



**Citation:** Valentina Erasmo (2020) Oltre le specificità di genere. Cura e diritti nella prospettiva relazionale di Amartya Sen e Martha Nussbaum. *Società Mutamento Politica* 11(22): 151-161. doi: 10.13128/smp-12636

**Copyright:** ©2020 Valentina Erasmo. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Oltre le specificità di genere. Cura e diritti nella prospettiva relazionale di Amartya Sen e Martha Nussbaum

VALENTINA ERASMO

**Abstract.** At the thresholds of 2020, gender differences are still reason of inequalities, even in the most economically advanced countries, as shown by the *Global Gender Gap Report*. Indeed, democratic and liberal societies are dominated by behavioural 'masculine' dynamics, according to *homo economicus*' paradigm. Many representatives of feminism, as Ortner, complain the strong competitiveness of *homo economicus* for representing individual decisions, where are lost those horizons not regulated by markets laws: one of these is caregiving, understood as health and/or home care, where female figures prevail. I would suggest an alternative to these perspectives, androcentric and feminist, which enables to go beyond gender specificity. I have proceeded with Sen's anthropological proposal where man is 'relation' with himself herself, into intrapersonal space, and with the others, into interpersonal space. Thanks to 'multiple identities', we can rediscover the value of reciprocity in social interactions, culminated in the birth of relational goods which returns the importance of care in these interactions which increase social capital, as in caregiving. Since the creation of relational goods two questions arise: on the one hand, asking if this may become the starting point for an expansion of care's reciprocity from the intersubjective domain to their reference community; on the other, discussing whether an ethics of care may coexist with an ethics of rights. The answer is affirmative for both, but it requires the overcoming of gender's dichotomy, where the ethics of care is declined with a female voice, as compassion, and the ethics of rights with a male voice, as rationality. A choral answer is required, able to harmonise, without confusing, the level of care with the respect of rights, like the goals-rights system of Sen in dialogue with the ethics of care of Nussbaum, careful to the most human aspects of the existence.

**Keywords.** Care, caregiving, relational goods, rights, social capital.

---

### OLTRE L'HOMO Oeconomicus COME PARADIGMA ECONOMICO GENDER-ORIENTED

All'inizio degli anni Novanta, si legge in uno degli interventi di Amartya Sen sul tema delle disuguaglianze:

Il destino delle donne è molto diverso nella maggior parte dell'Asia e dell'Africa del Nord, dove le donne non riescono a ottenere cure mediche, alimentazione e assistenza sociale della stessa qualità di quelle che di cui godono gli uomini. Per

questo motivo in quelle regioni sopravvivono meno donne di quanto sarebbe possibile se entrambi i sessi ricevessero cure identiche (Sen 1991 [1996]: 144).

A distanza di quasi trent'anni, alcune nazioni hanno compiuto significativi passi in avanti, non solo nei termini di crescita, ma di sviluppo, basti pensare alla serie di cambiamenti che hanno interessato realtà come la Cina. Eppure, quando si parla di disuguaglianze di genere, non si fa riferimento solo a queste casistiche più estreme che possono essere riscontrate nelle zone più povere del mondo, ma a quel *gender gap* che riguarda persino le realtà socio-economicamente più sviluppate.

Questo gap è quello che viene restituito nel *Global Gender Gap Index*, impiegato per la stima effettiva dell'entità delle differenze di genere, in cui si tiene conto dei seguenti dati: sotto un profilo economico, delle differenze di retribuzione salariale e di partecipazione alla forza lavoro, delle disparità di diritti sul luogo di lavoro e del tasso di disoccupazione; sotto un profilo politico, della rappresentatività attraverso l'elettorato passivo; sotto un profilo sociale, dell'istruzione, con campi che restano ancora di appannaggio maschile, e delle aspettative di vita. All'interno delle società democratiche e liberali, si può chiaramente percepire questo *gender gap*, per cui si vedono dominare dinamiche comportamentali prettamente 'maschili', così come rappresentato nel paradigma antropologico dell'*homo oeconomicus*, ancora oggi oggetto di interesse per economisti, filosofi, pedagogisti, psicologi e sociologi.

Contro questo paradigma, esponenti del pensiero femminista, come Rosemarie Ortner (2004a, 2004b, 2007) hanno sostenuto che esso assuma una connotazione *gender-oriented*, data la prevalenza di comportamenti competitivi nell'ambito delle decisioni individuali. Questa caratteristica può essere riscontrata in quell'egualitarismo livellante proprio dell'*homo oeconomicus* rispetto a quelle che sono le differenze di genere, restituendo un quadro semplificato e androcentrico della realtà socio-economica. La critica di Ortner non va letta come una critica *tout court* a questo paradigma antropologico, di cui la pedagogista riconosce la sua utilità, in particolare, nei meccanismi di astrazione per la rappresentazione generale e semplificativa del comportamento economico. Piuttosto, uno degli obiettivi di Ortner, è quello di mostrare come deve essere interesse dell'economia, non solo delle donne, quello di attuare un piano di sviluppo capace di implementare le risorse umane, non solo maschili, ma anche femminili.

Nell'*homo oeconomicus*, Ortner vede un chiaro esempio di soggetto post-illuminista che ha praticato quello slittamento da quei concetti solidali originari di *égalité, fraternité, liberté* a quelli di disuguaglianza

(come differenza di genere), concorrenza, libertà (di mercato, non di realizzazione del proprio sé). Questa mascolinità è quella già citata caratteristica rintracciabile nelle dinamiche dei meccanismi concorrenziali che prevedono la messa in atto di strategie competitive, spesso aggressive, in cui il movente dominante risulta essere quello della scelta della semplice preferenza, ma priva di influenza da parte di quella sfera affettiva che è maggiormente affine all'universo femminile nei processi decisionali. L'utile coincide così con ciò che consente la massimizzazione del welfare individuale, nei termini di incremento di beni e di ricchezze, mentre risultano inutili quelle azioni incapaci di pervenire a un simile scopo, conformemente a un'etica di stampo utilitarista.

In tale prospettiva, Ortner sostiene che vengano persi di vista quegli orizzonti non regolamentati dalle leggi di mercato, come quello del lavoro di cura, ovvero dell'assistenza sanitaria e/o domiciliare, in cui abbondano le figure femminili nel ruolo di *caregiver*. In questa definizione rientrano tutte quelle figure che, a vario titolo, svolgono attività di assistenza e di cura a anziani non autosufficienti, bambini o disabili, ovvero sia operatori socio sanitari che figure impegnate nell'assistenza informale di queste categorie più bisognose, accomunate da un importante ruolo sociale che consiste nella sottrazione dell'assistito da quei meccanismi di esclusione dalla propria comunità di appartenenza.

Nell'ambito del lavoro di cura, si può individuare una delle quote principali di beni relazionali, ancora oggi ignorati da gran parte dell'economia mainstream. Così, Ortner si interroga su come una pedagogia economica di stampo femminista possa far scoprire questo territorio ancora a molti sconosciuto: la sua proposta può essere intesa come un'inversione rispetto a quegli approcci economici per cui qualsiasi transazione sociale va letta attraverso le categorie di mercato, conformemente a un *Modell des nutzkalkulierenden Mann-Menschen* (Caruso 2012), come quello di Gary Becker, a cui Ortner si riferisce esplicitamente.

Piuttosto, occorre una messa a fuoco di ciò che risulta non-identico nel soggetto (*das 'Nichtidentische'*), richiamando Adorno (1966), in particolare, il suo concetto di non-identità (*Nichtidentität*) al centro della sua "dialettica negativa". Nella sua analisi, Adorno ha mostrato come non possiamo che pensare per concetti, ma ogni oggetto è sempre più del suo concetto, per cui qualsiasi sintesi concettuale è solo un piccolo spaccato di una realtà più complessa che raramente può essere rintracciata nel nostro quotidiano. Al contrario, nelle ideologie, si assistono a quei tentativi di far coincidere l'oggetto con il suo concetto, attraverso il ricorso a mezzi autoritari o totalitari, che assumono così una natura

assolutamente coercitiva. Quindi, i concetti diventano degli strumenti di dominazione, piuttosto che semplici forme di conoscenza. La pregnanza dell'analisi di genere compiuta da Ortner consiste nell'aver colto la forte portata ideologica, nell'accezione che questo termine assume in Adorno, dell'*homo oeconomicus* contemporaneo (Caruso 2012).

D'altro canto, lo stesso pensiero 'femminista' non è privo di limiti: il virgolettato è d'obbligo, essendo talmente ampio e diversificato quell'insieme di prospettive che possono rientrare a vario titolo in questa semantica, si vuole essere cauti sia nella critica che nell'impiego di questo termine. Nello specifico, i due versanti del femminismo da cui si vogliono prendere qui le distanze sono quello naturalista e quello culturalista sulle differenze di genere. Circa il versante naturalista, questo comprende: uno, il culturalismo essenzialista, in cui il femminismo è un semplice dato biologico, come Daly (1978) e De Beauvoir (1949); due, l'approccio ispirato al femminismo di matrice marxista, il quale ha reificato l'identità di genere e la diversità biologica, dove quest'ultimo è sempre alla base delle disuguaglianze sociali, come si può rintracciare in Irigaray (1985) e Riley (1988); tre, l'analisi del rapporto tra genere e struttura psichica dell'individuo, rimandando le differenze di genere alla psicanalisi, come in Chodorow (1978), Gilligan (1982) e Mitchell (1974). Invece, il versante culturalista si articola in due distinte ipotesi: una, quella costruzionista, per cui il genere è un costrutto sociale, non biologico, come si può riscontrare in Nicholson (1996), Rubin (1975) e Scott (1986); due, quella decostruzionista, che difende la necessità di destrutturare tutti i processi culturali, linguistici e simbolici che definiscono i generi, come in Derrida (1967) e Foucault (1978). Questi approcci *gender oriented* di stampo femminista sono accomunati dall'annullamento delle differenze di genere stesse, in quanto sottovalutano o ignorano del tutto la prospettiva maschile oppure intendono quest'ultima esclusivamente nei termini di dominio.

Andando oltre queste correnti, androcentrica e femminista, che si rincorrono nel tentativo dell'esaltazione di una singola angolatura di genere, si vogliono valorizzare, piuttosto, le peculiarità individuali, distinguendo quelle che possono essere le rispettive specificità di genere, ma senza contrapporre o privilegiare una prospettiva di genere rispetto all'altra. Solo grazie all'assunzione di un simile sguardo che le specificità non saranno più fonte di disuguaglianza, bensì di ricchezza nel confronto relazionale che può avvenire tra individui appartenenti a generi differenti.

In questo senso, una prima proposta può essere rappresentata dalla riflessione di Amartya Sen, in cui la

critica all'utilitarismo gioca un ruolo fondamentale per ammettere moventi altri dall'egoismo nei meccanismi decisionali: in sede etico-antropologica (Erasmus 2020), in particolare, egli propone il superamento del *self-interest* massimizzante del paradigma neoclassico, specificando che ciò possa verificarsi senza far venir meno la razionalità dell'individuo, contrariamente a quanto previsto nell'*homo oeconomicus*.

Difatti, nella sua prospettiva (Sen 1977), sono ammessi moventi come quelli di *sympathy* e di *commitment*, ad esempio: con il primo, si fa riferimento alla 'simpatia' che si può nutrire verso altri individui, movente intermedio tra l'egoismo neoclassico e l'altruismo disinteressato, in quanto è sempre una sorta di massimizzazione della propria utilità, ma nascosta dietro al ricorso a preferenze apparentemente altruistiche nei meccanismi decisionali; con il secondo, si indica una vera e propria 'obbligazione morale' di matrice kantiana, per cui i principi morali, ovvero i valori, sono assunti come preminenti rispetto al benessere individuale. Una simile prospettiva consente all'altro di tornare a essere fine in sé, non più semplice mezzo per il miglioramento del mio benessere individuale.

La differenza tra *sympathy* e *commitment* può essere colta attraverso le due distinte relazioni che si stabiliscono tra un soggetto e l'altro: nel caso della prima, questa viola quello che Sen (1985, 2005) definisce come *self-centered welfare*, ossia quello per cui: «A person's welfare depends only on his or her own consumption (and in particular, it does not involve any sympathy or antipathy towards others)» (Sen 1985: 347); nel caso della seconda, l'obbligazione prevede l'adozione di un movente diverso, coincidente con il riconoscimento dell'ingiustizia sottesa a un certo atto, il quale suscita nell'individuo il dovere di intervenire per interrompere simili azioni, assumendo una connotazione etica e politica, che permette l'uscita dalla singolarità della relazione che si stabilisce nella *sympathy*, acquisendo il carattere della 'reciprocità' nel *commitment*. A differenza della *sympathy*, il *commitment* non viola necessariamente il *self-centered welfare*, bensì può modificare sia i fini dell'agire, ovvero il *self-welfare goal*: «A person's only goal is to maximize his or her own welfare, or-given uncertainty-the expected value of that welfare (and in particular, it does not involve directly attaching importance to the welfare of others)» (Sen 1985: 347) che la scelta attuata dagli individui attraverso la considerazione dei fini altrui, ovvero il *self-goal choice*: «Each act of choice of a person is guided immediately by the pursuit of one's own goal and in particular, it is not restrained by the recognition of other people's pursuit of their goals» (Sen 1985: 347). La violazione del *self-welfare goal* rappresenta la più ampia frattura

rispetto ai moventi utilitaristici propri dell'*homo oeconomicus*, poiché muovendo dal *commitment* segue un'utilità attesa minore rispetto ad altre disponibili.

In queste condotte non generatrici di profitti, rendite o salari, si può collocare l'insieme dei beni relazionali, ossia di quei beni che sono il prodotto della relazione che l'individuo stabilisce con l'altro<sup>1</sup>. Tutte le forme di lavoro che non vedono la mediazione diretta del mercato, come il già citato lavoro di cura, appartengono a tale insieme: come si vedrà meglio di seguito, la relazione umana che si stabilisce tra un qualsiasi *caregiver* e l'assistito è un esempio di bene relazionale poiché prodotto di relazioni sociali reciproche, antitetico a quelle strumentali incarnate dall'*homo oeconomicus* contemporaneo.

#### BENI RELAZIONALI, CAPITALE SOCIALE E MECCANISMI DI CURA NEL CAREGIVING

Con la sua valorizzazione della dimensione relazionale in sede etico-antropologica, Sen ha creato i presupposti per la nascita dei beni relazionali, di cui egli risulta un indiscusso antesignano grazie alla riscoperta della natura umana come genuinamente relazionale, in un duplice senso: da un lato, nella sua accezione intrapersonale rispetto a quella relazione che l'individuo stabilisce costantemente con se stesso che crea quel ponte tra i diversi aspetti costitutivi del sé e la corretta costituzione di quella che è l'identità personale; dall'altro lato, nella sua accezione interpersonale nello spazio sociale, differenziandosi dalla proposta di Bruni (2007), la quale contempla la sola relazione intrapersonale, restituendo così

<sup>1</sup> Circa le caratteristiche che definiscono un bene come 'relazionale', si può ricorrere all'analisi di Bruni (2006), il quale ha raccolto quegli elementi comuni a tutte queste riflessioni, ossia quelle di identità, reciprocità, simultaneità, motivazione intrinseca, fatto emergente e gratuità. Per avere un bene relazionale, è necessario conoscere l'identità dell'altro con il quale ci si va a rapportare, mentre la reciprocità è la modalità con cui si instaura questa peculiare forma di interazione sociale che si caratterizza per l'assenza di un bene di consumo in senso stretto e per la dialogicità di questo genere di fruizione. Invece, la simultaneità indica quella sincronicità con la quale si realizza la produzione e il consumo di questo bene che differisce da quella dei beni di mercato, perché: «si producono e si consumano simultaneamente, il bene viene co-prodotto e co-consumato al tempo stesso dai soggetti interagenti» (Verde 2008: 8-9). La motivazione intrinseca spiega quel genere di spinta da cui scatta questo genere di 'scambio' che è meglio definibile come 'incontro', in cui la motivazione diventa la cifra dell'utilità derivante da questa reciprocità. Può accadere che sia la motivazione intrinseca che l'utilità della reciprocità possano subentrare in un rapporto inizialmente strumentale: questo fenomeno consiste nella cifra del fatto emergente, non strumentale, creando così un bene relazionale a tutti gli effetti. Infine, la gratuità corrisponde non al prezzo nullo di questi, ma al tendere all'infinito di questo valore. Quanto al valore dei beni relazionali, questo è incrementale rispetto al loro consumo, mentre un loro mancato impiego comporta una loro svalutazione.

quella relazione diadica che si stabilisce tra l'individuo e gli altri che arricchisce la costruzione dell'identità personale in quel processo che non è mai definitivamente concluso: è qui che si colloca quella che Totaro e Giovannola (2008) hanno definito come 'ricchezza antropologica' che diventa criterio normativo per interpretare questa stessa relazionalità. L'elemento relazionale, intrapersonale e interpersonale, restituisce una concezione antropologica dell'uomo come soggetto dinamico e reciproco, profondamente diversa dalla staticità e dalla strumentalità solipsistica propria dell'*homo oeconomicus*.

Questi elementi sono significativi per la valorizzazione delle specificità di genere: in questa concezione, l'identità individuale è il prodotto di relazioni dinamiche interpersonali e intrapersonali, in cui vengono coinvolte sia l'insieme delle relazioni che il singolo stabilisce con se stesso, ovvero con le sue specificità (comprese quelle di genere), che l'insieme delle relazioni che il singolo instaura con gli altri. Ne segue che la nostra identità è sempre aperta al cambiamento, ma senza per questo smarrire mai quello che originariamente è: il processo relazionale è una fonte di arricchimento nella valorizzazione identitaria, mai di impoverimento o di smarrimento delle proprie specificità. Per conservare le specificità individuali, Sen (1999) elabora il concetto di 'identità multiple', capace di mostrare come il processo di costituzione identitaria non è solamente inesauribile e dinamico, ma multidimensionale, dove all'interno dello spazio dell'identità individuale possono coesistere elementi di appartenenza a una molteplicità di gruppi diversi (Giovannola 2007), senza che queste dimensioni risultino conflittuali tra di loro. In questa prospettiva si delinea come le differenze non sono intese mai come disuguaglianze, ma come specificità che possono anzi fungere da volano per le relazioni interpersonali, per cui un individuo cerca l'altro proprio perché interessato a conoscere e riconoscere le sue peculiarità, in quanto contribuiscono al suo processo identitario individuale in maniera virtuosa attraverso la cifra dell'arricchimento.

La genesi dei beni relazionali può essere collocata alla fine degli anni Ottanta, vedendo tra le sue voci più importanti proprio quella di Martha Nussbaum, nella quale si può percepire la eco di quello che è stato il suo maestro, appunto Amartya Sen: i beni relazionali sono relazioni non strumentali, i quali possono soddisfare quel bisogno tutto umano di interazione. Secondo Nussbaum, è *la relazione in sé* che costituisce il bene economico, così da differenziare i beni relazionali da quelli in cui è la qualità della relazione stabilita tra i soggetti coinvolti a essere un elemento fondamentale, come avviene nei servizi alla persona, ma in cui bene economico e relazione vanno considerati come distinti

e separati (Bruni, Zamagni 2004). Si può sintetizzare la nozione di bene relazionale presente in Nussbaum attraverso le categorie di reciprocità, persistenza, movente e insostituibilità (Erasmus 2019). Il fondamento dei beni relazionali coincide con la categoria della reciprocità, mentre la loro esistenza è resa possibile dalla persistenza di questa relazione nel tempo, ragion per cui, senza relazione, non può sussistere il bene relazionale stesso. Invece, il movente è ciò che permette di distinguere questa relazione reciproca emergente da un rapporto esclusivamente economico-strumentale. Infine, l'insostituibilità dei soggetti coinvolti, poiché il bene relazionale è strettamente legato alle identità dei soggetti presenti nella relazione, per cui un nuovo amico o un nuovo amore non sostituiranno mai quella relazione reciproca venuta meno, bensì daranno origine a una del tutto nuova.

Quasi contemporaneamente a Nussbaum, il sociologo italiano Donati perviene a una delle prime e più interessanti formulazioni di 'beni relazionali' susseguites in quegli anni: la sua ricerca è orientata alla volontà di sottrarre l'uomo dall'individualismo e dall'olismo contemporanei, grazie proprio a quella capacità umana di creare beni relazionali (Donati 2005). Stimolati da criteri ben specifici, quali quelli di differenziazione relazionale e di riflessività dell'amore, i beni relazionali sono in grado di ridefinire in maniera epocale la semantica di quest'ultimo (Bettin 2011). Così, l'amore non viene più inteso come mero sentimento e passione, bensì come 'cura nella relazione sociale':

secondo il senso proprio che la relazione assume in ciascuna sfera di vita e nel contesto situato, nell'incontro fra persone conosciute così come fra persone anonime. Da amore-passione del soggetto individuale, qual è stato lungo tutta la modernità, l'amore ha bisogno di esprimersi oggi come prendersi cura della relazione, per la relazione, con la relazione (Donati 2011a: 33).

Solo in questo modo potrà darsi la speranza di un mondo migliore, in cui: «l'ordine della relazione precede e abbraccia il linguaggio» (Donati 2011a: 33).

In tale dinamica di rinnovamento della vita sociale, i beni relazionali si presentano come effetti dell'azione, non delle scelte individuali o delle esternalità prodotte dall'ambiente circostante, e sono il prodotto diretto delle relazioni sociali capaci di suscitare modifiche nei moventi dell'agire dei soggetti coinvolti, quindi non risultano ascrivibili alla volontà dell'agente.

Questo genere di relazioni sociali, che potremmo definire come 'generative', conduce a chiarire e riflettere su quale nozione di 'capitale sociale' (CS) si vuol far riferimento circa la trattazione dei beni relazionali qui svolta. Innanzitutto, il CS si presenta come un concetto

polimorfo che può assumere una pluralità di significati diversi, ma che possono essere sintetizzati attraverso le due prospettive più cogenti sul tema<sup>2</sup>: da un lato, il CS come risorsa micro-relazionale; dall'altro lato, il CS come risorsa macro-relazionale. Circa la prima prospettiva, il CS è inteso come una risorsa a disposizione dell'individuo, generata dalle dinamiche relazionali, la quale può essere espressa nei termini di utilità soggettiva, ad esempio, come nell'analisi fornita da Bourdieu (1980). Nella prospettiva micro-relazionale, la rete diventa quella base strutturale del CS, entro la quale i legami sono finalizzati alla realizzazione degli scopi individuali. Questo genere di condotta è affine alla massimizzazione dell'utilità individuale comunemente rappresentata nel paradigma dell'*homo oeconomicus*.

Tale prospettiva mostra come il CS non preveda sempre una maggiore coesione e integrazione tra i membri di una stessa comunità, poiché questa risorsa può assumere persino fini strumentali e utilitaristici, come in Granovetter (1973, 1983). La sua proposta può essere riassunta in tre punti fondamentali: in primis, a fronte della sua distinzione tra legami deboli (contatti di semplice conoscenza) e legami forti (parenti e amici intimi), egli esalta le virtù dei primi sui secondi, in quanto caratterizzati da minori investimenti affettivi, ma da maggiore impersonalità. Questi legami deboli vengono intesi da Granovetter come ponti che hanno la funzione strategica di favorire quel flusso di risorse strumentali e diversificate con l'esterno, le quali risultano altamente spendibili a livello lavorativo, soprattutto, per le professioni più qualificate<sup>3</sup>. Due, egli lamenta che le comunità contemporanee si presentano come reti chiuse, nelle quali i legami forti dominano su quelli deboli: spesso, secondo Granovetter, è la scarsa qualità dei contesti ambientali, culturali, economici e sociali a colpire il benessere e la salute dei membri di una comunità, ossia a renderli più vulnerabili a quella che lui definisce *fragilizzazione dell'esistenza*. Nel tempo, l'unica strada percorribile per la riduzione di questo rischio consiste nella creazione di legami-ponte con comunità diverse da quella di appartenenza. Infine, a partire dagli studi di Granovetter, si è mostrato come i legami sociali possano persino risultare stressanti per la salute, in particolare, per i *caregiver*, sia che questi appartengano alla famiglia sia che questi siano delle figure professionali (Salvini 2012). Tutti questi punti fondamentali della proposta di Granovetter rendono-

<sup>2</sup> In questo approfondimento sul capitale sociale, si è seguita sostanzialmente l'analisi articolata nel capitolo tre da S. Gozzo (2012).

<sup>3</sup> Al contrario, nelle reti sociali caratterizzate da legami forti, reciproci e omofili, in cui è elevato il grado di connessione, lo è altrettanto la chiusura negli scambi con l'esterno, quindi come prevalgono lavori dequalificati, anziché professioni più qualificate.

no tale nozione di CS assai distante da quella necessaria ai fini del presente lavoro, conducendo il soggetto a porsi al di là della propria comunità di appartenenza, favorendo relazioni strumentali al solo miglioramento della propria posizione socio-economica, senza alcun desiderio di promuovere interazioni sociali reciproche, tra l'altro, intendendo come stressanti per la salute proprio quelle attività che rientrano nel *caregiving*.

Sulla scia di Granovetter, si collocano gli studi di Lin (2001) sulle risorse reticolari, sostenendo come la valorizzazione delle risorse passa per azioni individuali volte all'utilizzo di queste per ricavare dei vantaggi, dando vita ad azioni strumentali, finalizzate all'acquisizione di potere, reputazione e ricchezza oppure ad azioni espressive, orientate all'acquisizione di benessere, coesione e solidarietà. Anche in questa accezione, il CS è inteso sì come un insieme di risorse frutto delle relazioni sociali, ma il suo fine è quello di generare vantaggi individuali e/o collettivi, entro un'ottica essenzialmente strumentale dei rapporti interpersonali, come nel paradigma dell'*homo oeconomicus*.

Infine, pur privilegiando le reti aperte a quelle chiuse, la teoria dei buchi strutturali di Burt vuole evitare la reificazione sia delle reti che del CS, sottolineando la complessità degli attori sociali, in particolare, dei *broker* (imprenditori, nella terminologia burtiana), i quali potrebbero decidere di non sfruttare la propria posizione di vantaggio nella rete. In questo modo, si assiste a un coinvolgimento delle componenti psico-sociali nelle dinamiche di rete (Burt 2010), in un'ottica non eminentemente strumentale delle relazioni interpersonali, differendo su questo aspetto dalla prospettiva di Granovetter. Per tale ragione, risulterebbe riduttivo intendere questa prospettiva come strettamente 'micro', così come lo sarebbe definirla 'individualista', ignorando la considerazione della complessità distintiva dei comportamenti individuali e delle relazioni interpersonali.

Al contrario di queste alternative, nella prospettiva macro-relazionale, il CS non è mai una risorsa esclusiva del singolo, ma egli se ne può servire solo in quanto membro di una certa comunità di appartenenza. In questa seconda prospettiva, il CS è *risorsa 'della' e 'per la' comunità*, quindi diventa fine dell'azione, non mezzo per il conseguimento di quelli che possono essere i suoi scopi individuali. Ad esempio, nella riflessione di Putnam (1993), ispirata a Hirschman, il CS è risorsa morale per la società, in cui l'obiettivo non è più il tornaconto utilitaristico, come nella prospettiva micro-relazionale, bensì il conseguimento del benessere sociale. In questo spazio, la tipologia di relazioni emergenti può essere quasi del tutto sovrapponibile a quello di 'reti di associazionismo', in quanto si tratta di relazioni che migliorano l'efficien-

za dell'organizzazione sociale e facilitano la cooperazione spontanea tra individui. Il dibattito su quali forme di associazionismo siano maggiormente rilevanti risulta oggi quantomai aperto.

Ed è proprio da una prospettiva macro-relazionale che Donati si è inserito in questo dibattito, elaborando la singolare nozione di 'capitale sociale relazionale': egli assegna un valore alle relazioni familiari e intime, ma tenendo ferma la distinzione tra risorse relazionali legate a reti di prossimità e reti di impegno civico-generalizzato. Si ritiene che questa nozione sia quella più indicata per esprimere il rapporto tra CS e i beni relazionali nell'ambito dell'attività del *caregiving*. Secondo Donati, il CS è quel bene relazionale che si caratterizza per: «una certa configurazione della rete di relazione a cui, come persone, partecipiamo per realizzare un bene che non potrebbe esistere fuori di quella relazione» (Donati 2007: 23). Non si tratta di una associazione *sic et simpliciter*, ma di una configurazione ben specifica che può essere realizzata solo attraverso le persone, grazie alle loro identità, interessi e moventi. Ciò che distingue tale relazionalità emergente è il suo carattere fiduciario che induce gli individui a cooperare tra di loro in maniera reciproca, per cui qualsiasi tipo di scambio assume un valore solo simbolico, non essendo uno scambio di equivalenti, come per gli utilitaristi (Donati 2007). Quindi, tutte quelle relazioni che valorizzano e promuovono la dimensione sociale allo scopo di maggiore coesione e integrazione sociale, generano CS: per questa ragione, l'interazione tra *caregiver* e assistito può dar vita a un bene relazionale, il quale, a sua volta, genera CS.

Nel dettaglio, nel caso dell'assistenza ospedaliera, è sempre presente una prima relazione, di carattere strumentale, ossia quella per cui il *caregiver* offre una prestazione lavorativa alla quale segue una controprestazione in denaro per il servizio svolto. Tuttavia, parallelamente a questa relazione strumentale, può scaturire il fatto emergente, ossia il subentrare di una relazione che va oltre il servizio sanitario offerto dal *caregiver* per cui si stabilisce reciprocità tra lui e l'assistito. Questa reciprocità (che è la stessa che si ritroverà nel *caregiving* domiciliare) può essere rappresentata attraverso la suggestiva immagine di Donati della spirale ascendente che rafforza la solidarietà, le cui categorie fondamentali sono quelle di: reciprocità dei vincoli e mutualità delle forme di aiuto e sostegno; estensione dell'amicizia, aristotelicamente intesa; incremento progressivo dei soggetti coinvolti. Come nelle altre attività che esulano dalla sola logica economica, tra *caregiver* e assistito si possono rintracciare tutte queste categorie, coinvolgendo una pluralità di qualità inerenti la persona che rendono que-

sti apporti irripetibili, poiché non possono essere mercificati in ambito economico o vincolati dal controllo politico (Donati 2011b), i quali confermano quella concezione dell'amore come 'cura nella relazione sociale' che si manifesta nel 'prendersi cura della relazione, per la relazione, con la relazione' a cui si accennava precedentemente. L'origine della reciprocità può essere individuata nell'eccedenza relazionale scaturente dall'operare, congiunto e riflessivo, carattere distintivo di questa specifica forma di interazione sociale che va, appunto, oltre la relazione strumentale (Barnes 2010). L'eccedenza relazionale è resa possibile da quel cambiamento del movente (Donati 2005), per cui la semplice volontà di curare il paziente, conforme alla propria deontologia professionale, viene affiancata da quello spirito di umana compassione davanti al dolore e alla sofferenza dell'assistito.

Nell'ambito dell'attività di *caregiving* domiciliare appare più immediata questa evoluzione del rapporto tra *caregiver* e assistito in quella di bene relazionale, per questa ragione, si passerà ad analizzare nello specifico l'esempio dell'assistenza socio-sanitaria. In questo caso, la creazione di beni relazionali, si verifica grazie all'avvenuta connessione tra le dimensioni rispettivamente privata e pubblica: la prima, in cui i beni sono caratterizzati dall'individualità del possesso e/o della proprietà e la fruizione di questi beni non necessita di relazioni interpersonali; la seconda, in cui le relazioni sono caratterizzate dall'impersonalità e dall'obbligazione derivanti dalla relazione strumentale. A partire da questa connessione, lo scambio assume la cifra dell'incontro, grazie al quale c'è la riscoperta di quell'umanità da parte di entrambi i soggetti coinvolti: per il personale sanitario, il mutamento del movente fa sì che il servizio svolto diventa gesto compassionevole e solidale, mentre l'assistito ricambia questo gesto con la sua fiducia, entro lo spazio della relazione interpersonale, così come sincronicamente vede il riconoscimento del suo dolore e della sua sofferenza, entro lo spazio della relazione intrapersonale.

L'insieme di queste attività di *caregiving*, domestico e professionale, che esulano dai comportamenti utilitaristico-massimizzanti dell'*homo oeconomicus*, non possono né essere limitati alla prospettiva di genere femminile o allo spazio intersoggettivo. Difatti, le attività di cura possono essere esercitate anche dal genere maschile o nello spazio di un'intera comunità di riferimento, così da rafforzare lo spirito sociale, affinché le persone più bisognose possano ricevere un sostegno tale da ostacolare quelle forme di oppressione derivanti dall'ambiente esterno. Queste ultime sono all'ordine del giorno persino nelle società più sviluppate nell'era della globalizzazione, dato il suddetto clima socioeconomico sempre più competitivo, in cui l'etica non solo si declina al maschi-

le, ma al singolare, dietro l'esecuzione di imperativi volti all'esclusivo soddisfacimento dei propri bisogni, in cui si escludono gli individui più deboli con un meccanismo di selezione dal retrogusto 'darwiniano'. La riscoperta della relazionalità, quindi, coincide sia con il superamento del paradigma dell'*homo oeconomicus* che dei versanti naturalista e culturalista del femminismo, i quali rischiano di diventare troppo unilaterali. Al contempo, la relazionalità permette di salvaguardare le specificità di genere, grazie alla possibilità di identità multiple nello stesso individuo e alla coesistenza di identità diverse costantemente in dialogo tra loro nella reciprocità delle interazioni sociali che si rafforzano ancora di più attraverso la creazione e il consumo di beni relazionali.

#### UN INCONTRO TRA ETICA DELLA CURA ED ETICA DEI DIRITTI: OLTRE LE SPECIFICITÀ DI GENERE

Grazie ai beni relazionali, l'etica della cura può diventare un volano per l'inclusione sociale, come nota Tronto (1993), una simile impostazione etica comporta un cambiamento generalizzato dei nostri confini morali, guardando alle sfere, sia morale che politica, come interdipendenti tra loro. In questo modo, la 'cura' diventa valore promotore di un virtuoso processo di democratizzazione, così da estendere quello sguardo simpatetico rivolto al prossimo a tutta la propria comunità di appartenenza. Quindi, si può rispondere affermativamente alla domanda relativa sui beni relazionali come punto di partenza per l'espansione della reciprocità della cura dalla sfera intersoggettiva a quella della propria comunità.

Invece, circa la questione sulla compatibilità di un'etica della cura con un'etica dei diritti nella società contemporanea, si può trovare risposta andando oltre la dicotomia tra etica della cura (intesa come fosse una voce femminile), da cui segue la cura come prodotto della compassione, ed etica dei diritti (intesa come fosse una voce maschile), da cui segue la giustizia come prodotto della razionalità. Una simile dicotomia rimanda sempre a un approccio parziale e alla realtà che si presenta come unitaria in cui può esserci spazio tanto per i caldi sentimenti umani quanto per il chiarore della ragione, come sostiene Rothschild (2001). Un'etica dei diritti priva di cura restituisce una teoria della giustizia sociale priva di qualsiasi umanità, così come un'etica della cura che non considera l'insieme dei diritti, rischia di sfociare in un femminismo unilaterale, incapace di cogliere la natura universale dei diritti. Per quest'ultima ragione, Ortner è stata considerata come punto di partenza descrittivo in questa indagine, ma il suo approccio femminista alla relazionalità non è sufficien-

te ai fini normativi per l'elaborazione di un'etica della cura in grado di dialogare con la dimensione dei diritti. Pertanto, anche questa seconda risposta è affermativa e richiede una proposta che definirei 'coreutica', capace di armonizzare, senza confondere, il piano della cura con quello del rispetto dei diritti, senza veder prevalere uno sguardo androcentrico o femminista rispetto alla realtà, pur mantenendo le specificità di genere: si propone, quindi, di integrare il sistema dei diritti come fini di Amartya Sen, con quella attenzione rivolta agli aspetti più umani dell'esistenza propri della riflessione di Martha Nussbaum, così da ottenere una risposta, appunto, coreutica.

Con il suo sistema dei diritti come fini, Sen vuole proporre una terza via normativa rispetto alle teorie deontologiche e al consequenzialismo welfarista contemporanei. Così, si può andare oltre, da un lato, l'edonismo monopolizzante nei processi valutativi del benessere degli individui; dall'altro lato, l'inchiodamento ai diritti, per cui una qualsiasi violazione di questi risulta immorale a priori, anche se permettesse un miglioramento dello stato di cose.

Sen (1987) analizza così gli elementi che intende superare: circa la centralità dell'edonismo monopolizzante nei processi valutativi, questa può essere riscontrata in alcuni elementi teorici ben specifici, come il consequenzialismo (le azioni vengono valutate sulla base della bontà delle conseguenze), il welfarismo (la bontà di un certo stato di cose dipende dalle funzioni d'utilità ottenute, così che il benessere collettivo coincide con la sommatoria delle funzioni di utilità individuali) e la teoria dell'ordinamento-somma o utilità aggregata (le utilità individuali vanno sommate per ottenere una stima del benessere collettivo).

Invece, l'inchiodamento ai diritti fa sì che le teorie deontologiche vedano un legame esclusivo tra diritti morali e libertà negativa (la libertà positiva viene così esclusa) che comporta sia delle problematiche interdipendenze multilaterali (fermare la violazione di un diritto di una persona può causare la violazione di un diritto più o meno fondamentale di un'altra) che la possibilità di esiti controintuitivi rispetto alla morale comune (come legittimare forme di violenza o crisi perché conformi a diritti preesistenti).

A partire da tali limiti riscontrati nelle principali correnti etico-morali a lui contemporanee, Sen propone la sua alternativa a questa concezione strumentale dei diritti, conservando la logica consequenzialista, ma sostituendo il contenuto welfarista con il riconoscimento dei diritti fondamentali degli individui, non più visti come mezzo, ma come fine dell'agire umano. Il sistema dei diritti come fini si presenta come un approccio

morale più ampio rispetto a una posizione morale unica, adottabile persino da orientamenti diversi tra loro, prestandosi particolarmente bene alle esigenze di una società democratica, liberale e plurale, in cui coesistono identità individuali molto diverse tra loro, ma tutte accomunate dalla medesima esigenza di un atteggiamento responsabile da parte della comunità rispetto ai propri diritti. Questo approccio si distingue dal consequenzialismo welfarista per la contemplazione delle sole conseguenze in sé, senza tener conto dell'utilità (essendo riflesso di una concezione quantitativa del benessere come welfare), alla quale contrappone una concezione anche qualitativa del benessere come *well-being*.

Parimenti, si differenzia dalle teorie deontologiche perché i diritti morali assumono una duplice natura: da un lato, sono misura dei processi valutativi degli stati di cose; dall'altro lato, il rispetto di questi diritti incarna sia il mezzo che il fine dell'agire umano per la riduzione delle disuguaglianze e il miglioramento del benessere collettivo. Quest'ultimo aspetto è quello che si ritiene opportuno valorizzare in questa sede: il rispetto dei diritti è contemporaneamente mezzo e fine per la riduzione delle disuguaglianze, foriere di deprivazione ed esclusione sociale. Grazie alla considerazione delle conseguenze dell'agire sul benessere dei singoli individui e alla concezione non strumentale dei diritti per il superamento delle disuguaglianze, questo sistema etico-morale può dialogare con un'etica della cura, poiché antropologicamente basato su una concezione dell'individuo come relazionale, la cui identità si costituisce costantemente e dinamicamente nello spazio intrapersonale e interpersonale, così come si è visto in precedenza, mostrando la sua naturale propensione all'apertura verso l'altro.

Un'etica della cura in grado di interloquire con l'etica dei diritti seniana è quella di Nussbaum: come si è mostrato nella sezione 3, è stata tra i primi teorizzatori dei beni relazionali, ragion per cui, gli aspetti connessi all'interazione sociale, hanno sempre giocato un ruolo cruciale nella sua riflessione. Inoltre, Nussbaum è una delle voci più autorevoli del femminismo internazionale, ma ha cercato di conciliare le specificità di genere con l'elaborazione di norme universali, capaci di trascendere l'insieme delle possibili barriere rappresentate, non solo dal sesso di un individuo, ma dalla sua cultura, la sua razza e la sua religione di appartenenza nell'ambito etico-morale.

In questo modo, Nussbaum (1994) è riuscita a evitare l'adozione di una prospettiva di genere esasperata, assumendo una posizione universalistica kantiana in sede etica per cui gli altri sono considerati come moralmente rilevanti, a prescindere dalle loro specificità che sono, invece, moralmente irrilevanti rispetto a quelle



obbligazioni morali che abbiamo nei loro confronti, da cui segue l'impegno individuale nei riguardi del genere umano, nessuno escluso.

La proposta normativa di Nussbaum è stata accolta con scetticismo dalla filosofia femminista, contro la quale ha ribattuto che il suo femminismo universalista non risulta né insensibile alle differenze né imperialista, piuttosto, si tratta di una particolare accezione dell'universalismo che sorge all'interno delle capacità umane generali e del loro sviluppo, sulla scia del pensiero di Sen, offrendo una cornice ideale per collocare delle possibili riflessioni sulle differenze (Nussbaum 2002).

In sede antropologico-sociale, infatti, le specificità individuali vengono custodite e valorizzate: a tal riguardo, ella si preoccupa per quella vulnerabilità di anziani, bambini e malati che richiedono una relazione di cura che non può essere trascurata da una teoria della giustizia sociale che voglia definirsi completa, gettando un ponte per il dialogo tra un'etica della cura e un'etica dei diritti che non si limiti alla considerazione dei soli aspetti deontologici della responsabilità sociale (Mocellin 2006). Nussbaum si trova così a criticare anche le teorie della giustizia di ispirazione liberale, come quella presente in Rawls, che concepiscono la dignità e la capacità morale individuale e il mondo fisico come distinte e separate, a causa della loro ispirazione di matrice kantiana. Con questa sua critica, ella vuole porre l'accento sulle esigenze specifiche dei soggetti più vulnerabili. Lo spazio virtuoso di dialogo tra il sistema dei diritti come fini di Amartya Sen e l'attenzione per la vulnerabilità dei soggetti più bisognosi di Martha Nussbaum avviene attraverso la proposta di quest'ultima di vedere nella cura quel bene fondamentale che deve essere garantito a chiunque viva in condizione tale da richiedere assistenza, così da necessitare una sua legittimazione e una sua tutela in sede legale, coinvolgendo così l'aspetto istituzionale nella garanzia del rispetto sia della cura che dei diritti dell'esistenza umana.

## CONCLUSIONI

Si può concludere che, nonostante la relazionalità sia un elemento conforme alla natura umana (come si è visto sia nella proposta etico-antropologica di Sen che nei beni relazionali di Nussbaum, prima ancora di affrontare l'etica dei diritti e l'etica della cura rispettivamente adottata da essi), questa ha bisogno di avere una sua regolamentazione, affinché la cura possa essere contemplata all'interno di quei diritti da tutelare in sede giuridico-istituzionale. La cooperazione sociale appartiene costitutivamente al genere umano, oltre le specificità

di genere, non essendo l'etica della cura appannaggio del solo genere femminile, così da richiedere un loro riconoscimento legale a tutti gli effetti. Parimenti, l'etica dei diritti consente di riscoprire quella che è la natura umana, non più inteso come *homo oeconomicus*, ma come un individuo che è contemporaneamente capace di gesti compassionevoli, insiti nella sua natura, che soggetto richiedente un riconoscimento di se stesso nella trama relazionale che stabilisce con gli altri. Questo bisogno di riconoscimento nelle diverse dimensioni dell'esistenza umana, diventa quantomai urgente nello scenario contemporaneo, in cui si assiste a un clima di sfiducia, sia istituzionale che interpersonale, diffuso principalmente proprio nei Paesi più sviluppati.

Tale scenario trova conferma in quella che è stata efficacemente definita da Habermas (1986) come 'colonizzazione del mondo della vita da parte del mondo sistemico'. Difatti, questa dinamica corrisponde all'espansione di ambiti integrati, secondo logica sistemica, al di là dei soli contesti economico e politico. Una simile colonizzazione si verifica quando sfere integrate normativamente, come quelle di cultura, vita affettiva e valori, sono piegate dalle logiche di mercato: in questo modo, un possibile processo di sviluppo economico e politico non si traduce in un miglioramento generalizzato delle condizioni di tutti i cittadini, ma dà origine a fenomeni di mercificazione e burocratizzazione delle relazioni umane, ostacolando i tentativi di coesione e integrazione sociale proprie del mondo della vita (Gozzo 2012), in linea con quelle dinamiche comportamentali rappresentate nell'*homo oeconomicus*.

Come sostiene Habermas, il mondo della vita si presenta come più fragile rispetto a quello sistemico, poiché privo di strumenti di regolazione economica o politica, come il denaro o il potere. Eppure, sebbene questa sua fragilità strutturale, solo nel mondo della vita può darsi comunicazione autentica, ossia quell'unico spazio in cui può sorgere la fiducia, proprio per l'assenza di strumenti di regolazione. La forza della riflessione di Habermas va collocata nella comprensione di come senza reciprocità non può darsi nemmeno coordinamento sociale, le istituzioni da sole non bastano, seppur siano indispensabili. Ragion per cui, il mondo della vita è altrettanto fondamentale per la persistenza della società, poiché è a partire da esso che, da un lato, nascono e solidificano le interazioni sociali, dall'altro lato, si consolidano le identità individuali, non diversamente da quanto accade in Sen.

Quindi, la lettura che si è proposta può essere intesa come un invito a ripartire da una armonica ed equilibrata esistenza tra il mondo della vita e il mondo sistemico, per dirla con Habermas, in cui può esserci spazio sia per le identità individuali che per le interazioni sociali, entro

un'adeguata coordinazione da parte delle istituzioni economiche e politiche, cosicché lo spazio della cura venga contestualizzato nell'alveo dei diritti per un trionfo coreutico della voce del genere umano, oltre le specificità di genere.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno T. (1966 [2004]), *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino.
- Barnes M. (2010), *Storie di caregiver. Il senso della cura*, Edizioni Erickson, Trento.
- Bettin Lattes G. (2011), *Editoriale*, in «Società Mutamento Politica», 2, 4: 5-12.
- Bordieu P. (1980), *Le capital social*, in «Actes de la Recherche Sociale», 3.
- Bruni L. (2006), *Reciprocità*, Bruno Mondadori, Milano.
- Bruni L. (2007), *Felicità, relazioni e gratuità: per uno sviluppo quantitativo*, in «Etica ed Economia», 1: 87-105.
- Bruni L., Zamagni S. (2004), *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, il Mulino, Bologna.
- Burt R. S. (2010), *Neighbor Networks. Competitive Advantage Local and Global*, Oxford University Press, Oxford.
- Caruso S. (2012), *Homo oeconomicus. Paradigma, critiche, revisioni*, Firenze University Press, Firenze.
- Chodorow N. (1978), *The Reproduction of Mothering*. Berkeley University Press, Berkeley.
- Daly M., Wilson M. (1978), *Sex, Evolution and Behaviour. Adaptations for Reproduction*, Duxbury Press, Massachusetts.
- De Beauvoir S. (1969), *The Woman Destroyed*, Putnam, New York.
- Derrida J. (1967), *De la Grammatologie*, Editions de Minuti, Paris.
- Donati P. (2005), *La sociologia relazionale: una prospettiva sulla distinzione umano/non umano nelle scienze sociali*, in «Nuova Umanità», 157: 97-122.
- Donati P. (2007), *L'approccio relazionale al capitale sociale*, in «Sociologia e politiche sociali», 10, 1: 9-39.
- Donati P. (2011a), *L'amore come relazione sociale*, in «Società Mutamento Politica», 2, 4: 15-35.
- Donati P. (2011b), *I fondamenti socio-antropologici della sussidiarietà: una prospettiva relazionale* in Donati P. (a cura di), *Verso una società sussidiaria. Teorie e pratiche della sussidiarietà in Europa*, Bononia University Press, Bologna.
- Erasmo V. (2019), *Beni relazionali e impresa editoriale*, in «SIFP»:1-13.
- Erasmo V. (2020), *Homo Capabilitiensis. Un paradigma antropologico per il futuro ispirato alla riflessione di Amartya Sen*, in Alici L., Miano F., *Letica nel futuro*, Orthotes, Salerno.
- Foucault M. (1978), *The History of Sexuality. An Introduction*. Penguin, Harmondsworth.
- Gilligan C. (1982), *In a Different Voice*. Harvard University Press, Harvard.
- Giovanola B. (2007), *La 'svolta antropologica' tra etica ed economia. Identità e relazionalità a partire da Amartya Sen*, in Da Re A. (a cura di), *Etica e forme di vita*, Vita e Pensiero, Milano.
- Giovanola B., Totaro F. (2008), *Etica ed Economia: il rapporto possibile*, Messaggero, Padova.
- Granovetter M. S. (1973), *The Strength of Weak Ties*, in «The American Journal of Sociology», 78, 6: 1360-1380.
- Granovetter M. S. (1983), *The Strength of Weak Ties. A Network Theory Revisited*, in «Sociological Theory», 1: 201-233.
- Gozzo S. (2012), *Senso civico e partecipazione*, Aracne Editore, Roma.
- Habermas J. (1981 [1986]), *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna.
- Irigaray, L. (1985), *This Sex Which Is Not One*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Lin N. (2001), *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Mitchell J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, Allen Lane, London.
- Mocellin S. (2006), *Ripartire dalla "vita buona"*, CLEUP Editore, Padova.
- Nicholson L. (1996), *Per una interpretazione di genere*, in Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna.
- Nussbaum M. (1994), *Educare cittadini del mondo* in Rusconi G. E., Viroli M. (a cura di), *Piccole patrie, grande mondo*, Donzelli, Roma.
- Nussbaum M. (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, il Mulino, Bologna.
- Ortner R. (2004a), *Der Homo oeconomicus als Subjekt feministischer Bildung? Subjekt und Oekonomiekritik in feministischen Bildungstheorien*, PapyRossa Verlag, Koeln.
- Ortner R. (2004b), *Feministische Bildung im Land des "Homo oeconomicus"?*, in «Politix», 16: 26-27.
- Ortner R. (2007), *Der Homo oeconomicus feministisch gebildet? Eine neoliberale Herausforderung fuer das Subjektverständnis feministischer Bildungstheorie*, in Borst E., Casale R. (a cura di), *Oekonomien der Geschlechter*, Verlag Barbara Burdrich, Opladen&Farmington Hills.
- Putnam R. (1993), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Mondadori, Milano.

- Riley D. (1988), *Am I That Name? Feminism and the Category of «Women» in History*, Macmillan, Basingstoke.
- Rothschild E. (2001), *Sentimenti economici: Adam Smith, Condorcet e l'Illuminismo*, il Mulino, Bologna.
- Rubin G. (1975), *Sex Gender System*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Salvini A. (2012), *Connettere. L'analisi di rete nel servizio sociale*, Edizione ETS, Pisa.
- Scott J. (1986), *Gender, a Useful Category of Historical Analysis*. In «American Historical Review», 91:1053-1075.
- Sen A. (1977), *Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica*, in Zamagni S. (a cura di) *Scelta, benessere, equità*, il Mulino, Bologna.
- Sen A. (1985), *Goals, Commitment and Identity*, in «Journal of Law, Economics & Organization», 1: 341-355.
- Sen A. (1987 [2019]), *Etica ed Economia*, Laterza, Bari.
- Sen A. (1991 [1996]), *Le donne sparite e le disuguaglianze di genere*, in Piccone Stella S., Saraceno C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, il Mulino, Bologna.
- Sen A. (1999), *La ragione prima dell'identità*, in Zamagni S. (a cura di), *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, il Mulino, Bologna.
- Sen A. (2005), *Why Exactly is Commitment important for Rationality?*, in «Economics and Philosophy», 21: 5-14.
- Tronto J. (1993), *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*, Routledge, New York.
- Verde M. (2008), «Apertura dell'economico alla relazionalità», Working paper: 1-26.