

Amartya Sen vs l'idea di una società perfetta

Alla ricerca dei principi di giustizia

Andrea Villani*

Amartya Sen ha sempre dedicato una particolare attenzione nei suoi numerosissimi scritti al tema dell'etica, e in particolare al rapporto tra etica ed economia. Accanto a questo, in una certa misura come specificazione di questo, ha affrontato il tema della giustizia, fin da quando, ad Harvard, come *Visiting Professor*, nel 1968, incontrò John Rawls. Nel volume *The Idea of Justice*, pubblicato nel 2009, Sen compie una riflessione in parte già presente nelle opere precedenti, ma in generale, pur utilizzando le precedenti elaborazioni, le sistematizza e arricchisce. Riteniamo che i termini essenziali di questa riflessione seniana siano esprimibili in quanto segue.

1. Le tesi di Sen.

1.1 Ha senso e importanza non tanto cercare di realizzare la giustizia nel mondo, quanto piuttosto di ridurre l'ingiustizia. Il riferimento fonda-

mentale è a situazioni clamorose di ingiustizia, come la schiavitù, le carceri, la denutrizione endemica, la sottomissione delle donne, la mancanza di cure mediche, l'analfabetismo di massa.

1.2 Va sottolineato che anche se questi gravissimi mali fossero eliminati, non per questo si sarebbe in un mondo perfetto.

1.3 Il rifiuto dei gravi mali del tipo indicato viene innanzitutto da un sentimento morale, metarazionale. Accanto a questo deve entrare in gioco la ragione. Il ragionare, il riflettere sui mali e sulle situazioni negative è necessario, anche per individuare le soluzioni.

1.4 In generale sentimento e ragione hanno significato e importanza, soprattutto in vista di ridurre l'ingiustizia e le sue concrete manifestazioni. Tuttavia non ha senso e non è pensabile che usando la ragione si riesca a realizzare una società totalmente giusta.

*) Docente di Economia Politica nell'Università Cattolica di Milano. Visiting Scholar al Public Choice Center di James Buchanan, Fairfax (U.S.A.). Autore (con Giancarlo Mazzocchi), di *Etica, Economia e Principi di Giustizia*.

1.5 Non ha senso, né teorico né pratico, elaborare concezioni globali di giustizia allo scopo di modellare positivamente tutta la società, cioè per realizzare una “società giusta”. Ha invece senso e importanza affrontare i singoli problemi, le singole questioni, per risolverle in chiave di giustizia.

1.6 Le proposte – o concezioni – globali di giustizia sono definite “trascendenti”. (Probabilmente per indicare che trascendono le concrete possibilità umane, n.d.r.). Le soluzioni trascendenti cui si fa riferimento sono quelle poste dagli Illuministi del Diciottesimo e Diciannovesimo secolo, ma anche da filosofi del nostro tempo, in particolare il riferimento è agli Utilitaristi, a John Rawls, a Robert Nozick.

1.7 Filosofi politici del nostro tempo sostengono invece l'idea della positività e dell'importanza di introdurre principi-guida dai quali derivare le condizioni e i criteri per le azioni concrete, pubbliche o private, individuali e collettive, in vista di una società giusta.

1.8 La concezione più tradizionale e più affermata in campo economico è quella utilitaristica. Di questo approccio ha certamente senso il tener conto delle conseguenze di ogni azione o intervento individuale e collettivo. È però inadeguato il criterio del ‘welfarismo’, cioè il tener conto delle conseguenze soltanto in termini di felicità individuale, e il fatto che con questa concezione si considerano – nelle politiche pubbliche – soltanto gli esiti complessivi determinati dalla somma delle utilità (sot-

traendo la somma delle disutilità), senza analizzare e valutare gli effetti distributivi.

1.9 Non si mette in discussione la possibilità di misurare le conseguenze in termini felicifici di azioni individuali o collettive, né di poter confrontare questi ‘stati mentali’ (come appunto la felicità) come se essi potessero venire misurati non solo con riferimento a ogni persona, ma come qualcosa di omogeneo, e quindi come se la somma ipotizzata da un certo approccio utilitarista potesse avere senso.

1.10 È da respingere l'approccio proprio della “nuova economia del benessere”, secondo il quale condizioni psichiche e stati mentali personali sono incommensurabili. Si ritiene troppo affrettata, e non del tutto logicamente fondata – e oltre tutto abitualmente contraddetta nell'individuale pratica quotidiana – la tesi, derivata dal positivismo logico e sostenuta in particolare da Lionel Robbins, dell'impossibilità di confronti interpersonali di utilità, benessere, etc. Simili confronti vengono quotidianamente compiuti anche a livello collettivo, ed è comune, abituale e ha anche fondamento – disponendo di una “base informativa” adeguata – porre a confronto e giudicare situazioni collettive derivate da determinate politiche pubbliche miranti a influenzare le condizioni di benessere collettivo.

Di fatto politiche pubbliche interventistiche sono state e vengono correntemente attuate – indipendentemente dal contrastante giudizio teorico dei “nuovi economisti del

benessere” – in vista di obiettivi redistributivi, di sostegno a svantaggiati, o in generale in vista di sviluppo complessivo di tutta una popolazione, di tutta una società. La critica da avanzare all’approccio utilitarista classico e a quello ‘pragmatico’, non è basata sull’idea che sia impossibile attuare confronti interpersonali di utilità, felicità, benessere e anche di misurarli, quanto piuttosto sull’ineadeguatezza dell’obiettivo. Una politica pubblica di sviluppo, fondata su una concezione di giustizia dovrebbe ‘andare oltre’ l’utilitarismo, nel senso di mirare a far sviluppare le potenzialità delle singole persone, lasciando loro la massima libertà di decisione sugli obiettivi (cioè i progetti e le condizioni di vita) ritenuti da ciascuno positivi da perseguire. Questo sarebbe costituito dall’applicazione del *capability approach*.

1.11 Dal *capability approach* non debbono derivare indicazioni sul modo concreto di praticare una politica pubblica sostitutiva di quella ritenuta propria del *Welfare State*, cui è da attribuire una funzione meramente redistributiva in termini di reddito. Scrive infatti Sen: “La prospettiva della *capability* mira alla rilevanza centrale della disuguaglianza di *capabilities* nella valutazione delle disparità sociali, ma non propone, di per sé, alcuna specifica formula per decisioni politiche. Ad esempio, in contrasto con interpretazioni spesso avanzate, l’uso del *capability approach* per la valutazione non esige che si sottoscrivano politiche sociali miranti a rendere completamente uguali le *capabilities*

di ciascuno, senza tener conto di quali possano essere le altre conseguenze di simili politiche. Allo stesso modo, nel giudicare il progresso complessivo di una società, il *capability approach* porrebbe certamente l’attenzione sul grande significato dell’espansione delle *capabilities* umane di tutti i membri della società, ma senza stabilire alcun programma su come trattare i conflitti – ad esempio tra considerazioni distributive e aggregative – anche se ognuna fosse giudicata in termini di *capabilities*”. (Sen 2009, p.233, ns. trad.)

1.12 L’analisi per le decisioni questione per questione dovrebbe essere compiuta usando la “teoria della scelta sociale”. Attraverso di questa verrebbero messi in evidenza, confrontati e ‘pesati’ tutti gli elementi in gioco. Questo metodo consentirebbe di affrontare tutte le concrete questioni di giustizia, e non soltanto quelle relative ai problemi umanitari più rilevanti.

1.13 I giudizi sui temi da affrontare, cioè sulle questioni da considerare rilevanti, sui fattori positivi e negativi in gioco, e sui pesi da attribuire ai medesimi, devono venire elaborati essenzialmente attraverso il *public reasoning*, con un dibattito pubblico. Pur svolgendo un dibattito pubblico, che costituirebbe l’essenza della democrazia, si deve tuttavia essere consapevoli che potrebbe verificarsi l’assenza di una soluzione condivisa, anche laddove i discorsi venissero condotti secondo ragione.

1.14 Seguendo le lezioni di Rawls con la “posizione originaria” e il “ve-

lo d'ignoranza", e di Adam Smith con lo "spettatore simpatetico imparziale", l'elemento essenziale per l'elaborazione di soluzioni di giustizia nelle singole concrete questioni sarebbe quello di porsi in una condizione di "equità" nel giudizio.

1.15 Tutto questo insieme di elementi dovrebbe consentire di elaborare e rendere concreta una politica pubblica per lo sviluppo del *well-being* di tutti i cittadini, che dovrebbe sostituire la tradizionale politica del *Welfare State*, costruita essenzialmente su presupposti utilitaristici.

2. Osservazioni sulle tesi di Sen.

2.1 La prima osservazione sulle tesi di Sen è: da dove emergono le idee di giustizia che egli sostiene? Naturalmente molte di queste sembrano essere evidenti all'intelletto, specialmente se una persona ipotizzasse di non conoscere in quale posizione si potrebbe venire a trovare nella società. Cioè se accettasse di compiere l'esperimento mentale del "velo d'ignoranza", come nell'approccio del primo Rawls. Ma le persone, le normali persone di una normale società, non accettano questo esperimento mentale, o forse lo possono accettare come un gioco, ma alla fine ritornando alla consapevolezza di ciò che realmente sono, tenendo quindi realisticamente conto dei propri valori e dei propri interessi.

Come conseguenza di questo, il criterio o i criteri di giustizia presenti in una società possono derivare in diversi modi. Il primo è quello ereditato

dalla tradizione. Si tratta del criterio di giustizia (o del complesso dei criteri di giustizia) derivante dall'approccio comunitario. Ma regole di giustizia secondo la tradizione sono frequentemente – specie in certi paesi, e anche nella visione di Sen – regole di ingiustizia, che dovrebbero essere abolite o radicalmente cambiate.

L'altro modo in cui regole o criteri di giustizia sono introdotti in una società è quello proprio dell'approccio contrattualistico. Con riferimento a un simile approccio – in contrasto con approcci pseudo-contrattualistici alla Rawls, sposati acriticamente da vari studiosi come realistici – noi intendiamo un reale contratto. Ora noi riteniamo – in base al ragionamento e all'esperienza – che la realizzazione di un contratto comporti negoziazioni per raggiungere un accordo tra parti distinte; le quali parti possono avere – e normalmente hanno – differenti valori, differenti interessi, differenti idee. Però se tra parti distinte esiste una effettiva volontà di trovare un'intesa, nonostante le diversità degli interessi, delle condizioni di partenza, dei valori, si può negoziare e anche giungere a un accordo, sulle regole di giustizia così come su qualsivoglia altro aspetto di rilevanza collettiva. Questo è l'approccio al problema sviluppato teoricamente da David Gauthier in *Morals by Agreement*.

Teoricamente potrebbe esserci un'altra via, che sembra essere sostenuta da Sen e da molti altri. Quella di idee di regole o di criteri di giustizia magari in conflitto con la realtà esistente, derivate in ogni caso senza ri-

ferimento a personali interessi, storia, tradizioni, valori. Idee che emergano per intuizione: o per rivelazione – nel caso di ispirazione religiosa – o attraverso un approccio filosofico.

In ogni caso dovrebbe essere enfatizzato il fatto che, anche in presenza di queste circostanze, non è necessario, anzi sembrerebbe altamente improbabile, che tutte le persone – sia dietro il velo di ignoranza, sia ipotizzando di pensare come spettatori imparziali, o ispirate da Dio, o attraverso un ragionare filosofico – giungano a un'unica regola. Una regola generale, o una specificazione della medesima.

2.2 Sen è d'accordo con questo. Di fatto egli sostiene, come molti altri studiosi che criticano Rawls su questo punto, che non necessariamente dalla condizione teoretica neutrale (cioè essendo dietro un velo d'ignoranza) deriverebbe un'unica risposta, un unico criterio di giustizia. Conseguenza di questo è che in ogni caso, per tradurre nella concreta realtà i criteri teorici di giustizia, sarebbe necessario un negoziato. E attraverso questo negoziato – al quale naturalmente dovrebbe essere connesso quello che sia Rawls che Sen chiamano un dibattito, presumibilmente un ragionevole dibattito – si potrebbe giungere a un accordo. Cioè un contratto. E diciamo: “Si potrebbe giungere a un accordo”, perché non necessariamente questo dovrebbe accadere.

2.3 Va messo in evidenza che un dibattito potrebbe essere svolto tra parti diverse disponibili a trovare un accordo rinunciando a qualcosa di

interesse della propria parte (il che sembra normale, in un negoziato); oppure invece tra parti le quali ritengono che la propria posizione non possa essere oggetto di mediazione. Situazione in cui le parti entrino nel dibattito puramente e semplicemente con l'idea di convincere la controparte della positività dell'accettare la propria tesi, la propria proposta, e dei vantaggi, della positività ad essa connessa.

2.4 Sen esclude la praticabilità dello stabilire principi universali di giustizia che definisce “trascendentali”. Tra i riferimenti ci sono le concezioni di Utilitaristi, di Rawls, di Nozick. Non siamo in grado di affermare (né di smentire né di accettare) che gli Illuministi cui egli allude mirassero, con l'uso della ragione, a realizzare un mondo perfetto, o piuttosto uno un po' meno imperfetto. Bisognerebbe leggere tutte le opere di questi autori, e meditarle quanto necessario. Qui e ora riteniamo di poter affermare e risottolineare – e non è una posizione nuova da parte nostra – che quando si introduca *un unico* principio di giustizia per regolare rapporti umani di ogni tipo, come ad esempio il principio libertario di Nozick, o il principio ugualitario di Rawls o di Ackerman, o il criterio del merito, o quello del bisogno, immediatamente si può riscontrare il verificarsi di difficoltà di grande rilevanza. D'altra parte però, anche per l'analisi e la proposta di soluzioni questione per questione, caso per caso – dove la questione e il caso sorgono dalla consapevolezza di situa-

zioni di difficoltà e dalla reazione umana contro le medesime, o per risolvere le medesime – si devono pur introdurre, riteniamo necessariamente, dei principi-guida, che però non sono i medesimi per le diverse questioni. Se ad esempio si devono stabilire i livelli retributivi in un'impresa in corrispondenza alle diverse mansioni svolte (*id est* alle diverse posizioni occupate) dai lavoratori dell'impresa, si deve ragionevolmente partire dall'idea di stabilire le retribuzioni in corrispondenza al merito dei singoli lavoratori – come criterio generale di giustizia – e non in relazione al loro bisogno. Per lavori uguali, mansioni uguali, il salario deve essere uguale. In una politica pubblica che miri a soccorrere chi non disponga di mezzi per le condizioni di vita ritenute accettabili (l'alimentazione e la tutela della salute, ad esempio) il criterio-guida invece non può essere quello del merito, ma quello del bisogno.

2.5 È del tutto comprensibile la proposta valutativa che da De Condorcet e Borda giunge fino a Sen, proprio considerando il caso della *job evaluation*. Vale a dire un criterio di differenziazione dei livelli retributivi all'interno di quanto stabilito dalla contrattazione collettiva per quelle mansioni per le quali il livello retributivo non è determinato dal mercato, e che peraltro appaiono (e sono in realtà, per giudizio comune) significativamente disomogenee tra loro. La differenza tra la retribuzione per una determinata mansione e quella per un'altra può essere stabilita indi-

viduando una serie di fattori, in riferimento a ciascuno dei quali si stabilisce una graduatoria con il relativo possibile punteggio. Ciascuna mansione inclusa in ogni classe, per cui esista un livello minimo contrattuale, verrà valutata in riferimento ai fattori stabiliti, e ad essa sarà applicato il relativo punteggio. Lo stesso può essere compiuto quando – dal momento pubblico – si applichi il criterio del bisogno. Poi possono anche verificarsi dei mix nell'uso dei due principi generali qui considerati, ad esempio per la concessione di borse di studio.

2.6 Ovviamente sia l'individuazione dei parametri rilevanti, sia la graduatoria dei punteggi, sia l'attribuzione dei punti in corrispondenza a ogni specifica mansione, non costituirebbero qualcosa di indiscutibile e fondato sulla roccia, però – quanto meno come obiettivo – dovrebbero esprimere qualcosa meno casuale e anche meno arbitrario di un modo di procedere fondato su mere sensazioni o su procedimenti intuitivi. I quali, come nel caso dell'"equilibrio riflessivo", possono giocare una parte, che però dovrebbe venire confermata attraverso l'analisi, il confronto, il dibattito.

2.7 Sen insiste ancora una volta nella riflessione sul significato e la validità (o non validità) dell'Utilitarismo come teoria di giustizia; tema a cui ha dedicato nel tempo impegnative riflessioni. Nella concezione originaria dell'Utilitarismo (in particolare in Jeremy Bentham) l'attenzione è puntata in modo assolutamente prevalente

sull'individuo. È l'individuo che compie le sue scelte con razionalità, e mira rendere massima la sua utilità (felicità, piacere, benessere, etc.) E questo obiettivo viene perseguito non soltanto valutando l'apprezzabilità dell'una piuttosto che dell'altra soluzione *hic et nunc*, come appaiono nel momento della scelta, ma anche tenendo conto (cercando di tener conto) delle conseguenze.

Per Bentham quello che conta è l'individuo, mentre la società è vista come un insieme di individui distinti. La realtà vera sarebbe quella dell'individuo; la società essendo – nella sua visione – un “*fictitious body*”. Per questo l'obiettivo socialmente rilevante è quello della “più grande felicità per il più grande numero”. (Perché il più grande numero è riferito al numero degli individui, che sono appunto, come per un assioma, il termine fondamentale di riferimento per il calcolo del valore, ciò che deve contare). Il fatto è che quello che vale per un individuo può non valere per un altro. In ogni caso le decisioni collettive andrebbero prese a maggioranza, in un sistema dove ogni testa vale un voto, e l'ipotesi di razionalità che sta dietro è che – poiché non si può pesare né confrontare l'interesse di ciascun individuo in termini di utilità derivante da ciò che si deve scegliere, si considera che tutti abbiano il medesimo interesse in termini di utilità. (Quest'ultima peraltro è la posizione di John Stuart Mill, non quella di Jeremy Bentham, che ritiene invece valutabili e confrontabili le utilità personali).

2.8 Dal nostro punto di vista, se si vuole seguire un modo di procedere e dei criteri liberali e democratici per scelte collettive in termini di giustizia, le posizioni sopra indicate hanno ancora tutte il medesimo significato. Anche in una scelta collettiva nell'ambito della quale siano inclusi processi redistributivi, nell'ipotesi che la decisione venga presa coinvolgendo direttamente i soggetti interessati, con un referendum, ogni soggetto nel votare terrà conto di ciò che è importante per lui, incluso il *well-being* dei cittadini che attraverso la misura proposta si pensa di aiutare. Se si ritiene, da parte della maggioranza, che le misure proposte debbano essere articolate in modo da rendere massima la *capability* di ciascuno, e in particolare magari dei soggetti più deboli, sarà quella, auspicata da Sen, la linea che prevarrà, e che si cercherà di attuare mediante specifiche modalità tecniche.

2.9 Ovviamente è difficile che si proceda a un referendum per ogni scelta collettiva in una prospettiva di politiche redistributive e di sostegno. Normalmente nelle società occidentali si hanno dei sistemi di democrazia rappresentativa. In tal caso, anche se in modo molto imperfetto, i rappresentanti decidono come se ognuno di essi fosse capace di valutare e confrontare i pro e i contro della misura proposta nella medesima ottica dei cittadini rappresentati.

2.10 Un simile modo di procedere si dovrebbe certamente realizzare attraverso un dibattito pubblico (nella società, con i *media*, nel Parlamento,

e in generale nei luoghi deputati della decisione pubblica). Va comunque sottolineato che il *capability approach* – come portatore di uno sviluppo personale fondato su libertà di scelte – dovrebbe essere condiviso dalla maggioranza dei cittadini, sempre attraverso i loro rappresentanti. Ci sono (ci possono essere quanto meno) buone ragioni per dare, a chi ne ha bisogno, un aiuto vincolato al perseguimento degli obiettivi che la società – espressa dalla maggioranza dei votanti o dei loro rappresentanti – ritiene meritevoli.

2.11 Un punto cruciale della concezione seniana sembra essere quello volto a dare il massimo significato alla libertà umana; e si intende la libertà delle singole persone nel determinarsi, nello stabilire i propri obiettivi, i propri progetti di vita, il proprio stile di vita. Sen usa il termine “libertà” per indicare “possibilità”. Riteniamo di poter intendere questi due termini come sinonimi. Di fatto a noi sembra importante che ogni soggetto debba essere libero di stabilire quelli che Sen denomina “*functionings*”, di cui fa un piccolo elenco. Ogni individuo ha determinate *capabilities*, cioè potenzialità, in parte stabilite dalla natura, in parte dall’ambiente, dalla famiglia, dalle risorse materiali; in parte derivanti dalle qualità psicofisiche personali, in parte da elementi “esterni” alla persona. Se si ha in mente, come progetto collettivo – possiamo definirlo di giustizia sociale? – di voler aiutare le persone sottoprivilegiate, si tratta di far aumentare le loro *capabilities*. Magari,

in vista di un obiettivo fondamentale ugualitario, che assomiglierebbe a quello di una certa tradizione liberale di “ugualizzazione dei punti di partenza”. Sen tuttavia non considera un simile obiettivo. Comunque, anche se non in vista di un approccio ugualitario, una politica che punti sul *capability approach* sostituendo il *Welfare* tradizionale, mira necessariamente a un intervento in vista di far accrescere le potenzialità delle persone più deboli rispetto a un certo livello di riferimento.

2.12 Porre come obiettivo di contribuire ad accrescere le *capabilities*, cioè le potenzialità di ognuno, potrebbe essere giustificato – e non violare principi di libertà – se venissero potenziati quei caratteri che le singole concrete persone desiderano vedere potenziati. A meno di supporre che il potenziamento non consista in null’altro che nella messa a disposizione di un bene neutrale, una “manna”, cioè del denaro, che poi i beneficiari provvederebbero a investire per accrescere le loro *capabilities* nelle direzioni da loro preferite, ogni altra linea d’azione svolta dal governo verrebbe inevitabilmente a limitare la libertà individuale. Questo in particolare se l’azione a sostegno dei *functionings* mirasse non solo o tanto ad attribuire le cose essenziali necessarie per vivere, ma invece giungesse alle specificazioni di tutto (o molto) di quello che per una concreta persona può determinare la qualità della sua vita. E sottolineiamo quel “sua”. Per cui il singolo concreto soggetto, in una prospettiva rigorosa di

capability approach, dovrebbe poter costruire il proprio progetto. La politica di supporto riequilibrante da parte del momento pubblico potrebbe essere di aiutare l'individuo nell'elaborare e realizzare il suo progetto, non di permettergli di realizzare *functionings* prestabiliti, magari minuziosamente elencati (come ad esempio nella specificazione di Martha Nussbaum).

2.13 Sembra a noi che anche in questo caso, di fronte al *capability approach*, si possa compiere sia un'indagine positiva, sia avanzare una proposta normativa. Può sembrare follia pura il mero proporre questo, ma lo facciamo per mostrare le difficoltà (e anche le possibili contraddizioni) della concretizzazione di una politica pubblica in vista di un generalizzato *well-being*, per tutti i membri della collettività.

In termini positivi: data un collettività, si tratterebbe di individuare le *capabilities* di ogni persona, e i *functionings* che quella persona intende ottenere, e/o è in grado di ottenere.

In termini normativi, si tratta di stabilire il livello delle *capabilities* e dei *functionings* ritenuti da raggiungere da ogni persona, e di confrontare cittadino per cittadino *capabilities* e *functionings* di fatto, con quelli posti quali obiettivi da raggiungere.

Riteniamo sia da mettere in evidenza che un simile modo di procedere – quanto meno per talune *capabilities* e *functionings* – è già stato ed è in qualche misura perseguito nel sistema del *Welfare State*. Però questo modo di procedere non sembra essere ap-

propriato alla prospettiva di Amartya Sen. Perché questa è una prospettiva decisamente paternalistica, nella quale la concezione del bene (cioè della concreta “buona vita”) per le singole persone, è calata dall'alto, anziché corrispondere a ciò che – con tutti i possibili limiti – dovrebbe essere elaborata e maturata da ogni singola, concreta persona.

3. Alcuni elementi di conclusione.

3.1 Amartya Sen ha scritto molti libri e saggi, di cui riportiamo nei riferimenti bibliografici. Taluni con rigoroso linguaggio, anche formalizzato, che richiedono notevole competenza tecnica per essere afferrati; altri maggiormente destinati a un pubblico più vasto. Un obiettivo cruciale espresso in vario modo in gran parte di questi scritti è di sollevare attenzione agli aspetti morali della vita associata; aspetti morali che fanno riferimento a una concezione di umanità naturale, che può venire espressa e colta da ogni persona.

In *The Idea of Justice* Sen mette in gioco tutte le competenze e le riflessioni acquisite o elaborate nel corso della sua ricerca, e attraverso ciò che ha direttamente sperimentato nella sua vita, per sé, come persona, nelle società in cui si è trovato a vivere. Ed esprime il complesso delle sue argomentazioni utilizzando il linguaggio filosofico e compiendo approfondimenti analitici volti a dare giustificazione e sostegno alle proprie tesi, sia nella sottolineatura dei limiti di tesi di altri studiosi, sia nell'argo-

mentazione volta a rendere convincenti le proprie. Le quali – si noti bene – non hanno un mero obiettivo conoscitivo, in una prospettiva scientificamente neutrale, ma sono invece volte a convincere dell’opportunità di seguire una particolare azione sociale.

Sen ritiene che ogni persona possieda sentimenti positivi, una concezione del bene e della giustizia (e quindi della giustizia intesa come parte del bene). E insieme coi sentimenti – da intendersi come qualcosa di metarazionale – anche la ragione, che si pone di fronte alle sfide delle scelte quotidiane per dare delle risposte non affidate meramente alla fantasia, all’intuizione, alla condiscendenza verso ciò che viene indotto o suggerito dall’ambiente.

Nel riflettere e dire sull’individuo e sul suo atteggiamento di fronte alle scelte, Sen pone attenzione anche a temi quali la debolezza della volontà, cioè ai limiti della persona umana a compiere in concreto, di fatto, ciò che essa stessa valuta come da pensare e fare, in conformità alla propria ragione, elaborata dal proprio cervello.

3.2 Sen non parla mai di “io multiplo”, il “*multiple self*”, quale elemento influenzante le decisioni. Il “*multiple self*” ovviamente è una metafora, volta a esprimere il fatto che nella concreta, unica, fisicamente indivisa corporeità di un singolo soggetto umano, possono essere presenti, per fatti psichici naturali, cioè di patrimonio genetico, o acquisiti per educazione e cultura, cioè derivati dall’ambiente di vita, una pluralità di

criteri di giudizio. Per cui, di fronte al medesimo fatto, fenomeno, scelta da compiere, la valutazione dei singoli medesimi elementi componenti, è diversificata. Vale a dire: ci si trova, da parte della singola persona, ad attribuire (o a poter attribuire) significati, valori, pesi diversi alle diverse circostanze. Esattamente come quando, in un dibattito pubblico – a iniziare dal dialogo–dibattito tra due persone – l’una mette in evidenza talune positività e negatività, e l’altra, altre, giungendo (o quanto meno potendo giungere) a esiti concreti diversi nelle scelte.

Dicendo della metafora dell’“io multiplo”, abbiamo messo in evidenza anche la problematicità della scelta collettiva.

3.3 Quello che è in gioco e viene sottolineato nella ricerca di Sen, in questa ricerca in modo particolare, sarebbe che non ha senso cercare di realizzare una società perfetta. Sen non dice quello che noi diciamo, come conseguenza del nostro ragionamento: vale a dire che non ha senso pensare di poter realizzare una società perfettamente giusta come non ha senso pensare di realizzarsi, in quanto esseri umani, come persone totalmente giuste, totalmente capaci di cogliere il bene, di perseguirlo con tutte le proprie forze, e – per quanto dipenda da se medesimi – di realizzarlo. Sen non tenta minimamente di esplorare le cause di simili limiti negli esseri umani, come singoli o come associati. Però individua delle situazioni e condizioni umane che egli innanzitutto considera positive e

buone per sé medesimo, a iniziare dalla libertà personale nel senso più generale e dalla possibilità di poterla esprimere e usare nelle concrete situazioni della propria vita. E quindi ritiene che ciò che è buono per lui, lo sia anche per gli altri. E quindi ritiene che sia da considerare negativa, e perciò da rimuovere, la privazione della libertà, intesa come detto nel senso più generale. Cioè, per usare il linguaggio e le categorie di Isaiah Berlin, “libertà da”, “libertà di”.

3.4 Abbiamo sottolineato che Sen non ha in mente di realizzare una condizione di positività perfetta, in relazione al bene e alla giustizia. E porta ripetuti esempi, quasi sempre gli stessi, nei suoi molti scritti. Non è che non siano appropriati e importanti, a dire il vero. E che ci siano ancora la schiavitù, le carestie, la fame endemica, l’analfabetismo di massa, la carenza di cure mediche universali, nel tempo che viviamo, è lì a mostrare quanto il suo impegno sia da considerare valido e meritorio. Però il discorso metodologico di Sen, se ha valore, deve averlo anche per molto altro. Anzi, dovrebbe valere per tutte le scelte, tanto quelle individuali quanto per quelle collettive. In *The Idea of Justice* da una parte Sen mette in luce i limiti di talune teorie di giustizia che definisce “trascendentali”; dall’altra avanza la proposta di un modo di procedere basato su quella che è stata definita “Teoria della scelta sociale”.

Abbiamo portato un esempio di modalità di applicazione di un metodo analogo a quello da lui proposto, che

si tentò di applicare all’interno di una grande impresa, quasi mezzo secolo fa, per realizzare un certo livello di giustizia, o di minore ingiustizia, nella struttura salariale aziendale. Ora quel metodo si dovrebbe applicare a tutte le situazioni in cui sia in gioco qualche scelta rilevante in riguardo alla quale si ritenga aver senso uno sforzo di valutazione degli elementi in gioco che possa portare ad una piuttosto che un’altra soluzione.

3.5 Ribadiamo che un simile modo di procedere può essere tentato e applicato tanto nelle scelte individuali quanto in quelle collettive. Gli elementi da far emergere, usando la ragione, sono i fattori da prendere in considerazione e il peso da attribuire a ciascuno di essi. Ora, quando la valutazione deve essere compiuta da una singola persona, se si esclude la possibilità di incertezza e pluralità di giudizi (legati all’“io multiplo”), sia i fattori da considerare rilevanti, sia i loro pesi, potrebbero essere individuati senza gravi difficoltà di metodo. Il soggetto applicherebbe il metodo come in un’analisi costi-benefici, e il risultato emergerebbe di conseguenza.

Sottolineiamo peraltro di non ritenere affatto certo che la soluzione a cui si giunge sia giusta e buona in assoluto, né che sia da considerare stabile nel tempo. E a maggior ragione quando ci si trovi di fronte a una scelta collettiva. E merita qualche riflessione anche il fatto che quel tentativo di applicazione di un metodo alla De Condorcet, Borda e Sen, per criteri non arbitrari (e quindi – al-

meno come progetto – di giustizia) nella struttura salariale aziendale, che abbiamo citato come un interessante esempio, non ebbe un esito positivo. Perché alla fine, in una società reale, i criteri di valutazione devono venire accolti dalle parti in gioco.

Un ulteriore diverso esempio, di problema aperto, che chiede una soluzione. A Milano – ma probabilmente il tema può riguardare molte altre città – si è creata la moda per un gran numero di giovani di incontrarsi la sera di certi giorni della settimana in determinati luoghi, a praticare quella che è denominata *la movida*. I convenuti rimangono all'aperto, in quei luoghi, a bere, parlare, ballare fino a tarda notte, e anche fino all'alba. Un simile modo di procedere, un esempio di quelle che sono definite "aggregazioni", è da loro ovviamente valutata in modo positivo. È invece considerata in modo gravemente negativo dalla maggior parte di coloro che risiedono in abitazioni situate in quei quartieri.

Il dibattito sul tema è aperto. Si pone la questione se sia da considerare buono e giusto quel modo di procedere. Per giungere a una decisione, ha senso, ed è possibile, applicare il metodo preconizzato da Sen? La questione è innanzitutto: chi sono i soggetti che devono dare la valutazione sui fattori da considerare rilevanti, e – soprattutto – sul peso da attribuire a ciascuno di essi? E analogamente, chi sono i soggetti che devono contare, cioè da coinvolgere in una votazione, in quello che sarebbe un autentico processo di decisione

politico, in vista di una decisione in merito?

Abbiamo preso questo esempio perché non coinvolge scelte drammatiche, e che però è esemplare di una quantità di altri, che determinano la qualità della vita in una città: dalla destinazione d'uso del suolo, alla possibilità di parcheggio, al modo di gestire i rifiuti. Non si tratta di piccole questioni. Riteniamo infatti che riuscire a elaborare, definire, accettare o non accettare criteri di comportamento su ciascuna di tali questioni o sul loro complesso, determini la differenza nella qualità della vita tra una realtà urbana civile e una barbara e indecente.

3.6 Abbiamo peraltro fatto riferimento a esempi di criteri e possibili regole di qualità (bontà) e giustizia nella vita urbana, che potrebbero allo stesso modo scendere a livello di un condominio, escludendo situazioni in cui siano in gioco principi sommi, come il riferimento al diritto naturale, o a rivelazioni divine. Quello che sembra di poter dire è che molte delle elaborazioni filosofiche a cui Sen fa riferimento possono avere utilità, nel formare l'abito mentale dei cittadini.

Il criteri dell'equità, del "mettersi nei panni degli altri", ipotizzando un velo d'ignoranza su chi si è, cioè sulle proprie effettive condizioni, o lo spettatore simpatetico imparziale, possono aiutare a definire un comportamento non strettamente *selfish*, che tenga conto dell'esistenza degli altri, e delle loro posizioni, tensioni, esigenze, problemi, valori. Analogamente

mente ha significato, e non può certo essere considerato in sé negativo, l'invito al *reasoning* e al *public debate* (compiuto usando ovviamente il *reasoning*).

La sottolineatura ulteriore di Sen è al rinviare (e quindi al tener conto) in qualche misura nel processo di decisione, nelle valutazioni, anche delle emozioni e dei sentimenti. E però: soltanto emozioni e sentimenti operanti a livello individuale, o anche a livello collettivo “*as such*”, in quanto tale? Ma esistono emozioni e sentimenti operanti a livello di massa, e come tali influenti sulle singole persone? La nostra risposta è certamente affermativa.

D'altra parte va tenuta presente – e Sen in qualche misura tiene conto anche di questo, pur attribuendo maggiore significato all'autonomia individuale e alla libera scelta personale – il ruolo della comunità nel determinare ciò che la persona è. Dal *reasoning* e dal *public debate* come metodo – cui si dovrebbe essere addestrati attraverso il processo educativo, si potrebbe giungere a definire come conformi a ragione determinate scelte individuali e sociali. Ma non esiste una risposta univoca. Come abbiamo avuto modo di mettere in evidenza, buoni motivi e buone ragioni possono esistere nel compiere una scelta sia privilegiando una soluzione sia invece un'altra. E non è detto che le soluzioni siano stabili nel tempo, nel senso che un determinato elemento o fattore che aveva un certo

peso in un determinato momento, poi nel tempo può non averlo più. Per quanto possibile, a livello collettivo, e forse anche a livello individuale, la risposta o soluzione più ragionevole e meno drammatica è quella della mediazione (che implica certamente mediare, ma anche disponibilità a negoziare, con l'uso del *public reasoning*). Questo, per definizione, può far accantonare scelte drammatiche, eroiche, o magari esaltanti. Però può far anche evitare scelte disastrose, tali da sacrificare valori, sentimenti, interessi importanti, che potrebbero altrimenti andare totalmente perduti. Né d'altra parte una mediazione è possibile in circostanze come quelle narrate dalla Bibbia, nel famoso “Giudizio di Solomon”.

Riferimenti bibliografici.

- A. K. SEN, *On Economic Inequality*, Clarendon Press, Oxford 1973a.
- *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell Publishers Ltd, Oxford 1987, (trad. it. *Etica ed economia*, Laterza, Bari 1988).
- *La libertà individuale come impegno sociale*, in *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990.
- *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992 (trad. it. *La disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna 1994).
- *La Ricchezza della Ragione. Denaro, Valori, Identità*, Il Mulino, Bologna, 2000.
- *Development as Freedom*, 2000. Trad. it. *Lo Sviluppo è Libertà: Perché non c'è Crescita senza Sviluppo*, Mondadori, Milano, 2000a.
- *The Idea of Justice*, Allen Lane, London 2009 (trad. it. *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano 2010)