partiendo de la filosofía de Martha Nussbaum, intento ver si el dibujo que traza de la globalización del rostro humano desde la perspectiva de las capacidades tiene potencial transformador de las conciencias individuales, o si, como parece, carece de tal potencial al centrarse únicamente en remover aquéllos obstáculos que hacen difícil el pleno despliegue de esas capacidades. Si tal fuera el caso, quizá la solución para dotarla de este potencial sería revisarla a la luz de la idea de que la sociedad no es algo diferente a cada uno de nosotros. Esto es, se trataría de revisar críticamente la oposición sociedad-individuo en los términos que parece asumir su teoría. Solo la toma de conciencia de la sustancial identidad entre el individuo y la sociedad o lo colectivo nos permitirá entender que la preocupación por uno mismo incluye, y no se contraponen, al cuidado de los otros precisamente como modo de vivir una vida realmente auténtica.

PALABRAS-CLAVE: Individuo, sociedad, capacidades.

ABSTRACT: Cultivating our own humanity, in the global era, means for the citizen to conceive himself not only as a member of a nation or a group, but also, and above all, as a human being who, linked to other human beings with interests common, share with them the need for mutual recognition. In this article, starting from the philosophy of Martha Nussbaum, I try to see if the drawing that he traces of the globalization of the human face from the perspective of capabilities has transforming potential of individual consciences, or if, as it seems, it lacks such potential at the same time. focus only on

¹ Doctora en “Filosofía del derecho. Arte e tecnica della giurisprudenza-ermeneutica dei diritti dell’uomo”, XXVI ciclo, por el Departamento de Derecho de la Università degli Studi di Napoli Federico II en cotutela con el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante. E-mail: giusy.conza@gmail.com

removing those obstacles that make the full deployment of those capabilities difficult. If this were the case, perhaps the solution to endow it with this potential would be to review it in light of the idea that society is not something different from each one of us. That is, it would be a matter of critically reviewing the society-individual opposition in the terms that its theory seems to assume. Only the awareness of the substantial identity between the individual and society or the collective will allow us to understand that concern for oneself includes, and is not opposed to, caring for others precisely as a way of living a truly authentic life.

KEYWORDS: Individual. Society. Capabilities.

SUMARIO: I La unión entre el si y el otro. II Un marco de sentido: el capabilities approach; III Individuo-sociedad: ¿una identidad global?; IV Las emociones como juicios de valor; Bibliografía.

I. LA UNIÓN ENTRE EL SI Y EL OTRO.

“Ponerse ciudadano del mundo a menudo significa emprender un camino solitario, un tipo de destierro, lejanos de la comodidad de las verdades ciertas, del sentimiento tranquilizador de ser circundados por personas que comparten nuestras mismas convicciones e ideales²”, así Nussbaum escribió interrogando sobre una realidad cada vez más globalizada, animada ya de una pérdida de la identidad individual y del consiguiente affievolimento de la unión social.

En la era de la globalización³, Martha Nussbaum redescubre la actualidad de esta afirmación que debería ser la base de cada educación de molde liberal. Un proceso de formación dirigido sobre todo a las jóvenes mentes para que liberen el pensamiento de cualquier prejuicio que impida apreciar y "cultivar la humanidad."

La palabra globalización ya es de dominio público, y aunque aparece arduo cada tentativa de proveer una definición unívoca y satisfactoria. Múltiples, en efecto, son los

² Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, trad. it di Paderni S., ed. it. a cura di Zanetti, G., Carocci, Roma 1999, p. 95.

³ Para una mayor comprensión del fenómeno de la globalización y los suyos múltiples e interdisciplinarios aspectos, se vean los siguientes volúmenes: Bauman, Z., *Globalization*, Polity Press, Cambridge U.K., 1998; Ferrarese, M. R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006; Ferrarese, M.R., *Le Istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna, 2000; De Sousa Santos, B., Rodríguez-Garavito, C.A., *Law and Globalization from Below*, Cambridge University Press, New York, 2005; Giddens, A., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994; Teubner, G., *La cultura del diritto nell'età della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, edizione e traduzione italiana (a cura di) Riccardo Prandini, Armando Editore, Roma, 2005; Beck, U., *What is globalization?*, Polity Press, Cambridge, 2000.

campos interesados, de la economía a la política, de la cultura al derecho, y notables los efectos que la globalización produce sobre las vidas de los individuos, como sobre las enteras comunidades. La globalización, osaría decir, es el gran desafío de nuestro los días, de lo cual depende nuestro futuro, porque realmente puede contribuir al derribo de fronteras, límites y barreras, pero, al mismo tiempo puede aumentar dramáticamente los ya existentes diferencias en el mundo.

No pudiendo, por obvias razones, examinar la globalización en todos sus aspectos intentaré privilegiar las consecuencias que ella ha tenido sobre la cualificación de la relación entre el *Si* y *el Otro* dentro del marco filosófico trazado por Nussbaum. La tentativa, en efecto, es evidenciar como la globalización ha acelerado la crisis del derecho o, dicho en otras palabras, como ha contribuido a acelerar un proceso de pérdida de la unión social. Si de un lado el fenómeno presupone la amplificación de las potencialidades comunicativas y la puesta a cero de las "distancias" entre los pueblos, del otro, se traduce en una debilidad del *Yo*. En la sociedad actual el *Yo* se retrae cada vez más en soledad, revelando un limitado espíritu solidario pero, en contraposición casi especular, padece la sensación de la falta del límite que aumenta la necesidad de afirmación de si.

La globalización pues, radicaliza las patologías del *Yo* y aguza la crisis de la unión social en cuanta multiplicación de las razones de la ilimitación, sean los factores de inseguridad etc.. Esta dialéctica se soluciona en la búsqueda de la identidad por la reintroducción de líneas de confín y formas, individuales y colectivas, de autoidentificación. Sólo por el hallazgo de la identidad puede iniciar una real búsqueda de la felicidad entendida como realización del individuo en cuanta "persona".

La posibilidad de "convertirse en personas"⁴, si inserta en un contexto histórico - social que aparece hoy, en cambio, como una prospectiva ancla lejana. Y es por ello necesario por este motivo garantizar la dignidad humana y los derechos universales más allá de cada diferencia. Es esta pérdida, la preocupación que mueve y anima la búsqueda de la filósofa americano Martha Nussbaum.

Retomando la tradición filosóficas antiguas cenefas y romanas, en particular las de molde estoico, Nussbaum cree que cada uno ser humano vive en dos o mas comunidades: una comunidad local dónde hunden nuestras raíces y una comunidad global que aspira a extenderse a toda la humanidad, la sola que puede decirse

⁴ Nussbaum, M.C. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2001.

<verdaderamente común⁵>. Los estoicos, en efecto, ya revelaron la importancia "del deber de reconocer las diferencias puesto que el conocimiento es el primer paso para lograr a percibir y a respetar la dignidad humana le presente en cada persona⁶".

No tenemos que renunciar a nuestra identidad primordial a aquél que nos ha plasmado, bastante "tenemos que empeñarnos a devolver todos los seres humanos parte de una comunidad a cuyo interior se pueda dialogar y tener a corazón los intereses ajenos respetando cualquiera expresión de humanidad y dejando que este respeto limita y conduce las selectas políticas nacionales o locales⁷." Sólo el reconocimiento de una diferencia de origen podrá permitirnos reconocernos como formando parte de una única comunidad, que si se cuida no tiene que desembocar en la masificación, antes que en la homologación.

Cultivar la misma humanidad, en la edad global, significa para el ciudadano, concebirle no sólo como miembro de una nación o un grupo, sino también, y sobre todo, "como seres humanos legados a otros seres humanos de intereses comunes y de la necesidad de un recíproco reconocimiento." No podemos descuidar el otro solo porque diferentes o más sencillamente porque tienen necesidades diferentes de los nuestros; aceptar este *status* significaría negar a nosotros mismos posibilidad de dialogo y unión sustrayéndonos así a eventuales responsabilidades.

Para poderse decir ciudadanos del mundo, Nussbaum dice es necesario poseer el requisito del la " "imaginación narrativa": "la capacidad de imaginarse de los paños de otra persona, de entender su historia personal, de intuir sus emociones, sus deseos y sus esperanzas⁸."

"En el encuentro con lo otro mantenemos en todo caso para nuestra identidad y nuestros juicios. Cuando nos identificamos con el personaje de una novela, por ejemplo, o con la historia de una persona lejana no podemos prescindir de juzgarlos a la luz de nuestros objetivos y nuestras personales aspiraciones. "Pero un primer paso hacia la comprensión de lo otro es esencial para cada juicio responsable, puesto que no podemos creer de conocer lo que estamos juzgando, hasta que no comprendemos el sentido que una determinada acción tiene para la persona que la cumple, o el sentido de un discurso en cuanto expresión de la historia de esta persona y su entorno social⁹." Cada uno de

⁵ Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità*, cit., p.67.

⁶ Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità*, cit., p.78.

⁷ Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità*, cit., p.77.

⁸ Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità*, p. 25

⁹ Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità*, pp. 25 e 26.

nosotros puede hacer un pequeño esfuerzo para tratar de superar las barreras creadas por el sistema socio-jurídico para sentirse plenamente y conscientemente parte de un comunidad-global.

II. UN MARCO DE SENTIDO: EL *CAPABILITIES APPROACH*.

Nussbaum pinta una globalización del rostro humano: el desarrollo de un país no se calcula sólo fijándose en el bienestar de las personas, a su renta¹⁰, pero ofreciendo la posibilidad a las personas de poder reír, jugar, crearse diversiones, poder imaginar, pensar, buscarse, poder querer, sufrir y desear, haciendo que cada uno pueda encontrar el sentido último de la vida. Sensible a esta problemática, como ya he anunciado, Martha Nussbaum, desde hace años ha estado dedicada en la construcción de un proyecto ético-político en que los conceptos de dignidad humana y justicia social ocupan un papel predominante.

La propuesta del *capabilities approach*¹¹, formulada en llave lunar-aristotélica de la filósofa americano Martha Nussbaum, es extremadamente útil en la dirección de aclarar cuales dinámicas sociales devuelvan la vida de los individuos más o dignos en su realización concreta. Su pensamiento, más en particular, atento a la protección de los "sujetos débiles" ofrece ocasiones relevantes a una reflexión sobre el tema de la dignidad humana. Cuando hablamos de dignidad, Nussbaum sustenta, que no debemos referimos solamente a la persona en sentido abstracto, o un determinado sujeto jurídico, sino también al individuo concreto, a saber, el que vive dentro de los intereses económico-sociales de un orden que no está a menudo capaz de ofrecer el mínimo indispensable para vivir. Una vida es auténticamente humana cuando es dada la posibilidad al individuo de hacer sus elecciones en plena libertad y colaboración con los otros.

Al individuo tiene que realmente serle ofrecida la posibilidad de ejercer concretamente sus capacidades para que la dignidad humana se revele luego en la dimensión social de la persona¹². El individuo se vuelve "persona"¹³ justo en el

¹⁰ Cfr., Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad.it. di Rigamonti G., Mondadori, Milano, 2000.

¹¹ Nussbaum, M.C., *Diventare persone*, cit.

¹² Luhmann, N., *I diritti fondamentali come istituzione*, ed. it. a cura di G. Palombella, L. Pannarale, trad. it. di S. Magnolo, Dedalo, Bari 2002.

¹³ "Individuo significa "indivisibile" e sta ad indicare [...] tutti quegli organismi dotati di unità che non possono vivere quando viene spezzata la loro unità vivente". Persona intesa come "soggetto in relazione", che vive in comunità, inserito in un contesto sociale". Trad. pers. en español: "Individuo significa

momento en que tiene la posibilidad de desplegar sus capacidades por el logro de metas y proyectos mucho anhelados. Para conseguir tales objetivos hace falta la ayuda de las instituciones que tienen el deber de no olvidar la condición de necesidad en la que el ser humano continuamente se encuentra. La concepción aristotélica ve el ser humano como un animal con necesidades¹⁴ y con capacidad, Nussbaum añade.

Esta "necesidad" a la cual somos atados naturalmente por la condición humana, e especial a las cosas materiales no debe, como a menudo ocurre, conducir a la humillación. La sociedad en este sentido debería proveer la posibilidad de satisfacer las necesidades permitiendo así el pleno despliegue de las capacidades humanas; pues sólo la realización de estas condiciones podrá permitir a la dignidad, también consolidarse sobre el plan social para no ser considerada sólo un mero valor absoluto.

A la dignidad se impide una realización concreta tanto en condiciones de miseria y pobreza, cuanto en ausencia de una instrucción que ofrezca estímulos al intelecto humano. Una vida es, al revés, decorosa cuando la capacidad como la imaginación y la emoción son sustentadas como elementos fundamentales al objetivo de evitar el aplastamiento de las mentes y las relaciones humanas¹⁵.

Pues, la dignidad les pertenece a todos los hombres, pero necesita que más en general los gobiernos y las instituciones se empeñen para que sean creadas las condiciones por una plena realización. La dignidad no pertenece a los individuos racionales conscientes e independientes, pero pertenece a los niños, mujeres, minusválido, ancianos que, no sólo viven en condiciones precarias, sino que no estén en condiciones de expresar las mismas capacidades¹⁶.

"indivisible" y está a indicar [...] todos aquellos organismos dotados de unidad que no pueden vivir cuando es partida su unidad viviente". "Persona entendida como "sujeto en relación", que vive en comunidad, integrado en un contexto social". Cfr. Iacono, A. M., Salvati, M., e Solinas, P., (conversazione tra), *Tra persona e individuo*, in *Parolechiave, nuova serie di <<Problemi del socialismo>>*, voll. 10/11 persona, 1996, pp.13-42, spec. p. 16.

¹⁴ Nussbaum, M. C., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it di Corradi C., Carocci, Roma 2007, p. 397.

¹⁵ Las emociones "disegnano il paesaggio della nostra vita sociale", trad. pers. en español: "dibujan el paisaje de nuestra vida social". Las emociones son el centro de la vida social, son las que ponen en marcha las relaciones entre sujetos y favorecen el progreso de la sociedad. Cfr. Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, ed. it. a cura di Giorgini G., trad. it. di Scognamiglio R., Il Mulino, Bologna 2004, p.17. Y todavía [las emociones] "[...] implicano giudizi su cose importanti" attraverso le quali "riconosciamo il nostro <<essere bisognosi>>", trad. pers. en español: "[...] implican juicios sobre cosas importantes" por las que "reconocemos al nuestro <<estar necesitados>>". Cfr. Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 37 ss.

¹⁶ De un ensayo de Becchi P., *Il dibattito sulla dignità umana: tra etica e diritto*, en origen presentado con el título *Dignità umana* nel volume a cura di Pomarici, U., *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 153-181

La idea de fondo, de Nussbaum, es que en determinadas condiciones de vida se permite vivir una vida digna de haber vivido, y en otras no. Cuando nos encontramos delante de esta segunda alternativa la dignidad no se pierde sino que se impide su plena realización. Si una sociedad no garantiza los instrumentos de manera que sean las personas ser lo que desean, no es una sociedad realmente desarrollada y capaz de ofrecer una vida digna de haber vivido para sus miembros.

Cuando un ser humano es obligado a vivir debajo de un umbral mínimo de capacidad, se tiene entonces violación de la dignidad humana¹⁷. Es necesario reemplazar al apuro de los recursos el lenguaje de las capacidades, para valorar que la calidad de la vida de un País no se tiene que fijarse en el nivel de riqueza que les ha ofrecido a las personas, ni a su distribución, sino que es más importante preguntarse, si a los seres humanos le es ofrecida la posibilidad de ser lo que desean¹⁸. En sustancia la filósofa americana defiende una teoría de la justicia que deba tener cuenta capacidad individual de producir funcionamientos en relación a los recursos disponibles que es atada firmemente al contexto social en el que viene a formarse a su vez: "...los criterios generales basados sobre la utilidad y sobre los recursos resultan insensibles a las variaciones contextuales, al modo en que las circunstancias forman las preferencias y las capacidades de los individuos de transformar recursos en actividad humana significativa"¹⁹.

El esfuerzo de Nussbaum parece, en última instancia, aquel de devolver la lista de las capacidades un esquema verosímil de lectura de la condición humana por el enriquecimiento de la lista misma de aquellos elementos que pueden coger el aspecto subjetivo y al mismo tiempo universal de la condición de las personas en la vida social. Además Nussbaum refuerza y refina los mismos elementos a través del trabajo de discusión y mediación multicultural.

Es así que al sitio de la imagen kantiana del ser racional²⁰ encontramos una imagen más fiel a aquella aristotélica donde las personas son animales con necesidades

¹⁷ Becchi, P., *Il dibattito sulla dignità umana: tra etica e diritto*, cit.

¹⁸ Nussbaum distingue las capacidades de los funcionamientos. Las capacidades constituyen lo que de hecho las personas son capaces de manera y ser, los funcionamientos, en cambio, se preocupan de entender cuánto de estas capacidades se convierten en acto, logro es decir funcionar en la práctica. Cfr. Nussbaum, M. C., *Diventare persone*, cit., pp. 105 ss.

¹⁹ Nussbaum, M. C., *Diventare Persone*, cit. p. 89.

²⁰ "Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo", trad. pers. en español "Actúas de modo que tratar la humanidad, sea en tu persona sea en aquel de cada otro, siempre también como fin y nunca sencillamente como medio". Cfr. Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi* [1785], trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 61.

capaces de convertirlos en funcionamientos, incluido la necesidad de cuidar de los otros²¹.

Según la filosofía americana, el ser humano se caracteriza de hecho, sea como aquella capacidad racional de conducir del interior la misma vida y de cumplir elecciones autónomas, sea como una condición material y social de necesidad. Una sociedad justa no ignora las necesidades de cura: ella prodiga las curas necesarias a quien necesita de ello y considera adecuadamente el gravamen que carga sobre las personas que proveen a dispensarle. Se toma el caso de la educación de los niños: la teoría de la sociedad justa tiene que considerar, de un lado la libertad de los padres de poder conducir su vida a justo modo y de perseguir libremente su concepción del bien, del otro la situación de los niños que no tienen que ser meros rehenes de la familia en los que crecen.

Una teoría de la justicia tiene que hacerse pues carga del derecho a estos niños de disponer de un futuro abierto y de equánimes oportunidades de elección en el curso de su existencia. Es por tanto Nussbaum quien escribe “si aspiramos a producir a adultos que tengan todas las capacidades enumeradas, eso a menudo comportará solicitar ciertos tipos de funcionamiento en los niños, ya que, como he sustentado, a menudo es necesario ejercer una función en la infancia para producir una capacidad adulta madura”²².

De un lado hay el derecho a los padres de perseguir el propio ideal de vida buena, del otro hay el deber del Estado de impedir que los niños, miembros vulnerable de la familia y particularmente necesitados de cura, sean puestos bajo un poder tiránico que límites excesivamente su libertad. La tensión que resulta de este dúplice principio, - Nussbaum escribe en la obra "Ejecuta social y dignidad humana"-, constituye el núcleo

²¹ La ética de la cura nace del debate feminista y es dirigida a tutelar aspectos fundamentales de la vida humana, en cuyo emergen fuertes las necesidades de cura de los individuos. Cfr. Nussbaum, M. C., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it di Greblo, E., Il Mulino, Bologna 2002, p. 34. El ser pobres de cura, la dependencia es “un fatto della vita non qualcosa di cui avere paura”, trad. pers. en español: "un hecho de la vida no algo de que tener miedo." La dependencia nace de la relación “ognuno di noi è figlio di una madre”, trad. pers. en español: "cada uno de nosotros es hijo de una madre" que nos ha criado “con le proprie cure e premure”, trad. pers. en español: “con las mismas curas y prisas”. De una entrevista, (realizada por Thomas Casadei), a Eva Feder Kittay, filósofa americana que se ha ocupado de la ética de la cura en primera persona poniendo en campo el cuento personal de una hija con graves disabilità cognitivos. La cura, presupone no solamente “un movimento verso l'esterno, un tendere a qualcosa di altro che non se stessi”, ma anche la messa in opera di “un qualche tipo di azione”, trad. pers en español: "un movimiento hacia el exterior, un desdoblarse a algo de otro que no él mismos", pero también la misa en obra de "un algún tipo de acción". La cura es, por lo tanto, concebida como practica y “non come un sistema di regole universalizzabili”, trad. pers en español: "no como un sistema de reglas universalizables". Zanetti, G., *L'etica della cura e i diritti*, in *Ragion pratica*, vol. 23, 2004, pp.523-530, spec. p. 524.

²² Nussbaum, M.C., *Diventare persone*, cit., p. 108.

del liberalismo: se libera, en cambio, de una tensión válida y productiva, que no demuestra para nada confusión o fracaso moral. Esta tensión es la demostración que la teoría de la justicia se encuentra en contacto con las dificultades de la vida.

La tesis de Nussbaum tiende a desarrollar una idea de dignidad basada sobre la posibilidad concreta de cada individuo de expresar todas sus capacidades a cualquier nivel, en relación a las condiciones humanas en que versa. Entre estas capacidades no regresan solamente aquéllos que se imaginan fácilmente cuál la salud, la integridad física, la pertenencia, pero también las emociones y la imaginación que permiten reconocerle en cada individuo la humanidad del otro. Ciertamente, alguien podría notar una dificultad en considerar como la imaginación más como un derecho y ancla un derecho de salvaguardar, sin embargo ellas se configuran como capacidades no eliminables si el objetivo es el progreso de la sociedad. Las políticas sociales que promueven las bases de la imaginación deberían encontrar un sitio fundamental como instituciones al lado de aquellas principales destinadas a estimular el respeto de si.

El objetivo es constituir una sociedad en cuyo "cada uno es considerado digno de respeto, en cuyo cada uno ha sido puesto en condición de vivir de modo realmente humano²³". Al de bajo de cierto umbral no es posible ir para garantizar una vida digna de haber vivido. La propuesta de Nussbaum no quiere ser una teoría completa de la justicia, su *capabilities approach* echa las bases por una sociedad que garantice un mínimo esencial para vivir decorosamente; podemos reformular así el principio de cada persona como fin según el principio de las capacidades individuales. Una sociedad que no respeta mínimos estándares sobre la instrucción o sobre la salud no puede decirse justa. Las estructuras de las instituciones que gobiernan deberían tenernos entre los numerosos objetivos, quizás aquel más importante: promover un nivel suficiente de umbral de las capacidades²⁴.

III. INDIVIDUO-SOCIEDAD: ¿UNA IDENTIDAD GLOBAL?

La propuesta de Nussbaum arriesga a rasgos de ser un modelo que brinda oportunidad, antes que concretas posibilidades de realizaciones. El *capabilities approach*, en efecto, no actúa sobre las conciencias individuales, no les sugiere como a las personas tienen que comportarse pero se preocupa de remover aquéllos obstáculos

²³ Nussbaum, M. C., *Diventare persone*, cit., p. 93.

²⁴ Nussbaum, M. C., *Diventare persone*, cit., p. 92 e 94.

que hacen difícil el lleno despliegue de las mismas capacidades. Es necesario comprender que la sociedad no es otro de nosotros. La toma de conciencia no puede partir del individuo en la medida en que le es permitido. Sólo la conciencia de la sustancial identidad del individuo junto a la sociedad a la cual pertenece permitiría tener cura de los otros por nosotros mismos como en la perspectiva de una vida realmente auténtica. Es justo la creación del dualismo individuo/sociedad al origen de la equivocación que engendra y respalda los egoísmos de los individuos. El reconocimiento de la identidad entre individuo y sociedad es a la base del círculo virtuoso que conducirá a una *sociedad decente*²⁵.

Efectivamente el espasmódico "jurídicación"²⁶ de que la sociedad moderna es víctima, es la prueba de la necesidad de encauzar los egoísmos embridándolos en redes de las tramas cada vez más espesas para garantizar la supervivencia de la sociedad misma: una sociedad que no funciona, que no es "buena" para vivirmos. En una sociedad donde sea superada la dicotomía que aflige y ella divide sí misma y los individuos que la componen, el derecho tendría un papel de defensa última del sistema. El derecho, en un horizonte social en que el individuo pueda encontrar conveniente invertir en el bien de los otros, expresaría por lo tanto el reconocimiento de una ética ampliamente interiorizado, sugiriendo y no imponiendo las líneas conduce comportamientos sociales. A menudo, hoy, asistimos a escenas de prevaricación y profunda injusticia entre los seres humanos con el solista objetivo de conseguir ventajas económicas, de progresar en la escalera social, de conseguir honores sin preocuparse si ésta implica la lesión de un derecho ajeno. Y cuando se percata allí de necesitar el otro el objetivo siempre es instrumental y egoístico²⁷.

²⁵ Margalit define una sociedad decente como "una società in cui le persone non vengono umiliate da nessuno ed in particolare dalle istituzioni che la costituiscono e le danno forma". Non umiliare significa "non ferire gli altri nel rispetto di sé", trad. pers. en español: "una sociedad en que las personas no son humilladas por nadie y en particular de las instituciones que la constituyen y le da forma". No humilles significas "no herir los otros en el respeto de si". Margalit, A., *La società decente*, ed. it. a cura di Villani, A., Guerini e Associati, Milano 1998, pp.26 e 27 e p. 35.

²⁶ Rodotà, S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006, pp. 13 ss..

²⁷ Habermas distingue entre "actuar comunicativo" como para el acuerdo de los participantes al discurso, a la cooperación que estabiliza y coordina los comportamientos y "actuar estratégico" en cuyo el interlocutor aspira a realizar un propio objetivo. Cfr. Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, ed. it. a cura di Rusconi, G. E., trad. it. di Rinaudo, P., vol. I (*Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*), Il Mulino, Bologna 1997, spec. pp. 157 e ss. Sobre el punto, luego, también se vea Abignente, A.: "È noto come una categoria centrale nel pensiero di Habermas sia la distinzione tra "agire comunicativo" ed "agire strategico": entrambi hanno a loro presupposto la relazione con l'altro. Ma mentre il primo ha come *telos* immanente l'intenzione dell'intesa (si tratta, è bene dirlo subito, di un'intenzione non di un'intesa effettiva), il secondo mira all'autoaffermazione del soggetto che instaura la relazione per un suo fine strumentale, per la realizzazione di un proprio progetto". Trad. pers. en español : "Es conocido como una categoría central en el pensamiento de Habermas sea la distinción entre "actuar

La identidad, en efecto, es “definida por nuestras valoraciones fundamentales que son inseparables de nosotros mismos” y por tanto “es hecha de valores o de lo que nosotros creemos tales hasta el punto de reponerles en ellos nuestro mismo ser o el sentido de nuestra vida²⁸”. La solicitud de reconocimiento de una identidad no se reduce a la inclusión del individuo en una “indistinta igualdad²⁹”.

Por poder dia-logar³⁰ con las instituciones sobre los valores y sobre los rectos sagrados e inviolables, hace falta ante todo reconocerle y aceptarle en su identidad que también puede comprender valores no compartibles³¹. Lo que podemos hacer por tanto, es crear un espacio discursivo ideal dónde reconocer e insertar lo otro-diferente, (el Estado, y más en particular las instituciones), atribuyéndole la misma libertad comunicativa que reconocemos a nosotros mismos y a los nuestros parecidos³². Sólo así el *alter* puede ponerse parecido, (y *no otro - de nosotros*), sin renunciar y perder sus peculiaridades, y se puede realizar en efecto aquella “solidaridad entre extranjeros³³” de que Habermas habla.

comunicativo” y “actuar estratégico” ambas ellas tienen a presupuestas la relación con el otro. pero mientras lo primero tiene como telos inmanente la intención del acuerdo (se libera, es decirlo bien enseguida, de una intención no de un acuerdo efectivo), la segunda puntería a la autoafirmación del sujeto que establece la relación por un objetivo suyo instrumental, por la realización de un propio proyecto”: En Abignente, A., *Diritti collettivi, convivenza sociale di minoranze e costituzioni a partire dalla riflessione di J. Habermas*, in Cortesi, A., Nerozzi, S., (a cura di), *Migrazioni, incontro con l'altro. Identità, alterità, accoglienza*, Nerbini, Firenze 2011, p. 228.

²⁸ Viola, F., *Conflitti d'identità e conflitti di valore*, in *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol. 10, 2005, pp. 61-96, spec. p. 62.

²⁹ *Ibidem*, p.63.

³⁰ Aquí se quiere evidenciar sea la naturaleza meramente comunicativa del dia-logo, es decir la comparación verbal entre los hablantes, y sea la naturaleza de práctica social. Como de más voces evidenciadas (Días de Hermenéutica jurídica, Hermenéutica y Pluralismo, Universidad de los Estudios de Padova, el 18 de junio de 2011) el diálogo no limita su rayo de acción al momento comunicativo, del cambio de opiniones, pero se vuelve aquella práctica social necesaria para encaminar un proceso de alterizzazione que transforma al extraño, lo diferente, en parecido, en aquel Alter que es reflejado nuestro Si, al que somos dispuestos a conceder nuestros mismos derechos.

³¹ Conque, obviamente, estos valores respeten los derechos fundamentales. De otro modo incurriríamos en un peligroso relativismo que por absurdo nos llevaría a decir que también Hitler fue portador de valores, cuales la superioridad de la raza aria.

³² En tal sentido Abignente, A., *Diritti collettivi, convivenza sociale di minoranze e costituzioni a partire dalla riflessione di J. Habermas*, cit. A propósito de la libertad comunicativa y la condición discursiva de procedencia habermasiana también se vea Abignente, A., *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2003.

³³ A propósito de Habermas, Engelhardt observa que la sociedad moderna es seglar y pluralista porque es constituida por el extranjero moral. No es posible compartir cada valor moral, ni comunicar con el otro, comprendiendo de ello el lenguaje ético diferente, así la política crea de las reglas de las procedimientos y mecanismos burocráticos para tutelar los derechos a los individuos. En: H.T. Jr. Engelhardt, *Manuale di Bioetica*, trad. it. di M. Meroni, Il Saggiatore, Milano, 1991.

El reconocimiento, entendido como encuentro y escucha del otro, es condición no eliminable de la abertura al otro y de su inclusión en el discurso público³⁴. Este modo de ver la realidad, no es sólo un modo de mirar la sociedad en que somos sumergidos, pero constituye, desafortunadamente, la expresión del sistema social en que vivimos. El hecho que las cosas vayan tal como lo he descrito no significa que no pueda entreverse un vislumbre de cambio. Ciertamente hay quien las acepta como un dato y no hace nada porque tiene gusto en el humillar a los otros o porque aquellos que todavía es peor se siente más fuerte, apetece de tener un poder que le permitirá de salir vencedor de la competición y, sólo quién es más fuerte es merecedora de sobrevivir³⁵. Una sociedad es un buen lugar para vivir si las personas que viven allí no son humillados, en particular de las instituciones que constituyen de ello el fundamento: es esta aquélla que el filósofo israelí Margalit define una sociedad decente. La humillación destruye el honor y el respeto de si. La tesis de Margalit es que cada ser humano tenga que ser respetado, por lo tanto no humillado en cuanto portador de un valor absoluto: la dignidad. En cuanto ser humano el hombre no puede ser humillado³⁶.

Cada ser humano vivo por la realización de las mismas necesidades, aunque ésta implica abuso o lesión de una libertad ajena. En una sociedad como la nuestra se ha dispuesto a toda con tal que realizar las mismas necesidades, aunque eso significa lesionar la propia y la ajena dignidad. Viene menos el sentido del respeto empapado en el concepto de dignidad³⁷ y el alcance mismo del concepto de dignidad resulta alterado. Partiendo de este presupuesto, querría desarrollar alguna breve reflexión tensa a demostrar que en el contexto histórico-social en que hoy vivimos, de dignidad en su dimensión social, hay bien poco. En una sociedad como la nuestra, donde los sentimientos que predominan son el egoísmo y el abuso es difícil hablar de dignidad. ¿Qué queda, entonces, de la dignidad?

³⁴ Habermas escribe: "inclusione significa che i confini della comunità sono aperti a tutti, anche e soprattutto a coloro che sono estranei e che estranei vogliono rimanere". Trad. pers. en español: "inclusión significa que los confines de la comunidad son abiertos a todo, también y sobre todo a los que son extraños y que extraños quieren quedar". En: Habermas, J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, ed. it. a cura di Ceppa, L., Feltrinelli, Milano 1998, p. 10.

³⁵ Margalit, A., *La società decente*, cit., p. 38.

³⁶ Margalit, A., *La società decente*, cit., p. 30.

³⁷ A este punto parece oportuna una distinción. Cuando se habla de dignidad se entiende "l'aspetto esterno del rispetto di sé". Il rispetto di sé, invece, è "l'atteggiamento che le persone hanno verso il loro essere umane". Trad. pers. en español: "el aspecto externo del respeto de si." El respeto de si, en cambio, es "la actitud que las personas tienen hacia su ser humano." Cfr. Margalit, A., *La società decente*, cit., p.93.

Somos desafortunadamente hijos de una modernidad donde lo predominante es la espasmódica búsqueda del yo y la autorrealización, sin ningún deseo de sentirnos parte de una comunidad; por consiguiente se debilita la identidad individual y las uniones sociales³⁸. ¿Cuál es el resultado de estos procesos? La inadecuación del derecho a la sociedad y sus instancias y a la definitiva despedida de aquellos mecanismos de democracia deliberativa, incapaces de expresar la idea de normatividad racional y de tutelar los derechos subjetivos. Es necesario, en cambio, ofrecer una solución concreta y posible para evitar que este sea la enésima tentativa retórica de realización de la dignidad humana.

Indagar, quizás, sobre la naturaleza del sentimiento que alma el consagrarse al otro, podría ser una posible solución. Se dona para romper el aislamiento, para salir de la soledad, para pertenecer, porque la comunidad es parte constitutiva de la localidad, pues el otro es "necesario", y da sentido a nuestra vida. Se delinea por hoy, por mañana el *homo reciprocus*. Recíproco por fuerza pero una fuerza que se supone aquí de poder llamar amor, el adhesivo social "por excelencia"³⁹.

La solución podría encontrarse luego en la maximización del concepto de vivir civil, de civitas. Santo Tomás de Aquino citando a Aristóteles afirmó que "communicatio facit civitatem"⁴⁰- la comunicación constituye la comunidad civil-, entendiendo por communicatio la división de un fino ayuntamiento, y por fino ayuntamiento el invertir en el bien ajeno. La comunicación, así entendida no indica sólo un "mero cambio de opiniones no es sólo lingüística ella es una acción común en que los sujetos no se aniquilan o se neutralizan, pero intervienen con toda su identidad para recibir y dar reconocimiento"⁴¹.

Una vida puede decirse realmente decorosa en el momento mismo en que las personas se ponen conscientes que el deseo del bien ajeno coincide justo bien con el. Cada individuo debería ser puesto en condición de elegir libremente lo que cree pueda hacerlo feliz y no seas inducido por los rígidos esquematismos de una sociedad. ¿Estamos seguros que nuestras elecciones de vida o laborales estén de veras libres y no impuestas por el sistema socio-jurídico?

³⁸ Cfr. Pulcini E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001.

³⁹ Me refiero a la teoría del regalo de Marcel Mauss, retomada por Elena Pulcini, por el que el regalo, entendido cómo consagrarse al otro, constituiría la unión de la sociedad. Cfr. Pulcini E., *L'individuo senza passioni, cit.*

⁴⁰ "Sed communicatio... facit domum et civitatem", d'Aquino, T., En *Octo Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, L. I, n. 37

⁴¹ Viola, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano 1999, p.75.

Si nos fijamos en la época de globalización que estamos viviendo y sobre todo de crisis económico-financiera no podemos eximirnos del ver los continuos ataques a la dignidad humana. Basta pensar en los derechos a los trabajadores, a su dignidad y el respeto que merecen, obstaculizadas por lógicas de mercado que ya tienen bien poco de los principios económicos y financieros, pero dentro de los que se anidan ataques a los derechos fundamentales e inviolables en nombre del provecho. El empresario debería reconocerle en el trabajador su patrimonio más grande antes que legitimar una forma de explotación. ¿Los rostros de los trabajadores, obligados a un determinado comportamiento de rígidas lógicas de mercado, no soy quizás expresión de una dignidad violada?

El trabajo, dice Nussbaum, "es un derecho no eliminable de cada hombre"⁴², tarea de las instituciones es garantizarlo a cuánto más personas es posible y por gran parte de su vida, de modo que la elección de las personas sea libre y decorosa y no impuesta por una sociedad que no tiene que mucho ofrecer. Cuando en una sociedad numerosa son los intereses en juego los valores, pasa a segundo plano la dignidad sea ella un valor o un principio, ya que no tiene sentido o, todavía peor, puede servir como orquesto para realizar la mas innoble de las acciones. Es mera ilusión; la lógica de mercado no logrará salvaguardar valores como la dignidad. Como dice Nussbaum, es necesario librarse de la dictadura del PIB⁴³, ello no puede ser un indicador, al menos no lo único, para valorar la calidad de la vida de un País.

En este sentido, incluso compartiendo la idea del umbral mínimo de nivel para poder decir una vida digna, me alejaría de su perspectiva de únicamente pedir una ayuda a la sociedad, pero preferiría un enfoque en que, volcando la perspectiva, las personas puedan preguntarle a sí mismos cosa pueden hacer por los otros. "El empeño de cada uno en buscar justo bien el también lleva al bien de todo"⁴⁴. La distribución de la riqueza tiene que ocurrir de modo que ella aseguras no sólo la más alta ventaja al individuo pero a la colectividad, sólo es no no sólo necesario la búsqueda de un interés individual pero colectivo para el logro de lo que es bien por si pero de lo que es bien por los otros.

⁴² Este las palabras de Nussbaum en una entrevista por el periódico "La Repubblica" di Festa, R., en "La Repubblica", 2 marzo 2012, sez. cultura, pp.54 e 55.

⁴³ Nussbaum, M. C., *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. it. di Falcioni, R., Il Mulino, Bologna 2012.

⁴⁴ Margalit, A., *La società decente*, cit., p. 13.

Aclaradora en este sentido la afirmación de John Kennedy: "No te preguntes qué puede hacer tu país por ti, pregúntate que puedes hacer tú por tu país⁴⁵." Si el hombre, como dice Nussbaum, en llave lunar-aristotélica, es un animal con necesidades, su necesidad primaria tiene que ser la realización del justo si, por el respeto del otro. Es bien como necesaria una reeducación de la humanidad hacia el reconocimiento del bien ajeno por él mismos.

Si nos fijamos en el futuro, alguno no podemos no coger una inquietud hacia la reducción de la persona a medio o a instrumento de otros objetivos: el mercado, la sociedad, la información, la transparencia, la seguridad. Esta inquietud que nutrimos por el futuro tiene que ser acompañada por una esperanza de cambio. La esperanza fuerte, en cada uno de nosotros, que el bien del otro sea también nuestro bien. Me pregunto, por lo tanto, si cuyos principios hago referencia no sean de incluirse en el concepto más amplio de humanidad antes que de dignidad, por cuyo sería la humanidad a dar sentido a la dignidad y no viceversa. En el fondo, a pensarnos bien, sólo es como la dignidad considerada valor en potencia que tiene fuertes señas de vaguedad y no el ser humano que "además de ser un concepto más claro y preciso,...es también un hecho⁴⁶"

IV. LAS EMOCIONES COMO JUICIOS DE VALOR.

La última fase de la especulación filosófica de Martha Nussbaum se basa como en una real fenomenología de las emociones entendidas criterios estimativos y cognitivos.

Históricamente es posible localizar a muchos filósofos, de los estoicos romanos y griegos a Descartes y a Spinoza, que sustentan "la inteligencia de las emociones". En particular por inteligencia de las emociones se entiende su fundamental capacidad de juicio.

La reevaluación del concepto de emociones como juicios de valor representa, en síntesis, la completa fase del pensamiento de Nussbaum, que llega, así, a reformular la teoría estoica. Los estoicos partiendo del presupuesto que las emociones son inteligentes, capaces de juicio y no faltos de pensamiento, llegan a la conclusión que ellas sean típica expresión del vulgo, en cuánto destacan la debilidad y la vulnerabilidad del ser humano.

⁴⁵ Una de las frases más famosas pronunciado por el Presidente a John Fitzgerald Kennedy en su oración inaugural cuando se estableció a la Casa Blanca el 20 de enero 1961.

⁴⁶ Pocar, V., *Dignità e non-dignità dell'uomo*, in *Ragion Pratica*, vol.38, giugno 2012, pp.119-128, spec. p. 124.

El sabio es, pues, el que es indiferente a las emociones y es destinado por tanto a alcanzar un estado de apatía. Nussbaum, incluso compartiendo la premisa normativa, arriba a una conclusión diametralmente opuesta: los juicios no sobreviven sin las emociones. El reconocimiento de nuestro "ser pobres" y de nuestra incapacidad de controlar los sentimientos no hace manar un juicio negativo o de falsedad de las emociones, ma,al contrario, es el síntoma de aquella necesidad de comunidad, de cuyo tanto se ha hablado, que parece superar,oggi, mucho aquel de la independencia individual. Las emociones pueden, pues, ser influenciadas mucho de la vida individual cuanto de las interacciones con la sociedad en que se vive y, retomando un concepto querido a Aristóteles, soy eudaimonistiche⁴⁷ o bien concernenti el prosperar persona. "Las emociones se guardan al mundo del punto de vista de cada individuo y ordenan los acontecimientos con base en la cognición de su importancia o valor por el sujeto⁴⁸".

El dolor del luto, por ejemplo, es atado a la pérdida de alguien que es por nosotros nos vueltos, a cualquier título, parte importante de nuestra vida. Las emociones "tienen a que hacer con nosotros, con lo que nos pertenece, con nuestros proyectos y objetivos, con lo que por nosotros significa vivir bien⁴⁹". ¿Cómo se explica el hecho que se vuelve cada vez menos fuerte con el pasar del tiempo el dolor del luto? La explicación, por Nussbaum, es cognitiva: aunque el luto persiste cambia el modo de acercarse a ello y, sobre todo, cambian en el tiempo algunas costumbres a causa de las que la vida es reorganizada en función de la progresiva aceptación de la desaparición de la persona querida. La experiencia del luto es, en el fondo, reconstrucción de la "misma trama cognitiva⁵⁰", pero las emociones también son juicios. ¿Qué significa? Un juicio es "el consentimiento a una apariencia⁵¹".

Su formulación ocurre en dos fases: en la primera las cosas incluso todavía apareciendo en un determinado modo no son aceptadas; en la segunda fase soy ricomprese tres posibles alternativas: la aceptación de la realidad tal como aparece y ella se convierte en mismo juicio o bien el rechazo de la realidad, que se vuelve también ello juicio, o, por fin, la enajenación de la realidad de que se elige de ignorar la apariencia para no expresar juicios.

⁴⁷ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 52.

⁴⁸ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 53.

⁴⁹ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 53.

⁵⁰ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 107.

⁵¹ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 58.

Los juicios tienen, en cambio, un común denominador: siempre conciernen cosas que cosas no son previsibles que huyen del control humano y en efecto por los estoicos, como por Nussbaum, cuando un elemento de la vida representa para la persona algo de cierto y seguro lo que deriva no es una emoción pero... “si por ejemplo es una alegría, será una alegría no emotiva⁵²”.

Las emociones, además, también cambian según el contexto social en que nacen. La vida humana tiene algunas características invariables, que nacen de la naturaleza de nuestros cuerpos y del mundo en que vivimos. Sería una bien extraña sociedad aquel en que, por ejemplo, no allí foso miedo... una sociedad destinada a la quiebra. También hay algunos particulares y difusos miedos, que podríamos definir "universales", dictadas por nuestro legado animal: el miedo del trueno, de los fuertes ruidos, de los grandes animales. Existen pero también emociones individuales, influenciadas de la sociedad y de los tiempos, o de las condiciones materiales. Algunas sociedades afrontan mucho más sistemáticamente los peligros naturales mientras otras también difieren por sus creencias religiosas. El miedo de la muerte, por ejemplo, puede ser vivida de otra manera a segunda que creemos o menos en la vida después de la muerte, pero también quién cree en la vida después de la muerte sufre por la pérdida de una persona querida. Sólo que su dolor es diferente, se acompaña a la esperanza⁵³.

BIBLIOGRAFÍA

Abignente, A., *Legittimazione, discorso, diritto. Il proceduralismo di Jürgen Habermas*, Editoriale Scientifica, Napoli, 2003.

Abignente, A., *Diritti collettivi, convivenza sociale di minoranze e costituzioni a partire dalla riflessione di J. Habermas*, in A. Cortesi, S. Nerozzi (a cura di), *Migrazioni, incontro con l'altro. Identità, alterità, accoglienza*, Nerbini, Firenze, 2011.

Bauman, Z., *Globalization*, Polity Press, Cambridge U.K., 1998.

Becchi, P., *Dignità umana* nel volume U. Pomarici (a cura di), *Filosofia del diritto. Concetti fondamentali*, G. Giappichelli, Torino, 2007.

Beck., U., *What is globalization?*, Polity Press, Cambridge, 2000

De Sousa Santos, B., Rodríguez-Garavito, C.A., *Law and Globalization from Below*, Cambridge University Press, New York, 2005

⁵² Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 63.

⁵³ Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, cit., pp. 192 ss.

Engelhardt, H.T. Jr., *Manuale di Bioetica*, trad. it. di M. Meroni, Il Saggiatore, Milano, 1991.

Habermas, J., *Teoria dell'agire comunicativo*, ed. it. a cura di G. E. Rusconi, trad. it. di P. Rinaudo, vol. I (*Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*), Il Mulino, Bologna 1997.

Habermas, J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998.

Ferrarese, M.R., *Le Istituzioni della globalizzazione. Diritto e diritti nella società transnazionale*, Il Mulino, Bologna, 2000

Ferrarese, M.R., *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Laterza, Roma-Bari, 2006

Giddens, A., *Le conseguenze della modernità*, Il Mulino, Bologna, 1994

A. M. Iacono, M. Salvati e P. Solinas (conversazione tra), *Tra persona e individuo*, in *Parolechiave, nuova serie di <<Problemi del socialismo>>*, voll. 10/11 persona, 1996, pp.13-42.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi* [1785], trad. it. di P. Chiodi, Laterza, Roma-Bari, 1993.

Luhmann, N., *I diritti fondamentali come istituzione*, ed. it. a cura di G. Palombella, L. Pannarale, trad. it. di S. Magnolo, Dedalo, Bari 2002.

Margalit, A., *La società decente*, ed. it. a cura di A. Villani, Guerini e Associati, Milano 1998.

Nussbaum, M.C., *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo, l'educazione contemporanea*, ed. it. a cura di Zanetti, G., Carocci Editore, Roma 1999.

Nussbaum M. C., *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, trad. it. di W. Mafezzoni, Il Mulino, Bologna 2001.

Nussbaum, M. C., *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, trad. it di E. Greblo, Il Mulino, Bologna 2002.

Nussbaum, M. C., *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, trad. it di C. Corradi, Carocci, Roma 2007.

Nussbaum, M. C., *L'intelligenza delle emozioni*, ed. it. a cura di G. Giorgini, trad. it. di R. Scognamiglio, Il Mulino, Bologna 2004.

Nussbaum, M. C., *Creare capacità. Liberarsi dalla dittatura del Pil*, trad. it. di R. Falcioni, Il Mulino, Bologna 2012.

Pocar, V., *Dignità e non-dignità dell'uomo*, in *Ragion Pratica*, vol. 38, 2012, pp.25-43.

Pulcini, E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati-Boringhieri, Torino 2001.

Rodotà S., *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*, Feltrinelli, Milano 2006.

Sen, A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad.it. di Rigamonti G., Mondadori, Milano, 2000

Teubner, G., *La cultura del diritto nell'età della globalizzazione. L'emergere delle costituzioni civili*, edizione e traduzione italiana (a cura di) Riccardo Prandini, Armando Editore, Roma, 2005

Viola, F., *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e pensiero, Milano 1999.

Viola, F., *Conflitti d'identità e conflitti di valore*, in *Ars Interpretandi. Annuario di ermeneutica giuridica*, vol. 10, 2005, pp. 61-96.

Zanetti, G., *L'etica della cura e i diritti*, in *Ragion pratica*, vol.23, 2004, pp.523-530.