

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PISA
Facoltà di Lettere e Filosofia
Corso di Laurea Specialistica in Filosofia e Forme del Sapere

RAZIONALITA' E LIBERTA'
Aspetti del pensiero politico di Amartya Sen

Candidato:
Federico D'Onofrio

Relatore:
Chiarissimo Prof. Tiziano Raffaelli

Sessione:
Maggio 2007

Introduzione

Amartya Sen è nato nel 1933 in quella che era allora l'India Britannica. Suo padre era insegnante nella scuola di Santiniketan fondata e diretta dal premio Nobel per la letteratura 1938, Rabindranath Tagore. Negli anni Cinquanta, fu studente a Cambridge dove ebbe insegnanti, fra gli altri, Joan Robinson e Maurice Dobb ed entrò in contatto con Piero Sraffa. Nei primi anni Sessanta, Sen si occupò essenzialmente di economia dello sviluppo. In seguito, si aggiunsero le tematiche dell'economia del benessere e della teoria della scelta sociale. I contributi di Sen in questo campo furono numerosi ed importanti e gli valsero nel 1998 il Premio Nobel per l'economia. A partire dalla fine degli anni Settanta, Sen ha affiancato ai suoi contributi di economista diversi articoli su problemi di filosofia morale dedicati ad esplorare le premesse comportamentali della teoria economica. Particolarmente intensa è stata la sua critica dell'utilitarismo, strettamente legata alla proposta di un diverso modo d'intendere la razionalità della scelta. Di qui anche la rivendicazione dell'importanza dell'etica per l'economia. Parallelamente, dalla saldatura fra le problematiche di economia del benessere e filosofia morale è scaturita grande attenzione ai problemi della libertà e dell'eguaglianza. Da ciò Sen è stato condotto ad elaborare un'importante teoria per valutare la dimensione della libertà. Il lavoro di Sen nel campo della filosofia morale ha ottenuto riconoscimento manifesto quando gli è stata affidata la cattedra di filosofia morale ed economia all'università di Harvard. Nel frattempo, gli studi di Sen sulle carestie, lo conducevano ad esaltare il ruolo della democrazia e l'importanza della democrazia come governo ragionevole. Libertà e democrazia sono, così, divenute le parole d'ordine degli interventi pubblici di Sen, specie a partire dagli anni Novanta del Ventesimo secolo, quando, fra l'altro, l'inizio di una fase di spettacolare crescita economica di India e Cina ha contribuito al diffondersi dell'interesse verso la democrazia indiana, sia per rapporto alla Cina, che in relazione con il cosiddetto Occidente. Con l'inasprirsi delle tensioni politiche mondiali e la fase caratterizzata dal proliferare della violenza diffuso fra gruppi di tipo diverso (religiosi, etnici, etc.), Sen si è fatto propugnatore di un ritorno alla razionalità, contro le violenze fra i gruppi e contro le teorie che negano l'universalità della ragione.

Nonostante il grande interesse che Sen riscuote oggi, nella gran messe di pubblicazioni dedicate al suo lavoro, mi pare che sia mancato il tentativo di esaminare globalmente l'opera di questo illustre economista che ha saputo imporsi come intellettuale pubblico di primo piano. Chi si è occupato dell'economista ha trascurato il filosofo morale, chi si è occupato del filosofo morale ha trascurato l'intellettuale pubblico, chi, infine si è occupato dell'intellettuale pubblico mediamente ha interamente trascurato l'economista. Nel trattare il pensiero politico di Amartya Sen, quindi, sono stato quasi costretto a ricostruire per esteso almeno una parte della sua storia intellettuale precedente, poiché mi era impossibile comprendere, senza questa "archeologia" interna, le posizioni politiche che Sen ha espresso in quelli che sono i suoi interventi più recenti. Ciò che è emerso è una singolare coerenza fra i primi scritti di Sen e i suoi ultimi lavori lungo l'arco di più di cinquant'anni di attività. Una tale coerenza è garantita dal duplice ruolo che le convinzioni etiche e politiche di Sen sembrano svolgere nel corso della sua attività. Da un lato esse sono fra le premesse nascoste del lavoro di Sen in campo economico, ne motivano l'indagine e gli interessi. Allo stesso tempo, però, costituiscono la naturale conclusione del suo lavoro come economista, per cui la produzione del Sen economista giustifica le sue intuizioni morali e politiche. La sua produzione degli ultimi anni, largamente dedicata a questioni etiche e politiche: democrazia, eguaglianza etc., sembra esplicitare, quindi, le premesse implicite del lavoro trentennale da economista e al contempo pare applicarne le conclusioni a campi particolari.

L'esplicazione di queste premesse è forse la parte principale di questo lavoro. Non mi è stato possibile, tuttavia, discutere in modo uniforme di una produzione scientifica così vasta (Atkinson ha contato 23 libri e 250 articoli nel 1998) e che spazia in campi così diversi, quale quella di Amartya Sen. Mi sono concentrato, perciò, su alcuni aspetti che permettessero di seguire il percorso di Sen nelle sue articolazioni generali, in quanto rende chiara la sua prospettiva sulle necessità politiche dell'oggi. Fra gli argomenti che non ho potuto trattare i principali sono la produzione relativa all'economia dello sviluppo (e i rapporti che intercorrono su questo punto fra Sen e il marxismo) e la maggior parte dei contributi di Sen alla Teoria della Scelta Sociale, cui accenno solo di sfuggita.

Venendo a quello che ho cercato di trattare, nel primo capitolo tento di mettere in evidenza l'elemento fondamentale del pensiero di Sen: la razionalità. La concezione della razionalità di Sen nasce in opposizione ai limiti della teoria tradizionale della scelta razionale e delle teoria delle preferenze rivelate. Tale opposizione si traduce nel riconoscimento della razionalità di comportamenti non egoistici, cioè comportamenti morali, sia che si intenda con ciò parlare della morale di un gruppo, sia che si intenda parlare della ricerca consapevole di valori cui attenersi. La ragione non si limita a valutare i gradi di soddisfazione delle preferenze individuali, ma estende la sua capacità critica al modo in cui si effettua la scelta, alle condizioni della scelta, agli agenti della scelta: è una ragione estesa ai processi oltre che ai risultati. Esercizio precipuo di questa razionalità è l'analisi critica dei fini, oltre che la scelta dei mezzi.

Scegliere i fini significa essere liberi: liberi, innanzi tutto, rispetto al perseguimento del proprio interesse immediato; liberi, in secondo luogo, di scegliere una vita secondo i propri obiettivi. Una libertà che non sia libertà di perseguire il proprio interesse egoistico, che non coincida con la semplice soddisfazione delle preferenze individuali, pone il problema di misurarla in uno spazio oggettivo. Tale spazio è fornito da Sen attraverso la sua teoria delle funzioni (gli effettivi modi di vita che scegliamo) e delle capacità (i modi di vita che possiamo scegliere). Alla libertà è dedicato il secondo capitolo.

Ragione e libertà sono necessarie per valutare le nostre azioni a livello individuale e collettivo. Mi occupo del livello collettivo nel capitolo V. Il nodo di valutazione razionale e responsabilità per le nostre azioni forma, invece, il problema fondamentale della morale. La ragione pratica e la morale sono argomento del capitolo III. Qui, cerco di mostrare come la sua teoria della razionalità, attraverso l'estensione ai processi oltre che ai risultati, permetta a Sen di trovare una via intermedia fra deontologisti e utilitaristi.

Il capitolo IV intende mostrare l'importanza dei valori sociali nella valutazione dei risultati ottenuti e dei processi mediante i quali essi sono ottenuti. L'importanza dei valori sociali è rivendicata da Sen contro l'astratto egoismo metodologico della teoria economia standard. Tuttavia, egli mette in guardia dall'errore di ritenere i criteri di valutazione interamente interni ad una società e

ad una cultura e dalla tendenza ad escludere la critica ai principi sociali dall'esterno o dall'interno della stessa società.

In un certo senso, quanto li precede costituisce essenzialmente un preliminare al quinto ed al sesto capitolo che sono dedicati ai lavori più spiccatamente politici di Sen, cioè ai suoi scritti sulla democrazia e a quelli sull'identità. Nella concezione di Sen, la democrazia è ridotta a governo nella discussione, attraverso formule che dipendono significativamente dalla teoria della scelta sociale. Delle identità degli individui si sottolinea il carattere plurale come superamento dell'esclusione e della violenza che le identità collettive sogliono produrre.

Bisogna dire, a questo proposito, che il lavoro politico di Sen è eminentemente non politico. Etico, se mai. Manca il riconoscimento di un autonomo campo del politico, ma, soprattutto, manca un'adeguata comprensione dei meccanismi della politica e della teoria politica. In quest'ottica bisogna leggere, ad esempio, le critiche di Sartori 2007. Tuttavia, le motivazioni di Sen sono altamente politiche. La sua negazione di un campo specifico del politico, sia nel trattare la democrazia che nell'affrontare il nodo di identità e violenza, è voluta e corrisponde ad una prospettiva razionalista per la quale è solo questione di trovare la giusta aggregazione di interessi ed opinioni. In un certo senso, siamo qui davanti all'esplicita conferma di quella negazione del politico (perché negazione della costitutiva violenza del politico) che Schmitt attribuisce al liberalismo. L'ultimo paragrafo del sesto capitolo, contiene la mia difesa di alcuni aspetti della posizione di Sen contro critiche di questo tipo.

Dovendo affrontare un autore così prolifico e, per di più, un autore che, occupandosi prevalentemente di economia, richiederebbe al critico competenze diverse da quelle che possiedo, sono stato spesso costretto ad ignorare i riferimenti principali di Sen. Tuttavia, per quanto mi è stato possibile, ho cercato di confrontare Sen con gli autori che egli citava e dimostrava di conoscere. Solo l'ultimo capitolo costituisce una significativa eccezione a questo metodo, perché ho ritenuto utile mostrare, attraverso la contrapposizione con tradizioni differenti, alcuni punti deboli della dottrina di Sen che difficilmente sarebbero emersi dalla semplice esposizione delle sue posizioni.

I. Razionalità come disciplina

L'interesse di Sen per la teoria della scelta razionale¹ sembra nascere essenzialmente dai problemi che le motivazioni individuali alla scelta pongono alla economia del benessere e all'economia dello sviluppo. L'analisi delle motivazioni razionali alla scelta risulta, infatti, di primario interesse quando si valuti l'impatto sul benessere collettivo delle scelte individuali, in particolare, in contesti in cui emergano i limiti di una concezione fondata su massimizzazione del profitto e incentivi monetari al lavoro.

Già dagli articoli sulle cooperative agricole e sull'economia contadina (Sen 1966a e 1966b), attraverso il tema degli incentivi non monetari al lavoro e delle motivazioni diverse dal profitto, emerge la necessità di affinare i criteri della razionalità così da renderli più inclusivi di quelli normalmente utilizzati di coerenza o massimizzazione dell'interesse personale. Comportamenti non immediatamente egoistici o individualisti, infatti, possono produrre risultati migliori a livello di benessere collettivo e individuale e possono, perciò, corrispondere alla massimizzazione degli interessi di gruppo. Inoltre, i comportamenti individuali possono obbedire a logiche valoriali, essere dipendenti dai valori collettivi o dalla riflessione etica individuale (Sen discute in più luoghi, ad esempio, l'introduzione di incentivi non monetari al lavoro nella Cina del Balzo in Avanti, nel corso delle campagne per la creazione di una coscienza socialista). Né i comportamenti solidali, né quelli morali, né altre consimili categorie di comportamenti non immediatamente volti alla massimizzazione dell'interesse individuale possono essere intuitivamente ritenuti irrazionali a parere di Sen. La nozione di comportamento razionale deve essere dunque allargata a comprenderli.

Sen ritiene, infatti, che la caratterizzazione della razionalità come uno specifico tipo di obiettivi, piuttosto che come strumento per «capire e valutare gli scopi e i valori», significhi, in sostanza, rinunciare alla libertà, che ci definisce come

¹ Mi sono chiesto a lungo se il termine migliore per tradurre *rational* nel contesto della *theory of rational choice* fosse “razionale” o “ragionevole”. Ho ritenuto di tradurre con “razionale” per non sconcertare nessuno, ma è evidente che si tratta qui di un concetto fondamentalmente più vicino alla concretezza della ragionevolezza (vi sono delle ragioni), piuttosto che al concetto astratto della ragione che è *logos*.

uomini, di operare scelte sugli scopi e sui valori. Si finisce così per appiattare la pluralità delle motivazioni umane su un numero ristretto di esse, ad esempio il perseguimento dell'interesse proprio:

«la credenza che il perseguimento di certi scopi predefiniti rappresenti l'essenza della razionalità è messa in discussione, e ciò implica mettere in dubbio il fatto che l'interesse proprio, che si presume essere senza pari, sia la sola guida del comportamento razionale. Infatti, [...] l'insistenza con la quale si vede nel perseguimento dell'interesse proprio un imprescindibile requisito di razionalità [impedisce, manca nella traduzione] di guardare al sé come ad un essere libero ed in grado di ragionare, trascurando la libertà di ragionare in merito a ciò che un individuo dovrebbe perseguire. Potrebbe sembrare, a prima vista, che l'approccio autointeressato alla razionalità si basi sull'importanza del sé, ma nonostante privilegi l'interesse proprio esso mina in realtà il ragionamento su se stessi. In realtà esso rinnega la più intima capacità dell'uomo che ci distingue, in vari modi, dal regno animale, vale a dire la nostra capacità di ragionare e di condurre analisi ragionate» (Sen 2002a, 59).

Attraverso la critica alle due concezioni più diffuse in campo economico del comportamento razionale, il requisito di coerenza interna e la razionalità come massimizzazione dell'interesse personale, Sen giunge ad una concezione ampia del comportamento razionale come comportamento fondato su ragioni. È l'esame critico delle scelte, un esame che tenga conto della loro complessa natura sociale, che la scelta razionale presuppone. Un tale esame non può contentarsi di stabilire la coerenza interna, cioè astratta, delle scelte, che si dimostra empiricamente infalsificabile, svuotando di senso la teoria, oppure manca. Né può limitare il comportamento razionale con lo stabilirne la rispondenza delle scelte alla massimizzazione dell'interesse personale. I comportamenti riconoscibilmente razionali sono molto più numerosi e l'esame della ragione deve applicarsi innanzi tutto proprio a stabilire ciò che si voglia massimizzare, tenendo conto, non solo dei risultati intesi come panieri di beni ottenuti, ma anche del valore delle altre possibilità di scelta e dei processi che producono i menù di scelta e i beni prescelti.

Come si esprime Sen (1987a, 19), in base a questa concezione diversa della razionalità «è possibile che un concetto di razionalità possa ammettere schemi alternativi». Il comportamento razionale individuale, cioè, non è interamente determinato dal solo concetto generale della razionalità.

Come abbiamo detto, le posizioni oggetto della critica di Sen sono essenzialmente due. La prima di esse vede la razionalità di un comportamento essenzialmente come coerenza nella scelta. La seconda, invece, ritiene razionale il

comportamento volto alla massimizzazione del benessere individuale. I due approcci, come vedremo sono logicamente distinti ma legati.

1. Razionalità come coerenza interna della scelta

Alcuni hanno ritenuto che la coerenza delle scelte fosse condizione necessaria e sufficiente per stabilirne la razionalità. Non si tratta qui della coerenza delle scelte con determinati obiettivi di massimizzazione quali, ad esempio, i fini personali, bensì di coerenza *interna* della scelta. Le condizioni di coerenza che sono state costruite per specificare questo requisito operano confronti fra le scelte compiute dal soggetto su diversi menù che hanno alcune possibilità in comune.

La condizione di coerenza più nota, l'assioma debole delle preferenze rivelate (Weak Axiom of Revealed Preference, WARP), impone che, data la scelta di x piuttosto che y , il soggetto non scelga mai y se x è disponibile.

Le condizioni di coerenza interna che Sen (2002a,117) individua come basilari sono:

- la coerenza basilare alla contrazione, cosiddetta proprietà α della funzione di scelta, per cui un elemento che è trascelto da un insieme S per mezzo della funzione C ; sarà trascelto, per mezzo della stessa funzione C , anche da un sottinsieme T di S cui esso appartenga.
- la coerenza basilare all'espansione, cosiddetta proprietà γ della funzione di scelta, per cui, provvisto che un elemento x appartenga all'intersezione generalizzata degli insiemi di scelta della funzione C su tutti gli insiemi S_j di una data classe; x apparterrà all'insieme di scelta della funzione C sulla riunione generalizzata di tutti gli insieme S_j .

Attraverso l'imposizione della condizione di coerenza, si è creduto che fosse possibile tralasciare i concetti di utilità, nella cui massimizzazione normalmente si pensava consistere la razionalità del comportamento, e preferenza. In questo modo, sembrava possibile dispensare l'analisi della scelta razionale dall'esame di stati mentali, quali l'utilità e la preferenza, di controversa osservabilità. Non sembrava importante indagare le ragioni del comportamento, attraverso inopportune intrusioni nella mente dei soggetti, perché a dimostrare la razionalità del comportamento sarebbe stato sufficiente determinare la coerenza delle scelte,

cioè sarebbe stato sufficiente il comportamento stesso. Questa è la fondamentale differenza fra una condizione di coerenza *interna*, cioè risolta nel confronto fra scelte, e una condizione di coerenza *implicata* dal rispetto di condizioni esterne alle scelte stesse, quale, ad esempio, la massimizzazione dell'utilità individuale.

È facile vedere in che modo Sen rigetti la coerenza interna come condizione sufficiente della razionalità della scelta. Scegliere in ogni condizione lo stato di cose più lontano dai nostri interessi è perfettamente coerente; non si può dire, tuttavia, che risponda ad una caratterizzazione intuitiva di comportamento razionale.

Resta da vedere perché la coerenza interna non valga neppure come condizione necessaria della razionalità del comportamento. Sen mostra numerosi casi in cui le condizioni di coerenza interna sono violate, senza che il comportamento risultante paia irragionevole. Si prenda l'individuo i . Egli preferisce le pesche alla pere e, perciò, sceglie le pesche piuttosto che le pere se si trova al supermercato. Trovandosi, però, a dover scegliere fra l'ultima pesca e una delle numerose pere rimaste in un cestino di frutta che gli viene offerto durante una cena, i potrebbe ragionevolmente scegliere una pera piuttosto che una pesca per evitare di prendere l'ultima pesca e sottrarla, così, a qualcun altro degli invitati. I criteri di coerenza si dimostrano violati; ma la scelta è chiaramente razionale.

Si prenda WARP: i sceglie x dato y nella prima situazione, e y dato x nella seconda, mantenendo inalterata la struttura di preferenze soggiacente alla scelta.

Si prenda la condizione di Chernoff (proprietà alpha o coerenza di contrazione): i sceglie x da un insieme S che contiene anche y e poi sceglie y da un sottinsieme T di S che contiene anche x .

Altrimenti, si consideri una situazione in cui i è invitato a prendere un tè dal vicino. Egli si trova a scegliere fra: x (prendere un tè dal vicino) e y (rifiutare l'invito). i sceglierebbe x . Non sarebbe per questo irragionevole se i scegliesse, a struttura di preferenze inalterata, y qualora il vicino aggiungesse l'alternativa z (assumere droghe offerte dal vicino) al menù di scelte. È facile vedere come questo caso violi sia WARP che la proprietà gamma.

Sen sembra raggruppare i casi di violazione delle condizioni di coerenza sotto alcune categorie fondamentali:

Dipendenza della scelta dal menù

Menù diversi per contrazione o espansione possono rivelare informazioni nuove che condizionino anche la scelta fra le alternative già confrontate. L'esempio citato dell'invito per il tè (Sen 1993b, [Sen 2002a,120]) rientra in questa categoria.

Il menù di scelta può essere determinato in maniera diversa nei casi che si vogliono confrontare e, ad esempio, la sua stessa ampiezza può rivelare qualche sottostante processo che rende necessario un riordino delle scelte. Si consideri il caso in cui l'individuo *i* acquista regolarmente il quotidiano governativo *A* in presenza di una vasta scelta di libera stampa. Qualora il governo sopprimesse gli altri quotidiani, *i* potrebbe decidere di rinunciare al quotidiano *A*, sentendo coartata la propria libertà di opinione.

Responsabilità e preferenze sui risultati globali

A imporre la violazione delle condizioni di coerenza intermenù, possono essere le specificità dell'atto stesso della scelta, in relazione: a) con colui che sceglie; b) con la procedura di scelta.

Innanzitutto, può sorgere la questione delle preferenze in relazione a chi scelga: non è la stessa che l'azione sia compiuta da uno o dall'altro dei possibili agenti; in questo caso la *responsabilità* della scelta risulta importante e può condurre a violazioni delle condizioni di coerenza. Inoltre, difficoltà simili possono insorgere rispetto alla differente *posizione* o prospettiva del soggetto rispetto all'insieme di scelta. Come vedremo, tutte queste questioni vanno, per Sen, sotto l'etichetta di *variabilità posizionale*. In questa categoria rientra probabilmente l'esempio della scelta della frutta: se *i* dovesse scegliere per ultimo, sicuro di non sottrarre a nessuno la pesca, potrebbe scegliere in accordo con proprie preferenze fondamentali.

In secondo luogo la procedura di scelta che permette di ottenere l'alternativa preferita potrebbe risultare inaccettabile, come nel caso in cui si esprimesse una preferenza non solo sul risultato di un'elezione ma anche sulla equità dei suoi risultati. In questo caso operano, dietro la scelta, non soltanto gli ordinamenti di preferenze, ma anche metaordinamenti di preferenze (Sen 1974), oppure ancora

preferenze non solo sui risultati cosiddetti finali (gli stati di cose risultanti), ma sui risultati cosiddetti globali, inclusivi dell'intero processo (vd. *infra* 3.2).

Gaertner&Xu 2001 e Dardi 2005 sembrano tentare strategie per ricostruire condizioni di coerenza più inclusive che permettano di rendere ragione anche della dipendenza della scelta dal menù e dalle procedure. Nei loro articoli, discutono la trasformazione delle condizioni basilari di coerenza alla contrazione e all'espansione (condizioni alfa e gamma) in maniera da rispondere agli effetti della procedura e della posizionalità sulla scelta. Benché la formulazione di queste nuove (o riformulate) condizioni di coerenza sia vicina alle vecchie, la descrizione delle alternative possibili finisce per inglobare rilevanti dati contestuali che, di proposito, erano tenuti al di fuori delle condizioni di coerenza specificamente interna. Con ciò stesso si perde il carattere propriamente *interno* di tali condizioni.

2. Razionalità come massimizzazione del benessere individuale

Esclusa l'interpretazione che vuole condizione per il comportamento razionale la sola coerenza interna delle scelte, resta l'idea che le scelte rivelino una struttura di preferenze cui è legata la soddisfazione del benessere individuale. La coerenza del comportamento sarebbe, per ciò, implicata dalla massimizzazione del benessere individuale, dall'egoismo che la scelta razionale presuppone.

In effetti, come dimostra Dardi (2005) i due approcci sono in realtà analoghi. In entrambi i casi, siamo di fronte ad una massimizzazione di una relazione binaria (Sen 1987a,).

Il primo approccio alla razionalità della scelta muta nel secondo attraverso un'accorta definizione del significato della scelte. Quando una persona scelga x piuttosto che y , si dice che essa ha espresso una preferenza per x piuttosto che y . Provisto che l'*utilità* sia definita come la rappresentazione numerica della preferenza (o l'ordinalità dell'utilità, come ordinalità della preferenza), ciò significa che una maggiore *utilità* è attesa da x piuttosto che da y e, per conseguenza, che «l'obiettivo di ciascun individuo sia la massimizzazione della propria utilità» (Sen 1977b,153). Rimane necessaria una condizione di coerenza, ma si tratta qui di una condizione di coerenza non interna, bensì implicata dalla indipendenza della funzione di utilità dai menù delle scelte. Un comportamento

coerente rivela preferenze coerenti, mentre, ogni scelta apparentemente incoerente (scegliere y dato x , dopo aver scelto x dato y) rimanda, per definizione, ad un cambiamento delle preferenze, cioè, in realtà, ad un cambiamento della funzione di utilità individuale.

Nell'*Introduzione* alla raccolta *Razionalità e Libertà* (Sen 2002a), identifica tre condizioni di questo diffuso approccio alla scelta razionale (*Rational Choice Theory*, RCT):

RCT-1: il comportamento ha per regola la massimizzazione con massimizzando identificabile;

RCT-2: il massimizzando è interpretabile come l'interesse proprio della persona;

RCT-3: l'interesse proprio di una persona non è condizionato dagli interessi degli altri o dai processi per i quali i risultati sono ottenuti.

La condizione RCT-3 è una restrizione ulteriore rispetto a quanto detto sopra e impone una condizione *esterna* alla struttura di preferenze.

Nella versione che ne offre Sen (1973), la teoria delle preferenze rivelate lega strettamente i due approcci alla razionalità che abbiamo presentato. In effetti, l'assioma debole delle preferenze rivelate è una definizione di coerenza. Tuttavia, il suo significato scaturisce dall'assunto che le preferenze stesse, ovvero ciò che la scelta ci rivela, descrivono il benessere dell'individuo che sceglie. Le preferenze vengono quindi a svolgere un duplice ruolo. Esse determinano la scelta. Allo stesso tempo, però, la valutazione del benessere raggiunto in ciascuno stato (cioè la valutazione dello stato) ha per criterio il soddisfacimento delle preferenze stesse. In questo secondo senso, le preferenze si legano al benessere individuale.

Nella sua critica della teoria delle preferenze rivelate, in *Comportamento e concetto di preferenza*, pare che Sen non sviluppi l'opposizione fra il modo d'intendere la razionalità come coerenza o come massimizzazione dell'interesse proprio. Egli si occupa principalmente della concezione della scelta razionale come massimizzazione dell'interesse proprio, preoccupandosi di analizzarla e distinguerne gli aspetti di coerenza (coincidenza fra scelte e preferenze) e benessere (coincidenza fra preferenze e benessere), che afferiscono, rispettivamente, al primo e al secondo modo d'intendere la razionalità della scelta. Sen opera da due lati: da una parte tenta di distaccare preferenze e scelta,

sostenendo che le preferenze non sono necessariamente rivelate dalle scelte; dall'altra separa benessere e preferenze (per cui non sempre le alternative preferite coincidono con il maggior benessere individuale). Il risultato è che, secondo Sen, «le preferenze possono essere descritte in modo tale che sia fatta salva la loro corrispondenza con le scelte, oppure possono essere definite in modo tale da mantenerle in linea con il benessere, così come inteso dalla persona in questione: non è tuttavia possibile, in generale, garantire entrambe le cose simultaneamente» (Sen 1973, 131).

L'argomento che Sen svolge in questo articolo, in *Scelta, ordinamenti e moralità* (Sen 1974) e in *Sciocchi razionali* (Sen 1977b), corre sostanzialmente lungo questa linea.

Innanzitutto, le scelte rivelano solo in maniera limitata le reali strutture di preferenze soggiacenti.

Le scelte possono essere compiute anche in presenza di una struttura di preferenze che non rispetti la condizione della completezza. L'incertezza che domina sulle cose mondane, la fretta che impone la decisione necessaria², forzano alla scelta fra alternative per cui non vale né preferenza né indifferenza. Incapace di decidersi (ma, evidentemente, non indifferente fra i due mucchi di fieno, perché l'indifferenza non è motivo a non scegliere l'uno piuttosto che l'altro), l'asino di Buridano morì di fame per l'incompletezza della sua relazione di preferenza. Ma per la teoria delle preferenze rivelate la scelta rivelerebbe sempre la struttura delle preferenze e il suo seguace resta impaniato in questa contraddizione fra preferenze e scelte.

Data per completa la struttura di preferenze, emerge la pluralità soggiacente alle decisioni umane, il cui carattere intrinsecamente sociale è da Sen contrapposto all'automatismo delle decisioni presso gli altri animali.

Sen considera il celebre dilemma del prigioniero in termini di preferenze. La struttura di preferenze dei due prigionieri li conduce ad un risultato subottimale.

² Il pensiero strategico ha tradizionalmente tratto motivo di esaltare la virtù del condottiero dall'incertezza nella quale egli è costretto a prendere decisioni da cui dipende la vittoria e la sconfitta. Clausewitz (1832), cui risale il termine di *nebbia di guerra*, ne offre innumerevoli esempi sia nell'ambito del contrasto fra arte o scienza della guerra, sia nell'enumerazione delle virtù del condottiero. Fra tanti esempi, il più memorabile rimane l'azione di Napoleone contro i prussiani durante la campagna del 1815.

Si immagini, adesso, che i prigionieri operino sotto il condizionamento di un codice morale per cui non è ammissibile di tradire il compagno. Si badi che non cambiano le preferenze, visto che ciascun prigioniero continua a preferire d'esser scarcerato immediatamente alla pena intermedia prevista e a preferire la pena intermedia a quella massima che avrebbe dalla delazione del solo compagno. Il comportamento morale, in questo caso, introduce una contraddizione fra preferenze e scelte effettive. In questo caso il comportamento effettivo è descrivibile in termini di preferenze cosiddette *come se*, cioè come se le scelte derivassero da preferenze diverse da quelle che la persona ha realmente (Sen 1974).

L'introduzione delle preferenze *come se* apre la strada all'idea che possano confrontarsi numerosi ordinamenti di preferenze e che sia necessaria una scelta razionale fra questi ordinamenti. Si possono avere, ad esempio, preferenze per determinanti risultati e, tuttavia, obbedire ad un codice di comportamento che spinge a scegliere in modo del tutto contrario. Adottare un comportamento conseguente ad un ordinamento di preferenze diverso da quello che si avrebbe considerando le proprie preferenze sui risultati immediati può condurre a risultati complessivamente migliori. Così avviene quando, nel dilemma dei prigionieri, si agisca sulla base di preferenze altruistiche.

Inoltre, è evidentemente possibile definire le preferenze individuali in accordo con le scelte compiute (cioè facendo coincidere le preferenze con le preferenze *come se*). Tuttavia, operando in questo modo, le preferenze finiscono per non coincidere più con una valutazione ragionevole del benessere individuale. Imperativi morali possono indurre a scegliere situazioni sgradevolissime o di estrema sofferenza che è ben difficile includere nell'idea ordinaria di benessere senza renderla assolutamente contraddittoria.

Una volta operata questa distinzione fra scelte, preferenze e benessere, ciò che cade, nella ricostruzione di Sen, è il presupposto dell'egoismo come tratto necessario del comportamento razionale. La disciplina della razionalità applicandosi, infatti, già alla scelta fra le possibili motivazioni dell'agire, ed essendo queste una moltitudine, anche comportamenti determinati da altruismo o da imperativi morali possono risultare comportamenti razionali. Poiché l'analisi

morale del comportamento è essenzialmente una disamina critica delle preferenze stesse, nonché dei processi e delle azioni che conducono al loro soddisfacimento; la disciplina della scelta razionale si estenderà alla scelta fra ordinamenti di preferenze (sarà quindi un metaordinamento delle preferenze) e all'esame degli atti stessi della scelta. La critica all'intendere la razionalità come massimizzazione dell'interesse personale è, anche, in questo suo senso di critica ai fondamenti, critica a RCT-2 e RCT-3.

Questa molteplicità dei massimizzandi spiega perché le scelte violino anche condizioni di coerenza implicate dalla massimizzazione del benessere individuale. Gli argomenti e gli esempi che Sen adduce (Sen 2002a, 146-7 e specialmente al §3) per questa violazione delle condizioni di coerenza sono i medesimi già usati per respingere l'idea di coerenza interna delle scelte. Esempi ed argomenti tendono a dimostrare la complessità delle ragioni di massimizzazione e come difficile sia definirle semplicemente sulla base di un ordinamento di preferenze. Anche in questo caso è l'importanza stessa dell'atto di scelta, cioè di chi sceglie e dell'insieme di scelta, come pure l'idea che una scelta preliminare vada fatta fra ordinamenti diversi di preferenze, a risultare determinate. Potremmo definirla un'istanza di libertà della scelta.

3. La razionalità come disciplina

Massimizzazione

Delle tre condizioni di RCT, la sola superstite è RCT-1. Essa impone soltanto una regolarità del comportamento tale che vi sia un identificabile massimizzando (ma non necessariamente sempre il medesimo). A parere di Sen, tuttavia, questa condizione se è necessaria non è però sufficiente a descrivere il comportamento razionale: «La razionalità esige qualcosa di più di questo [che l'azione di un agente sia spiegabile *come se* egli stesse massimizzando delle preferenze] (in particolare che le preferenze di ognuno possono sopravvivere al suo stesso giudizio critico), ma certamente non voglio discutere la necessità che la scelta razionale si conformi al comportamento massimizzante, alla RCT-1 in particolare» (Sen 2002a,41).

L'insufficienza della RCT-1 a descrivere il comportamento razionale discende facilmente dalla concezione di una razionalità che si adoperi all'analisi dei fini e che confronti ordinamenti diversi di preferenze. La massimizzazione opera soltanto dopo che, in base alle condizioni dell'atto di scelta e dei fini perseguiti, l'individuo abbia selezionato un massimizzando ragionevole: «Se ha senso che la razionalità non possa essere interamente volta al sistematico perseguimento di dati obiettivi ma richieda un qualche tipo di analisi critica degli obiettivi stessi, allora l'approccio della "razionalità come massimizzazione" deve essere, di per sé, considerato una caratterizzazione insufficiente della razionalità, nonostante possa costituire una caratterizzazione necessaria. L'analisi ragionata degli scopi di un individuo può, certamente, implicare una certa complessità e ciò potrebbe far parte nel contempo di ciò che la razionalità senza dubbio richiede» (Sen 2002a,51). Incontrando qualcuno che, in accordo con le sue preferenze, sia impegnato a tagliarsi le dita di piedi con un temperino, la razionalità non può consistere soltanto nel fornire un coltello più affilato.

La complessità di questa scelta ha a che fare con l'atto della scelta in sé e con le molteplici possibilità di rapporto fra l'individuo e la sua scelta e le sue preferenze. Sarà necessario, dunque, valutare più attentamente l'analisi che Sen offre dell'importanza dell'atto di scelta e di ciò che egli chiama *posizionalità*.

L'atto di scelta

Come Sen chiarisce nel citato *Massimizzazione e atto di scelta*, la considerazione dell'atto di scelta può condurre a scelte che si distaccano da quelle fondate esclusivamente sulla valutazione delle preferenze estensionali sui risultati finali (gli elementi dell'insieme X degli stati possibili su cui si costruiscono il dominio e il codominio della funzione di scelta). Questo scostamento può essere dovuto a varie ragioni. Si consideri quest'esempio. L'individuo i si trova ad una festa. Un'unica sedia è rimasta libera. L'individuo i ha la possibilità di prendere l'ultima sedia libera o lasciarla a qualcun altro. Egli preferisce sedersi a restare in piedi e, tuttavia, considerata la situazione, può razionalmente decidere di non sedersi.

Per spiegare quest'esempio, Sen elenca quattro motivazioni possibili.

«L'influenza dell'atto di scelta sulle preferenze, e in particolare la dipendenza delle preferenze dall'identità di chi sceglie, è coerente con motivazioni piuttosto diverse e può avere varie spiegazioni alternative. Le descrizioni globali possono essere rilevanti in modi piuttosto differenti e per ragioni abbastanza diverse.

1. *Reputazione ed effetti indiretti*: è possibile che la persona si aspetti di trarre un guadagno futuro dall'aver la reputazione di essere una persona generalmente rispettosa e non un attento "usurpatore di sedie".

2. *Obbligo sociale e imperativi morali*: la persona potrebbe giudicare non moralmente "giusto" impadronirsi della sedia più confortevole, escludendo gli altri, ed attenersi a tale "sentimento morale" esplicitamente o solo implicitamente.

3. *Effetti di benessere diretti*: il benessere della persona potrebbe essere direttamente influenzato dal processo di scelta (ad esempio, da ciò che le persone pensano di lei – potrebbero non piacerle gli sguardi che riceve mentre si precipita verso la sedia migliore), e ciò richiede che la funzione di utilità riflessa (e la concezione che la persona ha del suo interesse proprio) sia definita non solo relativamente ai risultati finali (come, ad esempio, i vettori delle merci finali nella teoria del consumatore standard) ma, tra le altre cose, anche sui processi di scelta e sui loro effetti.

4. *Seguire regole convenzionali*: è possibile che la persona segua semplicemente una regola prestabilita di "comportamento opportuno" (come norma in corso), piuttosto che essere influenzata da effetti di benessere diretti, da effetti reputazionali o persino da una propria etica.

Il processo di scelta assume ruoli piuttosto differenti in questi diversi casi, i quali, di fatto, possono presentarsi in varie forme miste» (Sen 2002a, 149sg).

L'importanza dell'atto di scelta in quanto tale e, specialmente, nella considerazione della posizione dell'agente deve essere posta in diretta relazione con il tentativo di Sen di recuperare alla razionalità in generale e a quella forma del ragionamento che è il ragionamento morale, in particolare, la valutazione, non soltanto dei risultati rilevanti per il benessere, ma anche delle condizioni dell'agire, ivi compresi gli orientamenti valoriali dei decisori.

Per ricostruire un quadro coerente, Sen opera una distinzione fra risultati finali e risultati globali. I risultati globali includono il processo di scelta (nelle sue condizioni di menù, agente, etc.), mentre i risultati finali sono indifferenti ai processi che vi conducono e si definiscono estensionalmente sull'insieme X degli stati di cose possibili che è dato dalla riunione generalizzata dei dominî delle funzioni di scelta.

Tale distinzione è preliminare alla distinzione, di cui tratterò, fra libertà dei processi e libertà dei risultati.

È evidente che la concezione allargata di scelta razionale che Sen propone attraverso la riconsiderazione dell'atto di scelta accanto a quella dei risultati definiti su $X := \{x: x \text{ è uno stato di cose possibile}\}$ non può in nessuna maniera immediata essere ricondotta alle definizioni di razionalità fondate nelle condizioni di coerenza. La considerazione intensionale dei processi sottostanti alla generazione dei menù implica l'abbandono della confrontabilità intermenù che è presupposta dalle condizioni di coerenza estensionali. Le stesse alternative si

modificano, sia al variare delle condizioni della scelta, sia al variare del menù³: «l'alternativa m_I/S scegliendo m_I dall'insieme S , può essere giudicata diversa dall'alternativa m_I/T , scegliendo m_I dall'insieme T . Ma ciò renderebbe tutte le condizioni inter-menù, come la WARP, la SARP, la α , la τ , ecc., prive di senso, dato che esse hanno un potere divisorio soltanto quando “la stessa” alternativa può essere scelta da due *diversi* insiemi – esattamente ciò che viene escluso da questa riformulazione» (Sen 2002a, 159sg).

Posizionalità

Una componente fondamentale fra quante contribuiscono alla rilevanza dell'atto di scelta è ciò che Sen (2002a) chiama *variabilità posizionale* o *posizionalità*. L'argomento non è soltanto di fondamentale importanza per la teoria della scelta razionale, ma svolge un ruolo non trascurabile nella concezione etica e politica di Sen e si presta a più ampie considerazioni metafisiche (sulle quali, ovviamente, Sen non spende troppo tempo).

Strettamente connesso al problema della scelta e delle sue motivazioni, sta quello dell'individuo che sceglie. Cosa conosce, da cosa trae le sue motivazioni? Sen affronta il problema attraverso la nozione chiave di posizionalità.

Ciò che possiamo osservare dipende dalla nostra posizione rispetto all'oggetto di osservazione. Ciò che decidiamo di credere è influenzato da ciò che osserviamo. Il modo in cui decidiamo di agire dipende dalle nostre credenze. Osservazioni, credenze e azioni dipendenti dalla posizione di un certo oggetto risultano centrali nella nostra conoscenza, nonché a livello di ragione pratica. La natura dell'oggettività in epistemologia, teoria delle decisioni ed etica deve tenere in considerazione la dipendenza parametrica dell'osservazione e della deduzione dalla posizione dell'osservatore (Sen 2002a, 299).

Le condizioni perché qualcosa sia un parametro per l'osservazione sono due: a) può influenzare l'osservazione e b) si può applicare in modo parametrico a diversi individui (individui diversi possono effettuare le loro osservazioni da posizioni simili ed effettuare per lo più le stesse osservazioni). Le regole geometriche della prospettiva sono un esempio di caso nel quale si può raggiungere una descrizione oggettiva di una osservazione che dipende strettamente dalla posizione del soggetto. Tuttavia, l'oggettività posizionale non è rilevante per le sole osservazioni, ciò che richiederebbe un aggiustamento limitato della concezione

³ Mi chiedo se in queste condizioni si possa continuare a definire *insieme* il novero delle alternative, dacché esso è sensibile alla ripetizione degli elementi, al loro ordine e anche ad altre condizioni cui normalmente non sono sensibili né insiemi, né sequenze, né multisequenze. Perché non reintrodurre la nozione di *sistema*? Si cfr. Adam Schaff, *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*, Milano 1976.

classica dell'oggettività. Al contrario, la variabilità posizionale influenza direttamente le decisioni: «la variabilità posizionale è generalmente rilevante per l'oggettività di decisioni riguardanti le credenze e le azioni».

Il valore fondamentale della variabilità posizionale risiede, comunque, nella determinazione delle osservazioni dei soggetti. A proposito dell'osservazione, sorge subito il concetto di “valutazione transposizionale”, la sintesi cui si giunge tramite il confronto delle osservazioni posizionali. Anche gli schemi concettuali con cui si ottengono queste valutazioni transposizionali sono a propria volta posizionali. Possono dunque essere soggetti a confronti e sostituzioni. È interessante il legame di questo concetto, sviluppato per l'osservazione scientifica, con l'idea di un dibattito pubblico che porti al confronto delle opinioni (*public sphere*, Habermas). Si tratta qui di stabilire posizioni intersoggettive attraverso il dialogo ed un uso della ragione la cui peculiarità vedremo in seguito .

Inoltre, l'importanza della posizionalità emerge anche in relazione con le illusioni sistematiche (posizionali). Sen individua nelle conoscenze ausiliarie e nel quadro concettuale le due fonti della variabilità posizionale: o sono diverse le informazioni o i quadri concettuali. In determinate posizioni, assunti i medesimi quadri concettuali e informazioni, tutti avrebbero le stesse credenze. Quando le credenze posizionalmente oggettive sono in conflitto con la nozione estensionale di verità, esse sono dette “illusioni oggettive”: «Un'illusione oggettiva, così interpretata, è una credenza oggettiva in senso posizionale che, di fatto, si rivela sbagliata. Il concetto di illusione oggettiva si rifà sia a) all'idea di credenze posizionalmente oggettive, sia b) alla diagnosi secondo la quale tali credenze risultano, in realtà, sbagliate» (306sg). Un'applicazione al campo sociale di questo tipo di variabilità posizionale è, nell'interpretazione di Sen, nella nozione di “illusione oggettiva” di cui si è servita la filosofia marxista. Essa «può essere opportunamente interpretata in termini di oggettività posizionale [...]».

L'oggettività di questa illusione sta appunto nel suo legame con una determinata “posizione”, che nel caso marxista è una “posizione di classe”. La credenza varia con la posizione, non con l'individuo: «in realtà, chiunque si trovasse nella sua posizione [quella di chi disponga di informazioni sbagliate] – di ignoranza riguardo alle informazioni e ai concetti relativi – potrebbe assumere la stessa

prospettiva in buona parte per le stesse ragioni. La *verità* delle credenze di questa persona deve essere distinta dall'*oggettività* di ciò che essa decide di credere (dato ciò che osserva, ciò che conosce, ecc.)» (Sen 2002a, 306)⁴. Come è ribadito successivamente, chi, date quelle informazioni e quel quadro concettuale, arrivasse a conclusioni diverse, avrebbe qualcosa che funziona male.

La relatività alle posizioni non è relatività alle persone, pertanto, un'illusione oggettiva non è semplicemente un errore. Se tutti i parametri sono conosciuti, se la spiegazione causale è completa, anche le credenze soggettive risultano oggettive, la soggettività, cioè, si risolve in oggettività: «Adottando una visione deterministica della causalità in generale, si può affermare che le osservazioni e le credenze effettive di un individuo possono essere spiegate interamente attraverso una specificazione adeguata dei parametri posizionali che influenzano la sua osservazione e la sua comprensione. Se tutti i parametri in questione sono specificati come parte dell'identificazione posizionale, le osservazioni e le credenze risultano posizionalmente oggettive» (312). Se si accoglie questa idea, il soggetto della decisione è interamente analizzato dall'analisi della sua posizione. Questa è una posizione metafisicamente forte che potrebbe trovare un accordo con la definizione dell'individuo nei termini delle sue proprietà⁵.

In realtà, Sen non approfondisce adeguatamente questa questione e si limita a invocare ragioni pragmatiche per assumere una soggettività che sfugge alla parametrizzazione: «in realtà può esserci una buona ragione pratica per escludere particolari tendenze mentali, determinati tipi di inesperienza, e così via, dalla parametrizzazione ammissibile nella determinazione dell'oggettività posizionale» (313). La sovrapposizione fra soggettività e oggettività posizionale rimane solo una possibilità, ma non è assunta come pragmaticamente ragionevole e neppure essenziale.

È importante notare che devono esservi delle identificabili ragioni causali perché si parli di oggettività posizionale. Attraverso di essa si potrebbe, infatti, cercare di

⁴ Si cfr. con il passo della *Prefazione* alla prima edizione del primo volume del *Capitale* di C. Marx: «qui si tratta delle persone soltanto in quanto sono la personificazione di categorie economiche, incarnazione di determinati rapporti e di determinati interessi di classi. Il mio punto di vista, che concepisce lo sviluppo della formazione economica della società come processo di storia naturale, può meno che mai rendere il singolo responsabile di rapporti dei quali esso rimane socialmente creatura, per quanto soggettivamente possa elevarsi al di sopra di essi» (Marx 1867).

⁵ Si pensi a Leibniz o alla teoria dei tropi.

giustificare surrettiziamente il relativismo culturale. Sen rifiuta questa possibilità sulla base della considerazione che la semplice appartenenza alla comunità non è bastevole a determinare il comportamento di ciascuno. Su questo punto ritorneremo quando si tratterà di esaminare il rapporto fra questa forma inclusiva di razionalità e i valori collettivi e la moralità.

A questo proposito mi limiterò ad accennare all'ovvio valore che la posizionalità ha per la scelta in base al ragionamento morale: «la natura delle decisioni morali personali rende alcune caratteristiche posizionali inevitabilmente rilevanti nella valutazione e nella scelta» (Sen 2002a, 319). La valutazione non può prescindere dalla posizione dell'individuo rispetto alle azioni. È questo il tema, più specificamente di *Rights and Agency* (Sen 1982b) che esaminerò in seguito. Non si tratta di abbandonare una prospettiva consequenzialista, cui Sen rimane fedele. Le azioni devono continuare ad essere valutate sulla base delle loro conseguenze, ma una descrizione completa delle conseguenze non può ignorare il rapporto fra l'agente, le sue azioni e coloro che da esse sono coinvolti. Così, ad esempio, nel caso dell'omicidio appare evidente che le conseguenze non siano le stesse per l'omicida come per gli altri. A quanti affermano che le conseguenze finali sarebbero identiche nei due casi dell'uccidere una persona o del fallire nell'impedirne l'omicidio, Sen obietta: «Ma nei due casi è proprio vero che le conseguenze siano effettivamente le stesse, se guardate dalla posizione della persona in questione? Perché deve essere ammissibile – in realtà obbligatorio – per un individuo che commette in prima persona un omicidio vedere lo stato del mondo che ne deriva esattamente nel mondo di cui lo vedrebbe nel caso in cui non commettesse l'assassinio?» (Sen 2002a, 320). Sen riprende qui, in realtà, la distinzione fra risultati finali e risultati globali. I risultati finali si presentano come conseguenze neutrali rispetto all'agente. Una teoria morale che fondasse le sue valutazioni sui soli risultati finali non potrebbe essere sensibile alle differenze di prospettiva degli agenti. I risultati globali, al contrario, inglobano l'intero processo che li produce e permettono, perciò, un approccio che sia, al contempo, fondato sulle conseguenze e sensibile alla prospettiva dell'agente (*agency*) (vd. Sen 1982b).

La descrizione come scelta

L'importanza dell'atto di scelta per i risultati del processo di scelta sembra poter essere interpretata come importanza della descrizione delle alternative disponibili sul processo di scelta. La differenza fra risultati globali e finali è una differenza di descrizione degli stati di cose. Conseguentemente, anche l'influenza della variabilità posizionale sulla scelta può essere espressa come un problema di descrizione. In *La descrizione come scelta* (Sen 1980), Sen argomenta che la descrizione è il risultato di una scelta degli elementi rilevanti operata sugli stati fenomenici che si vuole descrivere. Egli obietta alle dottrine utilitariste, ad esempio, di considerare una base informativa troppo ristretta rispetto alle motivazioni umane (si confronti con la critica, al paragrafo 2, della concezione della razionalità come massimizzazione dell'interesse personale). Al contrario, suggerisce che proprio di questa pluralità di motivazioni si dovrebbe tener conto per stabilire la razionalità di un comportamento.

Eguale dovrebbe essere possibile inserire le informazioni contestuali rilevanti per la decisione nella descrizione delle alternative disponibili. In questo modo, la valutazione dei comportamenti da tenere, ad esempio la scelta fra un comportamento altruistico o autointeressato, potrebbe essere interpretata, innanzi tutto, come scelta fra quadri descrittivi diversi, cioè, nell'esempio, fra un quadro descrittivo inclusivo di certi processi di scelta o esclusivamente concentrato sugli stati finali.

Dardi 2005 offre un principio di esposizione formale di questa prospettiva. Il citato esempio della scelta fra mele e pere ad una cena o in un supermercato, in questa formulazione, può essere interpretato come selezione di descrizioni diverse delle alternative. Nel caso della scelta durante la cena, inibita dalla presenza dei propri conoscenti, potrebbe essere più rilevante la descrizione del menù attraverso le configurazioni alternative di ciò che rimane da scegliere per gli altri invitati. Così, dato un cestino con due pere e una mela, le alternative fra cui l'individuo si trova a scegliere sarebbero quella in cui nel cestino restano due pere e quella in cui nel cestino restano una mela e una pera, rendendo, perciò, conto della preoccupazione dell'individuo per i commensali. Al supermercato, al contrario, potrebbe essere ragionevole descrivere la situazione in accordo con le preferenze

non inibite del soggetto, cioè attraverso le alternative disponibili alla scelta, mela o pera.

Dardi costruisce, in sostanza, una funzione di traduzione delle alternative da una descrizione ad un'altra più appropriata alla situazione e ai bisogni del soggetto. Tralasciando i dettagli, mi pare che quasi tutti i problemi di coerenza che sorgono dalla considerazione delle condizioni dell'atto e del soggetto di scelta trovino in questo quadro una sistemazione apparentemente adeguata⁶ come problemi della descrizione.

Origine

La rivendicazione che Sen porta avanti della possibilità di un comportamento razionale non egoistico o, piuttosto, del carattere limitato e non costringente del presupposto di egoismo nella scelta razionale, è strettamente legata all'affermazione dell'importanza di una base informativa più ampia per la scelta. Le informazioni rilevanti per il comportamento morale o valoriale non egoista non possono essere inglobate nella semplice estensione delle alternative disponibili. La possibilità di una ragione non egoista presuppone, quindi, la rilevanza del contesto di scelta, dell'atto di scelta e del soggetto di scelta. L'analisi dell'influenza delle condizioni di scelta sulla scelta medesima che Sen offre lascia aperta la strada alla possibilità di processi originari diversi e non incompatibili.

Egli elenca tipi diversi (non esaustivi né esclusivi, probabilmente) di motivazioni al comportamento non immediatamente egoista. Innanzi tutto, un comportamento che Sen (1973, 1974 e, soprattutto, 1977b dove è introdotta la distinzione terminologica) definisce altruistico si fonda sull'immediata influenza del benessere degli altri sulle proprie preferenze. Un tale comportamento non richiede un ampliamento del quadro teorico rispetto alla tradizione utilitarista, o al trattamento estensionale del menù di scelta. È questa, in effetti, una spiegazione diffusa del sacrificio degli interessi personali agli interessi della comunità, ad esempio quelli dell'unità familiare. La divergenza di interessi fra i componenti della famiglia è stata spesso tralasciata nelle analisi dell'attività economica della famiglia (si cfr. Chayanov 1925). Essa è ritenuta una semplice estensione del sé individuale attraverso legami naturali ed affettivi. La coscienza che Sen ha

⁶ Ma lo stesso Dardi (c.p.) mi ha avvertito di quanto limitato sia il valore di questa formalizzazione sul piano della praticabilità effettiva.

raggiunto degli interessi conflittuali interni alla famiglia come unità produttiva, dello sfruttamento che ha luogo al suo interno, in particolare nei confronti delle donne, rinvia al carattere endogeno delle preferenze (Sunstein 1991, Sen 1987a, Sen 1992a, Sen 2002a (*Libertà e scelta sociale, Mercati e libertà*) e altrove) e al problema dell'inibizione alla scelta, cioè, come vedremo in seguito, all'influenza delle condizioni ambientali sulle preferenze e sulla scelta. Tutto ciò, unito ad una premessa di individualismo metodologico che è fondante per l'opera di Sen, induce a problematizzare il ruolo dell'altruismo inteso in questo senso. Tale problematizzazione emerge solo dall'allargamento del quadro teorico e informativo (Sen 2002a, 188sg.). Il comportamento non egoista andrà, perciò, inteso nei termini di una scelta fondata sulla razionalità inclusiva e non estensionale che Sen è venuto proponendo. Un comportamento che tenga in conto le condizioni di scelta può derivare dalla a) preoccupazione per la reputazione individuale e per gli effetti indiretti dell'atto di scelta sull'individuo; dalla b) preoccupazione per gli effetti diretti dell'atto di scelta, come la disapprovazione degli astanti alla scelta compiuta; dal c) seguire regole convenzionali del comportamento interiorizzate e indipendenti dalla scelta medesima; dalla d) riflessione etica e dal senso di obbligazione morale ad assumere un determinato comportamento.

Le motivazioni *a* e *b* non rivestono particolari complicazioni per la teoria tradizionale, pur se *b* richiede una descrizione dell'atto di scelta. Le motivazioni di tipo *c* possono essere spiegate sulla base di processi di selezione evolutiva dei comportamenti a partire da preferenze egoistiche originarie: «una selezione naturale in termini di efficacia e di sopravvivenza compiuta sulla base del loro impatto sociale» (Sen 1997a, 118). Sen fa riferimento, per questo punto, alla letteratura sui giochi evolutivi (in particolare Axelrod). In tutti e tre questi casi, le attività cooperative o i comportamenti altruistici vengono fatti risalire ad una nozione estesa di comportamento autointeressato (egoistico) mediante una derivazione di qualche genere.

Il discorso è completamente diverso per le motivazioni di tipo *d* che rientrano nell'ambito di ciò che Sen 1977b definisce *obbligazione*. Un comportamento fondato su valori di questo genere scaturisce dal senso del *dovere*. Sen lo dichiara

un comportamento tipicamente e strettamente umano e ne afferma la natura di esito possibile del ragionamento morale. In questo caso, l'origine del comportamento non può essere rintracciata in una qualche derivazione meccanica da presupposti di egoismo. Sen, anzi, cita, accanto alla *Teoria dei Sentimenti Morali* di Smith, la *Critica della ragion pratica* di Kant e il suo "imperativo categorico".

È importante ribadire (Sen 1974, 1977b, 2002a, in particolare pg. 52) che il comportamento non egoistico è solo uno degli esiti possibili di una razionalità che può assumere motivazioni plurali, che è una disciplina dai risultati non scontati e che lascia aperta la via ad una molteplicità di comportamenti possibili. La razionalità non si identifica con le motivazioni sociali e deontologiche della scelta. Il ragionamento sociale che, ad esempio, John Rawls chiama "ragionevolezza" è uno dei modi della razionalità. Ma la razionalità può porsi ad un livello superiore, al livello, cioè, in cui si opera la scelta fra motivazioni diverse. Ad esempio, al livello in cui si scarta l'agire in base a motivazioni sociali e si adottano le motivazioni egoistiche presupposte dalla RCT (cfr. §2 *supra*). La razionalità non si identifica, qui, con certi risultati del ragionamento, ma con un metodo fatto di «giudizio ed analisi attenti» applicabile sia alla scelta dei mezzi, sia, soprattutto, alla selezione dei fini. La razionalità ha, quindi, esiti plurali e solo la specificazione di ulteriori condizioni conduce, ad esempio, alla "ragionevolezza" rawlsiana. Questa pluralità di esiti, per altro, è indispensabile precondizione alla libertà della scelta.

Finalità della disciplina della ragione

La razionalità è, lo si è visto, un metodo, una disciplina. Resta da capirne la funzione, perché farne uso: «se la razionalità è di fatto una disciplina, è sensato domandarci: qual è la funzione di tale disciplina?» (Sen 2002a, 53). Le risposte alternative che Sen riporta a questa domanda sono cinque.

La funzione più immediatamente evidente della razionalità è quella normativa. La razionalità serve ad evitare comportamenti stupidi e impulsivi e il suo impiego sistematico permette di «pensare ed agire con saggezza e con giudizio» (54).

Dalla funzione normativa deriva la funzione predittiva che la disciplina della razionalità svolge nella teoria economica. Comunemente la funzione predittiva

della razionalità si fonda su tre assunti ulteriori già criticati in Sen 1987a: l'identificazione del comportamento effettivo con il comportamento razionale; l'assunzione di unicità del comportamento razionale; l'identificazione di quest'ultimo con le condizioni RCT di cui al §2 e rigettate da Sen.

Più importante, nel contesto dell'approccio che siamo venuti delineando, la terza funzione della razionalità qui elencata: « l'uso frequente che facciamo della razionalità nel comprendere che cosa gli altri stiano facendo e perché, e anche cosa sappiano, cosa possiamo imparare da ciò che essi conoscono, e così via» (Sen 2002a, 56). Il riferimento esplicito di Sen è, in questo caso, ai lavori di Donald Davidson (1980, 1986). È su di un presupposto di razionalità minimale che si fondano le nostre possibilità di capire le *ragioni* degli altri. Interpretando la questione nei termini della posizionalità, è in virtù di questo specifico uso della ragione che ci è possibile interpretare le motivazioni causali delle scelte altrui in relazione con la particolare posizione in cui sono compiute.

La quarta funzione della razionalità presente in questo elenco deriva evidentemente dalla terza: « la razionalità viene invocata non solo per capire gli altri e il mondo, ma anche con riferimento ai nostri sforzi cooperativi, competitivi o persino combattivi, i quali presuppongono da parte nostra un'interpretazione di ciò che possiamo aspettarci dagli altri, sia di loro stessa iniziativa, sia come conseguenza di ciò che noi stessi possiamo fare» (Sen 2002a, 58). È importante, in questo caso, tenere conto della complessità delle motivazioni alla scelta e delle ragioni diverse che la determinano di contro al tradizionale presupposto di unicità strategica. Come abbiamo visto, alle preferenze sui risultati finali, si aggiungono le preferenze sui risultati globali.

In quinto luogo, «un'adeguata comprensione dei requisiti della razionalità (incluse le varie forme di questi ultimi) non può che essere di centrale importanza per capire e valutare come le decisioni pubbliche possono essere assunte in modo razionale» (58). La quinta funzione della razionalità presente in questo elenco lega la scelta individuale con la scelta sociale. Come è detto subito dopo, «la teoria della scelta sociale può essere vista come un tentativo di comprendere i requisiti delle decisioni razionali in una società nella quale tutti i membri sono liberi di partecipare, direttamente o indirettamente, al processo decisionale, e ciò implica il

rispetto della loro opinione, della loro influenza e dei loro diritti» (59). Ciò riconduce il tema della scelta razionale individuale al tema della scelta razionale sociale, trasformando la pluralità motivazionale delle scelte individuali in necessità di libertà e rispetto per valori differenti, e, al contempo, nell'esigenza della discussione come istanza fondamentale della decisione sociale. Sarà, infatti, la discussione a permettere la comprensione dei reciproci comportamenti dei componenti il corpo sociale e sarà la stessa discussione, in quanto messa in discussione, a permettere approdi transposizionali, critici, che riducano l'influsso di valori e tradizioni irragionevoli e pulsioni violente:

«Una persona adulta e consapevole ha la capacità di mettere in discussione quello che le è stato insegnato – ogni giorno. [...] la capacità di dubitare e di mettere in discussione è patrimonio di ognuno. In effetti, non è assurdo sostenere che questa capacità sia una delle cose che ci rende umani e ci differenzia dagli animali incapaci di porsi domande» (Sen 1999, 21).

È con queste premesse che il tema della razionalità trapassa insensibilmente in quello della libertà della scelta.

II. Libertà

La nozione di libertà è fondamentale nell'opera di Sen. Le prospettive di Sen su questo tema hanno essenzialmente due punti di focali: quello morale e quello relativo allo sviluppo. Il punto di vista morale sulla libertà conduce Sen a distinguere due fondamentali modi di intendere la libertà, quello degli utilitaristi e quello deontologico. I primi vedono la libertà nell'avere ciò che si vuole, cioè in ciò che abbiamo conseguito, indipendentemente dal modo in cui è stato ottenuto. I secondi vedono la libertà nella capacità dell'agente di agire senza interferenze e di propria volontà. Sen chiama il primo modo d'intendere la libertà aspetto d'opportunità, il secondo aspetto processuale e tenta una sorta di mediazione fra i due, riconoscendo l'importanza di entrambi e lasciando aperta la necessità di conciliarli di volta in volta. Il primo paragrafo di questo capitolo tratta questo tema.

Il punto di vista relativo allo sviluppo porta Sen ad avanzare alcune delle sue proposte più popolari. Sen, nel corso della sua attività di economista, si è trovato ad affrontare i temi della povertà e il problema di definire lo sviluppo. Come già per la razionalità, ha optato per definizioni pluraliste ed inclusive. Alla fine di questo percorso, lo sviluppo è stato definito in termini di libertà, cioè, come abbiamo visto, di una nozione per lo meno duplice: «Lo sviluppo consiste nell'eliminare vari tipi di illibertà che lasciano agli uomini poche scelte e poche occasioni di agire secondo ragione; eliminare tali illibertà sostanziali (questa è la mia tesi) è un aspetto *costitutivo* dello sviluppo» (Sen 1999d,6). Il problema di valutare lo sviluppo è rinviato, quindi, al problema di definire lo spazio nel quale valutare le libertà. Tale spazio è quello delle «*capabilities*» (capacità o capacitazioni) e dei «*functionings*» (funzioni). La definizione di questo spazio nel quale valutare la libertà, specialmente in relazione con la libertà del mercato, è oggetto del secondo paragrafo di questo capitolo.

Infine, nel terzo paragrafo di questo capitolo accenneremo la possibilità di adoperare queste nozioni per affrontare temi quali la giustizia e l'eguaglianza.

1. Risultati e processi

Dal paragrafo precedente risulta che:

- a. l'analisi razionale si applica preliminarmente agli obiettivi da perseguire ed è come tale analisi specificamente morale;
- b. la base informativa della valutazione (*assessment*) razionale include i processi stessi della scelta e
- c. si estende dai risultati cosiddetti finali ai risultati cosiddetti globali.

Questo allargamento del campo e della base informativa della valutazione razionale serve da presupposto per la messa in evidenza di ciò che Sen chiama carattere multidimensionale della nozione di libertà (2002a, 102 [1999a]). Specialmente importante è l'allargamento della base informativa. Come emerge in modo particolare dalla prima delle *Dewey Lectures* (Sen 1985a) l'imposizione esplicita o implicita di limiti informativi nella valutazione degli stati e delle azioni è da sola responsabile dell'individuazione di criteri valutativi diversi.

Secondo *The Possibility of Social Choice* (2002a, 102 [1999a]), la nozione di libertà comprende due aspetti: la "dimensione di opportunità" e la "dimensione processuale". La dimensione di opportunità che è inclusa nella nozione di libertà si definisce sulla base della quantità e del tipo delle alternative disponibile a chi sceglie. La dimensione processuale, invece, ha a che fare con la responsabilità della scelta.

Dal punto di vista della base informativa, la dimensione dell'opportunità si estende sui risultati. Al contrario, la dimensione processuale della libertà è esclusivamente preoccupata dell'agente, indipendentemente dalla rispondenza dei risultati alle preferenze individuali. La dimensione processuale, essendo legata alla responsabilità, infatti, si connette con l'importanza che l'atto di scelta, le sue condizioni e i suoi agenti rivestono nella globalità del risultato. Essa, in termini semplici, è ciò che definiamo libertà quando ci preoccupiamo di chi effettivamente compia la scelta: sono libero di scegliere se *io* scelgo, fosse pure pessima la mia scelta.

Sen 1993a precisa ulteriormente che l'aspetto di opportunità della libertà è relativo alla possibilità di raggiungere gli obiettivi, ciò che è apprezzato: la libertà del consumatore di scegliere fra vari prodotti è valutata esclusivamente sulla base dell'elemento scelto (o preferito). L'aspetto processuale della libertà, invece, si

presenta suddiviso in componenti diverse, fra cui Sen ricorda l'*immunità* e l'*autonomia*.

L'immunità coincide con la libertà da interferenze esterne.

L'autonomia, invece, è la proprietà del processo decisionale per cui il soggetto stesso decide per sé.

Entrambe queste proprietà sono da tempo riconosciute come parte fondamentale della nozione di libertà, con sfumature anche notevolmente diverse fra i vari autori, e tuttavia in sostanziale accordo e continuità. La libertà come immunità trova già riconoscimento nella concezione giusnaturalistica della libertà degli individui dallo Stato o dal Principe (cfr. de Ruggiero 1925), nella presenza di un nucleo di diritti nei quali non è possibile intervenire. La nozione di autonomia e autogoverno, la cui storia è stata convincentemente ricostruita, ad esempio, da Skinner (1978), si applica soprattutto alla libertà dei governi e degli Stati. Da essi, mediatamente, ai cittadini stessi, in quanto essi costituiscono, come corpo civile, lo Stato e ne hanno il controllo e ne sono padroni. Il ruolo dell'autonomia è lievemente diverso in Sen perché diverse sono le sue preoccupazioni, volte al privato e originate dalla teoria della scelta che è, fondamentalmente, una teoria economica più che politica; tuttavia essa rimane come la libertà dell'individuo di scegliere egli stesso, senza subire le scelte altrui (e senza beneficiarne). In questo senso immunità e autonomia costituiscono insieme i cosiddetti "diritti libertari" di cui autori come von Hayek e, più recentemente, Nozick sono stati propugnatori.

Per l'aspetto di opportunità, invece, Sen ricostruisce una genealogia che include: Aristotele, Adam Smith, Karl Marx, Mahatma Gandhi e Franklin Roosevelt. Tutti costoro, «per nominarne alcuni», si sono interessati della libertà e delle opportunità effettive più che dei processi e delle procedure. L'aspetto delle procedure e dei processi si rivela, infatti, insufficiente a racchiudere intiera la nozione di libertà perché ne ignora il carattere strumentale al raggiungimento di risultati apprezzati dai soggetti anche al di là del ristretto campo delle opportunità direttamente disponibili per essi. In questo senso, l'origine di questa idea di opportunità-libertà è, in Sen, la teoria della scelta sociale di stampo utilitarista, benché, a differenza della teoria della scelta sociale tradizionale, essa sia allargata fino ad includervi l'intera molteplicità delle motivazioni umane (secondo quanto

abbiamo visto al capitolo I). È qui operante, infatti, il problema di un temperamento delle diverse richieste che, attraverso una soluzione di tipo logico, garantisca a tutti il massimo possibile di soddisfazione. Ad una soluzione di tipo logico, un qualche tipo di massimizzazione, basta il suo stesso prodursi, l'agente che la compie può non essere così importante, purché tutti siano massimamente soddisfatti.

A dimostrazione di questa origine troviamo, ad esempio, esplicitato in Sen 1999a il parallelo fra l'irriducibilità l'uno all'altro dei due aspetti della libertà e il paradosso del liberale paretiano (Sen 1970).

Nel paradosso del liberale paretiano, Sen dimostrava il contrasto fra la concessione di una sfera inviolabile di diritti ai membri di una società e una relazione di preferenza sociale che rispettasse il criterio, detto di Pareto, per cui se tutti unanimemente preferiscono lo stato sociale x all' y , la relazione di preferenza sociale preferirebbe x ad y .

In questo celebre paradosso vi sarebbe un'altra manifestazione del contrasto tra «libertà personale e soddisfacimento dei desideri nel loro complesso» (Sen 2002a,104 [1999a,364]), cioè fra i bisogni individuali e collettivi cui si deve provvedere e l'autonomia della scelta. Tale contrasto può essere risolto solo attraverso un adeguato riconoscimento (riconoscimento politico) che ciascuna di queste rivendicazioni trae importanza dall'importanza stessa attribuita all'altra.

Nonostante l'illustre prosapia, infatti, da cui Sen fa discendere la propria opportunità-libertà (o forse, proprio a causa di essa), la nozione di libertà è stata tradizionalmente identificata con il suo aspetto procedurale. Che la dimensione processuale sia, però, insufficiente è abbastanza convincentemente dimostrato da Sen, come vedremo più avanti in questo capitolo. È anche nel realizzare ciò che apprezziamo che la libertà e la possibilità di controllare i processi di scelta si rivelano importanti.

È proprio l'ampliamento della base informativa per la valutazione razionale, con cui abbiamo concluso il capitolo I, a offrire il quadro di una sintesi fra le due dimensioni della libertà. Grazie alla distinzione fra risultati finali e globali, infatti, è possibile riconsiderare la dimensione di opportunità della libertà, non come definita esclusivamente sui risultati finali, cioè appiattita sulla considerazione

estensionale di ciò che si è conseguito indipendentemente dal processo di conseguimento, bensì definendola sui risultati globali e, quindi, includendovi l'insieme delle informazioni riguardanti processi, scelta ed agente (Sen 1995,11). La libertà si definisce, perciò, in modo generale sulla possibilità di vivere in accordo con i propri piani, proprio perché abbiamo visto nel capitolo precedente che ciò non consiste semplicemente nel perseguimento del proprio interesse individuale.

Potere e controllo

Sen arriva alla concezione dei due aspetti della libertà attraverso coppie oppostive successive, sostanzialmente analoghe (ma, vedremo, parzialmente non sovrapponibili). La coppia *potere* (*power*) e *controllo* (*control*) riproduce puntualmente la dicotomia fra opportunità-libertà e libertà-processo. Il potere effettivo di conseguire un risultato è indipendente dall'esecuzione della scelta. Il potere effettivo di conseguire un risultato rimane invariato per l'individuo A anche quando il risultato sia ottenuto per lui da B, sulla base dell'ipotesi controfattuale di cosa A avrebbe scelto. Il controllo, invece, sfugge ad A, le cui conquiste effettive sono prodotte dalle scelte di B⁷.

Se, come abbiamo accennato, l'importanza del controllo per la libertà è sovente ribadita⁸, l'importanza del potere effettivo di cui l'individuo dispone per conseguire i propri obiettivi è stata tendenzialmente sottovalutata. In questo modo, la valutazione delle conseguenze è completamente ignorata e la scelta ha rilievo solo per quel che riguarda le informazioni concernenti l'agente e l'atto di scelta. In questa accentuazione del carattere processuale della libertà si rispecchia il ruolo preponderante che le discussioni politiche e la tradizione propriamente liberale hanno avuto nello stabilire questo concetto. Sen, però, giunge ad occuparsi della libertà per una via diversa. In parte, come si è detto, la teoria della scelta sociale e l'economia del benessere, in parte l'economia dello sviluppo⁹. In questo ambito di

⁷ È questo tipicamente il caso della dama che riceve, impossibilitata a giostrare ella stessa, le spoglie del vinto omaggio del vincitore.

⁸ Come vedremo, la stessa insistenza dei cosiddetti *comunitaristi* sulle comunità, sulla ridotta dimensione delle unità politiche in opposizione al federalismo dei grandi Stati o agli imperi multinazionali deriva in gran parte dalla necessità di difendere il controllo diretto dei cittadini sulle istituzioni.

⁹ Neppure mi pare irrilevante che l'interesse primario di Sen sia rivolto, anche per le sue origini indiane, ai paesi in via di sviluppo, piuttosto che a quelli ad economia avanzata, sia perché è evidente il maggior rilievo che la necessità stessa reclama per le questioni concrete a scapito delle astratte; sia

studi, il potere effettivo è il punto chiave. Potere effettivo di vivere in un certo modo, possibilità reali di fare ed essere in un certo modo. Per rivendicare l'importanza della dimensione di opportunità e potere, contro la libertà definita unicamente dalla dimensione processuale e di controllo, Sen adotta due distinti argomenti.

a. Innanzi tutto (Sen 1993a) l'estensione della libertà non può ignorare la qualità delle alternative e la loro rispondenza alle preferenze. È controintuitivo affermare che una persona che si trovi davanti tre alternative che, in base alle sue preferenze, sono qualificate come “pessimo”, “cattivo”, “sgradevole” goda della stessa libertà di chi possa scegliere fra “ottimo”, “buono”, “graditissimo”. La sensibilità alla desiderabilità delle alternative sembra un requisito indispensabile per la nozione di libertà. Ignorare completamente la libertà di conseguire risultati in linea con le preferenze e i bisogni individuali, per concentrarsi esclusivamente sul problema di chi effettui le scelte, sembra innaturale.

b. In secondo luogo, Sen (1985a, 2002a [1983]), contrappone alla libertà di controllo una forma ulteriore di libertà di cui l'individuo può godere all'interno di un gruppo sociale e che egli chiama *libertà indiretta*. Per spiegare cosa egli intenda con questo nome, Sen fornisce due esempi.

Si consideri A, vittima di un incidente stradale, privo di sensi. Due trattamenti sono adeguati al suo caso, x e y . B, amico di A, sa che A sarebbe contrario, per motivi etici, al trattamento x . B interviene, allora, presso il medico e, grazie al suo intervento, ad A viene effettivamente somministrato il trattamento y . In questo caso, possiamo a ragione dire che la libertà di A sia stata in qualche senso rispettata pur se egli non esercitava alcun controllo sulla scelta del trattamento.

Si consideri, adesso, la mia libertà di non essere svaligiato per strada. Essa viene garantita dal vigile poliziotto. Anche in questo caso, il controllo non viene esercitato da me, ma per mio conto.

In entrambi gli esempi, la nozione di libertà che corrisponde a ciò che viene garantito non rientra sotto la nozione di controllo. Si fonda invece su ragionamenti controfattuali, del tipo: “cosa avrebbe scelto se...”.

perché l'accento della peculiare via indiana allo sviluppo (e della più parte dei *Sonderwege* del cosiddetto Terzo Mondo) ha insistito, fino ad anni recenti, più sulla pianificazione che sul liberalismo (tutto al contrario di ciò che propugnano Nozick e *libertarians*).

Personalmente, ritengo questo argomento solo parzialmente efficace. Sen confonde, a mio parere, la protezione, che diremmo “paternalista”, degli interessi di soggetti deboli o incapaci di analisi razionale, protezione che esula abbastanza dal concetto, normalmente inteso, di libertà, con la libertà di scelta che si esercita attraverso rappresentanti, agenti, mandatari.

La prima nozione, “paternalista”, di libertà indiretta è, ovviamente, aspramente avversata da quello che Quentin Skinner chiama «pensiero repubblicano» o «neoromano». Essa, tuttavia, sembra essere combattuta, nella tradizione, anche dai sostenitori della identificazione fra libertà e spazio di opportunità, penso alla opposizione di Hobbes contro l’identificazione fra autorità sovrana ed autorità paterna. Sembra, in effetti, piuttosto strano slegare la libertà dalla capacità del suo beneficiario di agire in prima persona. Lo stesso Hobbes, nel capitolo decimo della parte prima del Leviatano, definendo la nozione di potere, ne sottolinea il carattere spiccatamente strumentale, strumento di una volontà:

Il maggior potere umano è quello costituito dai poteri del maggior numero di uomini, riuniti per loro consenso in una sola persona, naturale o civile, la quale può far uso di tutti i poteri secondo la sua volontà, e di questo genere è il potere di uno Stato, oppure secondo la volontà di ogni singolo individuo, come è il caso del potere di una fazione o più fazioni convergenti. Perciò avere servi è potere, avere amici è potere; si tratta infatti di una riunione di forze. (Hobbes 1651, I, 10)

È chiara, tuttavia, la somiglianza essenziale di questa nozione di potere con la nozione seniana di *power*, come pure, e lo vedremo, con la libertà di benessere o di conseguire proposta da Sen. È l’effettivo poter essere e poter fare, anche attraverso le forze altrui, che costituisce il fondamento comune del potere hobbesiano e della nozione che Sen sviluppa, là dove sottolinea il carattere strumentale e per sé non dirimente dei beni, incluso il reddito. Certo, però, è evidente la sottolineatura hobbesiana della volontà che *si serve* dei beni, che ne è sovrana e li controlla per i suoi obiettivi.

Il secondo tipo di “libertà indiretta”, quello illustrato dall’esempio del poliziotto che vigila sulla “libertà di non essere rapinati in strada” e di cui trattazione è data in relazione con le preoccupazioni della scelta sociale (*Possibilità della scelta sociale*, Sen 1999a), è invece ben diverso. Si tratta, infatti, di una libertà garantita dall’azione di soggetti fiduciari che agiscono in nome e per conto dei soggetti mandanti. Tali rappresentanti agiscono sotto “obbligazione fiduciaria” (Sen 2002a, 170) e, dunque, mediatamente, sotto il controllo dei soggetti in nome dei

quali agiscono. Il poliziotto che agisca in contrasto con l'interesse socialmente riconosciuto dei cittadini non garantisce la libertà di nessuno, anzi, è strumento dell'oppressione o un criminale. Al contrario, anche sotto un regime tirannico, il poliziotto può essere garante della libertà dei sudditi in quelle sue funzioni il cui valore sociale sia comunemente, dai sudditi stessi o dalla autorità politica che dovrebbe rappresentarli, riconosciuto.

Si può ricavare un terzo argomento, inoltre, funzionale sia contro una concezione della libertà interamente schiacciata sul controllo, sia contro una concezione della libertà definita esclusivamente sulla rispondenza alle preferenze, senza interesse al problema del controllo:

c. Si consideri la situazione di una donna denutrita in una società arretrata. Ella potrebbe restringere le proprie preferenze fino a desiderare solo impercettibili cambiamenti del proprio stato, accontentandosi della vita che conduce. In questo caso, il contesto agisce sulle preferenze. Si hanno le cosiddette "preferenze endogene"; preferenze, cioè, che sono «a function of current information, consumption patterns, legal rules, and general social pressures» (Sunstein 1991, 128). Per risolvere questo problema in modo da rendere riconoscibile la costrizione che la libertà della donna subisce in questi casi, proprio agendo in base alle sue stesse preferenze, Sen ha elaborato la sua teoria della libertà di benessere riconducendola a basi oggettive, funzioni e capacità, invece che soggettive, desideri e preferenze.

Si consideri, adesso, il caso di una donna che preferirebbe uscire abbigliata in un certo modo, ma esce abbigliata in un altro perché preferisce il secondo tipo di abbigliamento alle lotte da sostenere nel caso uscisse abbigliata conformemente ai propri desideri. La donna potrebbe venire da una famiglia, ad esempio, che disapprova l'uso di pantaloni nell'abbigliamento femminile. Se scoperta in pantaloni, ella potrebbe essere aspramente rimproverata dai suoi familiari. Adoperando pienamente della sua libertà d'azione potrebbe decidere di rinunciare ai pantaloni, senza tuttavia "accontentarsi" (cioè senza rientrare nel caso su esposto delle preferenze endogene). In questo caso, è difficile dire che sia violata la sua libertà d'azione (controllo), ma è altresì difficile affermare che l'inibizione alla scelta non sia un limite alla libertà individuale. È su un punto analogo che

Skinner (1998) individua le differenze fra la concezione hobbesiana della libertà e quella dei cosiddetti “neoromani”. Mentre Hobbes riconosce la libertà anche nell’azione *invita* (Wolff 1799, come esempio della distinzione fra *actio libera invita* e *libera voluntaria* che tuttavia risale almeno all’*Etica Nicomachea*), dell’azione, cioè, cui si è astretti ad assentire ma che non si vorrebbe compiere; i neoromani sottolineano il carattere dispotico dell’imposizione, i cui termini non scaturiscono dal soggetto. L’argomento di Sen è lievemente diverso. Egli non ritiene fondamentale, infatti, il carattere dispotico dell’imposizione, il suo scaturire da un’autorità che non deriva dai suoi soggetti; al contrario, evidenzia il carattere volontario della scelta della donna che agisce in pieno possesso della sua libertà di controllo. La violazione della libertà della donna si può accertare soltanto facendo ricorso ad un insieme riconosciuto di *funzioni* (e vedremo più avanti, precisamente, cosa s’intenda) che ella deve possedere per dirsi effettivamente libera, cioè all’ampiezza delle opportunità di cui ella dispone.

Libertà ed analisi razionale

Se la distinzione fra le due dimensioni della libertà è netta sul piano concettuale, entrambe le dimensioni della libertà devono pesare sulla valutazione delle azioni e dei loro risultati. La distinzione fra libertà-opportunità e libertà-processuale, cioè fra considerazione delle alternative disponibili e considerazione dell’atto stesso della scelta, trova una conciliazione di un qualche tipo nella disciplina della valutazione razionale proposta da Sen. Sen accoglie i rilievi di quanti sostengono che le concezioni della libertà diffuse nell’ambito dell’utilitarismo o della teoria della scelta sociale, concezioni incentrate sulla libertà-opportunità ovvero sul *power*, siano insufficienti a rendere conto dell’idea intuitiva che abbiamo della libertà (Gaertner, Pattanaik, Suzumura 1992).

Tanto a livello di scelte individuali (fra gli altri, Sen 2000a) che a livello di scelta sociale (Sen 1995) la valutazione dell’azione deve, per Sen, operarsi sulla base delle conseguenze dell’azione. La valutazione delle azioni a partire dalle loro conseguenze è tradizionalmente detta *conseguenzialismo* (*consequentialism*). Il conseguenzialismo, però, va normalmente accoppiato con l’utilitarismo, per cui le conseguenze sono valutate esclusivamente per il loro contenuto di utilità. Inoltre, la valutazione si opera sugli stati finali dell’azione. Sen (1987a) rigetta la

limitazione della base informativa della valutazione alla mera utilità, ma, soprattutto, allarga l'oggetto della valutazione agli stati globali che risultano dall'azione.

Perciò Sen 1982b, in particolare, propone una incorporazione dei diritti negli obiettivi dell'azione e negli stati di cose che ne risultano. Gli stati di cose devono includere, in quest'ottica, la considerazione dei diritti violati o rispettati poiché, in effetti, il rispetto dei diritti rientra fra i moventi dell'azione individuale. La proclamazione dello Stato d'Emergenza in India per decisione di Indira Gandhi, ad esempio, non fu criticabile solo per la soppressione delle libertà in sé, ma anche perché la soppressione delle libertà rendeva più difficile la manifestazione delle difficoltà della gente e consentiva al governo di trascurarle più facilmente. Cioè, essa non fu criticabile soltanto da un punto di vista deontologico (di libertà processuale), ma anche da un punto di vista di opportunità-libertà, poiché, nell'impossibilità di essere ascoltate, era implicito un peggioramento della situazione delle classi disagiate.

Sen avanza quindi l'idea di un sistema dei diritti come fine (*goal rights system*). In un tale sistema di valutazione della scelta, i diritti sono considerati fra gli obiettivi (*goals*) della scelta, il loro rispetto o violazione è incluso nella descrizione degli stati di cose risultanti (conseguenze) e tutto ciò pesa, attraverso la valutazione delle conseguenze, nella valutazione dell'azione (scelta) stessa. La valutazione dei diritti, ovviamente, non esclude che anche altro sia da valutare. Certi diritti stessi, anzi, come il diritto del controllore a controllare il mio biglietto del treno sono da giustificarsi in maniera esclusivamente strumentale (consentire il perdurare di un adeguato sistema ferroviario), mentre altri sono da valutare sia nel loro ruolo strumentale che in se stessi. La libertà di parola, come nell'esempio dell'India della Gandhi, può essere apprezzata sia in se stessa, in quanto diritto, sia in quanto strumento all'ottenimento di un buon governo¹⁰.

Nello stesso articolo, Sen prospetta due modi di caratterizzare questi diritti. In un modo, i diritti sono caratterizzati come relazioni fra due parti per cui la parte *i*

¹⁰ È interessante, su questo punto, la consonanza del sistema dei diritti come obiettivi e di certe posizioni neoromane di cui scrive Skinner 1998. I neoromani di Skinner sottolineano, infatti, che la necessità di un governo libero, cioè partecipativo, non è soltanto nel suo essere l'unico degno di uomini liberi, bensì anche nel suo essere la sola garanzia che i diritti non siano conculcati, che la vita e i beni siano sicuri, non trovandosi a dipendere dall'arbitrio di qualcun altro.

reclama da j che essa compia determinate azioni. Altrimenti, i diritti possono essere caratterizzati come una relazione fra l'individuo i ed una capacità, ad esempio la capacità di i di muoversi all'interno di un determinato territorio. Sen propende per la caratterizzazione dei diritti in termini di capacità (*capabilities*) che, come vedremo in seguito, risulta coerente con altri aspetti del suo lavoro.

Caratterizzare i diritti in termini di relazioni fra individui e capacità permette al sistema dei diritti come obiettivi (*goal rights system*) una maggiore finezza di analisi. Mentre la caratterizzazione dei diritti in termini di relazione fra due parti implica, per ogni diritto di i un dovere di j , la loro caratterizzazione in termini di capacità consente di tenerne conto anche quando la violazione dei diritti non avvenga per mancanza ai doveri di j . L'esempio che Sen offre a sostegno di questo punto è troppo complicato per essere riportato interamente. Tuttavia, si può accennare che la caratterizzazione dei diritti come relazione fra individui e capacità permette di discriminare fra (1) il caso in cui l'incolumità di A è minacciata da B, (2) il caso in cui A è minacciato da cause "ambientali" e (3) il caso in cui, ferme restando le utilità rispettive, il diritto di A minacciato da B non sia l'incolumità fisica, ma un diritto generalmente riconosciuto come meno rilevante, ad esempio la riservatezza dei conti aziendali. La decisione dell'individuo C di violare un diritto dell'individuo D per preservare i diritti di A può essere diversa nei tre casi, col criterio della valutazione dei diritti-capacità. C può decidere, infatti, di violare il diritto di D in (1), operando il confronto fra il diritto all'incolumità di A e il diritto di D che va a violare; può decidere di intervenire egualmente in (2), benché il diritto di A non sia minacciato da nessun B (e quindi C non sarebbe giustificata a violare il diritto di D se i diritti fossero caratterizzati come relazione fra parti); può decidere di non intervenire in (3) perché, pur non operando sulla base delle utilità, è capace di svolgere confronti fra l'importanza di diritti diversi.

Diritti e scelta sociale

Rispetto alla scelta razionale individuale, l'analisi razionale è complicata da numerose questioni quando si applichi alla scelta sociale. Nel suo discorso presidenziale al centosettimo incontro della *American Economic Association* (Associazione Economica Americana, Sen 1995), Sen ne elenca diversi. Due di

questi problemi sono di particolare momento per la questione della libertà. Un autore come Buchanan, innanzi tutto, mette in discussione la possibilità stessa di una relazione di preferenza sociale, che è alla base della teoria della scelta sociale fondata da Arrow. Una tale negazione induce a riconsiderare la tendenza a valutare gli eventi sociali sulla base delle loro conseguenze (gli stati sociali possibili), per concentrarsi, invece, sulle procedure che vi danno luogo, cioè sull'azione individuale.

In particolare, per Sen, ciò è specialmente rilevante nella considerazione della libertà e dei diritti. Nell'ambito delle discussioni di teoria della scelta sociale (ad esempio, Sen 1970), i diritti erano caratterizzati tradizionalmente «in termini di stati del mondo, ponendo l'accento su ciò che effettivamente accadeva piuttosto che su ciò che le singole persone volevano o sceglievano di fare» (Sen 2002a,198 [1995,2]).

Così, ad esempio, la condizione di libertà minimale in Sen 1970 è caratterizzata in termini di decisività di un individuo su una coppia di stati, cioè nel “diritto” che egli gode di vedere riflessa nella relazione di preferenza sociale la sua propria preferenza fra quei due stati. Una definizione di questo genere, per quanto si tratti di una condizione necessaria ma non sufficiente della libertà, è stata criticata da alcuni autori come irrilevante, visto che, secondo costoro, la libertà andrebbe piuttosto caratterizzata in termini di fare individuale, di diritti prioritari e indipendenti da qualsiasi relazione complessiva di preferenza sociale. L'idea di una razionalità sociale che agisca sulla base di una relazione di preferenza sociale lascia dubbiosi molti (fra gli altri Elster 1986b): gli individui agiscono singolarmente e lo stato di cose sociale risulta dall'azione individuale, non da un'istanza decisionale sociale. Egualmente i diritti devono essere realizzati prioritariamente alla decisione sociale. Come sostiene Nozick, prima devono essere presi in considerazione tutti i diritti individuali e, solo in seguito, è possibile porsi il problema di un contemperamento delle preferenze individuali.

Gaertner, Pattanaik, Suzumura identificano il nucleo dei diritti che si vuole tradurre nelle varie formalizzazioni con la seguente «idea intuitiva»:

The basic intuitive idea of individual rights, which Sen (1970a, b) as well as many of his critics have sought to capture, can perhaps be best stated in the language of J. S. Mill (1848, Book 5, Chapter 11): '... there is a circle around every individual

human being which no government, be it that of one, of a few, or of the many, ought to be permitted to overstep'.

Thus, both Sen and his critics would agree with Mill that each individual should have a 'recognized personal sphere' (RPS) with which the rest of the society should not be allowed to interfere (Gaertner, Pattanaik, Suzumura 1992, 162).

Per cogliere questa idea intuitiva, i tre autori propongono di formulare i diritti individuali specificando (a) le strategie ammissibili e (b) l'obbligo di non scegliere strategie non ammissibili (Gaertner 2006,61). Poiché tipo di soluzione in forma di teoria dei giochi, sembra adeguata esclusivamente ad esprimere i diritti di controllo (libertà procedurale), una formulazione di questo tipo si espone alla critica di ignorare l'esistenza della libertà indiretta. Per far fronte a questa critica, Gaertner, Pattanaik, Suzumura (1992) tentano una strada simile a quella da me proposta, avanzando la nozione di *scelta ipotetica* per cui la libertà indiretta equivale all'esercizio di controfattuali sulla scelta, cioè scelte ipotetiche dell'individuo i cui diritti devono essere garantiti.

Sen (1992a), in risposta ai tre, dimostra come l'approccio in termini di teoria della scelta sociale (rispecchiamento delle preferenze individuali nelle preferenze sociali) sia in molti casi equivalente alla formulazione in termini di strategie ammissibili e, anzi, riesca a rendere meglio conto dei motivi dell'ammissibilità di determinate strategie. La considerazione degli stati sociali che risultano globalmente dalle strategie individuali permette, infatti, di discriminare fra le strategie ammissibili e quelle non ammissibili sulla base dei rispettivi risultati. È la valutazione degli effetti, dei risultati complessivi, che suggerisce di apporre quel "vietato fumare" che rende inammissibile la "strategia fumo". L'interpretazione dei diritti in termini di strategie finirebbe quindi per appoggiarsi all'interpretazione in termini di teoria dei giochi proprio per spiegare un suo aspetto fondamentale.

La proposta di Sen ripresenta, ad un diverso livello, il consequenzialismo inclusivo dei diritti che costituisce la specificità dell'approccio seniano. L'aspetto di libertà procedurale, infatti, è incluso nella considerazione delle conseguenze (degli stati di cose risultanti) dalle quali, in parte, gli stessi diritti procedurali traggono giustificazione (è il loro produrre benefiche conseguenze a rendere ragione della loro forma). Sen (1995,10), infatti, mette in questione proprio che l'indipendenza dai processi sia il modo giusto di vedere le pretese della teoria

della scelta sociale o che le procedure possano essere valutate in modo adeguato prescindendo dalle conseguenze.

Il secondo problema avanzato da Sen in questa sede (Sen 1995) e che riguarda immediatamente la libertà troverà più ampia discussione più avanti, nel capitolo V. È tuttavia importante accennarvi. Si tratta del problema di come il processo di decisione sociale possa riflettere i valori individuali o di gruppo. È questo un problema specialmente importante per stabilire l'importanza di alcune libertà, come quelle connesse con la formazione di un'opinione pubblica attiva e partecipante. È la presenza di un'opinione pubblica di questo tipo che impone il rispetto, a livello generale, di determinati valori, come un'attenzione ai poveri che prevenga i casi più eclatanti di disagio sociale (anche quando esso colpirebbe fasce estremamente minoritarie della popolazione). Per usare le parole di de Ruggiero (1925,70) a proposito dei regimi rappresentativi: «un'attiva circolazione della opinione pubblica eleva la finzione giuridica per cui ogni cittadino è presente e attivo nell'assemblea [rappresentativa], al grado di una sostanziale verità».

2. Lo spazio della libertà

Come abbiamo detto, il problema della libertà e quello dello sviluppo sono strettamente legati. Nel passo citato sopra, lo stesso sviluppo veniva fatto coincidere con l'allargamento delle libertà: «Lo sviluppo consiste nell'eliminare varî tipi di illibertà». Per conseguenza, una società dovrebbe privilegiare quelle decisioni che conducano a stati di maggior libertà, piuttosto che il contrario. Come è possibile, allora, valutare la libertà e effettuare, almeno finché è possibile, confronti fra libertà diverse? Su quale piano deve esser impostato il discorso della libertà perché sia possibile tener di conto entrambi gli aspetti della libertà che Sen ha individuato? Il tentativo di risposta a queste domande costituisce la parte più celebre della produzione di Sen, cioè la sua proposta per individuare nelle capacità e nelle funzioni di ciascuno la misura della sua libertà.

Conseguire ed agire

Nei suoi lavori dedicati ad esplorare le giustificazioni del mercato (Sen 1993a, 1994a), Sen si chiede quali libertà siano accresciute dall'economia di mercato.

Volendo affrontare l'economia da una prospettiva etica, ma soprattutto da una prospettiva che tenga conto della realtà della distribuzione del prodotto sociale e sia volta a mitigarne gli effetti negativi (*in primis*, la povertà), egli si preoccupa di indagare le ragioni etiche del mercato, individuandole nelle libertà che esso offre. Nel far ciò, egli dichiara di voler tornare ad una tradizione originaria dell'economia politica, ma dimenticata dagli economisti contemporanei, per la quale il merito maggiore dei meccanismi di mercato non va cercato nella loro efficienza, ma nella maggior libertà che in essi si produce.

Chi, fra gli economisti contemporanei, si è preoccupato di difendere il mercato sotto il rispetto della libertà, non ha avuto difficoltà a dimostrare che il mercato risulta quasi naturalmente dal rispetto della libertà d'agire degli individui. Il mercato viene presentato come la conseguenza delle interazioni fra individui le cui libertà d'intrapresa, di commercio, etc. non siano impedito e siano difese anche contro le distorsioni che il loro esercizio potrebbe spontaneamente produrre (monopoli o cartelli, ad esempio). Questo meccanismo non è, perciò, soltanto un meccanismo efficiente, ma garantirebbe la «freedom to choose» di cui parla M. Friedman.

Effettivamente, se la libertà è definita come autonomia dell'azione e immunità dalle interferenze esterne (ciò che Sen (1994a) chiama «libertà di agire» ed è, come vedremo, distinta dalla «libertà negativa» di Berlin (1969)), il mercato, fondato sulla libertà di transazione, produce un accrescimento della libertà. Da questo punto di vista, non conta tanto l'effettivo conseguimento dei propri obiettivi, quanto la autonomia delle scelte, cioè la *libertà* del processo di conseguimento effettivo o sperato. Non è tanto importante che i risultati siano positivi, quanto che siano frutto della nostra scelta.

Sen, però, ritiene quest'ottica limitata. È difficile valutare la libertà individuale, intesa come libertà di scegliere, a prescindere dalle preferenze individuali. La stessa dimensione e il valore delle alternative disponibili dipendono in modo cruciale dalle preferenze e dalle adesioni ideali degli individui. Non solo, ma la libertà del mercato può impedire il compimento di funzioni vitali dell'essere umano. È questo il celebre, e spesso ripetuto, esempio della carestia che non

scaturisce dalla effettiva scarsità di cibo, ma dalla perdita di titoli di accesso al cibo.

Sen (1995,12) argomenta che «gigantic famines can actually take place in an economy that fulfills all the libertarian rights and entitlements specified in the Nozick system». Il rispetto del mercato non può escludere che larghe fasce della popolazione restino incapaci di procurarsi il cibo ai prezzi di mercato e siano, perciò, vittime della carestia. Sen (1990b) lega la carestia, non tanto alle condizioni di scarsità di cibo sul mercato, quanto all'esclusione di una parte della popolazione dal possesso di titoli (*entitlements*) al cibo: «Per esempio, la diffusione di una disoccupazione su larga scala che conducesse a una generalizzata incapacità di conseguire un reddito, o a uno sproporzionato aumento del prezzo del cibo rispetto ai salari, o a una accentuata caduta del prezzo dei manufatti degli artigiani, potrebbero condurre ad una situazione di fame assai diffusa» (13)¹¹.

Se dunque la libertà di agire, la libertà-processo del mercato, non è in grado di prevenire una violazione evidente della libertà effettiva degli uomini, come la carestia, una difesa convincente del mercato deve mostrare i suoi effetti benefici in una dimensione diversa. La libertà di scegliere deve, perciò, essere tradotta, piuttosto che in «libertà d'agire», in quel che Sen denomina «libertà di conseguire» o libertà-opportunità, cioè «ciò che una persona è libera di ottenere – sulla base delle sue azioni e di quelle degli altri» (Sen 1994a), «che riguarda la nostra capacità effettiva di conseguire un obiettivo [...] indipendentemente dal processo tramite cui il conseguimento avviene» (Sen 1993a).

Di fatto, mentre, la definizione della libertà di agire sottolinea la componente relativa all'agente della dimensione processuale della libertà – qualsiasi risultato è valido purché sia il prodotto di un processo che si origina nelle mie scelte –, la libertà di conseguire come viene qui delineata realizza, al contrario, la dimensione di opportunità della libertà. La valutazione delle opportunità emerge in questo caso come momento ineludibile. È vero, infatti, che, come si è già detto,

¹¹ Ma al fine di sostenere, come in Sen 1995, l'impossibilità di separare opportunità-libertà e libertà procedurale l'esempio delle carestie è a doppio taglio, poiché Sen stesso riconosce la democrazia, cioè la forma più compiuta di libertà politica e autonomia politica, come "rimedio" alle carestie che, infatti, cessano di verificarsi nei paesi democratici (ad esempio: Sen 1990b, 13-14; 2004, 29 sgg.).

la dimensione di opportunità della libertà risulta legata alla soddisfazione delle preferenze, tuttavia, il legame alle preferenze, intese come di norma in senso soggettivo, risulta ingannevole. Si pensi al caso, citato, della donna denutrita o della donna soggetta ad intollerabile oppressione domestica, etc. Le preferenze soggettive di tutte costoro potrebbero essere minime, esse potrebbero essere contente di microsoddisfazioni che lasciano assolutamente immutato il quadro di denutrizione, oppressione etc. Così, pure, un uomo deprivato ma tenuto contento dalla religione “oppio dei popoli”. La libertà di conseguire, inevitabilmente, dovrà definirsi su di uno spazio oggettivo, in relazione, sì, con le preferenze individuali, ma ancorato ad un criterio più ampio di queste sole. Questo criterio dovrà permettere una valutazione oggettiva (o, piuttosto, intersoggettiva) degli effettivi conseguimenti (*achievements*) e opportunità (Sen 1987b,8).

L’elaborazione, appunto, di un siffatto criterio di valutazione dei conseguimenti (*achievements*) è indispensabile per la valutazione dei risultati del mercato e delle scelte sociali complessive. **La risposta di Sen a questo problema è la sua teoria delle funzioni e capacità che vedremo nel seguito di questo paragrafo.**

Benessere ed azione

Per capire come la concezione della libertà rientri nella disciplina della valutazione delle decisioni e degli stati conseguenti, ritengo utile seguire l’argomento di Sen 1985a. In queste conferenze, anteriori all’elaborazione degli anni Novanta sulla quale ci siamo principalmente fondati sino ad ora, Sen introduce la coppia di libertà di benessere e libertà d’azione. Essa coincide grosso modo con la distinzione fra opportunità libertà e libertà procedurale o con quella fra *power e control*. Tuttavia, essa vi è solo parzialmente sovrapponibile perché la qualificazione della libertà di benessere in termini di funzioni e capacità è meno generale della definizione di opportunità-libertà ed ben più forte ed informativa di quella in termini di *power*.

Nelle sue *Dewey Lectures* del 1984 (Sen 1985a), Sen adopera, infatti, la distinzione fra libertà di ben essere e libertà d’azione. Il percorso attraverso cui egli giunge a questa opposizione è significativo perché sembra alla base anche delle successive distinzioni che noi abbiamo esaminato.

Ciò che egli ricerca inizialmente è una definizione del ben essere (*well being*) in quanto distinto dalla *goodness* e dalla ricchezza (*being well off*). È questo un punto di partenza comune con le *Tanner Lectures* dell'anno successivo (Sen 1987b) di cui parleremo anche in seguito. Innanzi tutto, il benessere, non potendo essere identificato con le varie forme dell'utilità, deve essere definito in qualche altro modo e, come si è visto, in modo oggettivo. Questo modo oggettivo, tuttavia, non può coincidere semplicemente coll'estensione di beni materiali comandati (*opulence*), perché libertà ben diverse possono essere tratte dai medesimi beni materiali e questa differenza ha un carattere oggettivo, cioè è interpretabile come variabilità posizione e parametrizzabile (Sen 1987b). Una persona handicappata, ad esempio, trae da una determinata quantità di beni libertà significativamente minori di quelle che quella stessa quantità di beni produce per una persona sana (si pensi alla libertà di muoversi in auto e ai costi di un'auto modificata per persone non deambulanti). Sen (1985a, 1987b) propone l'identificazione del benessere con l'estensione delle funzioni (*functionings*) che ciascun individuo riesce ad attualizzare. Benessere non è infatti espresso dai beni comandati (*command*) come l'opulenza (*being well off*). Esso è, invece, qualcosa che si consegue (*achieve*). È connesso con ciò che si è e con ciò che si fa (*beings and doings*), col tipo di vita che si conduce, con le funzioni che si è in grado di svolgere/attivare, come, ad esempio, leggere, mangiare, apparire in pubblico senza vergogna, etc.. In questi termini, lo star bene di una persona «si può vedere in termini di qualità [...] dell'essere di quella persona», e la vita stessa in «un insieme di “funzionamenti” [*functionings*], composti di essere e di fare». I conseguimenti di quella persona si possono tradurre come «il vettore dei suoi funzionamenti [*functionings*]» (1992c, 63), cioè lo specifico modo di convertire le risorse in modi di essere e di fare. E da queste funzioni o funzionamenti che deve esser giudicato il benessere d'una persona.

A questo tratto primario del benessere di una persona, va aggiunta la considerazione delle capacità (*capabilities*) di funzionare. Come Sen si esprime in *Inequality Reexamined*, «essa rappresenta le varie combinazioni di funzionamenti (stati di essere e fare) che la persona può acquisire» (1992c, 64). L'insieme delle capacità è rappresentato come insieme dei vettori di funzionamento a disposizione

dell'individuo. Esso include sia le funzioni attualizzate (i vettori effettivamente scelti dall'individuo) che le funzioni potenziali dell'individuo, «e riflette la libertà dell'individuo di condurre un certo tipo di vita piuttosto che un altro». Chi digiuna, ad esempio, ha attualizzato la stessa funzione di chi muore di fame. Tuttavia, chi digiuna ha, nell'insieme delle sue capacità, la capacità di attualizzare una diversa funzione, ad esempio, mangiare.

La libertà di benessere corrisponde all'insieme delle capacità: essa disegna l'ampiezza delle funzioni che un individuo ha la possibilità di svolgere, senza esaminare la questione di chi abbia reso possibili o attualizzi effettivamente tutte queste funzioni. È possibile, ad esempio, che un individuo sia ben nutrito, abbia cioè la libertà di non soffrire la fame, senza che egli stesso sia responsabile del proprio nutrimento. Capita così ai bambini.

La libertà di benessere finisce, in tal modo, per contrastare con una nozione più generale, la libertà d'azione. La prima è funzione diretta delle capacità. La seconda è relativa alla possibilità di agire in vista di obiettivi e valori qualunque. La libertà di benessere è libertà di conseguire benessere, là dove la libertà d'azione è slegata da qualunque scopo in particolare ed, anzi, la vera importanza di questa seconda forma di libertà rispetto alla prima dipende dalla attenta valutazione di obiettivi, propositi, fedeltà a valori (*allegiances*).

È significativo, a questo proposito, il legame che naturalmente si istituisce fra la libertà così definita e la ragione. Poiché, infatti, la ragione ha il compito di valutare le finalità dell'azione, l'estensione della libertà d'azione estende la possibilità di agire secondo ragione, non più definita, a sua volta, in base al semplice perseguimento dell'interesse individuale neppure sotto forma di benessere individuale. Quando una valutazione razionale è impossibile, perché l'agente è incapace di questa analisi (non è, cioè, un soggetto pienamente razionale, come è il caso di bambini e pazzi), questo genere di libertà perde di rilevanza. Evidentemente, le considerazioni legate al benessere sono dominanti nei confronti di persone delle quali ci si deve prendere cura perché esse non sono in grado di scegliere razionalmente. Poiché bambini e pazzi non possono scegliere razionalmente, la loro libertà d'azione sarà di minor peso, rispetto alla loro libertà di benessere, nella valutazione morale degli stati di cose.

Al contrario, la libertà d'azione, che include la libertà di agire per il proprio benessere ma, come abbiamo visto a proposito di pazzi e bambini, non esaurisce l'intera libertà di benessere, è fondamentale per i soggetti razionalmente capaci. Essa, infatti, è strettamente legata al concetto di responsabilità dell'agente ed ha per suo fondamento una "condizionalità aperta", non limitata da un unico obiettivo (ad esempio, il benessere), ma larga, invece, al punto da includere il sacrificio di questo stesso benessere in nome di valori di vario genere. Scrive, perciò, Sen che la libertà d'azione è libertà nel perseguimento di una idea di Bene (*Good*). Acquisita in Sen 1979 la differenza fra *goodness* e *utility* e, in Sen 1985a, quella fra *utility* e *well-being*, non fa difficoltà riconoscere che il benessere (sotto forma di *well-being* o di *utility*) rappresenti solo un tipo possibile di bene, a fronte di identificazioni diverse egualmente ammissibili per la ragione.

La libertà d'azione può, conseguentemente, esercitarsi a scapito della libertà di benessere. Si dimostra, così, la differenza fra le due. Sen considera, ad esempio, il caso in cui un avvenimento giunga ad aumentare la nostra libertà d'azione, diminuendo, al contempo, la nostra libertà di benessere: un uomo cade nel fiume mentre mangiamo il nostro pranzo. La libertà d'azione aumenta perché abbiamo, adesso, la possibilità di salvarlo. Poiché, effettivamente, sulla base di considerazioni etiche, preferiamo salvarlo che terminare il nostro pranzo, ed abbandoniamo perciò il nostro panino col roast beef sul piatto, il nostro benessere diminuisce ed anche la nostra libertà di benessere è diminuita dalla coerenza delle argomentazioni etiche.

Libertà d'azione, quindi, e libertà di benessere sono legate ma non coincidono. Anzi, Sen esclude esplicitamente che possano essere ridotte l'una all'altra. Tuttavia, è chiaro che esiste una via di conciliazione fra le due. Allargare il concetto di libertà di benessere adottando quello di opportunità-libertà consente, infatti, di descrivere anche la libertà d'azione in termini di capacità. Questa è la strada che Sen 1985a non percorre, ma cui già accennavamo nella nostra disamina di *Rights and Agency* (Sen 1982b), e che sbocca in *Inequality Reexamined* nella «libertà di conseguire» definita in termini, non soltanto di «ciò che riusciamo a mettere in atto», ma anche della «concreta opportunità che abbiamo di mettere in atto ciò che apprezziamo» (Sen 1992c, 53). In questo caso, le capacità di

funzionare non servono necessariamente al perseguimento del benessere in termini di funzionamenti, ma di tutti gli obiettivi che siano ritenuti apprezzabili.

Quel che dunque Sen ci fornisce con la dottrina delle funzioni e delle capacità nelle sue *Dewey Lecture* è, soprattutto, quel criterio oggettivo di valutazione dello spazio delle opportunità di cui avevamo sentito la necessità e che include sia le capacità di essere e fare (opportunità), sia le capacità di scegliere in base ad obiettivi ragionevolmente valutati (opportunità e processi).

L'importanza di queste due forme di libertà è, in ogni caso, diversa. La libertà di benessere, evidentemente, è particolarmente importante per ciò che riguarda le libertà indirette. È specificamente la libertà di benessere di un bambino, ad esempio, che deve essergli garantita; mentre la sua capacità di controllare direttamente l'ambiente che gli è intorno o la sua libertà di scegliere responsabilmente non hanno lo stesso rilievo. La libertà d'azione, invece, implica la responsabilità di colui che agisce, proprio perché egli agisce liberamente, cioè scegliendo (lo vedremo meglio nel trattare della scelta morale individuale) sulla base di un quadro valoriale preciso.

Ad un secondo livello, è interessante notare che la libertà di benessere corrisponde ad un problema di aggregazione di interesse nel senso di Sen 1977a. Dal punto di vista della scelta sociale, cioè, la libertà come benessere corrisponde ad un esercizio di aggregazione di interessi individuali. In effetti, nel valutare questo tipo di libertà si dà un giudizio sul benessere sociale che implica «l'uso di concetti binari come "migliore"». Al contrario, la valutazione della libertà d'azione corrisponde ad un tipo di problemi di aggregazione in cui conta «di arrivare ad una scelta in modo corretto, indipendentemente dal fatto che l'alternativa scelta possa essere descritta come "migliore"» (Sen 1982a, 181 [1977a]). Si tratta cioè di esercizi di aggregazione di giudizi. Questo dualismo rimane ed influenza significativamente la concezione seniana della democrazia, benché sostanzialmente Sen presti molta più attenzione alla valutazione degli stati sociali in termini di benessere che a quella in termini di correttezza delle procedure indipendentemente dai risultati.

La valutazione sociale del mercato

La giustificazione del mercato in termini di libertà di conseguire, cioè in termini di funzioni e capacità, che, come abbiamo visto, Sen (1993a, 1994a) ritiene necessaria è chiaramente un esercizio di aggregazione di interessi. Una tale aggregazione è tuttavia complicata rispetto alle normali giustificazioni del mercato in termini di efficienza perché, per giustificare il mercato in termini di libertà di conseguire, è necessario tradurre negli stessi termini i risultati di efficienza del mercato, quali l'efficienza paretiana¹² etc. Bisogna, per conseguenza, costruire un criterio oggettivo che svolga la valutazione della libertà di conseguire individuale, perché «se davvero attribuiamo una certa importanza alle opportunità effettive, realizzabili, che ciascun individuo ha di condurre l'esistenza che preferisce, allora l'aspetto dell'opportunità diventa piuttosto centrale nella valutazione sociale» (Sen 1993a [2002a, 358]). L'azione del mercato, per essere giustificata in termini di libertà, dovrà, quindi, tradursi in ampliamento globale delle libertà-opportunità individuali.

Sen propone, per ciò, una riformulazione dei teoremi centrali dell'economia del benessere e del principio di Pareto sulla base del concetto di efficienza minimale per le opportunità-libertà. Ciò che è particolarmente interessante di questo sforzo, sono, però, i fondamenti posti da Sen all'assiomatizzazione dell'efficienza delle opportunità-libertà. Bisogna, infatti, che gli insiemi di opportunità-libertà siano valutabili perché siano confrontabili in una logica di dominanza (secondo la relazione di "migliore") e ciò rende necessaria una definizione abbastanza precisa delle opportunità-libertà.

Innanzitutto, appare chiaro il legame fra la misura delle opportunità e l'insieme da cui è possibile scegliere. Secondo Sen, si pongono, a questo punto, due questioni: a) quali siano i criteri per la valutazione dei risultati conseguiti; b) in quale "spazio" si ottengano tali risultati. Alla prima questione Sen risponde introducendo le preferenze nella valutazione delle opportunità libertà. Non è possibile, infatti, confrontare due insiemi di opportunità sul semplice piano della cardinalità, altrimenti «scegliere fra esiti alternativi giudicati come "cattivi", "terribili" e "disastrosi" ci dà esattamente tanta libertà quanta ce ne dà la scelta tra

¹² Ottimo paretiano sono detti quelli stati di cose in cui l'aumento dell'utilità di qualcuno deve tradursi in una diminuzione dell'utilità di qualcun altro. Efficienza paretiana è il principio del raggiungimento dell'ottimo paretiano.

altri esiti alternativi, considerati come “buoni”, “strepitosi” e “meravigliosi”» (360). Un criterio di confronto cardinale non renderebbe giustizia di quella concezione immediata di libertà per cui essa coincide sostanzialmente con le «opportunità di vivere nel modo in cui vorremmo». Per questo, Sen propone di legare la valutazione della «libertà di realizzare» alla posizione delle alternative offerte da ciascuno degli stati a confronto nell'ordinamento delle preferenze. Gli assiomi che presenta nel seguito dell'articolo impongono, sostanzialmente, che le alternative dell'insieme più libero siano tendenzialmente di più e migliori.

Questa assiomatizzazione ci rimanda immediatamente a quanto detto nel paragrafo precedente. Sen opera, con questi strumenti, un raccordo fra la libertà-opportunità e la sua teoria dei *functionings and capabilities*, delle funzioni e capacità. È sufficiente, infatti, definire la libertà come l'insieme delle opportunità di vivere nel modo desiderato, perché funzioni e libertà finiscano per collidere. La valutazione dei benefici del mercato si lega, così, strettamente alla valutazione dello *standard of living*. In entrambi i casi, ciò che veramente deve essere valutato degli stati sociali è il loro servire determinate funzioni (*functionings*). Come Sen scrive nella seconda delle sue *Tanner Lectures* del 1985: «the value of the living standard is given by the capability to lead various types of life» (Sen 1987b, 36). Inoltre, così come è possibile affinare la nozione di opportunità-libertà in modo da riconsiderarvi l'aspetto processuale nelle sue componenti, altrettanto è possibile fare rendendo le funzioni sensibili alle diverse opportunità alternative: «in the space of *refined* functionings, alternative opportunities could thus figure in the characterisation of functionings themselves» (37). Fra gli stati e le azioni che costituiscono le funzioni umane, infatti, trovano posto anche le attività di scelta. Pertanto, non è in termini «di possesso di beni», ma nello “spazio” «delle opportunità di fare e di raggiungere risultati cui un individuo ha motivo di attribuire importanza» (Sen 1993a [2002a, 365]), che si trovano le conquiste delle opportunità libertà. In sostanza, la libertà che si possiede è relativizzata alle condizioni effettive dell'individuo di servirsi dei beni a sua disposizione: «due persone che possiedono beni identici possono avere accesso a livelli di libertà molto diversi per quanto concerne la possibilità di condurre il tipo di vita che desiderano vivere, perché l'una può essere disabile, o soffrire di qualche malattia,

mentre l'altra potrebbe invece non essere condizionata da limitazioni fisiche di alcun tipo» (365sg).

Inoltre, proprio lo spazio delle funzioni e capacità risolve il problema del soggettivismo insito nella valutazione delle opportunità-libertà sulla base di generiche preferenze. “Cattivi”, “terribili” o “disastrosi”, così come “buoni”, “strepitosi” o “meravigliosi” gli stati alternativi lo sono, non in base alla soggettiva relazione di preferenza, ma in base all'oggettivo criterio di maggiore o minore libertà di conseguire che incorpora, attraverso la considerazione delle capacità, anche la variabilità posizionale.

3. Libertà e giustizia

Aver stabilito uno spazio oggettivo di valutazione della libertà, attraverso la teoria delle funzioni e capacità, permette a Sen di impostare in modo nuovo problemi tradizionali della teoria politica. Il rapporto fra libertà positiva e negativa viene ricompreso nelle distinzioni di Sen fra le due dimensioni della libertà, Ma è soprattutto il problema dell'eguaglianza e della giustizia ad essere modificato dalla nuova prospettiva di Sen.

Libertà positiva e negativa

La distinzione delle due dimensioni della libertà (opportunità e processo) pone il problema di stabilire se essa coincida o meno con quella fra libertà negativa e libertà positiva. Sen (1993a, 1994a) nega che si possano istituire dirette corrispondenze. Tuttavia, Sen nota che nell'uso corrente libertà negativa finisce per corrispondere alla componente di immunità della libertà procedurale. Non sarebbe questo, però, il senso in cui la libertà negativa sarebbe intesa da Berlin (1969). Nel senso di Berlin la libertà negativa sarebbe, piuttosto, la libertà da qualunque azione degli altri individui che impedisse di compiere una determinata azione e sarebbe violata anche nel caso un'insufficiente domanda di lavoro mi lasciasse preda della fame. Sen sembra, a questo proposito interpretare in senso molto largo questa frase di Berlin o qualche proposizione simile: «If I am prevented by others from doing what I could otherwise do, I am to that degree unfree» (Berlin 1969, 122). Sen dichiara, però, di attenersi al primo senso di

libertà negativa, quello per cui essa coincide con la componente di immunità della libertà processuale.

Il quadro disegnato da Sen (1985a), però, permette di riconsiderare il problema della libertà negativa. Innanzi tutto, essa può essere dichiarata strumentale al perseguimento di libertà di benessere e d'azione sulla scia del tentativo di J. Bentham di conciliare la negazione dei diritti naturali con la difesa della libertà negativa. È questo il caso in cui una determinata immunità permette di ottenere effettivi miglioramenti delle capacità reali: la sicurezza dei diritti di proprietà, ad esempio, garantisce una maggiore facilità dell'accesso al credito.

Inoltre, indipendentemente dalle considerazioni strumentali, le violazioni della libertà negativa altrui devono essere considerate come *moral failure* da parte dell'agente. In quest'ottica, il valore della libertà negativa scaturisce dalla particolare negatività che pesa sulle azioni moralmente condannabili al momento della valutazione razionale di esse. Potremmo dire che la libertà negativa, in questo modo, risulti effettivamente dal suo negativo, cioè dai limiti posti all'azione degli altri.

La componente di autonomia della libertà processuale potrebbe essere avvicinata, a mio parere, con la libertà intesa come indipendenza e autonomia che si trova alla base della tradizione "repubblicana" descritta da Skinner (1978, 1998) e che egli stesso chiama "a third concept of liberty" (Skinner 2001).

Sen (1985a) accosta, infine, le libertà positive alla sua concezione delle capacità, intendendole, evidentemente, come libertà di essere questo o fare quello («the freedom "to do this" or "to be that"»). La libertà di conseguire, intesa attraverso la dottrina delle capacità, è, infatti, proprio libertà di perseguire quei funzionamenti (stati ed azioni) che si ritengono degni di essere perseguiti.

Libertà giustizia ed eguaglianza

La relazione della libertà con la giustizia e l'eguaglianza è non soltanto un problema politico antico, ampiamente presente nelle opere di Aristotele ad esempio, ma anche un problema assai vivo fra i pensatori con cui Sen più direttamente si confronta. Punto di sostanziale accordo è che un certo tipo di eguaglianza sia indispensabile alla giustizia ed anche alla libertà e che un certo tipo di libertà sia indispensabile alla giustizia. Rawls (1958) richiede una *equal*

liberty ed una eguaglianza il più estese possibile come presupposto per la giustizia dell'assetto sociale. Come si esprime Sen, «le principali teorie etiche degli assetti sociali condividono un'approvazione dell'eguaglianza in termini di *qualche* variabile focale, anche se le variabili selezionate sono spesso molto diverse da una teoria all'altra» (Sen 1992c, 17). Alla base di questa comune domanda di eguaglianza sotto un qualche rispetto sembra esserci la necessità, per ogni teoria, di avere una qualche «plausibilità», di poter essere difesa con argomenti «in qualche modo, credibili dal punto di vista di altri – potenzialmente *tutti* gli altri» (Sen 1992c, 36). Questo ci conferma quanto già evidenziato nel primo capitolo, la fiducia di Sen nella fondamentale eguaglianza degli uomini nella ragione e pare proprio che in questa prima eguaglianza della ragione trovi giustificazione e fondamento qualsiasi teoria etica dell'eguaglianza sociale.

In quest'ottica, la domanda che Sen pone primariamente è quella della definizione del campo di eguaglianza e giustizia. Prese in considerazione varie teorie della giustizia e dell'eguaglianza (quella utilitarista, quella dell'eguaglianza nei diritti primari à la Nozick e quella di Rawls), Sen le rigetta tutte argomentando che esse non si concentrano sugli aspetti più rilevanti degli stati di cose. Se, infatti, la difesa di una qualche eguaglianza è fondamentalmente trasversale, la questione, piuttosto che essere quella di eguaglianza o diseguaglianza, è: eguaglianza di che cosa? Piuttosto che essere quella di quanta giustizia, è: quale giustizia?

Anche la teoria della giustizia sembra essere, in Sen, una ricaduta della teoria della scelta razionale. Il concetto di giustizia è sempre formulato in modo da essere criterio di giudizio fra due stati di cose possibili. La giustizia è quindi un criterio di giudizio e una teoria della giustizia si identifica con una classificazione (ranking) degli stati possibili di cose. Di qui, l'importanza della base informativa di questo giudizio: cosa bisogna tenere in conto, cosa tralasciare? (per il valore degli *informational constraints*, cfr. Sen 1985a e 1980). La teoria utilitarista, ad esempio, che è il tradizionale bersaglio delle critiche di Sen, adotta per la valutazione degli stati sociali un procedimento articolato in due momenti: per prima cosa assume come base informativa rilevante sugli individui (*personal feature*) l'utilità individuale; in secondo luogo adotta come strumento combinatorio per produrre l'informazione rilevante sullo stato di cose (*combinig*

characteristic), la somma delle utilità. Gli individui, cioè rientrano nella procedura in quanto portatori di utilità, gli stati sociali risultano semplicemente da una somma di queste utilità.

Anche in Sen, come nell'utilitarismo, la giustizia è pensata al di fuori di una dinamica politica conflittuale, come scelta fra stati sociali differenti, dando apparentemente per scontato che la valutazione e la scelta avvengano in un contesto democratico, avvengano, in un certo senso, dall'esterno. Tuttavia, rispetto ad altri autori come Rawls e Dworkin, Sen reintroduce l'agente fra gli elementi di cui tener conto nel giudizio. Le concezioni di libertà e giustizia fondate solo sull'ampiezza delle opportunità disponibili, magari espresse in termini di utilità individuali e somma delle utilità o anche in termini di beni primari, sembrano ignorare proprio questo aspetto, col risultato che, non avendo individuato il corretto spazio di valutazione, «la mancata considerazione delle diversità personali può generare, in realtà, effetti profondamente anti-egualitari, poiché una considerazione eguale per tutti può richiedere un trattamento molto diseguale a favore di coloro i quali si trovano in una posizione di svantaggio» (Sen 1992c, 15).

Vista la definizione dei funzionamenti in termini di vettori e di uso delle risorse nella disponibilità di ciascuno secondo le sue particolari condizioni, e poiché le capacità, nei termini della cui estensione Sen ha definito la stessa libertà, si traducono in insiemi di vettori di funzionamento, è evidente lo stretto rapporto che deve intercorrere fra libertà e risorse disponibili.

Tuttavia, Sen (1990a, 1992c), nel discutere le concezioni della giustizia di Rawls e Dworkin, le rigetta proprio perché erroneamente concentrate sull'eguaglianza delle risorse. Per questi due autori, infatti, è una certa eguaglianza nel possesso di beni primari che segna il nucleo di quell'eguaglianza compatibile con la giustizia. La diseguaglianza nel possesso di questi beni primari non può tornare a vantaggio dell'utilità generale. Il possesso di questi beni è inteso, però, a garantire l'eguaglianza nei conseguimenti, poste determinate condizioni, cioè, apparentemente, una sorta di eguaglianza nei funzionamenti. L'eguaglianza dei beni primari non è, come si è visto, in grado di garantire questa eguaglianza dei funzionamenti: sono tali le diversità umane che gli stessi beni possono riuscire

d'importanza diversissima per le diverse persone. Non sarebbe meglio, si chiede allora Sen, concentrarsi sull'ampiezza delle libertà di cui ciascuno dispone piuttosto che sui mezzi per ottenerle, cioè sui beni che dovrebbero renderle possibili? La capacità di convertire questi beni e risorse in libertà di scegliere una determinata vita, infatti, varia, come si è detto, secondo le differenze fra le persone. Questo punto ci rinvia al rapporto fra *functionings* e *capabilities* che Sen affronta, ad esempio, nelle sue *Tanner Lectures* pubblicate in *The standard of Living*.

La concezione che ha Sen delle opportunità-libertà sposta la definizione rilevante di eguaglianza dall'ambito dei beni posseduti (eguaglianza di beni posseduti) a quello delle funzioni esercitate e delle capacità. In questo senso, Sen si distingue da Rawls, il quale individuava nella eguaglianza nel possesso di determinati beni primari il punto fondamentale. I beni, come infatti abbiamo visto, non sono importanti in sé, ma in quanto permettono determinate funzioni e capacità. È solo l'eguaglianza di queste ultime ad essere effettivamente importante. La posizione di Sen è, in questo caso, abbastanza simile a quella di Hobbes sulla ricchezza che non è importante in sé, ma in quanto, procurando servi ed amici, dà potere. Ma qui libertà e eguaglianza di condizioni si corrispondono sostanzialmente perché l'eguaglianza è definita in termini di libertà, visto che ciò che è realmente rilevante è la capacità di ciascuno di essere e di fare secondo gli obiettivi razionalmente scelti. Per conseguenza, l'apparente contrasto fra libertà ed eguaglianza o fra libertà e ciò che una persona può conseguire effettivamente (*achivements*) è da considerarsi piuttosto un contrasto fra tipi diversi di libertà, considerato che gli stessi *achivements* sono significativi in termini di libertà.

La valutazione degli stati sociali, come quella individuale delle conseguenze delle proprie azioni, non può prescindere dal valore della libertà. Sarà compito della ragione pubblica ed individuale attribuire i differenti pesi ai vari tipi di funzionamenti e capacità e stabilirne l'importanza relativa per la decisione sociale ed individuale. Sarà altresì compito della ragione stabilire le priorità rispettive delle due dimensioni della libertà, se privilegiarne l'aspetto di opportunità o quello processuale, se privilegiare lo sviluppo complessivo o la decisione individuale.

III. Ragion pratica e valutazione morale

1. Che cos'è una teoria morale

Nell'ambito delle discussioni che coinvolgono Sen, è considerato *teoria morale* un insieme di principi che permettano di valutare le azioni individuali secondo un criterio morale, cioè in relazione con la loro bontà (*goodness*).

Principalmente esistono due tipi di teorie morali che Sen prende in considerazione: quelle che valutano l'azione in sé e quelle che valutano l'azione per le sue conseguenze.

Fra le teorie che si fondano sulla valutazione delle conseguenze, Sen colloca le varie teorie morali utilitariste. In esse il criterio di valutazione dell'azione è l'utilità dello stato di cose che ne risulta, ad esempio come somma delle utilità di tutti gli individui presenti nello stato di cose. In questo caso, per la valutazione è rilevante un unico tipo di informazione, quella legata alle utilità individuali e l'utilità coincide con la bontà. Tutte le altre informazioni non vengono prese in considerazione e sono pertanto irrilevanti.

Sen (1985a) raggruppa i sistemi di valutazione morale in tre gruppi, secondo quanti tipi di informazioni siano prese in considerazione e quale sia il rapporto fra i diversi tipi. I sistemi di valutazione possono essere:

- (a). monisti, quei sistemi di valutazione che usano un unico criterio o principio di valutazione, così, ad esempio il sistema utilitarista.
- (b). gerarchici, quei sistemi che adoperano una gerarchia di principi, gli uni subordinati agli altri.
- (c). pluralisti, che si dividono, a loro volta, in (c'): pluralisti sui principi e (c''): pluralisti sulle informazioni.

A partire da questa distinzione Sen svolge vari argomenti in favore della possibilità dei sistemi (c''). Innanzi tutto, Sen nega che i sistemi pluralisti siano necessariamente intuizionisti, siano cioè di un tipo che potremmo definire irrazionalista per cui il giudizio è sempre immediato e svolto sulla base di un'intuizione immediata. In secondo luogo, appoggiandosi a Mill (*A System of Logic*), Sen nega che i sistemi del tipo (c') possano godere della proprietà di

completezza, senza un principio ordinatore supremo che concili (umpire) i differenti principî, poiché, altrimenti, il contrasto di principî è indecidibile all'interno del sistema. Per conseguenza i sistemi effettivamente pluralisti, in mancanza di un principio unificatore, produrranno incompletezza della valutazione, dovuta all'insolubilità del contrasto fra principî che, come scrive Berlin, è impossibile effettuare senza perdita informativa. Tuttavia, i sistemi (c') divengono, in presenza di questo principio unificatore, dei sistemi in cui i diversi principî rispecchiano il pluralismo delle informazioni rilevanti, divengono, cioè, sistemi (c''). In questo senso, sistemi pluralisti sotto il rispetto delle informazioni non sono necessariamente incompleti, pur rimanendo pluralisti. Nulla implica, infatti, che la valutazione morale debba necessariamente operare con grandezze omogenee e coerenti, quando in realtà essa soppesa considerazioni di ordine diverso e conflittuale.

L'incompletezza della decisione morale, del resto, è rivendicata come normale facendo riferimento a Dewey. La decisione morale, che consegue alla valutazione, è raggiunta attraverso il conflitto morale (*moral struggle*). Non il conflitto fra un bene certo e qualcosa di indubbiamente attraente ma sicuramente sbagliato, bensì il confronto fra due principî entrambi validi, è conflitto morale. La stessa teoria morale è proprio la riflessione generalizzata intorno questi conflitti (Sen 1985a, 179). Sul piano logico, l'incompletezza della decisione morale e il conflitto fra valori morali differenti corrispondono perfettamente a quanto Sen scrive in *Massimizzazione e Scelta* (2002a) contro l'ottimizzazione. L'incompletezza dell'ordinamento delle alternative fa sì che possa non esserci un'alternativa migliore (ottimo) e che, poiché una scelta è resa indispensabile dalle condizioni esterne, ci si debba accontentare di una fra le alternative migliori o si debba integrare l'ordinamento con considerazioni d'altro genere. Come abbiamo visto, infatti, mentre il requisito di ottimalità della scelta è abbandonato perché incompatibile con l'incompletezza dell'ordinamento delle alternative, il requisito della massimizzazione, riconosciuta l'ampiezza e la varietà delle motivazioni del comportamento umano, è ribadito come condizione necessaria della razionalità dell'azione. Non a caso, si registra questa coincidenza: la scelta e la valutazione

morale sono casi particolare della scelta e valutazione razionale, con motivazioni relative alla bontà dell'azione.

L'incompletezza, a sua volta, può essere *aperta* o *chiusa*. L'incompletezza *aperta* può essere, ad esempio, una conseguenza della situazione di incertezza informativa in cui l'uomo tipicamente agisce. Essa è detta *aperta* perché l'ordine parziale delle alternative può essere ulteriormente esteso e l'incompletezza sanata, ad esempio attraverso nuove informazioni.

L'incompletezza *chiusa*, al contrario, è assertivamente tale. L'ordine parziale non può essere esteso e rimane incompleto, in via di principio.

2. Limiti informativi della valutazione morale

Come abbiamo detto, le diverse teorie morale differiscono essenzialmente nelle informazioni che considerano rilevanti. Esse incorporano dei limiti alla base informativa. Limiti di questo genere possono finire per rendere le valutazioni incompatibili con la concezione morale che si vorrebbe chiarire. Proprio per fronteggiare l'implausibilità della propria dottrina morale, l'utilitarista Hare ha introdotto una distinzione fra due livelli del discorso che Sen (1979) sembra propenso ad utilizzare. Esisterebbero quindi convinzioni di *livello-1*, intuitivo, utili al pensiero pratico, tali da poter essere impartite nell'educazione, e convinzioni morali di *livello-2*, quelle cui si giunge esercitando il pensiero critico nell'ozio (*leisured moral thought*), in piena conoscenza dei fatti. Questa teoria si presenta a facili critiche e dubbî. Soprattutto, perché Sen, che pure vi paga formale omaggio in capo e in coda al suo articolo, la rivoltella contro lo Hare dichiarando i principî dell'utilitarismo tanto semplici nel loro essere controintuitivi da risultare assolutamente semplicistici, cioè una manifestazione di convinzioni morali level-1. Sen richiede, perciò, una maggiore finezza dell'analisi morale, e una certa aderenza alle distinzioni che normalmente si disegnano fra i varî casi nel senso comune.

La critica all'utilitarismo costituisce uno degli aspetti principali della dottrina morale di Sen (proprio perché Sen sviluppa il suo discorso nell'ambito dell'utilitarismo) ed è strettamente legata alla critica che egli rivolge alla

concezione della razionalità come massimizzazione dell'interesse personale. La dottrina morale utilitarista si compone, per Sen, di diversi principi:

i. un qualche tipo di consequenzialismo, ad esempio il “consequenzialismo azionale¹³”, che è il principio per cui le azioni migliori sono quelle che hanno le conseguenze migliori.

ii. il principio (*outcome utilitarianism*, “utilitarismo del risultato”) per cui i risultati (cioè gli stati risultanti) si valutino sulla base della somma delle utilità individuali che vi si producono.

A sua volta *ii.* si scompone in due elementi:

iii. Il *benesserismo* (*welfarism*), per cui il giudizio sulla bontà relativa di due stati di cose alternativi deve basarsi esclusivamente sulle rispettive collezioni di utilità individuali, ed essere una funzione crescente di queste;

iiib. L'*ordinamento per somma*, per cui una collezione di utilità individuale è tanto buona quanto un'altra se e solo se sono uguali le somme delle utilità individuali delle collezioni (Sen 1979, 1985a, 1987a).

La critica essenziale di Sen si rivolge a *iii.* Il punto problematico, infatti, è che le informazioni rilevanti per stabilire la bontà di uno stato di cose (e, mediamente, dell'azione che lo ha provocato) siano esclusivamente informazioni circa le utilità presenti in quello stato di cose.

Diversi tipi di limiti di questa impostazione sono stati individuati da Sen e da altri critici dell'utilitarismo.

Innanzitutto, questa impostazione non è in grado di distinguere fra fonti diverse di utilità, ma solo fra le differenze quantitative fra le utilità (Sen 1979). Provvisto che la somma complessiva delle utilità sia la medesima in entrambe, non è possibile che varino i giudizi relativi sugli stati A e B nelle seguenti interpretazioni:

k. A è uno stato composto da due individui, *x* e *y*, dove *x* è ricco e *y* è povero, le utilità rispettive sono 10 e 5; in B, invece, una politica redistributiva, spostando risorse, ha portato le utilità rispettive di *x* e *y* a 8 e 7.

¹³ Lo squallore di queste locuzione e delle stessa parola *consequenzialismo*, suggerirebbero di trovare un equivalente italiano un po' meno sgradevole, ma non sono stato capace.

l. Identiche le utilità a quelle in *k*. In B, *x* tortura l'idealista borghese *y*. *Y* non perde i suoi sogni, ma il sadico *x* trae dalla tortura grande soddisfazione. Le utilità rispettive in B sono 8 e 7.

Sen argomenta che per la teoria utilitarista il giudizio relativo su A e B non possa non rimanere identico nelle due interpretazioni *k* e *l* e che ciò, in definitiva, sia riprovevole. L'introduzione di informazioni circa le origini o la qualità delle utilità individuali, che permetterebbe di cogliere la differenza fra A(*k*), B(*k*) e A(*l*), B(*l*), corrisponde all'introduzione di informazioni di carattere non utilitaristico esplicitamente escluse da *iia*. L'abbandono di *iia* si traduce nell'abbandono della dottrina morale utilitarista.

Inoltre l'uso esclusivo di informazioni utilitarie non permette di rendere conto dell'intuizione diffusa per cui certe azioni siano immorali indipendentemente dalle utilità che producono. Una tale concezione è alla base delle dottrine morali deontologiche, che si condensano in precetti del tipo "non fare" perché, fondamentalmente, invece che degli stati risultanti, esse tengono conto delle azioni in sé. Sen ritiene che la mera deontologia non sia sufficiente a rendere conto della dottrina morale e, tuttavia, riconosce a queste teorie un fondamento di verità. In particolare ciò che l'utilitarismo non coglie, al contrario delle teorie deontologiche che ne fanno elemento cardine della propria analisi, è il ruolo dell'azione stessa.

Azione

Come si è detto, per la dottrina utilitarista l'azione non ha importanza in sé ma solo per il valore che lo stato risultante ha rispetto a quello precedente. Tuttavia, l'azione è una parte importante di ciò che è successo (*what happened*) e, in definitiva, dello stato di cose che se ne produce. Così, ad esempio, non è lo stesso che Cesare sia stato pugnalato oppure sia morto nel suo letto (e non solo perché Cesare stesso dichiarò di preferire la morte più inaspettata). L'azione dei congiurati non può essere cancellata dalle sue conseguenze, ne rimane indelebile traccia nel corpo insanguinato del tiranno.

Donald Davidson, in *The Logical Form of Action Sentences* (1980), aveva sostenuto che una e la medesima azione possa apparire sotto descrizioni diverse. Ciò che ne fa descrizioni di una medesima azione è che esse siano verificate dal

medesimo evento e che almeno una di esse descriva un fare intenzionale da parte del soggetto. Così, nelle appropriate condizioni, è unica l'azione che descrivo come "premo l'interruttore", come "accendo la luce" o "scatta il contatore", perché l'evento che le rende vere è il medesimo e almeno una di queste descrizioni (delle tre date, le prime due) descrive qualcosa che faccio intenzionalmente. L'unicità dell'azione che sta a fondamento di questa pluralità di descrizioni è essenziale per l'attribuzione delle responsabilità che dall'azione si trasmettono a tutte le conseguenze, che corrispondono ad altri modi di descrivere l'azione stessa (cfr. anche *Agency* in Davidson 1980). Ho, perciò, sia la responsabilità di aver acceso la luce che quella di aver fatto scattare il contatore (e, infatti, pago la bolletta).

Nella prospettiva di Davidson, cui Sen (1985a) fa esplicito riferimento nelle note, la presenza dell'azione nello stato di cose non è un questione di descrizioni alternative dello stato, ma di ciò che è accaduto (*occurred*) indipendentemente dalla descrizione (Sen 1985a). Una considerazione accurata delle conseguenze di un'azione non può limitarsi ai valori di utilità che essa produce, l'azione deve essere anch'essa valutata come inseparabile dalle conseguenze. Una descrizione che la escluda è una descrizione che tace su di un punto fondamentale dello stato, che impone esplicitamente un qualche tipo di *constraint* informativo. Dal punto di vista della teoria morale, però, una limitazione informativa così forte produce una "cattiva descrizione", secondo la terminologia di Sen (1980). Fra i vari problemi che non riescono ad emergere decidendo di tacere sulle azioni, sta il problema della responsabilità di chi agisce. L'inclusione delle azioni nelle conseguenze è il presupposto per restaurare il ruolo dell'agente nella teoria morale, rendendo servibile il concetto di responsabilità.

Ciò che consegue da questa inclusione è una dottrina della valutazione morale che è consequenzialista e pluralista delle informazioni, che accoglie la *outcome morality*, ma rigetta il *welfarism*. In essa il consequenzialismo non coincide con il monismo utilitario, poiché informazioni di tipo diverso, quali la qualità dell'azione, vi sono egualmente rilevanti. Come si esprime Sen (1985a, 182), è il principio del *welfarism* che impedisce di tener conto delle azioni nella valutazione degli stati di cose. Preso da sé solo, il consequenzialismo non è incompatibile

colla valutazione delle azioni, attraverso la valutazione degli stati di cose che *includono* le azioni.

Valutare azione e conseguenze permette di proibire determinate azioni come immorali in sé, non perché variamente disutili. Così, l'importanza dei diritti nella valutazione morale delle situazioni, come viene presentata in Sen 1982b, emerge solo da questa estensione della base informativa. L'immoralità della violazione dei diritti viene espressa assai meglio da una limitazione sulle azioni lecite che non dalla somma delle utilità. In questo senso, Sen apre il quadro consequenzialista agli argomenti dei deontologisti, di quanti, cioè, ritengono che le azioni vadano valutate in sé, indipendentemente dalle conseguenze. Nello stesso tempo, l'approccio consequenzialista non cessa, però, di tener conto degli altri aspetti inclusi nelle conseguenze. Esso ottiene così maggiore flessibilità e ragionevolezza nell'applicazione di diritti e astratte norme morali.

Inoltre il pluralismo informativo permette di recuperare alla valutazione razionale tutta la gamma delle motivazioni umane. Questa pluralità delle motivazioni umane ci riconduce a quanto abbiamo detto nel primo capitolo, quando abbiamo affermato che, per Sen, la valutazione morale delle azioni è una delle possibili valutazioni razionali degli stati di cose. La morale è ragion pratica e la valutazione morale è una particolare declinazione della valutazione razionale delle azioni, capace di tenere insieme processi e risultati. Rispetto all'utilitarismo, per ciò, la dottrina morale propugnata da Sen ha un ulteriore vantaggio. Consente, infatti, di agire moralmente anche in contrasto con l'accrescimento dell'utilità complessiva, se il sacrificio discende dall'obbedienza a principî superiori.

Responsabilità dell'agente

La responsabilità dell'agente per le sue azioni non può essere rappresentata efficacemente in un quadro utilitaristico (se non sotto forma di differenze di utilità, per esempio, imponendo che il rimorso per la cattiva azione diminuisca l'utilità del malfattore). "Chi è stato?" è un tipo di questione che richiede una risposta di genere diverso, sotto il profilo informativo, rispetto a quelle offerte dalle utilità individuali. Una teoria morale che non renda conto della responsabilità dell'agente, che non distingua il giudizio dell'agente da quello di un osservatore esterno, è una teoria morale che si presta a numerose critiche.

L'inserimento dell'azione fra gli elementi della valutazione, non permette soltanto, come abbiamo visto, di proibire esplicitamente determinate azioni indesiderabili o riprovevoli, indipendentemente dal contenuto utilitaristico (nell'esempio del paragrafo precedente può permettere di considerare lo stato A senza tortura, migliore dello stato B con tortura). Esso consente anche di differenziare la valutazione dell'agente da quella degli osservatori non coinvolti, per tenere conto della speciale responsabilità di chi compie l'azione.

Nel valutare la situazione, sulla base della concezione per cui gli *acts* costituiscono un aspetto degli *states*, sono due gli elementi di cui tener conto. Innanzi tutto esiste una specifica responsabilità dell'agente per il suo atto. È possibile che certi esiti siano più desiderabili di altri, ma che non si voglia produrli per il tramite della propria azione. Si consideri il caso di un medico che deve scegliere a quale paziente somministrare l'unica dose di un medicinale di cui dispone. Egli potrebbe ritenere meglio, in astratto, di somministrarla al paziente con le più alte probabilità di sopravvivenza. Tuttavia, potrebbe, allo stesso tempo, rifiutarsi di compiere egli stesso questa scelta, rimandandola, ad esempio, ad un sorteggio casuale.

Esiste un certo rapporto fra la questione della *agency* e la concezione della libertà di agire oggetto d'analisi soprattutto in Sen 1982b e 1985a. La responsabilità dell'agente è legata alla sua libertà di agire, alla sua azione effettiva, conseguente ad una valutazione morale astratta dal contenuto utilitaristico delle conseguenze. La libertà di agire è, infatti, quella componente della libertà definita sugli *acts* piuttosto che sugli *states*. Corrispondentemente, le preferenze sugli stati risultanti rimandano alla libertà di benessere.

In secondo luogo esiste una peculiare posizione dell'agente nei confronti di determinati aspetti della situazione. Fra l'agente e le persone di cui egli viola od afferma i diritti possono intercorrere determinate relazioni, ad esempio, da cui la gravità dell'atto risulta accresciuta o diminuita.

Otello non può considerare la morte di Desdemona alla stessa stregua di chiunque altro. Egli, l'assassino, è il marito della vittima; la sua è la condizione dell'assassino di sua moglie, cioè una condizione in cui nessun altro avrebbe potuto trovarsi, poiché solo Otello era sposato con Desdemona. Così, l'eroe

Arjuna, poco prima di una grande battaglia dell'epica indiana, vorrebbe rifiutarsi di combattere, pur se per una buona causa, perché ucciderà molti che sono a lui legati da amicizia e parentela e la sua situazione è resa ancora peggiore da questo legame con i nemici: «Arjuna is bothered not merely by the fact that many will die if the war were to take place [risultati finali], but also by the fact that he will himself be killing lots of people [responsabilità dell'agente] and by the further fact that many of the people to be killed are persons for whom he himself has affection [posizionalità in genere]» (Sen 2000, 485)¹⁴.

In questi casi, ciò che emerge è la necessità di una valutazione specifica di queste relazioni, cioè della posizione dell'agente: «The argument from responsibility would indicate that the person making the choice cannot escape the necessity to take note of her own position vis-à-vis the actions and their consequences» (Sen 2000,482). L'argomento che insiste sulla responsabilità, però, non è solamente un argomento per conciliare la valutazione consequenzialista con le critiche deontologiche. L'agente non porta la responsabilità soltanto della sua azione, ma dell'intero seguito di sue conseguenze. In quest'ottica, Sen recupera l'idea di Davidson che le numerose descrizioni possibili di un'azione (“la libertà è stata vendicata nel morto tiranno”, “Cesare è stato pugnalato”, nel caso di Bruto) siano comunque descrizioni di un'unica azione. L'agente porta la responsabilità della sua azione anche sotto descrizioni indesiderate.

La posizione dell'agente è un caso specifico della generale importanza che la considerazione della variabilità posizionale ha nella valutazione morale. Le diverse posizioni (in rapporto agli altri, in rapporto all'azione, in rapporto alle conoscenze, etc.) determinano differenti valutazioni delle scelte, degli eventi e dei risultati. La funzione di valutazione morale è, per conseguenza, relativizzata alla posizione mediante l'incorporazione dei parametri del valutatore, che egli coincida o meno con l'agente (cfr Sen 1982b). La variabilità posizionale, come abbiamo già detto, non è soggettiva. La posizione dell'agente, si prenda il caso di

¹⁴ L'esempio della contraddittorio fra Arjuna e Krishna si ripete spesso negli scritti di Sen, ma non sempre per dimostrare le stesse cose. Può servire a sottolineare come per valutare la responsabilità di Arjuna sia importante il rapporto che egli stesso ha con i suoi nemici (come in questo caso, Sen 2000,485), può servire a indicare la necessità di comportamenti morali dalle conseguenze indesiderabili, può servire a dimostrare la tolleranza e l'ampiezza della discussione pubblica nell'antica India.

un assassino nei confronti della sua vittima (la relazione di parentela, ad esempio, fra assassino e vittima), è oggettiva e non dovrebbe essere ignorata nella valutazione della gravità del fatto. In questo senso, la considerazione della posizionalità si fonda su considerazioni controfattuali del tipo “se fossi te valuterei così e così questa situazione”, dove “se fossi te” implica l’adozione della posizione dell’altro in tutti i suoi aspetti rilevanti. Sen (2000) chiama questo procedimento di valutazione «situated evaluation».

Posizionalità (Agente, Valutatore) e Relatività

Nelle sue *Dewey Lectures* del 1984 (Sen 1985a), Sen offre un esempio di relatività del giudizio morale alla posizione del valutatore. Egli ipotizza che lo storico Appiano rivolga al tirannicida Bruto un rimprovero di questo genere: “se fossi stato te, avrei giudicato lo stato di cose (l’uccisione di Cesare) ancora più severamente di quanto non faccia essendo Appiano e assolutamente non coinvolto nell’evento”. Quest’osservazione può assumere la forma $f(x,a,b) < f(x,a,a)$ dove $f(x,a,b)$ rappresenta la funzione di valutazione morale dello stato x da parte di Appiano (a) nella posizione di Bruto (b) e $f(x,a,a)$ rappresenta la valutazione da parte di Appiano nella sua propria posizione (di storico invece che di tirannicida). Se Appiano, cioè, avesse ucciso Cesare, avrebbe considerato le sue stesse azioni con maggior orrore di quel che non provi da storico incolpevole. In questo caso la valutazione varia secondo la posizione del valutatore. Non ne consegue necessariamente che il giudizio vari secondo la persona che valuta. Appiano potrebbe coerentemente affermare che Bruto dovrebbe valutare l’evento ($f(x,b,b)$) nello stesso modo in cui lo valuterebbe Appiano se si trovasse nella posizione di Bruto ($f(x,a,b)$), cioè: $f(x,a,b) = f(x,b,b)$. Appiano affermerebbe, così, che egli, se avesse assassinato Cesare, avrebbe dato della propria azione lo stesso giudizio che Bruto dovrebbe dare della sua propria.

Se accogliamo questi due enunciati sulle funzioni di valutazione morale, accogliamo implicitamente la variabilità posizionale e un principio di invarianza rispetto alla persona del valutatore. La valutazione è differente fra persone che si trovano in posizioni diverse, ma non fra persone che si trovano nella stessa posizione: «Moral valuation can be position-relative in the same way as such statements as “The sun is setting”. The truth of that statement varies with the

position of the person, but it cannot vary from person to person among those standing in the same position» (Sen 1985a,184).

L'introduzione della variabilità posizionale contrasta con alcuni aspetti dell'utilitarismo morale che richiede, al contrario, l'universalità del giudizio morale. Sulla base della medesima teoria morale, qualsiasi individuo deve giungere, ragionando correttamente, al medesimo giudizio nei confronti della medesima azione. Al fondo di questa universalità sta una peculiare specificazione del "principio di invarianza". Il principio di invarianza richiede che due elementi x e y appartenenti al medesimo insieme informativo (cioè a dire, uguali sotto tutti i rispetti rilevanti) debbano essere trattati nello stesso modo. La teoria utilitarista, assumendo che solo le informazioni di carattere utilitario siano rilevanti, specifica il principio di invarianza in maniera conseguente.

Se si assume un tale requisito di universalità, il fatto che lo stesso individuo (Appiano) valuti diversamente il medesimo evento (nella sua posizione e in quella di Bruto) risulta contraddittorio con l'adozione di un'unica teoria morale: come può la medesima teoria dare valutazioni diverse di un unico stato di cose?

L'argomento che sustanzia questa questione si può ricostruire a partire dalla considerazione del tutto funzionale della teoria morale, che abbiamo visto tipica dell'utilitarismo: una teoria morale corrisponde ad una funzione che ha azioni e stati di cose per dominio e valutazioni morali di azioni per codominio. In questo senso la teoria morale si identifica con le valutazioni che produce. Se un teoria permette valutazioni diverse del medesimo stato di cose, essa è contraddittoria, come segue evidentemente dalla sua natura funzionale. Conseguentemente, due teorie morali sono uguali quando valutino tutti gli stati di cose identici nello stesso modo. A questa considerazione funzionale (che Sen condivide), l'utilitarismo aggiunge i suoi limiti informativi, già descritti, per cui gli stati di cose sono identici provvisto che identici siano i valori di utilità.

Questa concezione ha due corollari importanti per il nostro discorso:

- 1) le differenze interpersonali nella valutazione degli stessi stati indicano credenze morali contraddittorie,
- 2) nessuna teoria morale dovrebbe contenere credenze morali contraddittorie.

Sen contesta entrambe queste affermazioni. La critica a (2), però, è meno rilevante, perché il vero obiettivo polemico di Sen è (1). L'accettazione di credenze morali contraddittorie è, infatti, più apparente che reale, mentre, l'abbandono di (1) è indispensabile per accogliere la variabilità posizionale che abbiamo visto.

Contro (2) si può argomentare a partire dalle ragioni strumentali che possono determinare in una teoria l'accettazione di credenze morali contraddittorie. Il caso di genitori che valutano in modo particolare il benessere dei propri figli risulta effettivamente in credenze morali contraddittorie perché relative al valutatore; tuttavia, esse producono risultati positivi anche per una valutazione neutrale rispetto al valutatore (1982b,34). Ad esempio, potremmo tradurre in questi termini l'argomento di Aristotele nella *Politica* contro la comunione dei figli nella *Repubblica* di Platone: se i figli sono di tutti, cioè di nessuno in particolare, essi finiranno negletti (ma l'esempio non è di Sen)¹⁵. Sen attribuisce questa prospettiva al sistema morale a due livelli di Hare (*Ethical Theory and Utilitarianism*). In questo sistema, ciò che appare contraddittorio (relativo al valutatore) ad un livello, si risolve poi in valori coerenti ad un livello superiore.

La critica alla prima condizione si fonda sull'idea che le valutazioni diverse date di un medesimo stato di cose non siano necessariamente enunciati alternativi circa le medesime caratteristiche dello stato di cose. Le affermazioni apparentemente contraddittorie che si producono per le diverse posizioni dei soggetti giudicanti non costituiscono affermazioni contraddittorie nel quadro di un'unica teoria morale. Si tratta, invece, di affermazioni diverse, come risulta chiaro dalla formulazione data a proposito dell'esempio di Bruto e Appiano. Si prenda, ancora, il caso di *a* e *b*, ciascuno padre di un figlio. Essi possono condividere la stessa moralità. Entrambi desiderano per il proprio figlio una serie di risorse scarse e si trovano, quindi, in una situazione conflittuale, in cui l'altro appare in torto in quanto sottrae le risorse necessarie. Tuttavia, *a* valuterebbe la situazione nello stesso modo in cui la valuta *b* se si trovasse nella situazione di *b* e viceversa. Formulato alla maniera sopradetta, è presupposto che $f(x,b,b)=f(x,a,b)$ dove

¹⁵ Si tenga conto che il sistema di Aristotele non è minimamente avvicinabile a un sistema utilitarista, ancorché a due livelli. L'etica aristotelica sembra rientrare fra le etiche non consequenzialiste nella divisione operata da Sen e riassunta all'inizio di questo capitolo.

$f(x,b,b)$ corrisponde alla valutazione data da b nella sua propria posizione e $f(x,a,b)$ alla valutazione che a darebbe se si trovasse nella posizione di b .

Secondo la terminologia di Sen (1985a, 183sg.), è possibile tracciare una distinzione fra invarianza rispetto all'autore della valutazione (*authorship invariance*) e invarianza rispetto alla posizione (*positional invariance*). La prima (che, nella rappresentazione da noi adottata, è invarianza della funzione rispetto alla seconda variabile) si avrebbe, ad esempio, se ritenessimo che Bruto e Appiano, posti nella medesima condizione darebbero giudizi morali opposti. L'invarianza autoriale previene appunto simili giudizi contraddittori. Ammettendo la variabilità del giudizio rispetto all'autore (indipendentemente dalla sua posizione) si rinuncia alla coerenza della teoria morale oppure all'oggettività del giudizio morale cose che, entrambe, non sembrano accettabili al razionalismo di Sen.

La variabilità del giudizio rispetto alla posizione è perfettamente coerente, invece, con la coerenza interna della teoria morale e con l'oggettività della valutazione. Poiché la relatività rispetto al valutatore è limitata dall'invarianza autoriale alla relatività rispetto alla posizione, chiunque si trovi in una data posizione dovrà fornire, nell'ambito della stessa teoria morale, la stessa valutazione morale di un determinato atto. Sen chiama questa ipotesi: «positional fixity given the state» (Sen 1982b).

A questo punto, l'universalità della valutazione morale (a identiche circostanze, identico giudizio morale) diviene, senza ulteriori specificazioni, un requisito troppo forte per definire l'oggettività della credenza morale. L'invarianza autoriale si rivela un requisito migliore per render conto di questa oggettività. Come si esprime Sen (2000, 486), *impersonality* (il principio per cui il giudizio morale non deve cambiare secondo la persona) non va confusa con *impositionality* (il principio per cui il giudizio morale non dipende dalla posizione) e, dove la prima è probabilmente necessaria, la seconda è sicuramente da rigettare.

Nell'apprezzamento pieno di questo concetto di relatività posizionale della valutazione morale è importante fare riferimento alla teoria dell'azionalità sviluppata da Davidson cui abbiamo già accennato nel corso di questo capitolo e del capitolo I. Nel capitolo I abbiamo detto che Sen accoglie di Davidson l'idea

che la ragione, attraverso la nostra attribuzione agli altri di un criterio minimo di razionalità, ci permetta di formulare ipotesi sul loro comportamento e, in un certo senso, di capirli.

Davidson (1980, *Psychology as Philosophy*) è citato nelle *Dewey Lectures* di Sen proprio a proposito dell'oggettività della credenza morale e del legame fra circostanze fattuali e valutazione morale. L'attribuzione di una razionalità simile alla nostra ai nostri vicini permette di spiegare le loro azioni attribuendo loro un certo modo di vedere la realtà: «we can explain why someone acted as he did by mentioning a desire, value, purpose, goal, or aim the person had, and a belief connecting the desire with the action to be explained» (Davidson 1980, 231). Obiettivo di Davidson è trovare una legge, espressa in termini psicologici che permetta di spiegare l'azione a partire da desideri e credenze in modo deterministico. Questi desideri e credenze, perciò, devono essere efficaci nel produrre l'azione, devono esserne la causa «magari attraverso una catena o un processo di ragionamento che risponda ai criteri normali di razionalità». Le nozioni indispensabili a questa spiegazione sono molte di più di quelle di credenza, desiderio e causa, includendo certamente anche evidenza, buone ragioni per credere etc.. Questa incontrollabile pluralità basta a rendere impossibile una spiegazione deterministica dei fatti espressi in termini psicologici, che era il fine dell'analisi di Davidson, (ma non degli stessi fatti espressi in linguaggio fisico): «Ciò di cui si avrebbe bisogno, nel caso si volessero fare previsioni sulla base di desideri e credenze, sarebbe un calcolo quantitativo che tenesse di conto tutti i desideri e le credenze rilevanti. Non c'è, tuttavia speranza, che si possa affinare il semplice tipo della spiegazione in base a ragioni fino ad arrivare ad un calcolo di tal genere»(233).

La ricerca di Davidson essendo quella di una legge determinante l'azione individuale, i suoi obiettivi sono molto più generali e la sua domanda di evidenza argomentativa molto più stringente di quelli di Sen. Perciò le complicazioni del percorso di Davidson e il fallimento del suo tentativo dichiarato alla fine dell'articolo non precludono la sua utilità per il ragionamento di Sen. Per l'economista, infatti, è più che sufficiente assumere che le azioni razionali si possano spiegare sulla base di valori coerenti e che partendo da questi valori tutti

raggiungano i medesimi risultati. Questo è già abbastanza per salvare l'oggettività delle credenze morali relativizzandola alle conoscenze che il soggetto ha della situazione e dei propri desideri e idee. In effetti, per Sen, è sufficiente la regolarità che Davidson "scopre" come passaggio intermedio: gli individui sembrano avere valori coerenti che soggiacciono (*underlie*) alle scelte compiute e che ne spiegano la coerenza; non possiamo render ragione di un'attribuzione di preferenze se non contro uno sfondo di attitudini coerenti (Davidson 1980, 237); possiamo, perciò, render ragione delle azioni di qualcun altro, solo ipotizzando qualche tipo di corrispondenza fra le sue credenze e le nostre.

L'azione morale deriva da una valutazione morale che è un'applicazione della ragione (della ragione come disciplina) a partire da una teoria morale e da un insieme di credenze, desideri etc. Dato questo insieme come costante, la valutazione non può che essere la stessa indipendentemente dal valutatore, perché il ragionamento è universalmente umano. Sen sembra far coincidere queste attitudini coerenti, credenze, desideri etc. con una qualche versione estesa della variabilità posizionale: possiamo capire le scelte e le azioni degli altri perché noi stessi giudicheremmo ed agiremmo nello stesso modo se ci trovassimo nella medesima posizione. L'invarianza rispetto all'agente trova qui un'applicazione (piuttosto forte, ma abbastanza conseguente) che scaturisce dal suo legame con la ragione, dalla sua natura di presupposto della ragion pratica.

3. Morale e scelta

La valutazione morale è una disciplina intrinsecamente legata alla razionalità e quindi alla scelta. La valutazione morale serve a stabilire l'opzione che massimizza il buono (*Good*) in base ad una certa teoria morale. La ragion pratica, che coerentemente sceglie una tale opzione di massimizzazione, rispetta la condizione RCT-1, un requisito necessario della scelta razionale. La razionalità massimizzante si applica anche ai risultati della valutazione consequenziale sbarazzata delle rigidità dell'utilitarismo: «As Samuel Scheffler rightly points out, "maximizing rationality" is central to consequential evaluation» (Sen 2000, 483). Benché, infatti, sia molto più ricco il quadro che il valutatore deve considerare, in quanto miri a stabilire la linea di comportamento migliore, la

procedura generale rimane sostanzialmente legata ai moduli utilitaristi: individuazione del valore più alto, “scelta” della linea di condotta appropriata al suo perseguimento.

In quest’ottica i problemi sono diversi. In primo luogo, si ripresenta il problema della incompletezza dell’ordinamento: «what if the evaluation cannot sensibly go beyond, say, a partial ordering?» (Sen 2000, 483). Come abbiamo visto a proposito di *Massimizzazione e atto di scelta*, l’approccio di Sen al problema dell’incompletezza è dato dalla distinzione fra ottimizzazione e massimizzazione. L’ottimizzazione presuppone l’esistenza di un ottimo, la massimalità richiede la scelta di una alternativa della quale non ci siano migliori (ma non è detto che le altre siano necessariamente peggiori o indifferenti, possono anche essere non confrontabili).

In secondo luogo, si presenta il problema della *debolezza di volontà* (acrasia): la scelta non cade sull’alternativa con il più alto valore, ma su di un’altra del cui minor valore si è consapevoli. Questo secondo problema non viene (per quanto ne so) mai compiutamente affrontato da Sen. Egli, tuttavia, avanza alcune proposte in direzione della sua soluzione. Tali proposte si inseriscono nella più ampia discussione sui rapporti fra la scelta razionale in genere e la scelta morale in particolare.

Morale e benessere

Il rapporto cui Sen presta più attenzione nel corso della sua opera è quello fra morale e benessere, fra scelte motivate dalla massimizzazione dell’interesse personale (secondo le sue varie identificazioni) e scelte motivate dai valori morali. È evidente che si tratta di un rapporto particolarmente critico perché sottolinea la differenza fra l’etica di Sen e quella utilitarista da cui, pur distanziandosene come abbiamo visto, Sen prende le mosse. Nelle sue linee generali, questo rapporto dovrebbe già essere stato chiarito da quanto abbiamo scritto fin adesso. Riassumiamo qui i risultati cui Sen è giunto e che abbiamo esposto nelle pagine precedenti.

L’utilitarismo, nella rappresentazione generale che ne offre Sen, farebbe coincidere il comportamento razionale con il comportamento morale ed entrambi

con comportamenti volti alla massimizzazione di utilità variamente specificate secondo le singole teorie utilitaristiche.

Sen fa del comportamento morale uno specifico tipo di comportamento razionale. Il comportamento razionale non si esaurisce nel comportamento morale che, viceversa, è compiutamente razionale. In nessun caso, né in generale per il comportamento razionale, né in specie per il comportamento morale, la semplice massimizzazione delle utilità è considerata sufficiente, da Sen, per motivare le scelte. Abbiamo già visto che le informazioni di carattere utilitaristico non sono sufficienti a dare una valutazione della moralità delle azioni, né Sen ritiene che gli individui possano essere ridotti a portatori di utilità. Essi, infatti, sono portatori di credenze e motivazioni all'azione assai diversificate e proprio il comportamento morale ne offre gli esempi più evidenti. Nel citato *Rights and Agency*, Sen presenta l'*exemplum fictum* di una banda di picchiatori che prende di mira uno straniero. In questo caso, se le utilità complessive dei picchiatori superano la disutilità dello straniero ad essere picchiato, si è giustificati a lasciar accadere il fatto?

D'altronde, non solo Sen rigetta l'identificazione fra bontà e utilità (Sen 1979), ma, come abbiamo visto, rifiuta anche quella di benessere ed utilità (si veda la discussione di Sen 1985a, a questo proposito). Il benessere, neppure nella definizione in termini di funzioni e capacità che è stata oggetto della nostra trattazione del capitolo II, non offre, tuttavia, una motivazione valida, di per sé, per l'azione morale. Come nell'esempio, già citato, del pranzo in riva al fiume disturbato dallo sfortunato che affoga, le scelte dettate dalla valutazione morale dei corsi d'azioni sono spesso in contrasto con le scelte volte alla massimizzazione del benessere individuale (o collettivo) e si può intervenire a salvare lo sfortunato che affoga sacrificando il pasto.

A questo proposito, Sen introduce, come abbiamo detto, il concetto di *obbligazione* sotto cui etichetta i comportamenti motivati dal senso del dovere acquisito per educazione o frutto di riflessione consapevole. Il comportamento che risulta da obbligazione si compie senza che le utilità o il benessere siano coinvolti. Nel senso di Davidson (1980) possiamo dire che solo l'obbligazione è causa del

comportamento, anche se esso dovesse incidentalmente produrre utilità o benessere per chi lo compie.

Sen non esclude, d'altro canto, che il principio dell'obbligazione o il principio per cui si sceglie sulla base di essa siano originati evolutivamente dalla ricerca di un vantaggio, ad esempio nell'interesse individuale al mantenimento di un gruppo complesso. Come egli si esprime nell'*Introduzione a Razionalità e Libertà*, il comportamento morale ha «una base “sociale” che sia Immanuel Kant che Adam Smith hanno ampiamente discusso» (Sen 2002a, 51).

Metaordinamenti di preferenze

La disciplina della valutazione morale si applica agli stati di cose (comprensivi delle azioni) per costruire ordinamenti sulla base dei quali operare le scelte morali, in un'ottica di massimizzazione. In questo senso, la valutazione morale è un tipo dell'analisi razionale. Nel suo *Scelta, ordinamenti, moralità*, Sen (1974) presenta, tuttavia, una classica distinzione fra razionalità e moralità che va in direzione opposta. La razionalità avrebbe a che fare con la relazione fra scelta e preferenze. La razionalità della scelta starebbe nella sua rispondenza alle preferenze perseguite. La moralità, invece, implica un giudizio sulle preferenze. Abbiamo già visto come Sen precisi e trasformi questo schema nell'ottica di includere la moralità fra i comportamenti razionali ed estendere il concetto di razionalità dalla relazione mezzi-fini all'analisi dei fini stessi. Attraverso l'analisi del gioco del prigioniero, egli sottolinea l'importanza di un codice morale che crei uno scarto fra preferenze e benessere, fra scelta e interesse. In questo modo, i prigionieri si trovano davanti ordinamenti alternativi degli stati di cose possibili, ad esempio ordinamenti più o meno egoistici, fra i quali essi devono operare delle scelte. La scelta si trasferisce, così, ad un livello superiore, da scelta fra alternative ordinate a scelta fra ordinamenti di alternative. La scelta fra ordinamenti diversi presuppone una sorta di ordinamento di ordinamenti di preferenze, cioè un metaordinamento di preferenze. Dove le preferenze individuali su i risultati portavano razionalmente ad un risultato subottimale per i prigionieri, essi hanno adesso la possibilità di scegliere un ordinamento di preferenze (ad esempio, preferenze altruistiche) che li conducano a risultati migliori. Si dimostrano così

conciliabili moralità e razionalità che sembrano opporsi l'una all'altra nella razionalità egoistica dei prigionieri.

Sen trae da ciò argomento per la propria concezione di una razionalità che è anche critica dei fini e di cui la valutazione morale è un aspetto. Il giudizio morale, a sua volta, è inteso qui come giudizio fra diversi ordinamenti di preferenze più che fra diversi risultati o azioni. I diversi ordinamenti di preferenze vengono ordinati sulla base della loro rispondenza ad un'ideale moralità: quali sono più altruistici, quali più virtuosi etc. La teoria morale stabilisce appunto criteri per questo metaordinamento.

In questo quadro, Sen accenna una proposta per il problema della debolezza della volontà. L'*akratès* preferirebbe (desidera) spostare le sue preferenze da un ordinamento morale più basso ad uno più elevato, ma non riesce e continua ad agire secondo l'ordinamento inferiore.

Questa formulazione si adatta bene a mostrare quel che succeda quando si agisce secondo l'obbligazione in contrasto con la concezione del proprio benessere: si agisce al contrario dell'*akratès*, ovvero in accordo col più alto degli ordinamenti di preferenze secondo la nostra moralità.

Come vedremo nel capitolo successivo, i valori di moralità collettiva, i cosiddetti valori per eccellenza o valori identitari, diffusi all'interno di una società devono essere intesi, nell'ottica di Sen, sostanzialmente in questo modo, come metaordinamenti di preferenze che spingono ad un determinato comportamento anche in contrasto con le proprie preferenze egoistiche.

IV. Valori e identità collettiva

Per valori intendo qui quell'insieme di regole di comportamento e quell'insieme di criteri di valutazioni di azioni ed obiettivi che motivano il comportamento individuale e che possono essere condivisi a livello sociale. Così, nell'espressione "i miei valori" includo tutte le motivazioni che mi spingono a fare e non fare e a valutare in un determinato modo le azioni degli altri. Nell'articolo *Goals, Commitment and Identity* (Sen 1985b, 80), citando Thomas Schelling e il suo *La strategia del conflitto*, Sen afferma che è in base al sistema di valori che devono essere valutati guadagni e perdite conseguenti al comportamento.

Tuttavia, i valori divengono importanti nel discorso di Sen in quanto valori socialmente condivisi, valori che la società riconosce come propri, codici di comportamento implicitamente seguiti per lo più dai membri di un gruppo. In questo senso i valori impongono dei limiti morali, condivisi socialmente, alle preferenze individuali. I codici di comportamento, l'insieme delle prescrizioni che discendono dai valori, sono costitutivi delle identità collettive. L'identità collettiva, tutti i tipi di identità collettiva, compresa l'identità politica, hanno a che fare, sostanzialmente, con la prescrizione ai membri del gruppo identitario di un comportamento¹⁶.

L'iniziale interesse di Sen per questo aspetto del comportamento scaturisce dall'importanza che valori sociali di un certo tipo possono avere nel promuovere un maggior benessere sociale rispetto al semplice perseguimento dell'interesse individuale. In questa funzione i valori agiscono come contratti impliciti fra le parti e permettono di ottenere risultati ottimali in problemi come il dilemma del prigioniero o la sua generalizzazione detta paradosso dell'isolamento (Sen 1967). I valori agiscono a sanare le inefficienze del mercato o del presupposto egoistico

¹⁶ Per un modello interessante di questo, si veda Akerlof & Kranton 2000. In questo modello ad ogni categoria identitaria presente nella società corrisponde un insieme di prescrizioni che specificano il comportamento dei partecipanti della categoria in determinate condizioni. L'identità dell'individuo j diviene una funzione delle categorie sociali presenti nella società (c) di j , dell'ideale ϵ che dipende dalla categoria cui j è assegnato, dalle prescrizioni P associate a ϵ e dall'estensione in cui le azioni di j e degli altri individui rispettano ϵ e P . L'identità così definita determina la funzione di utilità a base identitaria che Akerlof e Kranton costruiscono per spiegare l'influenza dell'identità sui comportamenti economici.

dei modelli di mercato (*Homo oeconomicus*). I valori diffusi a livello sociale, inoltre, influiscono chiaramente sullo sviluppo economico delle comunità.

Nella seconda fase dell'attività di Sen, quando egli è divenuto un intellettuale pubblico di fama mondiale, il discorso sui valori ha assunto un carattere soprattutto politico. Egli ha con forza combattuto l'uso politico dei valori, volto a sottrarre alla critica della ragione individuale le prescrizioni della morale identitaria, e i suoi presupposti. In nome dei valori si giustificano, infatti, politiche autoritarie e violenze politiche. Sulla base dell'identità si raggruppano gli uomini in gruppi reciprocamente ostili o indifferenti. Per disinnescare questa spirale violenta centrata sull'erezione di barriere valoriali è necessario, secondo Sen, smorzare il potenziale conflittuale dei valori e riaffermare il ruolo critico della ragione.

L'analisi della pluralità della ragione (che ho esposto nel primo capitolo) porta Sen a richiamare ciascuno a sottoporre al suo vaglio critico tutte le identità collettive:

«Una persona adulta e consapevole ha la capacità di mettere in discussione quello che le è stato insegnato – ogni giorno. [...] la capacità di dubitare e di mettere in discussione è patrimonio di ognuno. In effetti, non è assurdo sostenere che questa capacità sia una delle cose che ci rende umani e ci differenzia dagli animali incapaci di porsi domande» (Sen 1999, 21).

Non per questo, però, i comportamenti dettati da valori identitari e di gruppo sono necessariamente irrazionali come nella tradizione liberale. La logica di tali comportamenti deve essere valutata di volta in volta tenendo conto della *posizione* degli agenti.

L'analisi della libertà (che ho esposto nel secondo capitolo), spinge Sen ad esaltare, non solo la libertà di comportarsi in conseguenza dei propri valori, ma anche la libertà di poter valutare razionalmente i diversi insiemi di valori e le differenti identità, attraverso la riflessione individuale, il confronto pubblico e la discussione pubblica.

Al fondo, il presupposto ragionevole di Sen è, infatti, fondamentalmente individualista, per cui solo gli individui sono effettivamente portatori di un'identità. Il gruppo ha un'identità in quanto il comportamento individuale si orienta in un certo modo, seguendo determinate prescrizioni, più o meno

esplicitamente elaborate. L'adozione di un certo comportamento deve sempre essere oggetto di una valutazione razionale perché il comportamento sia detto pienamente e consapevolmente razionale. Ovviamente, ciò che è oggetto di valutazione razionale può essere anche altrimenti da come è. Per conseguenza l'identità sociale non determina immutabilmente e onnicomprensivamente il comportamento individuale.

In nome della ragione e assumendo metodologie individualiste, Sen ha negato il relativismo e il comunitarismo (o, piuttosto, il relativismo comunitario) in quanto ideologie funzionali all'elogio della segregazione e dell'odio fra gruppi: gli uomini devono e possono capirsi al di sopra delle differenze culturali e comunitarie, proprio in quanto uomini e razionali. Allo stesso tempo, però, le differenze culturali e comunitarie devono e possono essere spiegate su base causale.

Tenendo insieme la rivendicazione dei valori contro l'egoismo individualista del primo periodo e l'affermazione della razionalità generalmente umana del secondo periodo, il percorso di Sen si rivela un tentativo significativamente coerente di adattare l'universalismo liberale all'emergere dei paesi postcoloniali, già al di fuori del mondo culturale europeo e americano che aveva elaborato i valori del liberalismo, quali attori di primo piano.

1. Valori e preferenze

Nel suo articolo sul tasso sociale di sconto (Sen 1967), Sen confronta due distinti problemi, quello che chiama paradosso dell'isolamento e quello che chiama gioco della fiducia. Il paradosso dell'isolamento, che costituisce una versione estesa del dilemma del prigioniero, è definito su di una comunità di N individui che possono scegliere fra due comportamenti, A e B . I *payoffs* individuali sono funzione del comportamento di tutti gli individui. Le condizioni che danno luogo al paradosso sono le seguenti: 1) dato l'insieme delle azioni degli altri (quali che siano), l'individuo ottiene risultati migliori scegliendo A piuttosto che B ; 2) data la scelta fra la situazione in cui tutti compiono B e quella in cui tutti compiono A , ciascun individuo preferisce la prima alla seconda.

Il risultato sarà paretianamente inferiore perché ciascuno sceglierà *A* verificando la situazione in cui tutti hanno scelto *A* che è paretianamente inferiore a quella in cui tutti scelgono *B*. Inoltre, il risultato atomistico è del tutto indipendente dall'aspettativa che gli individui hanno delle azioni altrui. La strategia di scegliere *A* è strettamente dominante sull'alternativa. Solo un'imposizione obbligatoria della scelta di *B* può modificare il risultato perché ciascuno preferirà sempre che tutti gli altri facciano *B* e lui solo scelga *A*.

Il gioco dell'assicurazione (*assurance game*) corrisponde al paradosso dell'isolamento salvo che la condizione 1) è modificata in modo che ciascuno preferisca *B* quando tutti gli altri scelgano *B*. la strategia *A* non è più strettamente dominante, perché è necessario tener conto delle aspettative circa il comportamento degli altri. Provisto che le aspettative siano appropriate, non è più necessario un'imposizione obbligatoria (*compulsory enforcement*), basta l'assicurazione di tutti a scegliere *B* (Sen 1967, 112-115).

Nel suo articolo, più volte citato, *Choice, Orderings and Morality* (Sen 1974), Sen riprende questi due giochi quando analizza il ruolo dei valori e della moralità nel dilemma del prigioniero. Come abbiamo accennato al capitolo III, l'introduzione di un riferimento comune a valori condivisi fra i prigionieri, valori prescrittivi di un comportamento solidale fra i due, produce il sovrapporsi di un ordine di preferenze diverse (preferenze del *come se*) all'ordine di preferenze caratteristico del dilemma del prigioniero e del paradosso dell'isolamento. A titolo di esempio, Sen ipotizza che i valori comuni dei prigionieri trasformino il comportamento degli attori in gioco, da quello appropriato al dilemma del prigioniero in quello appropriato al gioco della fiducia (*assurance game*). In questo caso, anche senza bisogno di un contratto esplicito e di una sua applicazione impositiva (*enforcement*), se i due prigionieri si fidano a sufficienza l'uno dell'altro, è possibile ottenere risultati complessivamente migliori (paretianamente ottimali) di quelli ottenuti con le preferenze del dilemma del prigioniero. Perché i prigionieri si fidino l'uno dell'altro può essere sufficiente che sappiano di condividere gli stessi valori, cioè sappiano di avere una medesima identità collettiva.

I valori si possono modellizzare come il sovrapporsi di uno schema di preferenze su quello che consegue al presupposto egoistico della scelta razionale classica.

Come abbiamo detto a partire da Sen 1973 e 1974 (cfr. cap. I), non è necessario ipotizzare che i valori modifichino lo schema delle utilità e le preferenze conseguenti. Come scrive Sen, non è necessaria l'ipotesi che, nel gioco dei prigionieri, "ciascuno dei due prigionieri possa preferire che entrambi vengano imprigionati per due anni all'opzione che l'uno venga condannato a vent'anni e l'altro ottenga la libertà" (Sen 1973, 120). È sufficiente, invece, ritenere che il codice di comportamento dettato da valori, come un codice morale, imponga loro un comportamento differente.

Più precisamente, secondo Sen (1985b, 85), la presenza di un'identità collettiva prescrive violazioni alla cosiddetta «privateness» nel concetto di persona adoperato dalla teoria economica diffusa. Egli elenca tre elementi di questo concetto privatistico di comportamento razionale:

Benessere egoistico: il benessere di una persona dipende esclusivamente dal suo proprio consumo;

Obiettivo egocentrico: il fine di una persona è esclusivamente la massimizzazione del proprio benessere (implica di non attribuire direttamente importanza al benessere degli altri);

Scelta autocentrata (Self-goal Choice): ogni atto di scelta di qualcuno è guidato immediatamente dal perseguimento dei propri fini (fra l'altro, non è influenzato dal riconoscimento dei fini altrui).

In particolare, Sen ritiene che la premessa comportamentale della teoria economica abituale che più contrasta con la nostra esperienza di valori sociali sia quella che egli chiama «self-goal choice»: la richiesta che le scelte di una persona siano determinate esclusivamente dal perseguimento immediato dei propri obiettivi. A questo proposito, egli ricorre nuovamente alla nozione di «commitment» (Sen 1977), offrendone due diverse interpretazioni. La prima interpretazione oppone l'impegno etico al perseguimento del proprio benessere, ad esempio per ragioni idealistiche. In questo caso è violata la condizione denominata *obiettivo egocentrico*. La seconda lo oppone, come si è dianzi accennato, alla terza condizione, all'imposizione per cui l'agente razionale debba tenere in conto solo i propri fini. Violare questa terza condizione significa scostarsi dal semplice perseguimento del proprio fine, ad esempio, sulla base di

«self-imposed restrictions [...] following particular rules of conduct» (Sen 1985b, 86)¹⁷.

Sostanzialmente analogo è l'esempio discusso da Sen (1973, 126 ssg.) a proposito delle motivazioni che possono spingere qualcuno ad adottare contenitori riutilizzabili in vetro, piuttosto che lattine monouso: una considerazione egoistica (mi piace il vetro); una struttura di preferenze simpatetica (ho a cuore la sorte degli altri); la paura dei meccanismi di censura sociale (ho paura che mi vedano); il senso di responsabilità nei confronti della società nel suo complesso.

È questo il caso in cui è l'identità di una persona ad imporre le regole di comportamento. Nell'affrontare le scelte concrete le diverse identità cui facciamo riferimento, «community, nationality, class, race, sex, union membership, the fellowship of oligopolists, revolutionary solidarity, and so on» divengono di volta in volta rilevanti¹⁸ prescrivendoci scostamenti dal perseguimento del nostro interesse individuale in considerazione dei fini di altri membri del gruppo o del gruppo stesso nel suo complesso. Con questi gruppi, infatti, ciascuno di noi si identifica e, per conseguenza, all'interno del gruppo esiste *interdipendenza*. All'interno di un'impresa, ad esempio, esiste cooperazione, non concorrenza (divisione manifatturiera del lavoro, non divisione sociale del lavoro). Il comportamento non privatistico all'interno di questi contesti cooperativi è premiante, come dimostra il caso economico giapponese (cfr. il prossimo paragrafo).

L'identità collettiva opera essenzialmente nei comportamenti individuali, col fare accettare ai membri di una comunità particolari regole di condotta. Tali regole sono rese obbligatorie nei confronti dei membri della comunità (Sen 1985b,87).

L'identità è essenzialmente *prescrittiva*. Come abbiamo visto nel capitolo sul comportamento morale e in quello sulla libertà, le identità collettive di cui partecipiamo non costituiscono l'unico insieme motivazionale che ci spinge ad

¹⁷ È interessante confrontare questo passo di Sen con quanto scrive Dasgupta (1988, 55) a proposito di *commitment* inteso più genericamente come impegno contrattuale: «certain types of commitment (for example an exchange of contracts; and to people of honour, a promise) change the initial game into one in which mutually beneficial courses of action become equilibrium strategies when in fact they were not so initially». Lo scambio di impegni ad agire in un certo modo rende credibile che si agisca in un certo modo e permette di giocare il gioco della fiducia (*assurance game*) in modo positivo.

¹⁸ A proposito dell'identificazione con gruppi, il riferimento in nota (Sen 1985b, 86n11) a Marx (*Grundrisse*) è importante, come i numerosi altri, per quel che diremo in seguito: che Sen si trovi, in certo modo, alla confluenza di tradizione marxista, terzomondista e liberale.

agire senza seguire i dettati della massimizzazione relativa ai nostri fini individuali. L'origine della regole di condotta, delle "regole fissate nella nostra mente dall'abitudine", come Sen si esprime seguendo Adam Smith, può essere diversa.

D'altro canto, le identità di volta in volta rilevanti e le prescrizioni che, conseguentemente, di volta in volta entrano in gioco possono essere molteplici (Sen 1985b, 86) e non è da escludersi che siano conflittuali. Si ripresenta qui una variante speciale di quel «moral struggle» che in astratto non trovava soluzione all'interno della teorizzazione morale di Sen. Gli individui di Sen (torneremo su questo punto ancora nel V e nel VI Capitolo) si trovano all'intersezione di gruppi diversi, nessuno dei quali è capace di definirli interamente, ma ciascuno dei quali rivendica "a tempo e a luogo" la sua importanza. Le prescrizioni che conseguono a ciascuna di queste associazioni identitarie possono essere conflittuali fra loro. In questi casi si propone lo stesso tipo di conflitto che si dà quando siano in conflitto due principî morali del nostro comportamento. Un tale conflitto morale dovrebbe essere risolto mediante un'analisi razionale della situazione che dirima la questione delle appartenenze identitarie.

Fino ad adesso abbiamo lasciata aperta la questione del rapporto fra morale e identità. In primo luogo, i valori identitari agiscono esattamente come un codice di comportamento morale. I valori identitari sono un insieme di motivazioni, socialmente diffuse e socialmente trasmesse, che trovano rispecchiamento nella morale individuale, nelle regole di comportamento determinanti l'azione individuale. Le identità collettive di ciascuno, cioè, entrano ad essere una parte della sua morale.

Come abbiamo visto nel capitolo I, il comportamento morale è razionale quando sia fatto oggetto di analisi razionale, nella scelta dei mezzi e in quella dei fini, cioè degli ordinamenti di preferenze da seguire (vedi soprattutto Sen 1974). L'adozione dei valori sociali come prescrizioni per il proprio comportamento (l'integrazione, cioè, dei valori nella morale), in quanto comportamento morale, può compiersi attraverso la disciplina della ragione. In questo caso, i valori sono selezionati attraverso la critica razionale e la critica razionale si esercita sull'identità individuale. La loro elaborazione e il loro accoglimento divengono

quindi opera di una riflessione consapevole e l'identità non è accolta come un dato di fatto acritico, ma è scelta razionalmente e razionalmente può essere modificata o rigettata. Questo è ciò che Sen sembra considerare per eccellenza *moralità*. È la ragione, allora, che, ogni qual volta sia necessario, dovrebbe intervenire a tentare la giusta soluzione ai conflitti di identità.

In un senso ristretto, la differenza fra il comportamento dettato dai valori collettivi e quello dettato dalla moralità è la differenza fra l'applicazione naturale di regole socialmente condivise e la coerenza fra la riflessione morale e l'azione. Una distinzione di questo tipo non emerge mai chiaramente nell'opera di Sen. Qualche accenno si può trovare nei passi in cui l'economista indiano elabora ulteriormente il problema dei comportamenti non immediatamente riconducibili all'ordine egoistico delle preferenze. Tuttavia, questa identità irriflessa può risultare tutt'altro che ragionevole, può rivelarsi oppressiva o violenta. Non è affatto necessariamente una buona cosa, come Sen argomenta soprattutto nel suo *La ragione prima dell'identità* (Sen 1999b).

La presenza di identificazioni comunitarie e codici di comportamento tradizionali, in ogni caso, può offrire chiari vantaggi evolutivi alla comunità, come succede, ad esempio, proprio nel gioco del prigioniero. Se l'ordine individualistico delle preferenze corrisponde al profitto di ciascun individuo, «then a community that violates profit maximization (in this particular way) may become more successful and may come to dominate over other communities with profit maximizing value systems» (Sen 1985b, 89). Anche senza riflessione razionale, buoni codici di condotta collettivi possono produrre migliori risultati del semplice perseguimento di interessi individuali. Benché talvolta, come vedremo nei paragrafi successivi, il comportamento dettato dalla partecipazione ad identità collettive possa rivelarsi irragionevole e distruttivo, possiamo supporre che per lo più siano vantaggi evolutivi a mantenere (e forse a produrre¹⁹) i gruppi identitari e le prescrizioni

¹⁹ Sen sembra ritenere, in realtà, che l'evoluzione delle forme sociali umane si differenzi dall'evoluzione biologica in questo, che l'evoluzione delle forme sociali umane è guidata dalle finalità degli uomini e dall'uso della ragione, mentre l'evoluzione darwiniana è casuale. Contro il criterio della «qualità della specie» che Sen (1992b) ritiene essere il criterio darwiniano di progresso, Sen afferma il criterio (umano) di «qualità della vita». Un'opposizione che egli intende come opposizione fra cambiare noi stessi, adattarci ai condizionamenti esterni, o, per quanto possibile, trasformare il mondo attorno a noi. Rispetto al problema del vantaggio evolutivo come base dei raggruppamenti identitari, la rivendicazione della razionalità del comportamento umano sembra implicare che il sorgere di questi

comportamentali ad essi associate. Oltre a *Goals, Commitment and Identity* (Sen 1985b, 88), Sen accenna all'origine evolutiva dei comportamenti socialmente responsabili anche nei passi già citati di *Massimizzazione e concetto di scelta* (Sen 1997c, *vide* Capitolo I).

2. Valori e successo economico

Il principale banco di analisi del successo evolutivo delle identità sociali è, per Sen, il successo economico. In una prima fase della sua produzione, infatti, il centro della sua attenzione è occupato dal problema dei comportamenti non individualistici che favoriscono lo sviluppo economico. I riferimenti critici della posizione seniana fra gli anni Sessanta e Novanta del Secolo Ventesimo sono essenzialmente due. Da un lato sta il problema teorico: sono sufficienti i presupposti individualistici della teoria economica standard a rendere ragionevolmente conto del comportamento reale degli attori economici? Il mercato è sufficiente?

Dall'altro sta il problema storico: i presupposti teorici e istituzionali individualisti tipici del capitalismo anglo-americano sono tutti strettamente necessari al successo economico?

Adam Smith e l'egoismo

I due problemi sono strettamente interconnessi. A livello teorico, il principale bersaglio di Sen è l'egoismo presupposto dalla teoria economica standard. L'articolazione di questa critica all'egoismo, l'abbiamo in gran parte già esaminata nelle argomentazioni seniane intorno alla definizione di comportamento razionale e intorno al comportamento morale. La critica di Sen al presupposto egoistico della teoria economica standard, tuttavia, si presenta anche questione di storia del pensiero economico (soprattutto in Sen 1985a). I fautori del comportamento egoistico si sono generalmente rifatti alla *Ricchezza delle Nazioni* di Adam Smith, come predecessore della loro posizione. Il passo più diffusamente citato è quello per cui, non dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio ci aspettiamo il nostro pranzo, bensì dal loro egoismo (*Self-interest*). Sen

codici morali non sia necessariamente un prodursi casuale, ma, almeno nei suoi singoli componenti, sia prodotto *in vista* del vantaggio competitivo che offre e non sia semplicemente mantenuto *a causa* del vantaggio competitivo.

ritiene che questa interpretazione di Smith sia inadeguata a rendere la complessità del pensiero dello scozzese. Un'interpretazione più corretta di Smith dovrebbe insistere sulla continuità delle idee contenute nella *Ricchezza delle Nazioni* e dei fondamenti della *Teoria dei Sentimenti Morali*. Secondo la *Teoria dei Sentimenti Morali* gli uomini hanno numerosi motivi per discostarsi da un comportamento egoistico. Sen (1994b, 93) cita la *simpatia*, la *generosità*, il *senso della collettività*. Simpatia e generosità corrispondono (cfr. paragrafo precedente) a violazioni dei criteri di *benessere egoistico* e *obiettivo egocentrico*. Il senso della collettività, il principio per cui l'uomo «quando egli confronta quei due oggetti fra di loro, non li vede nel modo in cui gli apparirebbero normalmente ma così come appaiono alla nazione per la quale combatte», costituisce invece una violazione del requisito di *obiettivo autocentrato*.

Riesaminare la *Teoria dei Sentimenti Morali*, sotto questi aspetti, permette di interpretare meglio anche la *Ricchezza delle Nazioni*. Sen ritiene che, nel suo famoso passo sulla benevolenza del birraio, fornaio e macellaio, Smith intendesse propriamente dire che l'egoismo è sufficiente a mantenere i legami di scambio, ma non che i legami sociali devono essere identificati con gli scambi. Cioè, è possibile che il macellaio ci dia la carne solo perché vuole il pagamento, ma Smith non afferma che sarebbe un male se il macellaio regalasse la sua carne ai mendicchi, né afferma che l'economia funzioni soltanto con motivazioni egoistiche.

Anzi, proprio la divisione manifatturiera del lavoro, che richiede decisamente spirito di squadra e collaborazione all'interno della fabbrica, sembra favorita da un atteggiamento differente. Il senso di appartenenza alla collettività in questo caso svolge un ruolo fondamentale per la produzione. D'altronde la dimensione della fiducia è vitale anche per la dimensione degli scambi e necessariamente consegue soltanto da un complesso sistema sociale di relazioni stabilite e garanzie. Non bastano a garantire lo scambio né la prospettiva dei vantaggi di uno scambio leale, né l'intervento coattivo della legge. Un insieme di codici morali che permetta il sorgere della fiducia fra gli operatori economici svolge la sua funzione neutralizzando la negatività immediata dell'egoismo, trasformandolo e incanalandolo.

Cina, Giappone, Italia

A livello storico, questi problemi teorici sono rispecchiati da numerose questioni concrete:

a- Innanzi tutto, l'economia familiare e l'economia cooperativa, tipiche dei paesi in via di sviluppo e dei paesi con tendenza socialista pongono il problema dell'allocazione del lavoro, irresolubile in maniera positiva per la comunità postulando comportamenti individualistici e socialmente irresponsabili (Sen 1966a e 1966b). Correlato a questo è il problema degli incentivi al lavoro nel mondo propriamente socialista (ad esempio, la Cina).

b- In secondo luogo, la questione del *catch up*, il raggiungimento dei livelli di sviluppo dei paesi avanzati da parte dei paesi postcoloniali richiede che si trovino soluzioni adeguate alla mancanza di quelle istituzioni e rapporti umani che sono un presupposto dell'economia di mercato, non sono strettamente inclusi nelle istituzioni di mercato, primo fra tutti la fiducia reciproca degli operatori e la fiducia nella legge. Inoltre, lo sviluppo economico dei paesi europei e degli Stati Uniti d'America ha generalmente coinciso con l'adozione di istituzioni, idee e valori caratteristici: lo Stato laico, la democrazia, il liberalismo, etc. Quali di queste istituzioni, idee e valori hanno svolto un ruolo nel provocare e sostenere lo sviluppo economico? Quali istituzioni dei paesi avanzati devono necessariamente essere "copiate" dai paesi in via di sviluppo, e quali invece sono superflue?

c- D'altro canto, i paesi avanzati non sono omogenei. Le nazioni che hanno partecipato solo in un secondo tempo dell'industrializzazione, ma che hanno comunque raggiunto un livello avanzato di sviluppo, hanno seguito modelli di sviluppo peculiarmente diversi dal gruppo dei paesi di prima industrializzazione. Germania, Giappone e Italia rappresentano modelli di sviluppo industriale in cui il capitalismo non è nato spontaneamente, in contrasto ed opposizione con i vecchi legami sociali ed identitari. In maniera e misura diversa, esso è stato "coltivato" dallo Stato e si è fondato su di una trasformazione del ruolo delle vecchie identità e regole di comportamento. Quali delle vecchie strutture relazionali, nei paesi in via di sviluppo, sono da mantenere perché favoriscono lo sviluppo e quali invece devono essere abbandonate o trasformate? Quali sono i codici di comportamento tradizionali positivi per l'era industriale?

L'interpretazione di Sen della questione a- (allocazione del lavoro, incentivi non monetari al lavoro) la abbiamo sostanzialmente già vista. Il perseguimento dell'interesse individuale che sarebbe prescritto dalle teorie economiche standard viene disturbato dalla presenza di un'identificazione del singolo con la comunità. L'identificazione del singolo con la comunità produce una struttura di preferenze *simpatica*, in cui, cioè, l'individuo considera come perdite e guadagni propri, perdite e guadagni degli altri membri del gruppo; oppure interviene il *commitment* in una qualche sua forma, per cui l'individuo agisce sulla base di preferenze del *come se*. In questo modo, i migliori risultati per la collettività sono garantiti tramite i codici di comportamento individuale.

A questo proposito, l'esempio forse più analizzato è quello della Cina (Sen 1973). Al periodo del Grande Balzo in Avanti, corrispose il tentativo di ridurre le ricompense in denaro e l'aumento della redistribuzione secondo criteri diversi dallo sforzo produttivo (i bisogni). Un sistema di questo tipo crea la medesima situazione del gioco del prigioniero: data l'azione degli altri, è preferibile non lavorare duramente, benché sia preferibile la situazione in cui tutti lavorano duramente a quella in cui nessuno lavora duramente. Questo esperimento fu «drasticamente ridimensionato» al termine del periodo (nel complesso, piuttosto disastroso). Nuovi tentativi di abbandono degli incentivi materiali al lavoro furono ripresi più tardi, specialmente nel contesto della Rivoluzione Culturale, che si proponeva di sostituire gli incentivi al lavoro con la «coscienza socialista». La «coscienza socialista» avrebbe dovuto fornire il codice di comportamento adeguato alle necessità della produzione.

La questione b- è stata ampiamente dibattuta nella letteratura economica. In particolare, la questione della fiducia ha trovato ampio spazio (fra gli altri, Gambetta 1988). Per quanto Sen se ne sia occupato, non sembra trattarsi di un tema in sé specifico della sua ricerca e lo tratterò solo cursoriamente. L'attenzione di Sen, nell'ambito delle integrazioni del mercato, è stata piuttosto rivolta al tema della promozione della qualità della vita e della giustizia (*vide* Cap. II e III). Tuttavia, il ruolo che il senso di appartenenza svolge nella costruzione della fiducia fra i membri della comunità non viene sottovalutato da Sen. Abbiamo visto che il gioco della fiducia (*assurance game*) abbisogna, appunto, di fiducia

fra i partecipanti per avere il risultato più efficiente. Il senso di identità condiviso fra tutti i membri di una comunità induce ad avere fiducia più facilmente. Inoltre, nelle transazioni fra gruppi diversi può entrare in gioco la questione della *reputazione*. Dasgupta (1988, 63) porta ad esempio il caso dei mercenari gurkha: si ritiene probabile che un giovane gurkha sia coraggioso, non perché lo ha dimostrato ma «because he is a Gurkha, he is one of *them*». D'altronde il modello di Dasgupta si fonda su di una aspettativa bayesiana che decresce via via che il soggetto si vede deluso nella sua fiducia fino al punto in cui l'aspettativa diviene tanto bassa che la fiducia cessa di essere accordata. In questo modello, «in dealing with someone you learn something not only about him, but also about others in his society».

Oltre a ciò, la circolazione delle informazioni circa la reputazione degli attori economici può essere facilitata dalla presenza di legami sociali di vario genere.

A questo proposito la questione delle società postcoloniali e dello sviluppo del Terzo Mondo, trova un modello nell'analisi di società compiutamente capitalistiche ma caratterizzate da sviluppo tardivo o affaticato da aree marginali ed involutive. A partire dagli anni Ottanta del secolo XX, infatti, la letteratura sulle particolarità dello sviluppo giapponese (Dore, Morishima, Aoki) attira l'attenzione sulle peculiarità *etiche* alla base dello spettacolare sviluppo giapponese e sull'importanza dei valori tradizionali giapponesi nel garantire efficienza al sistema industriale. Verso la fine della stessa decade e al principio di quella successiva, il caso italiano è oggetto di analisi sotto due rispetti. Da un lato emerge nella letteratura il ruolo svolto dalle identità politiche locali e dalla tradizione associativa (le tradizioni civiche) nello sviluppo economico e sociale italiano (cfr. in particolare Putnam 1993, citato, insieme a Ellinor Ostrom, in Sen 2002a, 33), in quanto identità capaci di creare fiducia e permettere la circolazione delle informazioni; dall'altro, la mancanza di identità collettive condivise e la sfiducia generalizzata che pervade la società nelle regioni in cui tale sviluppo si è dimostrato assente o marginale (Gambetta sull'economia criminale e sulla fiducia), vengono interpretati come cause di questo stentato sviluppo. Sia nel contesto italiano che in quello giapponese emergono con evidenza gli elementi valoriali che consentono risultati positivi o impediscono lo sviluppo, in contrasto

con la teorizzazione paradigmatica di marca genericamente angloamericana e i suoi postulati egoistici ed individualisti. In questi casi di sviluppo tardivo, sono le identità collettive, il patrimonio di valori comuni, l'etica diffusa che consentono l'instaurarsi della fiducia reciproca fra gli attori economici e si traducono quindi in valore economico. Viceversa, la mancanza di queste identità collettive, la predominanza di valori incompatibili con lo sviluppo, la frammentarietà dei legami sociali e politici, produce perdita della fiducia e impedimento allo sviluppo.

Sviluppo economico e tirannide

La questione della fiducia pone immediatamente la questione delle istituzioni politiche che la producono²⁰. Nonostante che Sen utilizzi come esempio probante della relazione fra sviluppo e valori l'etica samurai²¹, venendo alle istituzioni politiche più favorevoli allo sviluppo, egli elogia la democrazia. La democrazia, infatti, permette alle libere associazioni una crescita spontanea. Inoltre, le identità plurali che esistono nella società fanno sentire la propria voce al meglio in un clima democratico in cui esistano garanzie per i singoli e dibattito pubblico. Si pensi alla possibilità che i poveri hanno in una democrazia di far pesare le proprie esigenze sulle scelte della società, sia in prima persona attraverso il voto, sia attraverso la voce dell'opinione pubblica. È questo il principio, più volte citato, dell'estirpazione delle carestie nei paesi democratici (e, particolarmente, in India). Senza contare che la democrazia liberale, riduce l'arbitrio di un solo o di pochi e favorisce, per il tramite della partecipazione, la fiducia nei confronti della legge e dei suoi agenti.

Su questo punto, Sen è evidentemente legato ad una specifica tradizione europea e nordamericana che ha legato il progresso economico al progresso politico verso la

²⁰ Come vedremo nel capitolo V, Sen (1999d) include fra le libertà strumentali al raggiungimento di un'accresciuta libertà d'azione (cioè fra le premesse dello sviluppo) sia le libertà politiche, sia le "garanzie di trasparenza". Per garanzie di trasparenza, egli intende «quel grado di sincerità che è umanamente ragionevole aspettarsi», cioè «la libertà di trattare gli uni con gli altri avendo garanzie di franchezza e di chiarezza» (1999d, 44).

²¹ In generale bisogna notare che gli esempi di comportamento non egoistico che Sen porta a sostegno della propria tesi per cui lo sviluppo economico potrebbe essere favorito da codici di comportamento culturalmente indotti, sono quasi tutti anche esempi di sistemi il cui liberalismo è per lo meno dubbio. Il Giappone, la Cina e l'Italia centrale, ma anche il Kerala sono tutti casi, ciascuno in modo diverso, in cui il liberalismo delle istituzioni e della società è assente (Cina), limitato da autoritarismo diffuso (Giappone), venato di socialismo o cattolicesimo (Kerala, Italia centrale, Italia di Nordest). I casi che illustrano questo punto della teoria seniana (soprattutto quello cinese) sembrano andare a discapito della sua difesa della democrazia liberale.

democrazia. Sen prosegue, infatti, una tradizione europea che giunge a maturazione con l'illuminismo e il liberalismo Otto e Novecentesco, ma che vive un lungo e articolato percorso attraverso l'intera cultura europea. Gli illuministi napoletani, ad esempio, avevano imputato alle politiche di asservimento del regno sotto gli Spagnoli, alla fine, cioè, della sua libertà politica, il declino economico cui esso era andato soggetto. La distruzione sistematica della fiducia pubblica per mantenere l'asservimento del regno attraverso particolarismo, familismo e depressione economica, secondo Pagden (1988), sarebbe stata biasimata sia dagli storici e giuristi antispagnoli del Seicento che dagli illuministi veri e propri (ma per la continuità di questa tradizione vedasi De Ruggiero, *Storia del pensiero politico meridionale*). Come avrebbero potuto fiorire i commerci del Regno se mancava la certezza del diritto etc.?

D'altronde, le considerazioni di questi illuministi discendono da un lungo sviluppo della riflessione sul governo dispotico. Al principio di questo sviluppo sta, probabilmente, la contrapposizione tacita fra *adulatio* e *libertas*. L'*adulatio* deve essere intesa come stile di vita di chi rinuncia alla propria dignità e alla verità per compiacere il principe. La *libertas*, al contrario, si mostra in quanti mantengono dignità e moderazione (cfr. Wirszubski 1957, 160-167). L'*adulatio* è nemica della fiducia reciproca e prodotto del timore per i propri beni: non è possibile avere amici, non è possibile arricchire senza per ciò stesso essere invisibili al tiranno, eccetto che l'amicizia non sia amicizia per il tiranno (fittizia perché dettata dalla paura) e le ricchezze non vengano dal tiranno stesso (per l'opposizione fra *adulatio* e *libertas* negli storici antichi, si veda anche Momigliano 1951, in appendice alla tr. it. del citato Wirszubski).

Dal punto di vista storico, quindi, Sen si trova a proseguire una tradizione di pensiero chiaramente europea. Le istituzioni democratiche appaiono a Sen migliori delle istituzioni non democratiche e non liberali, anche quando queste ultime possano essere tradizionali in certi paesi, non solo per ragioni di principio (che vedremo nel prossimo capitolo) ma anche perché le istituzioni democratiche sono funzionali alla crescita economica. Sen è certamente cosciente di quanto la sua interpretazione funzionale della democrazia debba alla tradizione europea. Tuttavia, tende a riconoscere nella democrazia un principio istituzionale tanto

ragionevole da non avere nulla di peculiarmente europeo. La contrapposizione fra l'Asia autoritaria e confuciana e l'Europa anarchica o democratica è una falsa contrapposizione per Sen. Egli prende posizione contro l'affermazione dei "valori asiatici" di moda nei primi anni Novanta del secolo scorso, mettendo in questione l'esistenza stessa di "valori asiatici" e, nello stesso tempo, volge la fase più recente della sua attività a dimostrare la presenza di componenti democratiche nella tradizione culturale dell'India e nella vita di altri popoli e nazioni (in particolare, Sen 1994b, 1997c, 2004, 2005).

3. Razionalità e relativismo

La finalità principale dell'opera di Sen negli ultimi dieci anni sembra essere stata quella di "propagandare" un'idea particolare dei rapporti fra la ragione e le identità sociali, anche sfruttando la popolarità conferitagli dal premio Nobel (1998). Mentre nel mondo crescevano il numero e l'ampiezza di conflitti e violenze attribuiti a cause etniche, razziali, religiose²² e, a livello teorico, trovavano eco posizioni come quella di S. Huntington sullo scontro di civiltà, Sen cominciò a richiamare alla necessità di sottomettere le prescrizioni delle identità sociali alla critica della ragione. La violenza etnica, il fanatismo religioso etc. sono forse coerenti con le prescrizioni interne a determinati gruppi sociali, ma non costituiscono, per Sen, comportamenti ragionevoli. Un'analisi razionale e critica dei valori sociali è possibile, non solo da un astratto punto di vista metafisico (una posizione simile a quella del razionalismo europeo del XVIII secolo), ma anche dall'interno di punti di partenza socialmente determinati. Il punto di partenza è determinato, ma il punto di arrivo può mettere in discussione le determinanti del punto di partenza.

Il rapporto fra razionalità e identità sociale sarà, nei suoi risvolti politici, il filo conduttore dei prossimi due capitoli. In questo paragrafo ci limitiamo a raccogliere i fili di quanto è stato detto finora in questo capitolo e nel primo, per introdurre la questione nel suo livello più teorico.

²² La fascinazione per la spiegazione culturale dei conflitti non è certo stata limitata agli Stati Uniti e alla Gran Bretagna, ma una qualche impermeabilità di questi paesi al realismo politico e al materialismo storico ha contribuito a rendere questo genere di spiegazioni così popolari nell'area anglosassone. Quanto sia personalmente avverso a questo tipo di spiegazione dovrebbe emergere chiaramente dal capitolo VI.

Nel primo capitolo abbiamo visto che Sen ritiene la ragione una guida per le nostre azioni (*vide* §3.6; Sen 2002a, 54sg.). È meglio se le nostre azioni sono guidate dalla ragione, perché esse sono meno “stupide”. Tuttavia, i comportamenti dettati da identificazione con gruppi sociali possono essere pienamente razionali. Anzi, spesso i comportamenti che obbediscono ai valori morali presenti nella società di cui si fa parte permettono di ottenere risultati complessivamente migliori dei comportamenti individualistici (fra gli altri, Sen 1973, 1977). Ciò significa che, come si esprime Sen 1999b, «l'identità sociale influenza significativamente il comportamento umano».

L'importanza dei comportamenti dettati da valori socialmente condivisi significa forse che la razionalità di un comportamento sia integralmente determinata dall'appartenenza sociale degli individui?

Questa domanda deve essere scomposta in almeno due diverse componenti. Innanzi tutto esiste il problema di definire quali siano i valori sociali; in secondo luogo esiste il problema di definire i limiti della determinazione sociale sull'attività della ragione. La prima componente ha a che fare con la monoliticità dei gruppi sociali e degli individui: quanta pluralità esiste all'interno di un gruppo? La seconda componente ha a che fare con la tensione fra la posizione da cui si esercita la ragione (che è sempre concreta e specifica) e la funzione critica della ragione in quanto funzione universalmente umana.

Identità Plurali

Nel capitolo I abbiamo diffusamente trattato i motivi per cui il comportamento razionale non può appiattirsi sul comportamento egoistico. La razionalità serve a scegliere consapevolmente fra diverse finalità del comportamento e in relazione con diverse autolimitazioni delle scelte. Questo vuol dire che, di volta in volta, la ragione seleziona il giusto quadro di valori e codici di comportamento rilevante nella per la situazione che l'individuo si trova ad affrontare. In questo senso, la ragione seleziona l'identità rilevante nel contesto: «insistere su una determinata identità di gruppo, senza un supporto ragionato, comporta necessariamente la domanda: perché concentrare l'attenzione solo su quel gruppo piuttosto che su un altro (di cui la stessa persona può fare parte)?» (Sen 1999b, 13). Alla rivendicazione di una pluralità di motivazioni razionali (di ragioni) contro

l'egoismo della teoria economica standard, Sen fa corrispondere l'affermazione di una pluralità di identità operanti nell'individuo, ciascuna rilevante a tempo e a luogo, ciascuna in grado di fornire motivazioni che la ragione deve valutare: «la stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista donna vegetariana, maratoneta, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis, musicista jazz e profondamente convinta che esistano esseri intelligenti nello spazio con cui dobbiamo cercare di comunicare al più presto (preferibilmente in inglese)» (Sen 2006, IX²³). Nessuna di queste identità è, di per sé, in grado di determinare interamente il comportamento di una persona. La scelta dell'identità che deve essere chiamata in causa dovrebbe offrire campo d'intervento a quello che Sen (2002a,46) chiama «quarto aspetto del sé», l'aspetto di una persona per cui ella è anche «un soggetto che può esaminare i suoi valori e obiettivi e scegliere alla luce di tali valori ed obiettivi».

Alla luce di quanto si è detto, quale gruppo sociale determina, da sé solo, la razionalità nel suo complesso visto che ogni individuo appartiene ai gruppi più diversi?

Questo punto è estremamente importante per il pensiero politico di Sen. La discussione della questione è rimandata al capitolo VI, mi limito qui a notare che Sen evita di attribuire, in generale, supremazia ad un certo tipo di identità. Vedremo come questo implichi la negazione di una separatezza del "Politico" dagli altri campi dell'attività umana. Inoltre, la ragione di Sen, capace di scegliere fra identità diverse, fra le quali nessuna la determina però interamente, pare derivare da un concetto liberale (o illuministico) di ragione. Sempre nel capitolo

²³ Liste di identità alternative compaiono anche altrove nell'opera di Sen (1999b, 13: «Una persona può contemporaneamente essere, ad esempio, un'italiana, una donna, una femminista, una vegetariana, una scrittrice, una conservatrice in materia fiscale, un'appassionata di jazz e una londinese»). D'altronde, sembra che Sen sia debitore di quest'idea a K.A. Appiah. Sen (2006, 100) cita, infatti, il libro di Appiah, *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (London 1992) in relazione con le molteplici identità del padre del filosofo: «quella di asciano, innanzitutto, quella di ghanese, di africano, di cristiano e di metodista». Per un *survey* della posizione di Appiah nel dibattito sulle identità molteplici, cfr. U. Beck, *Che cos'è la globalizzazione*, Roma 2005.

VI, vedremo, appunto, la posizione di Sen nel dibattito fra *Liberals* e *Communitarians* che ha avuto luogo nelle ultime due decadi.

Nella sua formazione Sen si è a lungo occupato degli indicatori sociali: indicatori di povertà, misuratori di ricchezza, indici di sviluppo umano etc. Non poteva, perciò, sfuggirgli un secondo aspetto problematico della definizione dei valori di un'identità sociale. Nel suo *Oggettività posizionale*, che ho già esaminato, egli si pone il problema di come una società causalmente determini la razionalità dei propri membri. Attraverso il criterio della oggettività posizionale, Sen spiega come il comportamento razionale dipenda dalla particolare prospettiva in cui è situato l'individuo. La visione di ciascuno risultata influenzata da condizioni parametriche che includono le condizioni soggettive e spiegano causalmente le peculiarità della visione. Si consideri, ad esempio, l'autopercezione della morbilità. Lo stato indiano del Kerala, che fra tutti gli stati indiani gode della speranza media di vita alla nascita più elevata e di un sistema sanitario fra i più efficienti, registra un tasso di morbilità autopercepita più alto di quello registrato nello stato dell'Uttar Pradesh che, inversamente, registra una speranza di vita molto più bassa e un cattivo sistema sanitario. Sen spiega questo fatto attribuendo questa differenza alla differenza di istruzione, di consapevolezza del rischio sanitario e accesso ai servizi sanitari nei due stati. Gli abitanti del Kerala percepiscono meglio le proprie malattie perché sono più preparati a riconoscerle e più facilmente possono proporsi di curarle. L'illusione di bassa morbilità nell'Uttar Pradesh «presenta una distorsione *posizionalmente* oggettiva» (Sen 2002a, 309).

Questo non basta, però, per attribuire oggettività (ancorché posizionale) a visioni improntate a relativismo culturale. In una società, infatti, possono registrarsi statisticamente determinate concordanze su certi temi, ma questo non significa che l'appartenenza a quella società sia di per sé causa di queste opinioni. L'Uttar Pradesh, ad esempio, registra statisticamente una bassa morbilità autopercepita, ma non è l'esser cittadini dell'Uttar Pradesh a provocare questa illusione, bensì è la congruenza di parametri posizionali simili (di condizioni oggettive simili, potremmo dire) in una porzione ampia della popolazione di quello stato a causare la frequenza di questa illusione oggettiva. Egualmente, una società o una cultura

«non copr[ono] tutte le posizioni parametriche in linea con la vita e l'appartenenza ad una determinata società» (314). Una determinata credenza non dipende *causalmente* dall'appartenenza ad una determinata società. Non c'è alcuna necessità «di scegliere il punto di vista della maggioranza».

In una società esiste sempre, almeno potenzialmente, un dissenso su certe questioni, perfino là dove un regime fondamentalista tenta di imporre l'omogeneità. In realtà, ogni ripartizione che è possibile costruire includerà sempre disomogeneità e differenze al proprio interno. Persone che hanno in comune certi tratti identitari sono assolutamente diverse sotto altri rispetti: si può avere in comune la lingua, ma non la religione; avere in comune una forte fede in certi principî politici essere divisi da lingua e livello culturale, etc. Le grandi ripartizioni della popolazione mondiale, le cosiddette civiltà o civilizzazioni, l'indù, la cinese, l'euroamericana, etc. hanno molto di arbitrario e ben poco di sostanziale. Su aree così grandi è difficile individuare valori effettivamente comuni.

Sen (1997a, 1999b, 2004, 2006) si confronta, ad esempio, con quella che chiama “tesi Lee”. Tale “tesi Lee” è la rivendicazione di pretesi valori asiatici, contrapposti ai valori “Occidentali”, portata avanti dall'allora Primo Ministro di Singapore Lee Kwan Yew. Lee ha portato Singapore, primo fra gli stati asiatici dopo il Giappone, al successo economico e ad un elevatissimo grado di prosperità e competitività. Ad un tale, spettacolare sviluppo economico non ha corrisposto, però, un eguale sviluppo delle libertà individuali e politiche. Singapore è stata governata in maniera autoritaria e paternalistica²⁴. Le relazioni fra le parti sociali sono state risolte sulla base di rispetto per le gerarchie e repressione del dissenso. Allo stesso modo sono state respinte le richieste di libertà politica che mettersero in dubbio il ruolo “paterno” del Primo Ministro. Ad uso interno e in risposta alle critiche degli Europei e dei Nordamericani, Lee ha legato espressamente lo sviluppo economico con la repressione sociale e politica: il dissenso e la conflittualità avrebbero impedito la crescita (senza contare la minaccia del comunismo cinese). Inoltre, in coincidenza con lo sviluppo generalizzato dell'Asia sud-orientale, la giustificazione del paternalismo è divenuta

²⁴ Fra i tratti “folklorici”, le punizioni corporali per chi sporchi le strade, etc.

l'affermazione di valori tipicamente "asiatici" fondati sulla tradizione confuciana. Tali valori dovrebbero spiegare il successo economico dell'Asia e garantire un destino di supremazia asiatica sul resto del mondo. Sen è molto scettico sulla validità di simili principî per scusare l'assenza di libertà democratiche, civili e sindacali nella maggior parte delle cosiddette "Tigri asiatiche"²⁵. Soprattutto, però, mette in dubbio la possibilità di individuare dei "valori asiatici" comuni ad un'area così vasta in cui la tradizione confuciana si affianca a tantissime altre tradizioni. In questo senso, proprio la spiegazione del successo economico giapponese sulla base dell'etica samurai contrasta con la "tesi Lee": l'etica samurai va certo bene per il Giappone, ma non per la Cina o per la Thailandia. E così, i valori confuciani potrebbero spiegare Singapore, ma in qual modo lo sviluppo indiano?

Sen, in definitiva, invita a mettere in questione la pregnanza di queste suddivisioni dell'umanità. I valori variano certamente e sono influenti sulla vita degli individui, ma le variazioni rilevanti sono molteplici e si compiono a livelli diversi e non sempre facilmente ricostruibili.

Razionalità critica

Veniamo quindi al secondo aspetto della questione: entro quali limiti la ragione è svincolata dalle sue determinanti? Abbiamo visto che Sen riconosce l'importanza della posizionalità sulle credenze: La ragione non parte dal nulla. Tuttavia, per Sen, nulla impedisce che essa metta in luce e critichi i propri stessi presupposti sociali. L'appartenenza ad una identità collettiva non è sufficiente a determinare interamente le credenze di un individuo, sia perché l'individuo ha appartenenze molteplici, sia perché con l'appartenenza ad un gruppo sono compatibili credenze diverse: «si possono assumere visioni contrarie, compatibili con il fatto di vivere in una società del genere, e la critica di questa visione può essere "interna"» (Sen 2002a, 315). Il senso di appartenenza non dovrebbe toglierci infatti l'uso di una ragione critica che ci guidi nella selezione di quelle prescrizioni sociali che vogliamo adottare nel nostro comportamento individuale.

²⁵ La crisi economica del 1997-1998 e il legame della crisi con l'opacità delle strutture finanziarie e della politica economica dei paesi coinvolti hanno piuttosto screditato la tesi di Lee e portato ad un generale rilancio della vita democratica, si veda ad esempio il caso indonesiano (ma il caso thailandese sembra indicare una tendenza opposta).

Senza contare, l'importanza che può avere una critica esterna ai presupposti sociali. La critica può scaturire dal confronto e dal dibattito delle opinioni. Può essere importante, in questi casi, raggiungere un accordo che Sen direbbe "transposizionale". Un accordo, cioè, sulla natura della cosa in oggetto che riconoscendo le posizioni di chi dibatte, tenti di prescindere. La possibilità di raggiungere accordi di questo genere, accordi intersoggettivi attorno ai valori, costituisce un aspetto fondamentale del dibattito e della democrazia perché è premessa alla valutazione critica delle identità sociali, dei codici di comportamento e delle tradizioni.

Con riferimento a Davidson (1980, 1986), la disciplina della ragione alla quale assoggettiamo le nostre azioni e comprendiamo le azioni degli altri è universalmente umana (anzi, per Sen è specificamente umana). Poiché siamo uomini possiamo capire disposizioni e motivazioni dell'agire degli altri, attraverso le culture e le identità.

V. Democrazia e discussione

Il tema della democrazia è uno dei temi che hanno preso rilevanza nel discorso pubblico di Sen e costituisce uno degli elementi fondamentali dei suoi interventi rivolti ai non specialisti. In esso confluiscono i filoni principali della sua opera di economista²⁶. Le sue ricerche (in specie quelle in collaborazione con J. Drèze) sulla misurazione della povertà e sulla fame nei paesi poveri, come sulla durata della vita e altre forme di privazione hanno richiamato l'attenzione sul rapporto fra la democrazia e queste forme di privazione, mettendo in luce il valore *strumentale* della democrazia nel combattere le privazioni del sottosviluppo. L'interpretazione che Sen ha offerto della libertà in termini di capacità e funzioni (che ho trattato ai capitoli II e III) non soltanto ha ribadito la funzione strumentale della democrazia nel procurare altre libertà, ma ha particolarmente evidenziato il valore intrinseco della democrazia in quanto forma della libertà politica. In base a questo duplice approccio Sen ha anche affrontato il rapporto fra democrazia e mercato (il capitolo IV accenna anche a questo). La produzione di Sen nel campo della teoria della scelta sociale, infine, è stata ovviamente legata al tema della democrazia. Sen ritiene, infatti, che la democrazia, in quanto decisione attraverso la discussione pubblica ed aperta, costituisca il miglior quadro per affrontare i conflitti fra principi alternativi (come il paradosso del liberale paretiano che abbiamo esposto al capitolo II) o per gestire le difficoltà che insorgono nel confronto fra grandezze di difficile commensurabilità (ad esempio, nei confronti interpersonali di utilità). La stessa funzione viene svolta dalla discussione democratica nei conflitti fra i principi etici o anche per stabilire le priorità fra strumenti analitici diversi nell'economia politica e nella politica economica, quali le teorie dell'analisi economica fondate su costi e lavoro oppure utilità e bisogni di M. Dobb (Sen 1978). Inoltre, la discussione e il dibattito democratico svolgono una funzione importantissima nel permettere che emergano bisogni e desideri che una vita di miseria ed oppressione perduranti rendeva inavvertibili. In questo

²⁶ Per un'individuazione delle aree d'attività di Sen come economista, si veda Atkinson 1999, 173, che individua come campi fondamentali di questa attività: la teoria della scelta sociale, l'economia del benessere, la misurazione della povertà, l'economia dello sviluppo (in particolare, in relazione con la teoria delle capacità).

modo, la democrazia svolge un *ruolo costruttivo* non solo nel permettere ai governanti di capire i governati, ma nel dare la possibilità alla società stessa di comprendere e meditare i suoi bisogni.

In questo capitolo, tireremo, innanzi tutto, le fila di quanto si è già detto sul valore intrinseco e strumentale della democrazia. Una parte del capitolo sarà dedicata al ruolo costruttivo della democrazia e, infine, cercheremo di trarre delle conclusioni sulla generale concezione di Sen della democrazia.

1. Democrazia e sviluppo

Sen (1999d, 161) elenca tre aspetti della democrazia: la sua importanza intrinseca, il suo valore strumentale, il suo ruolo costruttivo. Oggetto di questo paragrafo saranno i primi due aspetti, il prossimo paragrafo sarà dedicato al ruolo costruttivo. Bisogna tenere conto, inoltre, che questi sembrano i vantaggi *minimi* che si devono riconoscere alla democrazia. Sen stesso riconosce che il suo valore non deve essere considerato limitato da quanto egli esplicita, ma potrebbe essere assai più alto e la sua descrizione più complessa.

Democrazia è Libertà

L'importanza intrinseca della democrazia va intesa nello spazio delle libertà. Abbiamo visto la definizione generale dello spazio di libertà in termini di funzioni e capacità. Tali funzioni e capacità sono importanti in generale (riconosciamo l'importanza che ha il fatto che un bambino sia libero di non soffrire la fame), ma lo sono in maniera particolare in relazione con la capacità di stabilire cosa vogliamo e agire in modo da ottenerlo. Queste specifiche capacità sembrano sostanzialmente disegnare il comportamento razionale. La libertà ha, quindi, un'importanza peculiare in relazione al comportamento razionale. Agire in modo da realizzare ciò che si vuole non significa, come abbiamo visto, né agire in maniera egoistica (avendo di mira solo le proprie utilità), né ignorando i processi attraverso i quali si ottengono i risultati desiderati, né trascurando il rapporto fra i propri fini e quelli di tutti gli altri. La democrazia sembra l'organizzazione politica che permette al meglio la capacità di agire razionalmente a livello sociale, cioè il sistema istituzionale che garantisce la più larga libertà.

A differenza, infatti, di un sistema anarchico in cui ciascuno faccia valere i propri diritti incurante delle conseguenze, o di un sistema per cui ciascuno persegue la massimizzazione delle utilità individuali, la democrazia, come la intende Sen, dovrebbe consentire di tenere conto della complessità del comportamento razionale e dell'influenza che nel perseguimento da parte di ciascuno dei propri obiettivi deve giuocare la considerazione più ampia degli obiettivi altrui.

La più larga libertà, tuttavia, è garantita in questo, che il sistema democratico permette per quel che è possibile di trovare risposta nell'azione collettiva ai bisogni individuali, attraverso l'esercizio del controllo sui governanti e sulle leggi ed inoltre sull'applicazione delle leggi. Senza contare le libertà che, costituendo esse stesse la sostanza della democrazia, la democrazia ovviamente deve sostenere, quali la libertà di stampa, di associazione, etc. Tutte libertà, queste ultime, il cui mancato godimento costituisce di per sé una limitazione delle capacità dell'individuo.

Infatti, il mancato godimento delle libertà politiche che costituiscono la democrazia, e della libertà che è insita nella democrazia stessa, si misura proprio nella riduzione dello spazio di libertà degli individui. In questi termini, la questione della democrazia si pone nello stesso modo in cui si pone la generale questione dello standard di vita. Lo spazio delle libertà, definito da funzioni e capacità di ciascuno, fornisce un metro oggettivo dell'importanza della democrazia. Tale importanza è con ciò svincolata dalla percezione che ne hanno gli individui: la democrazia corrisponde a un livello superiore di sviluppo indipendentemente dalla richiesta che può farne la gente. Sen afferma che gli individui sono generalmente contenti di autogovernarsi, ma rivendica l'oggettiva importanza della democrazia per la vita di tutti contro coloro che affermano che i poveri «siano indifferenti ai diritti politici democratici» (Sen 1999d, 155).

Tuttavia, l'importanza intrinseca della democrazia e delle libertà che la costituiscono²⁷ non rappresentano per Sen un argomento eccessivamente controverso e un'attenzione molto maggiore viene posta a dimostrare gli effetti

²⁷ La libertà di parola nelle sue varie forme sembra, in modo particolare, costituire per Sen una delle componenti più corpose della democrazia (cfr., ad esempio, Sen 2002b, 79-96 e l'elenco, citato sotto, di 1999d, 43). Esaminerò questa questione nel paragrafo conclusivo di questo capitolo.

positivi della democrazia su tante altre libertà di cui si può godere, cioè a spiegare il ruolo strumentale della democrazia e delle libertà politiche.

Democrazia e altre libertà

Ogni tipo di libertà costituisce un obiettivo in sé oppure in quanto permette di estendere altre libertà, cioè in quanto strumento. Anche le libertà politiche hanno il loro posto fra le libertà strumentali (1999d, 43). Esse comprendono: «le possibilità che ha la popolazione di stabilire chi deve governare e i principi che dovrà seguire, e comprendono inoltre la possibilità di esaminare e criticare le autorità, di discutere liberamente di politica, di avere una stampa non soggetta a censura, di scegliere fra più partiti politici e così via; comprendono infine i titoli politici associati alla democrazia nel senso più ampio del termine (quindi anche la possibilità di dialogo e critica e dissenso politico, nonché il diritto di votare e partecipare alla scelta dei membri del legislativo e dell'esecutivo)». Nel terzo paragrafo di questo capitolo torneremo ad esaminare le caratteristiche di questo elenco, intanto vediamo a cosa *servano* le libertà politiche.

Accanto alle libertà politiche, Sen (1999d, 43) elenca altri quattro tipi di libertà il cui valore strumentale è particolarmente importante:

le *infrastrutture economiche*, cioè «le possibilità date agli individui di utilizzare risorse economiche per consumare, produrre o scambiare»;

le *occasioni sociali*, ovvero gli «assetti che la società si dà in materia di scuola, sanità e simili»;

le *garanzie di trasparenza*, che coincidono essenzialmente con le possibilità di controllo sull'operato degli altri e con ciò che abbiamo chiamato *fiducia*;

la *sicurezza protettiva*, cioè l'insieme dei provvedimenti ad hoc e degli assetti istituzionali fissi o degli interventi privati che forniscono una rete di protezione sociale dalla miseria e dalla fame e da altre forme improvvise di vulnerabilità.

Le libertà politiche come sopra specificate svolgono un ruolo importante in tutte queste aree di libertà. La pratica della democrazia consente la *possibilità* di incentivare politiche favorevoli e disincentivare quelle sfavorevoli. Con questi strumenti, si ottengono migliori *garanzie di trasparenza* nei rapporti fra le istituzioni dello stato, fra i cittadini e fra i cittadini e lo Stato (abbiamo trattato questo problema anche al capitolo precedente), si possono migliorare le *occasioni*

sociali dei cittadini, con politiche mirate ad incentivare l'alfabetizzazione o il sistema sanitario pubblico, si possono ottenere *infrastrutture economiche* meglio rispondenti alle esigenze delle comunità e si può ottenere una rete di *protezione* dalle catastrofi molto più efficiente di quella normalmente garantita da governi non democratici.

Si consideri, ad esempio, il caso delle carestie e di altre crisi gravi dello stesso genere. Benché un paese come l'India sia afflitto da diffusa malnutrizione, è dal 1943, quattro anni avanti la fine del governo coloniale britannico, che non vi si verificano carestie. Al contrario, la Cina, che già all'epoca godeva di una vita e di un reddito medio più alti di quelli indiani, ha visto, negli anni 1958-1961, una carestia di proporzioni immani (i morti si calcolano in trenta milioni). In generale, Sen ritiene che non si verifichino carestie nei paesi democratici. In una democrazia, infatti, «elezioni, pluripartitismo e stampa libera» impongono al governo misure d'intervento che integrino i titoli economici della popolazione a rischio, sia garantendone il reddito, sia rafforzandone il potere d'acquisto (ad esempio, attraverso calmieri, distribuzioni o assunzioni temporanee ad hoc). Nella sua analisi delle carestie (fra gli altri, Sen 1999d, pgg. 163-191), Sen dimostra che nel prodursi di una carestia non è tanto importante il dato aggregato della produzione alimentare, quanto la presenza di fasce della popolazione che si trovano improvvisamente a perdere i propri titoli ad una sufficiente disponibilità di cibo. È per questo motivo che le carestie sono compatibili col perdurare dell'esportazione di cibo dai paesi colpiti: il cibo si muove verso le condizioni più vantaggiose, mentre chi non può permetterselo muore di fame. Integrare in modo straordinario le possibilità della popolazione a rischio di procurarsi il cibo costituisce una misura più efficace che il semplice aumento della produzione. Questo tipo di interventi rientrano in ciò che Sen chiama *sicurezza protettiva*.

Inoltre, proprio il caso della carestia cinese rivela che la carestia è aggravata dalla concomitante mancanza delle garanzie di trasparenza. Il governo cinese, secondo Sen, sarebbe stato sviato «dalla sua stessa propaganda e dagli ottimistici rapporti dei funzionari di partito locali, che facevano a gara per ingraziarsi Pechino». Al

culmine della carestia, le autorità centrali avrebbero ritenuto di avere 100 milioni di tonnellate di grano più di quelle effettivamente in loro possesso²⁸.

Considerazioni simili si possono svolgere circa la crisi asiatica del 1997 e 1998. Tale crisi, oltre a un deficit di garanzie di trasparenza, ha messo in luce l'incapacità dei regimi politici dell'Asia Sud Orientale di far fronte alle improvvise difficoltà di quella parte della popolazione immiserita dalla crisi economica, di offrirle adeguata sicurezza protettiva (Sen 1999d, 187).

L'affermazione del valore strumentale della democrazia è, al contempo, fortemente radicata nel pensiero di Sen come l'abbiamo visto esplicitarsi fino ad adesso e di grande importanza per la sua versatilità ideologica. È radicata nel suo pensiero perché coincide con la difesa del *conseguenzialismo* che Sen conduce, come sul piano etico, così anche nel campo dei principi politici il cui valore non può prescindere dalla positività o negatività degli effetti. Allo stesso tempo, però, è funzionale a distaccare il valore della democrazia da un quadro troppo pesante di assunti ideali da cui il tradizionale pensiero politico europeo ed americano la fa dipendere. Ciò che Sen comincia ad operare in questo modo è, a rigore, il distacco della democrazia da quella tradizione che ne ha prodotto la teoria e, probabilmente, la forma, per propagandare la pratica della democrazia prescindendo da questa tradizione, in nome del *vantaggio* concreto che la democrazia produce. Si tratta dunque in primo luogo di argomenti adattati a dimostrare l'importanza della democrazia sotto tutti i climi, ma non soltanto per ragioni che potremmo dire propagandistiche, bensì, con maggior rilievo, per evidenziare la *ragionevolezza/razionalità* della scelta democratica in una prospettiva peculiarmente *umana*. Questa democrazia è adatta a tutti, non al cosiddetto Occidente soltanto, ma all'India, come all'Asia di Sud-Est che contro di essa rivendica la disciplina e l'ordine confuciani.

Del resto, questa natura strumentale delle libertà politiche e della democrazia sta proprio nella loro funzione – benché non limitata al ruolo *informativo* della democrazia, la cui importanza pure Sen ribadisce come nell'esempio cinese dianzi citato – di strumenti per rendere le politiche governative aderenti alle preferenze dei cittadini. Una tale funzione si esercita certamente nelle forme istituzionali

²⁸ Benché Sen non usi mai questo termine, questo racconto offre un esempio significativo dell'*adulatio tacitea*.

della elezione, ma, in modo almeno altrettanto rilevante (e assai più rilevante se si giudica dal ricorrere continuo di questo argomento negli scritti di Sen), attraverso le capacità di controllo e indirizzo del dibattito pubblico, cioè della libera stampa e della pubblica opinione che trovano nel momento elettorale solo il definitivo momento sanzionatorio. Ogni utilità della democrazia si può quindi concentrare nella possibilità che essa offre di far sentire la voce dei governati ai governanti e, perciò, il centro dell'argomentazione sulla democrazia è costituito, per Sen, dall'importanza del dibattito pubblico.

2. Il ruolo evolutivo della democrazia

Originali, come per la dichiarazione del valore intrinseco e strumentale della democrazia, sono, anche per la discussione del suo cosiddetto ruolo evolutivo, non tanto le conclusioni quanto le premesse.

Il riconoscimento del ruolo costruttivo della democrazia e delle libertà politiche sta nel loro nesso con i bisogni economici. Tale nesso si realizza qui in maniera speculare a come lo realizza il ruolo strumentale della democrazia. Se questo, infatti, garantisce che le decisioni del governo siano rispondenti ai bisogni espressi dalla gente, la democrazia può contribuire, allo stesso tempo, a far emergere bisogni nascosti o non avvertiti: «una corretta comprensione di quello che sono i bisogni economici – del loro contenuto, della loro forza – richiede la discussione e lo scambio» (1999d, 157). La democrazia e le libertà politiche, quindi, non si limitano a registrare e tradurre in decisioni le preferenze presenti nella società, ma la discussione e il dibattito pubblico e l'influsso che le libertà politiche esercitano sulle quattro aree di libertà sopraindicate, modificano le preferenze stesse, strutturano priorità e valori. Questo è ciò che Sen chiama il ruolo costruttivo della democrazia.

Il primo emergere di questo ruolo si ha quando ci si confronti con la necessità di stabilire priorità fra principi di egual valore che non possono essere soddisfatti entrambi.

Il secondo aspetto del ruolo costruttivo della democrazia si ha nell'azione che il dibattito pubblico e l'esercizio pubblico della ragione svolgono modificando le

preferenze e le scelte individuali in maniera da limitare l'effetto delle cosiddette preferenze endogene.

Ragione e ragioni

Come abbiamo visto, Sen invita per lo più alla cautela contro le soluzioni eccessivamente semplici dei conflitti fra principî divergenti. Nel suo lavoro dedicato a Maurice Dobb e alla teoria del valore-lavoro (1978), egli riporta (in modo apparentemente favorevole) le critiche di Dobb all'*overdeterminacy* dei modelli di pianificazione socialista quali quelli di Dickinson, Lerner e Lange. Il problema che Dobb avrebbe individuato in questi modelli sarebbe stato il mancato riconoscimento del contrasto fra una prospettiva fondata sui bisogni e le utilità (sostanzialmente, la prospettiva della teoria del valore-utilità) e una prospettiva basata su costo e lavoro (la prospettiva principalmente implicata dalla teoria del valore-lavoro). Questo contrasto non poteva essere risolto ignorando la prospettiva dell'utilità e dei bisogni, senza perdere la comprensione di un aspetto della realtà. Il contrasto rimaneva senza che fosse possibile risolverlo appiattendosi su una sola delle due dimensioni del valore individuate da Dobb: «Precisely to the extent that market valuations are rendered adequate in one direction they lose significance in the other» (Dobb, cit. in Sen 1978, 185).

In campo morale, Sen mette in evidenza le diverse dimensioni e le diverse tipologie di informazioni che determinano le valutazioni morali. Nella sua ottica, non è possibile, senza gravi compromissioni dell'aderenza alla realtà, rinunciare a questa pluralità. Sen (1985a) riconduce, come abbiamo visto nel terzo capitolo, l'etica stessa alla forma fondamentale del *moral struggle*. In effetti, quando (2000a) egli presenta il dibattito fra Arjuna e Krishna sull'opportunità di ritirarsi dall'imminente battaglia e ne fa il paradigma dell'opposizione fra due diversi approcci alla moralità, quello deontologico di Krishna che sostiene che Arjuna debba combattere indipendentemente dalle conseguenze perché combatte per una giusta causa e quello consequenzialista di Arjuna che sente su di sé la responsabilità di dover uccidere, Sen afferma chiaramente di ritenere entrambe le posizioni fondate e ragionevoli: «this is an argument in which there are two reasonable sides» (482). Questo riconoscimento di una pluralità di ragioni e di

principi implica la necessità di tener sempre conto della complessità e concorrenza di principi differenti.

Lo stesso riconoscimento opera anche nell'attenzione posta da Sen nel mantenere distinte le due dimensioni della libertà: quella delle opportunità e quella processuale (ne ho parlato nel secondo capitolo). Anche in questo caso, è necessario prendere in considerazione ambedue le dimensioni nel valutare i differenti livelli di libertà raggiunti nelle varie circostanze. Così, nel suo discorso per il conferimento del premio Nobel (1999a), assimilando il paradosso del liberale paretiano (Sen 1970 e *supra* capitolo II) al contrasto fra le due dimensioni della libertà, Sen dichiara che «the resolution of this problem lies elsewhere, in particular in the need to see each of these claims as being qualified by the importance of the other» (1999a, 364). Soltanto un arricchimento della base informativa che includa i valori politici della gente e i desideri individuali può permetterci di stabilire delle priorità fra libertà personale e soddisfacimento complessivo dei desideri. Questo vale anche per le differenze fra gli approcci in forma di teoria dei giochi (fra cui Gaertner, Pattnaik, Suzumura 1992 ma si veda la discussione in Sen 1992a) e in forma di teoria della scelta sociale alla libertà.

Inoltre, nel considerare il valore effettivo del cosiddetto teorema d'impossibilità di Arrow per la teoria della scelta sociale, nel suo intervento presidenziale al congresso della Associazione Economica Americana (Sen 1995), Sen mette in luce l'analogo contrasto dei giudizi sociali sul benessere e le procedure relative, dove si tratta di arrivare a ordinamenti di aggregati di povertà o disuguaglianza o di reddito nazionale corretto con la distribuzione, con le procedure meccaniche di decisione sociale (come la regola di maggioranza). L'applicazione di regole meccaniche di decisione sociale in presenza di comportamenti egoistici da *homo oeconomicus* facilmente conduce a ciclicità e intransitività oppure risultati indesiderati. Ad esempio, in un problema di divisione di una torta fra tre persone, due possono accordarsi a danno del terzo, spogliandolo a maggioranza. A questo proposito Sen (1995, 10) enfatizza il ruolo della pluralità di motivazioni all'agire (e quindi al decidere socialmente) e della discussione pubblica nella formazione stessa di preferenze e valori.

In effetti, i valori e le motivazioni influenzano il processo di decisione sociale a tutti i livelli. Ammettere, ad esempio, che gli impiegati pubblici abbiano proprie funzioni-obiettivo (cioè perseguano fini propri) non significa ritenere che queste funzioni-obiettivo siano necessariamente egoistiche o centrate sull'utilità degli stessi impiegati pubblici. Le decisioni che essi prendono sono, piuttosto, determinate da un insieme di valori che si formano attraverso la discussione pubblica e nell'esercizio di una razionalità larga e non sovradeterminata. La procedura di scelta sociale, perciò, non deve limitarsi a rispecchiare al meglio le preferenze date, ma, ad esempio attraverso una «combination of democracy, free public media, and basic education» può trasformare queste stesse preferenze in senso diverso (Sen 1995, 16sg.).

Fit through democracy

Avremo modo nel terzo paragrafo di questo capitolo, in special modo, di sottolineare il valore e i limiti della concezione seniana della democrazia. Quel che è chiaro, tuttavia, e specialmente trattando del ruolo che la democrazia svolge nel formare valori e preferenze oltre che nel tradurli in atto una volta che siano dati, è l'importanza che Sen attribuisce al dibattito pubblico. Il vero centro motore di questa funzione della democrazia è il dibattito pubblico. Anzi, come abbiamo visto, Sen risponde all'obiezione di quanti si preoccupano della deriva illiberale della democrazia («il sistema di governo democratico può essere profondamente illiberale e infliggere sofferenze a coloro che non fanno parte della maggioranza che comanda», Sen 2004,7 o anche l'esempio di spartizione di torta sopra citato, 1995, 10) invocando un concetto più ampio di democrazia che non si limiti alle votazioni ma sia colle parole di Rawls «esercizio della ragione pubblica». Le elezioni, perciò, sono per Sen «solo un modo» di dare un'efficacia concreta ai dibattiti pubblici. Al contrario di molti, Sen non dà per scontata la partecipazione di tutti a questi dibattiti né presuppone già formata e costituita la sfera pubblica e i suoi partecipanti.

È vero che egli adotta un approccio che potremmo definire illuminista per cui la ragione, presupposto del dibattito, è universalmente diffusa (anzi, come abbiamo visto nel capitolo I, contraddistingue l'uomo), ma, al contrario di quel che avviene in certe forme ingenui di liberalismo, non gli sfugge la problematicità

dell'esercizio di questa ragione. Innanzi tutto, non è affatto ovvio o scontato che l'esercizio della ragione e la libertà di pensiero che per Sen ne è implicata (proprio perché la ragione stessa è per Sen universalmente umana ma allo stesso tempo plurale nelle sue possibilità e non impone una linea d'azione univoca) siano i valori di tutti. Essi sono valori universali in un senso diverso, che emerge proprio nella possibilità di discutere insieme degli uomini e di convincersi a vicenda. In questo manifestando l'influenza della riflessione di Davidson, Sen ritiene che proprio l'effettiva conversazione umana, la discussione e il dibattito, dimostrino e creino al contempo la possibilità di un consenso universale proprio intorno al discutere e dibattere ragionevolmente. In favore dell'uso libero della ragione, come ricorda Rabindranath Tagore non sta il consenso universale, ma il fatto che tutti abbiano buone ragioni di accettarlo: «Similarly, when Rabindranath Tagore argued for "the freedom of the mind" as a universal value, he was not saying that this claim is accepted by all, but that all do have reason enough to accept it--a reason that he did much to explore, present, and propagate» (Sen 1999c, 12).

In secondo luogo, Sen si rende perfettamente conto delle difficoltà che l'esercizio della ragione pubblica (o piuttosto l'esercizio pubblico della ragione) può incontrare in una determinata realtà sociale. Queste difficoltà sono essenzialmente di due tipi. Il primo tipo ha a che fare con ciò che si dice "inibizione alla scelta": il perseguimento dello stile di vita prescelto, quindi anche la possibilità di discutere e dibattere, formalmente permesso, è impedito dalla paura di conseguenze negative, ciò che deriva «dalla negazione dell'opportunità di perseguirlo» (Sen 1992, 271). Questo primo tipo di difficoltà, tuttavia, ha a che fare con la realizzabilità concreta della democrazia, non inficia il concetto di democrazia come governo più rispondente possibile alle preferenze individuali. Possiamo dire che la questione dell'inibizione alla scelta sia risolta *ex hypothesi*²⁹.

Il secondo tipo di difficoltà è decisamente più insidioso sul piano teorico. Come abbiamo già accennato nel secondo capitolo, le preferenze (cioè desiderî e bisogni) hanno un notevole carattere *endogeno*, dipendono, cioè, in larga misura

²⁹ Basta questo solo a rendere evidente un chiaro limite del discorso di Sen: egli si disinteressa dei rapporti di forza e potere fra individui, gruppi e istituzioni. In certi casi, con un determinato equilibrio delle forze, i molti hanno interesse ad accettare i privilegi dei pochi e i pochi hanno interesse a mantenere i molti nell'ignoranza e nella debolezza.

dall'insieme delle cose che si ritengono fattibili, possibili. Le preferenze, in un certo senso, si adattano alla realtà presente, per cui desideri e bisogni restano come compressi dall'abitudine e finiscono per non trovare espressione e non giungere a consapevolezza. Questo carattere endogeno delle preferenze (endogeno nel senso che le preferenze stesse si formano nella situazione in cui è posta la scelta e non prima o a prescindere dalla scelta) ha, a sua volta, una duplice valenza nel discorso sulla democrazia.

In generale, anche data una effettiva libertà di dibattere e discutere e un quadro istituzionale che traduca in decisioni ed azioni i risultati di questi dibattiti e discussioni (quello che vuole grossomodo dire la democrazia per Sen), il carattere endogeno dei bisogni potrebbe sembrare un problema. I bisogni, infatti, giungono alla coscienza quando appaia percorribile la strada della loro soddisfazione. Non sentiamo, ad esempio, l'immortalità come un bisogno, perché non la riteniamo realizzabile: «we do not see immortality as a "need" because it is clearly unfeasible. Our conception of needs relates to our ideas of the preventable nature of some deprivations and to our understanding of what can be done about them» (Sen 1999c, 11). Come potranno, allora, popolazioni che sono vissute per secoli nell'oppressione e vivono nell'ignoranza, che partecipano di tradizioni fondate sulla disparità e la disegualianza fra i sessi, sulla xenofobia o sul fanatismo religioso, etc. far valere i propri diritti, perseguire i propri bisogni, partecipare attivamente alla vita democratica?

Sen ritiene che, innanzi tutto, la democrazia ed il dialogo generino direttamente «scelte informate e meditate», cioè consentano direttamente l'emergere di bisogni e priorità, il costituirsi di valori adeguati alla situazione:

In the formation of understandings and beliefs about feasibility (particularly, *social* feasibility), public discussions play a crucial role. Political rights, including freedom of expression and discussion, are not only pivotal in inducing social responses to economic needs, they are also central to the conceptualization of economic needs themselves. (Sen 1999c, 11).

Ad esempio, Sen porta la riduzione dei tassi di natalità nello stato indiano del Kerala: «numerosi dati fanno pensare che il brusco declino di questi tassi negli stati più alfabetizzati dell'India sia stato fortemente influenzato dal fatto che siano stati discussi pubblicamente gli effetti negativi di un'alta fertilità» (Sen 1999d, 157). Inoltre, la possibilità di discutere e dibattere ha un effetto indiretto sulla concettualizzazione dei bisogni attraverso l'effetto che esercita sulle altre aree

della libertà strumentale. In un certo senso, benché Sen non argomenti mai in questo modo, possiamo sostenere che la democrazia costituisce il *trait d'union* fra la libertà-controllo e la libertà indiretta intesa come l'insieme delle garanzie di libertà che l'azione istituzionale offre ai cittadini.

La seconda valenza di questo ruolo costruttivo della democrazia riguarda la democrazia stessa. La democrazia sembra presentare una contraddizione: quello che si ritiene essere il governo meglio rispondente ai bisogni dei cittadini dovrebbe nascere senza che gli uomini e le donne che saranno cittadini ne sentano il bisogno. Come, infatti, argomentano molti detrattori della democrazia, fra i popoli del mondo ben pochi chiedono la democrazia e i problemi dei poveri sono altri³⁰. Sen risponde facendo notare, in primo luogo, l'effettiva diffusione di movimenti per la democrazia in tutti i paesi ove essa non sia presente, ma, soprattutto, rilevando che il bisogno stesso di democrazia emerge attraverso l'esercizio delle libertà che la democrazia stessa garantisce. Così, se la democrazia esercita un funzione nello sviluppo delle aree di libertà strumentale come le *occasioni sociali* o le *garanzie di trasparenza*, perché impone le esigenze dei più poveri nell'agenda politica, viceversa, le migliorate condizioni della sanità, dell'istruzione, dell'informazione, le libertà dalla fame e dalla povertà consentono una migliore democrazia e fungono da premesse per una migliore e più vasta partecipazione. Non si è più o meno pronti per la democrazia, ma è la democrazia che rende pronti al suo stesso esercizio: non *fit for democracy* ma *fit through democracy*.

D'altronde, la democrazia offre solo delle possibilità, delle precondizioni. Se esse non sono sfruttate, se manca nella pratica la partecipazione o la «virtù civica» (Sen 1999d, 159) o l'opposizione rinuncia al suo ruolo, la democrazia non produce effetti. Ne sono prova il fallimento della democrazia indiana nello sradicamento dell'analfabetismo e della miseria o le privazioni in termini di sanità, istruzione e ambiente sociale patite dagli afroamericani negli Stati Uniti.

³⁰ L'importanza di queste obiezioni e della risposta di Sen non può essere sottovalutata se si considera il radicamento di entrambi i punti di vista nelle problematiche affrontate già dagli illuministi: come portare avanti, in favore del popolo, riforme che il popolo avversa o, almeno, non reclama? Il problema, presente a Filangieri, assume rilievo notevolissimo nel *Saggio del Cuoco* scritto dopo la vittoria delle bande del cardinale Ruffo e la fine della rivoluzione napoletana del 1799, ma è, in definitiva, problema non dissimile da quello affrontato da tutti i "modernizzatori" europei in contesti preindustriali (si pensi al caso dei Giovani Turchi).

3. Dibattito e democrazia

Abbiamo adesso una visione di tutti gli elementi della concezione della democrazia di cui Sen è propugnatore. Le caratteristiche di questa concezione ne segnano anche i limiti. Essa è legata ad un'impostazione fortemente razionalistica ed illuministica che esalta il legame fra la democrazia e la libertà di parola, fra la democrazia e la tolleranza e, al limite, enfatizza il rapporto fra democrazia e libertà civile. Ciò che, al contrario, ne esce minimizzato è il carattere strettamente politico e la componente di libertà politica della democrazia, il *kratos* che la parola contiene, la relazione con equilibri e squilibri di forze e poteri.

Liberalismo e tolleranza

Da quanto abbiamo visto risulta chiaramente che il centro della nozione di democrazia sono, per Sen, le libertà di pensiero e di parola. Egli ripete in più luoghi che le elezioni sono solo un mezzo, ma evidentemente ne prevede degli altri, per rendere le decisioni rispondenti alle preferenze (ad esempio, Sen 2004, 7; 2005, 27). Ciò che si può dire, in prima istanza, di questa centralità del dibattito è che essa rivela una forte componente *liberale*. Abbiamo visto nel secondo paragrafo, come la democrazia serva a stabilire priorità fra principi conflittuali che rimangono però carichi di valore anche alla fine del dibattito. Nessuno dei corni dei conflitti morali di cui si occupa Sen viene effettivamente eliminato dal corso della discussione ed anzi essi continuano a definire i termini di problemi dalle soluzioni aperte (la pluralità della ragione e delle ragioni, appunto). Il più diretto antecedente di questa impostazione è, evidentemente, il Rawls di *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* (1985)³¹. Nel confrontarsi con l'attacco dei cosiddetti *communitarians* alla neutralità dello Stato (per cui si veda, fra gli altri, Ferrara 1992) e nel tentativo di salvare la possibilità per la comunità politica di decidere sulle questioni controverse senza ricorrere all'imposizione di tratti peculiarmente identitari, Rawls ritrova nel dibattito pubblico la possibilità di

³¹ Ma importante per capire la concezione del liberalismo come "spazio comune" in cui si svolge la lotta politica, uno spazio in cui la prosecuzione della lotta è garantita dalla sopravvivenza di tutti i principi contraddittori, uno spazio più alto della politica in cui si svolga la lotta di idee, può essere sicuramente lo scritto del Croce, *La concezione liberale come concezione della vita* (1927). Per i limiti di quest'impostazione valga quanto scrive Garin nella sua *Introduzione* all'edizione Feltrinelli della *Storia del Liberalismo Europeo* di de Ruggiero (Milano 1962, specialmente pg. XVII).

costruire un accordo e gettare le basi di quel che chiama *overlapping consensus*. Se in determinati periodi, certe questioni danno luogo a controversie politiche, esse possono essere sanate attraverso una discussione che conduca a stabilire delle basi per un accordo. Anche quando questo non sia possibile, la discussione pubblica permette di ridurre il disaccordo al minimo necessario per mantenere la cooperazione politica su una base di comune rispetto (Rawls 1985, 226).

Il valore fondante per la concezione seniana della democrazia risulta, conseguentemente e come per Rawls, la tolleranza. Quale siano la praticabilità effettiva e il significato politico di questa tolleranza non è chiaro in Rawls, né, tanto meno, in Sen, ma la tolleranza e la discussione pubblica finiscono per inglobare completamente il concetto che Sen ha della democrazia e il discorso di Sen cessa propriamente di essere un discorso sulla *politica* per divenire un discorso su tante altre cose (che solo relativamente possono essere legate alla politica). Particolarmente rivelatori sono, a questo proposito, i precedenti storici della democrazia che Sen va a scovare per dimostrarla patrimonio dell'umanità. Le due conferenze raccolte in Italia sotto il titolo *La democrazia degli altri* e il volume di interventi *L'altra India* pullulano di questi rinverdimenti. Per dimostrare l'antichità della democrazia indiana si citano gli inviti alla tolleranza interreligiosa dell'imperatore Akbar (noto monarca costituzionale!), le prescrizioni che invitavano i partecipanti ai concili buddisti a parlare senza interrompersi vicendevolmente e altri fatti simili. Ad indicare la presenza di una tradizione di governo assembleare in Africa, si citano i consigli degli anziani di villaggio in cui avrebbe cominciato la sua formazione politica N. Mandela e, infine, per stabilire la compatibilità fra Islam e democrazia si aggiunge agli esempi del musulmano Akbar e dei sultani turchi, la fuga di Maimonide presso il Saladino: «In India, Akbar and most of the other Moghul emperors (with the notable exception of Aurangzeb) provide good examples of both the theory and practice of political and religious tolerance. The Turkish emperors were often more tolerant than their European contemporaries. Abundant examples can also be found among rulers in Cairo and Baghdad. Indeed, in the twelfth century, the great Jewish scholar Maimonides had to run away from an intolerant Europe (where he was born), and from its persecution of Jews, to the security of a tolerant

and urbane Cairo and the patronage of Sultan Saladin» (Sen 1999, 14). In questo elenco di autocrati (significativamente compaiono proprio i prototipi di quel dispotismo asiatico che costituirà il termine negativo dei primi teorizzatori del liberalismo europeo, e non del solo liberalismo) e assemblee eterogenee stupisce che Sen non richiami gli imperatori cinesi della dinastia mongola, dei quali si racconta che facessero pregare sacerdoti di tutte le religioni, sperando che almeno uno azzecasse il dio giusto.

Ha buon gioco, allora, Sartori (2007, 337sgg.) a evidenziare un primo limite di questo concetto della democrazia nell'appiattimento della nozione sul “governo tramite la discussione” e, in secondo luogo, a dichiarare assurdi gli antecedenti storici che Sen recupera in maniera alquanto strumentale.

Carattere non politico della concezione di Sen

Questa stessa vaghezza della concezione di democrazia si origina da altre e più profonde ambiguità e, allo stesso tempo, serve a coprirle. Ciò è vero, in particolar modo, per la nozione di libertà, fra le cui componenti diverse Sen tenta vie di instabile mediazione.

In effetti, le realizzazioni sociali dei governi della Corea del Sud prima della democrazia o del regime di Pinochet sono guardate come un risultato ottenuto dall'opposizione, che avrebbe costretto il governo ad operare politiche giuste per sottrarre il consenso agli oppositori. Questo è abbastanza coerente con la conciliazione operata da Sen fra libertà-controllo (la matrice delle rivendicazioni della libertà politica) e libertà-opportunità. Una conciliazione che, pur mantenendo entrambi i principî, avviene essenzialmente a scapito della libertà-controllo ricompresa nella dimensione della libertà-opportunità attraverso l'inclusione della valutazione dei processi in quella dei risultati (si vedano i capitoli II e III). Non può sfuggire in questo il lascito dell'originaria prospettiva seniana, tutta collocata nell'ambito della teoria della scelta sociale. È evidente che il punto focale rimane lo stabilire una procedura che garantisca la formazione libera e il rispetto delle preferenze. Per tradurle in decisione potrebbe andar bene, al limite e benché Sen stesso si faccia sulla reale fattibilità di ciò poche illusioni, anche un pianificatore benevolo o un algoritmo, invece di istituzioni politiche. In un certo senso, questa caratteristica (che direi essenzialmente un limite) della

posizione di Sen riguardo alla democrazia si manifesta anche, a livello teorico, nel suo *Minimal Liberty* (1992a) quando, confrontato a definizioni della libertà essenzialmente centrate sul controllo e formalizzazioni, quali quella proposta da Gaertner, Pattanaik, Suzumura 1992, nell'ottica della teoria dei giochi (cioè in termini di possibilità e scelte effettive), egli cerca di dimostrarle casi particolari del più generale approccio di teoria della scelta sociale.

A mio parere, infatti, al fondo di questo atteggiamento di Sen sta proprio la sostanziale incapacità di distinguere come tale la libertà politica da tutte le altre. Il carattere non politico della concezione della libertà di Sen corrisponde al carattere non politico della sua concezione dell'identità. La libertà è considerata in senso generale come la capacità (o capacitazione) al fare. Questa libertà trova la sua espressione politica nella democrazia, ma la libertà politica non è qualitativamente distinta dalle libertà che sono garantite dai livelli di reddito o dalla salute fisica³². È vero che egli riconosce (si veda anche il secondo paragrafo di questo capitolo) l'importanza della dimensione processuale della libertà, è vero che ammette un'asimmetria fra la libertà e altre fonti di vantaggio, sostenendo che la libertà è più importante del semplice godimento che la persona ne riceve (1999d, 69). Ma ciò che manca è proprio una distinzione della libertà politica da tutte le altre.

Il significato di questa tensione è duplice. Da un lato in essa si può leggere una tendenza interna al liberalismo, quella tendenza a vedere il fine della libertà politica nella libertà civile, cioè, per usare i termini di Sen, nella libertà politica solo una libertà strumentale al più generale accrescimento delle libertà in generale (e anche, certo, una libertà fra le tante, ma non una libertà qualitativamente diversa). Questa tendenza è quella che Quentin Skinner, nel suo *Liberty before Liberalism* (1998), descrive come tendenza vincente nel dibattito inglese contro la tendenza repubblicana o neoromana³³. Tale valenza, che fa di Sen un erede della tradizione britannica dei Bentham e dei Sidgwick, si congiunge con un'altra di

³² Proprio perché egli intende Sen in senso strettamente politico (e forse anche perché non si è sprecato a leggerne il libro), Sartori (2007, 339) non coglie affatto il significato della formula *Lo sviluppo è libertà*. Anche Sen ammetterebbe che molte civiltà si siano sviluppate senza libertà politica, ma, data la definizione seniana della libertà (e anche quella dello sviluppo), lo sviluppo non può che produrre un'espansione delle libertà.

³³ Alcuni limiti dell'interpretazione di Skinner e della netta distinzione che egli traccia fra due concezioni della libertà si possono trovare indicati nel *Profilo del liberalismo* di P.P. Portinaro in appendice a B. Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Torino 2001, pgg. 56 e 62.

origine completamente diversa che oppone Sen direttamente ai cosiddetti *libertari* del dibattito contemporaneo sui diritti. Proprio perché economista ed economista indiano educato nella Cambridge dei tardi anni Cinquanta (con maestri come Sraffa, Dobb, J. Robinson), Sen non può separare la crescita formale delle libertà politiche dalla crescita delle libertà reali di cui la popolazione, e in particolare le sue componenti tradizionalmente più deboli, poveri, donne, etc., può effettivamente godere. L'una perde gran parte del suo significato se non serve a promuovere le altre. Ciò che egli cerca è dunque una via di mezzo, una soluzione che concili e tenga unite libertà politiche e libertà-opportunità nel senso più ampio di capacità e funzioni. Questa soluzione conciliante, questo equilibrio/equilibrismo non sempre riesce egualmente bene nell'opera complessiva di Sen.

Democrazia e razionalità

Al di là delle ambiguità e delle incertezze della posizione di Sen, rimane estremamente importante, a mio parere, un elemento. Egli afferma con forza, anche attraverso gli aspetti meno condivisibili del suo pensiero (ad esempio le fantasiose credenziali democratiche attribuite ai sovrani dell'Arabia e dell'India) l'idea che ci siano delle buone ragioni per sposare la democrazia, che essa è intrinsecamente razionale. Egli cade sovente nella trappola di quest'idea, quella di ritenere che delle ragioni così buone non possano essere sfuggite alla maggior parte degli uomini lungo l'intero corso della storia. In questo modo, certamente, egli perde la consapevolezza della concretezza storica, della lotta e delle vittorie/sconfitte che formano la storia e, se sviluppasse il tema, finirebbe probabilmente per vedere la storia, alla maniera di certi illuministi, come una sequela di errori e colpe contro la ragione. L'idea, però, della razionalità della democrazia, del suo valore per tutti gli uomini, è talvolta più feconda.

L'impostazione pedagogica e l'individuazione del ruolo costruttivo della democrazia permettono a Sen di evitare, nelle questioni dell'oggi, cioè del mondo postcoloniale e globalizzato, una buona parte dei rischi di un universalismo incapace di rapportarsi alle differenze culturali senza, tuttavia, cedere al relativismo culturale. In parte abbiamo già visto, soprattutto nel quarto capitolo, le premesse di ciò; in parte torneremo su questo quando tenteremo di collocare Sen

nel dibattito fra *liberals* e *communitarians*. Intanto è chiaro come una qualche apparente circolarità logica della concezione seniana della democrazia si possa rivelare invece un argomento forte in favore della democrazia. Se, infatti, la democrazia produce il bisogno di democrazia, si risolvono le obiezioni di quanti, specie nell'Asia Sud Orientale e in Africa avversavano la democrazia perché non richiesta dai popoli e paradossalmente non democratica.

Ma il ruolo pedagogico della democrazia stessa, l'importanza del dibattito pubblico nello stabilire e trasformare valori e priorità sono effettivamente più importanti di quanto i difetti fino ad ora messi in luce nell'argomentazione di Sen possano far sembrare. La presenza della "discussione" anche nella tradizione islamica o indiana serve a dimostrare (al di là della reale importanza politica di queste "discussioni") la razionalità comune a tutti i raggruppamenti umani. Una razionalità che si manifesta nei fatti, cioè nel dibattito e nel contraddittorio, e che non è monopolio di qualcuno né nel senso per cui il cosiddetto Occidente costituirebbe una "civiltà" peculiarmente razionale (relitti della tradizione hegeliana continuano ad inquinare i nostri mari), né nel senso per cui i cosiddetti Orienti sarebbero depositari di saperi differenti e, possibilmente, insondabili³⁴. Una volta posti "orientali" ed "occidentali" su di un piano di parità, il problema della modernizzazione, dello sviluppo economico e istituzionale, assume un altro aspetto. La modernizzazione nelle sue forme più tipicamente europee e americane, scienza, democrazia liberale, capitalismo, è accettabile come patrimonio universale anche per i popoli che avevano subito l'oppressione coloniale. Poiché la ragione è di tutti, tutti sono in grado di accettarne gli sviluppi e le conclusioni, anche quando siano stati elaborati altrove. Le differenze, allora, non sono naturali o insite nello "spirito" di una nazione, sono dovute a cause oggettive, sono differenze posizionali. Se le differenze sono differenze posizionali esse non possono essere attribuite a società o civiltà (civilizzazioni) nel loro complesso, ma alle condizioni reali dei singoli individui: non l'India o gli indiani, ma molti

³⁴ Le pagine più interessanti de *L'altra India* (il cui titolo originale era *The argumentative Indian*) sono quelle in cui viene descritta la reazione degli indiani alla superiorità tecnica degli europei. Per una sorta di compensazione, gli indiani hanno accettato l'indiscutibilità di questa superiorità dei colonizzatori, ritraendosi nella sfera di una supremazia della spiritualità e della mistica.

indiani in determinate condizioni si comportano così e così, credono questo e quello.

Mentre le condizioni che producono le differenze posizionali sono oggetto dell'analisi della ragione e, come abbiamo visto, le distinzioni operate dall'analisi razionale evidenziano inevitabilmente i dissensi e le critiche interni a ciascun gruppo sociale, il valore del dialogo e dell'argomentare si traduce nella possibilità di un confronto fra le diverse prospettive interne ad una società, ma anche presenti in più società. La discussione pubblica, proprio per il suo carattere pubblico, accoglie tutti gli aspetti di un problema (o almeno una buona parte di essi), tutte le differenti posizioni vi si trovano rappresentate; vi si pongono perciò le premesse per giungere ad un accordo sull'oggetto del dibattito che non coincida con la particolare angolazione di nessuno, quello, cioè, che abbiamo chiamato accordo transposizionale³⁵.

³⁵ È interessante notare la coincidenza fra questa capacità che avrebbe il dibattito pubblico di costruire un punto di vista transposizionale e quanto Filangieri scrive del tribunale della pubblica opinione. L'errore, una volta presentato davanti al pubblico, trova maggior difficoltà a diffondersi che non quando si trasmetta segretamente. Infatti, presenta dei vantaggi, rispetto alla verità, solo da un punto di vista, mentre da tutti gli altri si rivela fallace: «l'uno perde dunque tanto nell'essere esposto al pubblico, quanto vi guadagna l'altra. Quello [l'errore] può imporre, finché non è guardato che da un solo aspetto; e questa [la verità] può essere dubbia finché non è guardata da tutte le parti. Che si pubblichi l'uno, che si pubblichi l'altra. Un solo aspetto non basterà più a tanti osservatori. Essi formeranno come un cerchio intorno all'oggetto; e questo cerchio, che distrugge l'illusione dell'errore, è quell'istesso che dilegua i dubbi della verità», G. Filangieri, *La Scienza della Legislazione*, IV, LII; in Idem, *Scritti* a cura di F. Venturi, Torino 1976.

VI. Identità e violenza

L'ultimo periodo dell'attività di Sen lo ha visto entrare con sempre maggior forza nel dibattito politico contemporaneo. Egli appare mosso, in verità, da una gran passione e da grandi idealità, che si confrontano allo stesso tempo con evidenti pericoli e son sorrette da un fondamentale ottimismo. Il grande pericolo che Sen descrive specialmente nei suoi ultimi interventi è la deriva irrazionalista da cui il mondo sembra essere afferrato. Una gran parte del mondo sembra ansiosa di rinunciare alla ragione, come se essa dovesse essere associata al colonialismo e all'aggressività del cosiddetto Occidente. Lo stesso Occidente, perfino rivendicando per sé la ragione, finisce per cedere alla tentazione della semplificazione e appropriarsi presuntuosamente di quanto invece dovrebbe servire da base per la comunicazione fra gli uomini tutti e con ciò rende oggetto di scontro partigiano quanto dovrebbe essere comune base per la pacificazione. Rinunciare alla ragione, però, significa affidarsi ciecamente a valori tradizionali, autorità paternalistiche, identità collettive che sono sfuggite, senza assoggettarvisi, al vaglio della ragione. Identità irrazionali scivolano irresistibilmente nella violenza come mezzo di autoaffermazione. Prendendo posizione in favore della ragione, dunque, Sen ritiene di partecipare a modo proprio nella battaglia politica che crede cruciale, nella battaglia per il disarmo critico delle identità. Ma il disarmo delle identità non può che avvenire in un quadro di regole sancite dalla ragione, la democrazia.

Il lavoro sulla ragione, il tentativo di liberare la ragione da assunti troppo specifici e limitanti, come lo abbiamo visto nel primo capitolo, appare funzionale, quindi, alla riaffermazione della ragione come tratto comune della diversità umana. Non più la ragione egoistica, troppo legata alla teoria e alla pratica degli economisti "occidentali", ma una ragione inclusiva di problematiche etiche e capace di riconoscere il *valore* dei valori collettivi e tradizionali, cioè capace di "adattarsi" ai contesti, alla *posizione*. Una volta resa meno univoca la nozione di ragione, anche la nozione di democrazia può divenire più accettabile per tutti (come ho cercato di mostrare nel capitolo V) e le identità comunitarie, invece che negate in

nome di una razionalità universale ma astratta, possono essere criticamente analizzate e rese aperte, problematiche, non oppressive.

Il rapporto fra Sen e il dibattito degli ultimi anni sul tema dei valori universali e delle identità comunitarie sarà l'oggetto del primo paragrafo di questo capitolo. Il secondo paragrafo, invece, sarà dedicato ad evidenziare alcuni limiti della proposta di Sen, chiari a chi esamina tale proposta alla luce di una tradizione di realismo politico. Il terzo paragrafo, infine, conterrà delle osservazioni conclusive sul rapporto fra identità, libertà e razionalità nel pensiero di Amartya Sen.

1. Sen fra *Liberals* e *Communitarians*

Come abbiamo detto, al suo fondo la prospettiva di Sen è chiaramente illuministica. Basta questo ad indicarci, anche senza ricordare il frequente ricorrere dei riferimenti alla *Critica della ragion pratica* di Kant, quanto importante paia a Sen la possibilità di arrivare attraverso un consapevole esercizio della razionalità ad elaborare valori universali. Tuttavia, l'approccio di Sen alla ragione, intesa come ragione plurale, permette all'economista indiano il riconoscimento delle varietà sociali nella diversità umana.

È in *La ragione prima dell'identità* (1999b) che più chiaramente il tema della razionalità è correlato al problema delle identità comunitarie. La posizione di Sen è qui articolata ma facilmente ricostruibile. Inizialmente, egli richiama quanto da lui scritto per criticare la limitatezza della concezione economicistica della razionalità. Un comportamento umano razionale può avere motivazioni diverse dalla massimizzazione dell'interesse personale. Può scaturire da sentimenti di appartenenza a comunità di vario genere, cioè dipendere dal senso di identità dell'agente, anche se non necessariamente tutti gli scostamenti dal perseguimento dell'interesse personale sono da attribuire all'identità sociale (6).

Sen non cancella, nella sua nozione di ragione, l'esistenza di identità e valori comunitari, ma, anzi, li ammette come parte del processo decisionale: identità sociali e valori comunitari sono importanti nel nostro modo di capire il mondo e soprattutto di valutare perdite e benefici conseguenti alle nostre azioni. Fin dagli anni Settanta, combattere una concezione della razionalità incapace di prendere in considerazione la lealtà degli uomini ai gruppi di cui fanno parte ed

esclusivamente concentrata sulle motivazioni egoistiche dell'azione è stato una preoccupazione dominante dell'opera di Sen. La definizione di *sciocchi razionali* (Sen 1977b) attribuita a chi agisse secondo le ipotesi egoistiche degli economisti del secondo dopoguerra doveva precisamente stigmatizzare questa incapacità a render conto della complessità delle motivazioni umane, fra cui quelle socialmente determinate e quelle scaturite dall'identificazione con gruppi di vario tipo. Seguendo i lavori di Akerlof e Kranton, Sen riconosce l'importanza dei "filtri di lealtà" che fanno agire un individuo in modo coerente con l'identificazione in un gruppo. Tuttavia, l'influenza delle identità sociali sul comportamento individuale deve essere accuratamente delimitata.

Attraverso il riconoscimento dell'importanza dell'identità e, contemporaneamente, delle necessarie limitazioni cui essa va incontro, Sen prende posizione nel dibattito fra cosiddetti *liberals* e cosiddetti *communitarians*, cioè fra le due correnti della filosofia politica americana che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, si sono affrontate intorno al tema di quanta differenza e quali differenze fossero compatibili con istituzioni comuni e una concezione comune della giustizia.

È significativo, a questo proposito, notare uno dei presupposti che l'illuminista Sen ha in comune con *liberals* e *communitarians*. La questione centrale, relativamente all'importanza dell'identità per il comportamento, è una questione di *teoria*. L'identità è un elemento del modo di concepire il mondo ed i propri fini, cioè è una teoria sul mondo e su se stessi. Esiste un nesso causale fra teoria ed azione o, come si esprime M. J. Sandel (1984, 239), «our practices and institutions are embodiments of theory». In questo modo è possibile passare da un discorso sui comportamenti ad un discorso sulla comprensione del mondo, quindi sulle teorie: sulla ragione e sull'identità.

Il sostegno alla "prospettiva comunitaria", la tendenza cioè a presentare l'identità sociale come il «principale fattore che influenza la comprensione del mondo da parte delle persone» (1999b,7), è crescente in modo costante, come la temperatura della terra o l'ampiezza del buco dell'ozono (il paragone, ovviamente, è di Sen). Esso si traduce in una sfiducia verso l'universalità della ragione. Il criterio di razionalità è stabilito e valido all'interno della comunità. Non esiste più la

ragione, ma tante *ragioni* quante sono le comunità. Questo è il punto di vista dei cosiddetti *communitarians* e sembrerebbe abbastanza vicino alla ragione plurale di cui è propugnatore lo stesso Sen. Le cose stanno invece diversamente. È vero che Sen rigetta quella semplificazione che in nome di una astratta razionalità universale ignora il sentimento di comunione con altri, quello che egli chiama “indifferenza all’identità” (Sen 2006, 22). Ciò che Sen rifiuta dell’approccio “comunitarista” non è, come si è detto, la sensibilità a quegli aspetti della diversità umane che risalgono ad identità condivise. Ciò che Sen rifiuta sono due errori che, a suo giudizio, i comunitaristi commettono: “l’assolutismo dell’identità” e “l’illusione dell’unicità”.

Il primo errore corrisponde all’idea che l’identità determini interamente la comprensione del mondo di ciascuno. Il ragionamento che conduce a questa conclusione, secondo Sen (1999b, 7), parte da due premesse: l’identità sociale è il principale fattore che influenza la comprensione del mondo e la natura della razionalità, della moralità e della conoscenza dipende completamente dalle percezioni individuali. Per conseguenza, ragione moralità e conoscenza dipendono dalle identità sociali che determinano l’individuo. Il modo di pensare dell’individuo, la costituzione del mondo che egli opera, ad esempio attraverso le categorie del linguaggio, è intrinsecamente sociale o, piuttosto, comunitaria³⁶. L’individuo stesso dipende dalla comunità. Egli non è né separato né antecedente alla comunità. Il cosiddetto *unencumbered self* di cui parla Sandel, un individuo astratto anteriore ai suoi attributi accidentali e capace di un ragionamento puro è una finzione ideologica.

La conseguenza di questa posizione sulla conoscenza è, evidentemente, un relativismo a base comunitaria; la conseguenza politica di questo errore, invece, è stata la negazione della «possibilità di giudizi normativi interculturali circa il comportamento e le istituzioni» (Sen 1999b, 8).

³⁶ La sottolineatura del ruolo dei linguaggi nella strutturazione del mondo è diffusa nella tradizione nordamericana in linguistica e antropologia, da Sapir e Whorf (ma si pensi alle origini con F. Boas) fino a C. Geertz. Come annota E. Gellner (1995, 20) a proposito dell’antropologia statunitense, «ordinary Americans, culture-blind by background, are specially vulnerable to the ideas of culture and hermeneutics, to the intoxicating notions that systems of meaning differ profoundly, are justified by their own standards, and are separated from each other by profound gulfs».

Il secondo errore è dovuto all'illusione che l'identità determinante sia una sola. Esiste un'identità determinante che riassume tutte le altre e che determina a priori la nostra collocazione e le nostre azioni. Un islamico è, *qua* islamico, inadatto alla democrazia, alla modernità e via dicendo. Un indù è, *qua* indù, tendente al misticismo (o alla doppiezza), alla scortesie etc. etc. Il risultato è che è possibile classificare l'umanità in "civiltà", "popoli", "culture" o altre entità analoghe (ad esempio, razze) dotate di caratteristiche specifiche rilevanti in ogni contesto ed onnideterminanti.

Ovviamente, non tutti coloro che compiono il primo errore compiono necessariamente il secondo (mentre, probabilmente, è vero che quanti commettono il secondo errore commettono anche il primo). Tuttavia, il discorso politico che Sen combatte con forza è strutturato in questi due punti.

Alla prima tendenza Sen non risponde recuperando l'*unencumbered self*, cioè una sorta di homunculus individualista portatore di una ragione presociale, neppure però rinuncia del tutto all'universalità della ragione né, soprattutto, alla possibilità di confrontare e criticare dall'interno la propria cultura. Mi sembra che la risposta di Sen al problema posto dai *communitarians* di un sé privo di legami organici con la propria comunità di appartenenza sia da rinvenire nel concetto di posizionalità che ho esposto nel primo capitolo e che ricorre frequentemente nell'opera di Sen. La nozione di posizionalità parte da una capacità di analisi razionale riconosciuta a tutti gli uomini in modo sostanzialmente simile. Questo osservatore generalmente umano e complessivamente uguale (fatte salve certe peculiarità psicologiche e mentali cui Sen, 2002a, 313, riconosce uno statuto dubbio) guarda il mondo da prospettive causalmente differenziate, da posizioni la cui diversità rispettiva è determinata non dall'ontologia dell'osservatore o dalla sua appartenenza ad una specie particolare di uomini (indù, musulmani, negri etc.) ma da condizioni oggettive dello sviluppo dei desiderî e dei valori. Una volta deontologizzata la differenza (senza però negarla), è possibile riconoscere alla ragione il ruolo critico che Sen le attribuisce principalmente. È possibile che l'esercizio della ragione sia scoraggiato dalla società o reso improbabile dall'ignoranza, dalla superstizione etc., ma queste sono condizioni che ottendono una capacità potenzialmente sempre attiva. Anzi, come abbiamo visto a proposito

del ruolo costruttivo della democrazia (capitolo V), l'uso della ragione facilita se stesso. La ragione di un «persona adulta e consapevole» è in grado di «mettere in discussione quello che le è stato insegnato». Questa ragione che «ci rende esseri umani» si manifesta nel dubbio e nel contraddittorio. Nulla implica che una persona debba sempre pensare nell'ambito delle opinioni e convenzioni del gruppo in cui è stata educata e, invece, alla ragione deve essere riconosciuto un ruolo potenzialmente liberatorio da opinioni e convenzioni tradizionali: la ragione, questa una delle sue finalità, serve a comportarsi in modo intelligente (Sen 2002a, 54).

Le identità non sono dunque così fortemente determinanti come pensano molti comunitaristi, ma, soprattutto, non è ragionevole né saggio credere che *un'unica* identità sia determinante. Veniamo qui al secondo errore che Sen attribuisce ai comunitaristi (ma non solo a loro). Abbiamo visto nel quarto capitolo quanta importanza Sen attribuisca al riconoscimento della pluralità delle identità di ciascuno. Ogni individuo appartiene a gruppi diversi. È diviso fra lealtà ed obblighi verso gruppi differenti. L'illusione dell'unicità consiste nell'adottare un unico criterio classificatorio per la diversità che ignori tutte queste differenti appartenenze. Se adottiamo un unico criterio onnicomprensivo, però, le distinzioni che troveremo saranno particolarmente nette e tenderanno a farsi contrapposizioni. Proprio questo aspetto motiva la perplessità di Sen verso l'approccio comunitarista: «la solidarietà interna al gruppo può andare man nella mano con la discordia fra gruppi» (1999b, 18). I vincoli identitari propugnati dai comunitaristi si legano, all'interno con l'oppressione dei valori tradizionali, all'esterno con l'ostilità e la chiusura verso i vicini.

Abbiamo visto, invece, che Sen, pur ridimensionandone il portato, non nega le differenze identitarie, soltanto si chiede: quale identità, quale comunità sono rilevanti? Nessun criterio riesce a cogliere tutte le differenze che possono raggruppare gli uomini. Ogni partizione è disomogenea sotto qualche rispetto. E allora quale comunità prendere in considerazione?

La bipartizione della società in due classi contrapposte come insegnato dai marxisti, ad esempio, ha storicamente condotto a «effetti ingannevoli ai fini dell'analisi socio economica», tanto che lo stesso Marx, nella *Critica al*

programma di Gotha, avrebbe argomentato contro la considerazione degli operai soltanto come lavoratori (Sen 2006, 26)³⁷. In realtà, i lavoratori, oltre che essere lavoratori, sono tante altre cose: consumatori, cittadini etc. Ignorare queste altre loro identità significa ignorarne le esigenze sotto tanti rispetti.

Autori più recenti, come il famigerato S. Huntington, hanno proposto di partire l'umanità in "civiltà" (o piuttosto civilizzazioni) essenzialmente a base religiosa. Una tesi immediatamente funzionale a teorizzare lo *scontro* di queste cosiddette civiltà delle quali si sovrastimano platealmente la compattezza e la staticità. Inoltre, suddividere l'umanità in "civiltà" porta naturalmente a sottostimare gli apporti e le influenze reciproche. In realtà, potremmo dire che ai sostenitori della classificazione per "civiltà" sfugge soprattutto la relazione strutturale che la costituzione di ogni "civiltà" come soggetto politico o almeno strumento ideologico si porta dietro. Come lo stesso Sen ricorda ne *L'altra India* la costruzione di un'India mistica e spirituale è stata conseguente all'affermazione di tecnica e scienza "occidentali" e, in effetti, pressoché tutte le cosiddette civiltà hanno trovato un qualche genere di realtà essenzialmente per reazione e contrasto con il colonialismo europeo e il neocolonialismo statunitense. Ma Sen stesso non può cogliere quest'idea, generalizzando le sue osservazione sull'India o approfondendo la sua lettura di *Orientalism* del Said. Se lo facesse, infatti, dovrebbe riconoscere un carattere naturalmente oppositivo e potenzialmente violento a quelle identità che egli vuole pacificamente coesistenti. In ogni caso, la tesi delle "civiltà" è fondata su stereotipi e rende gli uomini «prigionieri delle civiltà», come Sen si esprime.

In generale, ignorare la pluralità delle identità di ciascuno porta ad accettare passivamente ed acriticamente «comportamenti gregarî» violenti e stupidi. Ad esempio di questa stupidità e violenze che consegue alla mancanza di critica Sen cita il caso delle violenze fra musulmani, sikh ed induisti dopo la *partition* indiana del 1947, gli scontri etnici della Jugoslavia e del Ruanda, il terrorismo islamico. In tutti questi casi le persone coinvolte "scoprirono" di possedere

³⁷ Significativamente il passo di Marx cui si fa riferimento qui era stato citato in Sen (1978) a proposito della critica di Dobb ai sistemi di pianificazione socialista proposti da Lange e da altri. Sen attribuiva a Dobb il tentativo di elaborare un criterio di pianificazione che tenesse presente il doppio ruolo dei lavoratori, come elemento della produzione dal lato dei costi e come consumatori massimizzatori di utilità dal lato delle utilità (per altri accenni a questo punto, si veda *supra* al capitolo V).

un'identità «senza sottoporre ad un esame critico quello che stava succedendo» (1999b, 18). La classificazione in “culture” o “comunità” dotate di concetti incompatibili di giustizia, di diritto, etc. serve a nobilitare i conflitti «attribuendo loro qualcosa di più grande della meschineria politica contemporanea» (2006, 44) oppure serve a dichiarare l'incompatibilità di interi popoli con la democrazia, la scienza, la ragione, sia che quest'operazione sia condotta dagli “occidentali” che vogliono compilare graduatorie di civiltà sia che, invece, siano i governanti di questi popoli a giustificare così la perdurante minorità e soggezione in cui tengono i propri governati (si veda il caso, già discusso, della *tesi Lee* circa la democrazia in Asia).

La risposta di Sen, come dovrebbe essere emerso da questo lavoro, sta proprio nella rivendicazione della pluralità identitaria: «qualsiasi persona fa parte di molti gruppi diversi (senza che ciò costituisca in alcun modo una contraddizione) e ognuna di queste collettività dà all'individuo – che a tutte quelle collettività appartiene – una potenziale identità, che, a seconda del contesto, può essere più o meno importante» (2006, 45). Rinunciare a questa pluralità, alla possibilità di essere contemporaneamente amanti del jazz, londinesi, italiani, ecc. oppure indiani, laici, eterosessuali, e così via seguendo gli innumerevoli e interminabili elenchi di identità compresenti che Sen ripete in *Identità e violenza*, significa rinunciare alla *libertà* di decidere quale identità sia di volta in volta rilevante e, per lo stretto legame fra libertà e razionalità, significa rinunciare alla possibilità di esercitare a pieno quella ragione la cui funzione principale è stata riconosciuta nel mettere in discussione valori ed obiettivi. La rilevanza dell'identità, il peso da attribuire a ciascuna identità, ma anche la possibilità di assumerne di nuove, devono essere oggetti di critica razionale, di discussione, di dibattito, del vaglio cui la ragione sottopone le scelte di ciascuno.

L'identità, infatti, non è semplicemente frutto di “scoperta”, ma può essere oggetto di *scelta*. Posso decidere quale identità, fra le tante che mi caratterizzano, rendere rilevante nel contesto e posso decidere entro certi limiti («io non posso scegliere come se niente fosse l'identità di una ragazza lappone dagli occhi azzurri, che sopporta senza problemi notti lunghe sei mesi» 2006, 32) anche di assumere identità nuove, ad esempio di quella di amante del jazz. Se l'identità è

oggetto di scelta e di scelta, entro limiti e vincoli di vario genere, libera, è compito della ragione rendere questa scelta razionale, mettere in discussione i fini e i valori di questa scelta perché portiamo la responsabilità di questa scelta. Vale per l'identità quanto abbiamo specificato a proposito dei valori contrastanti e del ruolo della democrazia. Come, infatti, esiste un nesso strutturale di corrispondenza fra comportamento razionale e democrazia (il governo in base alla discussione non è altro che il comportamento in base alla ragione riportato alla scala sociale), così i diversi principi fra cui la discussione pubblica stabilisce priorità senza mai cancellarne l'opposizione corrispondono alle diverse identità di cui ciascun membro della società partecipa, scegliendo quale far valere nei diversi contesti e senza necessariamente rinunciare a mantenerne la pluralità. In definitiva, nell'ottica di Sen, lasciare inespressa questa potenzialità della ragione di scegliere consapevolmente e criticamente conduce ad ignorare una parte importante della nostra identità umana, quello che egli chiama «quarto aspetto del sé», l'aspetto di una persona per cui ella è anche «un soggetto che può esaminare i suoi valori e obiettivi e scegliere alla luce di tali valori ed obiettivi»(2002a,46).

2. L'aspetto politico dell'identità

La mancata definizione della comunità costituisce effettivamente (cfr. Ferrara 1992) uno dei punti deboli della filosofia comunitarista. Legare, come fa Sen, la libertà individuale alla pluralità delle identità, alla possibilità di cambiare i confini della propria identità o di assumerne di nuove può essere un buon modo di rispondere a quanti propugnano identità omogenee all'interno e belligeranti verso l'esterno. Alcuni punti deboli sono tuttavia abbastanza evidenti. All'affermazione dei comunitaristi che i valori comunitari sono importanti per la comunità politica e la giustizia, Sen risponde: è vero, ma i valori comunitari sono tanti e tante le comunità. La stessa facilità di questa risposta dovrebbe mettere sull'avviso che forse la questione è mal posta.

Un segnale di debolezza della posizione di Sen si coglie nella trattazione dei vincoli alla scelta di un'identità. Egli scrive, ad esempio: «un ebreo nella Germania nazista, o un afroamericano di fronte ad una folla intenzionata a linciare nel Sud degli Stati Uniti, o un bracciante agricolo senza terra minacciato

da un bandito al soldo dei proprietari terrieri delle caste alte nel Bihar settentrionale, forse non riusciranno ad alterare la propria identità agli occhi degli aggressori. La libertà di scegliere la nostra identità agli occhi degli altri a volte può essere straordinariamente limitata» (Sen 2006, 33). Questi vincoli alla scelta non sembrano richiedere, agli occhi di Sen, particolari giustificazioni, non rappresentano una sorpresa: i vincoli sono «semplicemente ciò con cui ogni scelta, in qualsiasi situazione, deve fare i conti».

A mio parere, invece, questo punto è rivelatorio delle difficoltà cui la posizione di Sen va inevitabilmente incontro nel confrontarsi con la realtà. La prima difficoltà sta nella scarsa considerazione prestata da Sen a ciò che potremmo definire “carattere endogeno” (per parallelismo con il carattere endogeno delle preferenze, ma forse sarebbe meglio “esogeno”) o oppositivo dell’identità. Nei casi portati ad esempio, l’identità degli altri e la propria sono elemento chiave di una contrapposizione violenta, ma la contrapposizione violenta rafforza o crea le identità rilevanti. La rilevanza politica dell’ascendenza israelitica nella Germania di Weimar è in gran parte una creazione dei nazisti o quanto meno, considerato l’alto livello di integrazione nelle strutture economiche e politiche tedesche, sembra in forte relazione con la presenza di un crescente antisemitismo nella società tedesca. Sen, invece, benché voglia sostenere che l’identità può essere criticamente scelta, sembra dare per scontata la presenza di identità diverse cancellando la relazione dinamica e di reciproca dipendenza che può instaurarsi fra esse. In effetti, molti di quanti si sono occupati dei problemi dell’identità personale o sociale hanno messo in evidenza come le identità assunte dalle persone o dai gruppi paiono mostrare una certa tendenza a dipendere dalle altre identità presenti nel contesto in maniera da strutturarsi in opposizione ad esse o in complementarità ad esse. In modo diverso e non sovrapponibile, le osservazioni di Evans-Pritchard sulla struttura politica delle popolazioni Nuer del Sudan (Evans-Pritchard 1940), gli studi di G. Bateson sul formarsi dell’identità attraverso il meccanismo dinamico della *scismogenesi*, le applicazioni di questo stesso meccanismo alla costituzione della personalità e al sorgere dei suoi disturbi operate da collaboratori di Bateson ed allievi quali Watzlavick, Beavin e Jackson (Watzlavick, Beavin, Jackson 1967), i lavori di E. Gellner (Gellner 1983) e E.J.

Hobsbawm (Hobsbawm 1990) sul nazionalismo³⁸, coincidono nel porre in rilievo il legame fra i diversi tipi di identificazioni prese in considerazione e la presenza di identità contrastanti od ostili. Anche lo splendido modello fornito da Akerlof e Kranton in *Economics and Identity* (2000) insiste sul fatto che la formazione di categorie identitarie violente avviene in risposta al fallimento dell'integrazione nelle categorie dominanti. I due autori parlano di *oppositional identities* (738) a proposito di vari tipi di interazioni fra gruppi di ragazzini, ma citano anche il celebre *Orientalism* di E. Said (739).

Una volta riconosciuto questo carattere endogeno delle identità bisogna ammettere che effettivamente l'identità non si scopre, come giustamente sostiene Sen, però neppure si sceglie in maniera così semplice come Sen sembra pensare. Piuttosto, come mostrano soprattutto i saggi di Gellner e di Hobsbawm, l'identità si costruisce per esigenze politiche e di potere. Lo stesso modello di Akerlof e Kranton che Sen cita afferma che «politics is often a battle over identity» (Akerlof&Kranton 2000, 726), cioè una battaglia in cui guide politiche e attivisti lottano per modificare le categorie identitarie o le prescrizioni concrete ad esse associate. Cruciale non è soltanto la strumentalità delle identità alla lotta politica, ma il fatto che ad operare la costituzione o il mutamento di queste identità siano attivisti politici che prescrivono o tentano di prescrivere comportamenti. In un conflitto di questo genere, non è detto che si possa rivendicare la propria distanza o vicinanza da tutte le parti in lotta: rifiutare le prescrizioni o far valere la molteplicità delle proprie appartenenze può portare ad essere considerati nemici da tutti gli schieramenti. Personaggi come Pierre Bayle che, all'epoca dei conflitti religiosi europei, tentavano la via del distinguo e delle critiche, si attirarono antipatie e persecuzioni da parte dei cattolici come dei protestanti³⁹. Potremmo

³⁸ Fra gli innumerevoli altri lavori che, in vari campi, mostrano il rapporto costitutivo e dinamico delle identità con identità contrapposte e forze ostili vorrei citare il libro di J.L. Amselle, *Logiche metisse* dove l'antropologo francese mostra l'uso delle categorie etnografiche europee fatto dai capi politici africani al fine di costruire identità politiche forti e possibilmente minacciose per i vicini.

³⁹ Nel recente *Erasmiani* (tr. it. Roma-Bari 2007), R. Dahrendorf esalta le figure di tre intellettuali che sarebbero stati capaci di mantenere una sana opposizione a tutti gli opposti totalitarismi del Novecento. Egli avvicina questi tre personaggi ad Erasmo che avrebbe rifiutato di schierarsi in modo partigiano fra Riforma Luterana e Cattolicesimo. In realtà, con l'esclusione di R. Aron, due dei tre personaggi esaltati da Dahrendorf (e probabilmente i due di minor spessore intellettuale) hanno semplicemente avuto la fortuna di trovarsi al riparo dai grandi eventi del Ventesimo Secolo e di aver potuto esprimere posizioni politiche anche polemiche senza essere costretti dagli eventi a rinunciare al comodo schermo della "neutralità scientifica".

dire, dando rilievo al ruolo delle guide politiche, che l'identità non è una questione *descrittiva* ma un programma *prescrittivo* che, cioè, contiene prescrizioni di qualcuno dirette a qualcun altro.

Le "liste" che Sen propone, come in questo passo: «Lo stesso individuo [...] può essere cittadino britannico, originario della Malaysia, con caratteristiche razziali cinesi, agente di borsa, non vegetariano, asmatico, linguista, appassionato di body-building, poeta, contrario all'aborto, appassionato di bird-watching, astrologo e convinto che Darwin sia stato creato da Dio per mettere alla prova gli ingenui» (Sen 2006, 25-26), si limitano ad essere descrizioni, ad inanellare dati di fatto, ma ignorano il carattere dinamico di queste identità, nascondono il fatto che un'identità è soprattutto, per usare i termini de *La descrizione come scelta* (Sen 1980), una descrizione *buona per qualcosa* più che una buona descrizione. In liste come quella citata e le altre simili, tutto appare sullo stesso piano, confusamente: preferenze sessuali, professione, gusti, tratti somatici, cittadinanza, etc. sono presentati senza alcuna distinzione qualitativa. Intesa in questo modo, l'identità si riduce ad una semplice relazione di somiglianza. Presi due oggetti qualsiasi, sarà sempre possibile istituire una relazione di somiglianza, così come, presi a caso due uomini, sarà sempre possibile trovare un'identità comune. Se una qualche identità è comune a tutti, l'identità cessa di avere una qualsivoglia rilevanza politica e l'obiettivo di Sen, disarmare l'identità, dimostrare che la violenza in nome dell'identità è irragionevole, è raggiunto. Forse, però, l'obiettivo è raggiunto in modo semplicistico perché la realtà dei conflitti a base identitaria (e, sostanzialmente, la maggior parte dei conflitti sono a base, in un modo o nell'altro, identitaria, che l'identità presa in considerazione sia quella nazionale o quella religiosa, quella etnica o quella tribale) non è spiegata, è soltanto dichiarata irragionevole.

Ciò che manca in queste liste è il carattere politico di alcune identità e la conseguente diversità qualitativa delle lealtà che le identità politiche impongono. Alcuni dei tratti identitari citati da Sen sono del tutto irrilevanti sul piano politico. Non casualmente sono quelli stessi normalmente irrilevanti anche sul piano della *violenza* identitaria. Essere britannico nel caso di un conflitto internazionale o essere agente di borsa nel caso della guerra di classe sono identità rilevanti per la

belligeranza. Fino ad oggi, essere appassionato di body-building non ha ancora acquisito una valenza politica né ha costretto nessuno ad attaccare o difendersi. In realtà, benché Walzer (1990, 19) sembri ritenere i comunitaristi una sorta di ideale prosecuzione dei cosiddetti filosofi pluralisti dello Stato d'inizio secolo Ventesimo, mi pare che sia Sen, da questo punto di vista, a commettere lo stesso errore che già Carl Schmitt evidenziava nei filosofi pluralisti dello Stato. Costoro, fra cui Schmitt (1963, 123) cita G.D.H. Cole e H.J. Laski, ritenevano che lo Stato, essendo solo una delle numerose associazioni cui partecipa ciascun individuo, mancasse di unità sovrana: «Questo pluralismo consiste nel negare l'unità sovrana dello Stato, cioè l'unità politica⁴⁰, e nel ribadire in continuazione che l'uomo singolo vive in innumerevoli unioni ed associazioni sociali diverse: egli è membro di una società religiosa, di una nazione, di un sindacato, di una famiglia, di un club sportivo e di molte altre "associazioni" che, di volta in volta, lo influenzano fortemente, seppure in grado diverso, e lo obbligano in una "pluralità di legami di fedeltà e di lealtà" senza che si possa dire di nessuna di queste associazioni che è incondizionatamente decisiva e sovrana. In realtà ciascuna delle diverse "associazioni" può presentarsi, ognuna in campi differenti, come la più forte e il conflitto fra i molteplici legami di fedeltà e di lealtà può risolversi solo caso per caso» (Schmitt 1963, 124). Mi è parso necessario citare per intero questo lungo passo di Schmitt per mostrare le sorprendenti coincidenze fra la posizione da lui attribuita a Laski e Cole e quella di Sen.

Con quali argomenti Schmitt rigetta questa teoria, non priva di una sua plausibilità? Egli scrive: «questa critica è molto pertinente. [...]. Ma in tal modo non è ancora risolta la questione di quale "unità sociale" [...] decida il caso di conflitto e determini il rapporto decisivo amico-nemico. Né una chiesa, né un sindacato, né un'alleanza dei due avrebbero vietato o impedito una guerra che l'Impero tedesco sotto Bismarck voleva fare» (125-126). La risposta di Schmitt ai pluralisti riconduce direttamente alla concezione dell'unità politica che egli propone ne *Il concetto del politico*. L'unità politica è quel raggruppamento "sociale" capace di dichiarare i suoi nemici e i suoi amici pubblici, il politico è

⁴⁰ Si noti che la distinzione concettuale fra Stato e unità politica in generale viene operata da Schmitt proprio in questo scritto, ma che per il periodo in cui scrivevano i filosofi pluralisti dello Stato, lo stesso Schmitt riconosceva la coincidenza di Stato ed unità politica.

intrinsecamente legato alla definizione di *altri* almeno potenzialmente pericolosi. La differenza fra lo Stato e tutte le altre associazioni citate dai pluralisti sta nel carattere propriamente *politico* dello Stato. Nel contesto dell'epoca che precede quella crisi dello Stato da cui Schmitt prende le mosse per scrivere *Il concetto del politico*, lo Stato è il solo depositario, in Europa, della decisione politica fondamentale, la guerra, l'esercizio di una violenza pubblica che prescinde dagli odî (e dalle amicizie) privati. Da questo punto di vista, qualsivoglia associazione può diventare politica, qualsivoglia campo d'interesse umano può essere politicizzato, economia, religione, perfino le associazioni sportive (con qualche difficoltà in più forse, ma è noto, ad esempio, il rapporto fra le tifoserie calcistiche organizzate e la violenza propriamente politica). *Politico* è solo il grado di una disgiunzione, come sostiene Schmitt. E precisamente quel grado in cui la disgiunzione presuppone «la possibilità reale del raggruppamento amico-nemico». Schmitt opera, cioè, una distinzione qualitativa fra i differenti tratti identitarî, mentre Sen li accosterebbe senza problemi. I tratti identitarî che hanno una valenza politica sono precisamente quelli che hanno un legame diretto con la possibilità della violenza. Per riprendere l'esempio di Sen, la maggior parte degli elementi della descrizione che egli elenca non hanno alcuna importanza politicamente perché non implicano alcuna pericolosità, alcuna minaccia vitale da parte di coloro che non condividono quelle appartenenze e quelle associazioni. L'apparente casualità con cui Sen elenca identità alternative si dimostra così la consapevole "rimozione" del politico in questa sua costitutiva relazione con la violenza e con il contrasto. Il problema è che in questo modo, Sen non neutralizza affatto l'identità, semplicemente la nega come identità politica. È come se dicesse: la violenza è scatenata da identità politiche contrapposte, ma voi avete anche identità non politiche che non si contrappongono, quindi perché combattere? La risposta di Sen al problema della violenza *politica* non è affatto coerente con il problema, si limita ad esprimere dei desiderata. Mi pare che la disgiunzione fra identità e violenza che Sen desidera concepita in questo modo divenga un esempio di quello che Schmitt chiama *neutralizzazione passiva* cioè la semplice negazione della pericolosità dell'uomo per l'uomo che è alla base del politico. D'altronde, è la temperie culturale da cui Sen prende concettualmente le mosse ad essere

viziata, secondo quanto intelligentemente osserva J.R. Wallach (1987, 582), dalle motivazioni «relatively apolitical» di *Liberals* e *Communitarians*. Benché probabilmente la natura di questo dibattito sia cambiata dagli anni Ottanta ad oggi e, certamente, la motivazione di Sen sia fortemente politica, il legame costitutivo fra identità politica e violenza, almeno potenziale, sfugge allo sguardo dell'economista indiano, preoccupato di dimostrare l'irragionevolezza della violenza senza tentare di capirne le ragioni, come se necessariamente il conflitto dovesse essere risolto attraverso le procedure concilianti della teoria della scelta sociale (opportunamente modificate per accogliere confronti interpersonali di benessere etc. etc.). Al fondo, vi è una sopravvalutazione dell'importanza della teoria che Sen condivide con i suoi avversari comunitaristi, come M. Sandel (cfr: Sandel 1984), per cui le ragioni del conflitto, come del comportamento in generale, sono ricondotte a differenze di teoria ed interpretazione del mondo, invece che, ad esempio, ad effettive contrapposizioni di interessi.

3. L'illuminismo di Amartya Sen

Per quante debolezze possa mostrare, sul piano politico, il discorso di Sen contro la violenza dell'identità, l'argomentazione di Sen conserva, a mio parere, alcuni punti di grande interesse.

Innanzitutto, pur con i suoi limiti, l'insistenza sulla pluralità delle identità sottolinea un punto importante sia a livello di analisi che a livello di proposta. Sottolineare le appartenenze e i legami di fedeltà che valgono per ciascun individuo nei vari contesti serve a contrastare i luoghi comuni di cui non solo la pubblica opinione, ma, per Sen, lo stesso dibattito teorico sono caduti vittima. Secondo Sen, infatti, le classificazioni semplificate che dominano la discussione politica degli ultimi anni sottostimano pericolosamente la disomogeneità dei raggruppamenti umani e l'ampiezza delle differenze interne a ciascuno di questi raggruppamenti. Mostrare che un individuo può avere contemporaneamente appartenenze, non tutte conflittuali o contrastanti con quelle degli altri, aiuta a combattere la tendenza a classificare gli individui sulla base di civiltà, comunità, cultura o religione, come questi se fossero i tratti decisivi per tutti gli aspetti del loro comportamento. Sen contesta precisamente quel legame, così di frequente

istituito, che si presuppone fra «iperaggregazione ed identità» (per usare i termini di Sen 2005, 143). Potremmo dire, con un'immagine, che Sen combatte la visione delle identità come i territori colorati di una carta geografica proponendo un'identità multilivello fatta di sovrapposizioni e intersezioni.

Gli scritti di Sen sull'India sembrano in primo luogo volti a dare dimostrazioni della fertilità di questo modo di intendere. I saggi, alcuni dei quali molto belli, raccolti in *L'altra India*, ad esempio, sono contemporaneamente dedicati ad esaltare gli scambi dell'India con il resto del mondo (scienza, cultura, religione, politica) e la presenza nella tradizione indiana di linee eterodosse e nient'affatto assimilabili al tipico approccio occidentale all'India o ai pregiudizi occidentali sull'India che gli stessi indiani avrebbero introiettato. Così da un lato, Sen combatte la tendenza a rifiutare quanto di buono venga da fuori del paese indicando quanto il paese debba agli stranieri e quanto l'India stessa abbia fatto ed avrebbe potuto servire di modello agli altri. I grandi scambi fra matematici arabi, indiani e cinesi costituiscono il fulcro di questo argomento che si connette con la rivendicazione della neutralità della scienza (2005, 185). La comunicazione scientifica è per eccellenza, secondo Sen, intercomunitaria, perché fondata nell'esercizio consapevole della ragione umana scevro, per quanto è possibile, da fini diversi dal conoscere. Come spiega ne *La descrizione come scelta* o in *Oggettività posizionale* (2002a, 304-5) le descrizioni fornite dalla scienza tendono ad essere universali perché sono motivate dalla curiosità, non dalle necessità pratiche. Conseguentemente, non avrebbe senso, per l'India, rifiutare la scienza occidentale in quanto occidentale, né sarebbero accettabili interpretazioni storiche che negassero la vitalità scientifica della tradizione indiana.

A questo proposito, la stessa idea di una tradizione indiana deve essere decostruita in nome della ricchezza di differenze che una «iperaggregazione» come l'India possiede al suo interno. Una tale ricchezza non si mostra solo nel presente, come dimostra Sen statistiche alla mano rivendicando che il modo di classificazione rilevante di una persona sia scelto dal diretto interessato (Sen 2005, 64-66), ma si mostra egualmente nel passato. Nel presente, è significativo il rifiuto della omologazione fra India e induismo, tipico sia di certi teorici "occidentali", sia degli estremisti indù (al governo in India quando Sen scriveva i primi di questi

saggi). Contro questa identificazione, parlano le statistiche. Se è vero che la maggior parte della popolazione indiana è di religione indù, la maggioranza dell'India può essere attribuita a tanti altri gruppi, indipendentemente dalla religione (le persone a reddito basso o medio, la classe di quelli che non possiedono grandi capitali, gli indiani delle campagne, coloro che non lavorano nel settore industriale organizzato, gli indiani contrari alle persecuzioni religiose, etc.; Sen, 2005, 65). Non è necessariamente ragionevole classificare gli uomini su base religiosa. Per quel che riguarda il passato, a questo proposito Sen cita la vasta letteratura atea ed agnostica della filosofia indiana, la tradizione di tolleranza degli imperatori Moghul, i dibattiti presenti nella letteratura sanscrita etc. In gran parte allo stesso fine, sembra dedicata la celebrazione di R. Tagore (della cui scuola Santiniketan A. Sen fu allievo). Tagore sarebbe stato un esempio di virtuosa indipendenza di pensiero, apertura all'esterno, difesa della propria differenza rispetto a qualsiasi omologazione. In queste condizioni, ogni tentativo di produrre una tradizione indiana univoca (magari facendone, come S. Huntington, la "civiltà indù") si rivela una strumentale «invenzione del passato», pericolosamente incoraggiante per tutti i movimenti politici che cerchino lo scontro e la violenza. Mostrare le fratture che percorrono i corpi sociali serve a Sen per chiarire l'importanza superiore di quel raggruppamento effettivamente onnicomprensivo che è la più sicura base su cui fondare l'accordo delle posizioni divergenti: la specie umana. Tuttavia, manca, nell'opera di questo economista diviso fra India, Gran Bretagna e Stati Uniti, sorta di ideale Impero Britannico postmoderno, una effettiva consapevolezza cosmopolitica, per cui l'affermazione della comune specificità umana non si traduce in proposta istituzionale federalista ma in una rivendicazione dell'universalità della ragione che, seppur non inutile, rimane compatibile con le più diverse e le meno desiderabili soluzioni politiche. Proprio la dimostrazione dell'universalità della ragione, tuttavia, costituisce uno dei maggiori punti di forza, a mio parere, del pensiero di Sen. Sebbene non sia del tutto esente dal rischio di costruire una razionalità astratta che, per esser di tutti, finisce per non essere quella di nessuno, come si vede nella sottovalutazione della dinamica politica sempre in favore di soluzioni "razionali" cioè "liberali", Sen tenta un'ingegnosa soluzione a questa difficoltà attraverso il concetto di

oggettività posizionale che abbiamo visto nei capitoli I e IV. Benché, infatti, Sen non sia mai così esplicito sembra evidente che egli ponga una sorta di clausola di unicità per i risultati cui la ragione giunge, prescindendo dalle differenze di posizione.

In ogni caso, la concezione di Sen trova la sua piena efficacia contro l'idea comunitarista che esistano razionalità costitutivamente diverse e che la comunicazione, la comprensione, la commensurabilità fra l'una e l'altra di queste razionalità siano impossibili. In realtà, qui si rivelano i limiti di un tale comunitarismo. Il problema è che esso presupporrebbe che solo le singole comunità umane o tradizioni offrano agli uomini la possibilità di comprendersi. L'idea forte di Sen, invece, è che la comprensione sia garantita dal nostro essere tutti uomini. Dal punto di vista politico, mentre, come ammette Walzer (1990, 19), una gran parte del comunitarismo contemporaneo si sustanzia di un revival neorepubblicano, la posizione di Sen si riconnette chiaramente ad una tradizione che con de Ruggero (1925) possiamo identificare nella linea cartesianesimo, illuminismo, liberalismo⁴¹. In quest'ottica la teoria di *functions and capabilities* può essere letta come una sorta di aggiornamento del diritto naturale e dei diritti dell'uomo su cui il liberalismo tipicamente si fonda in opposizione alla *libertas* repubblicana antica⁴². In linea con questa tradizione, Sen difende l'umanità come la nostra più alta comunità e la storia universale come la nostra storia nel senso più vero. Le comunità intermedie sono importanti e positive per sussidiarietà, per fini particolari, perché offrono un senso di identificazione stimolante a fare bene ed agire moralmente e semplicemente perché gli uomini ne sentono il bisogno e vi trovano una fonte di senso per la propria vita. Tuttavia, queste comunità sono, allo stesso tempo, sorgenti di esclusione e, spesso, di violenza e si rivelano, perciò, ostacoli da rimuovere per raggiungere la consapevolezza della più vasta comunità umana.

⁴¹ In realtà, mi rendo conto io stesso di quanto ciò sia sottovalutare apporti differenti quali il marxismo e l'esperienza indiana della liberazione dagli inglesi, nonché l'influsso benthamiano.

⁴² Significativamente, mentre il neorepubblicanesimo e il comunitarismo, con l'elogio delle ridotte dimensioni del corpo politico, accentuano l'aspetto di controllo della libertà, Sen sottolinea l'importanza della libertà indiretta che troviamo, ad esempio, nei liberali classici e nell'utilitarismo delle origini.

Bibliografia:

Nel caso di raccolte di saggi, quando possibile, si è cercato di fornire riferimenti che permettano di risalire ai singoli articoli.

Nel caso di testi classici, le indicazioni bibliografiche sono limitate alla edizione che si è effettivamente usata.

Dove sia indicata la traduzione italiana, i riferimenti ai numeri di pagina contenuti nel testo sono da intendersi relativi alla traduzione italiana.

- Akerlof & Kranton 2000: G.A. Akerlof, R.E. Kranton, *Economics and Identity* in «The Quarterly Journal of Economics», 115, 3 (August 2000), pgg. 715-753.
- Atkinson 1999: A.B. Atkinson, *The Contributions of Amartya Sen to Welfare Economics* in «Scandinavian Journal of Economics», 101, 2 (Jun. 1999), pgg. 173-190.
- Berlin 1969: I. Berlin, *Four Essays on Liberty*, Oxford 1969.
- Chayanov 1925: A.V. Chayanov, *Organizatsiya krest'yanskogo kozhyaistva*, Moskve 1925; eng. tr. in A.V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, ed. by D. Thorner, B. Kerblay, R.E.F. Smith, Madison 1986.
- Clausewitz 1832: C. von Clausewitz, *Vom Kriege* in *Hinterlassene Werke des Generals Karl von Clausewitz über Krieg und Kriegsführung*, Berlino 1832, b. I; tr. it. *Della Guerra*, Roma 1942.
- Croce 1927: B. Croce, *La concezione liberale come concezione della vita* in «Atti della Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli», 1927.
- Dardi 2005: M. Dardi, *From Consistency to Reasons in Individual and Social Choice* in «History of Economic Ideas», XIII/2005/3, pgg. 121-137.
- Dasgupta 1988: P. Dasgupta, *Trust as a Commodity* in Gambetta 1988.
- Davidson 1980: D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford 1980 (1985 (3)).
- Davidson 1986: D. Davidson, *Judging Interpersonal Interests* in Elster&Hylland 1986.

- De Ruggiero 1923: G. de Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale*, Bari 1923.
- De Ruggiero 1925: G. de Ruggiero, *Storia del Liberalismo Europeo*, Bari 1925.
- Elster 1986a: J. Elster, *The Market and the Forum* in Elster & Hylland 1986.
- Elster 1986b:
- Elster 1986c: J. Elster (editor), *Rational Choice*, Oxford 1986.
- Elster&Hylland 1986: J. Elster, A. Hylland (editors), *Foundations of Social Choice Theory*, Cambridge 1986.
- Evans-Pritchard 1940: E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer: a Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*; tr. it. *I Nuer: un'anarchia ordinata*, Milano 2002 (11).
- Ferrara 1992: A. Ferrara, *Introduzione a Comunitarismo e liberalismo*, a cura di A. Ferrara, Roma 1992.
- Gaertner 2006: W. Gaertner, *A Primer in Social Choice Theory*, London 2006.
- Gaertner, Pattanaik, Suzumura 1992: W. Gaertner, P.K. Pattanaik, K. Suzumura, *Individual Rights Revisited* in «Economica» 59, 234 (May, 1992), pgg. 161-177.
- Gaertner&Xu 2001: W. Gaertner, Y. Xu, *Procedural Choice*, da internet.
- Gambetta 1988, D. Gambetta (editor), *Trust, Making and Breaking Cooperative Relations*, Oxford 1988.
- Gellner 1983: E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford 1983; tr. it. *Nazioni e nazionalismo*, Roma 1997 (3).
- Gellner 1995: E. Gellner, *Anthropology and Politics, Revolutions in the Sacred Grove*, Oxford 1995.
- Goodin&Pettit 2006: R. Goodin, Ph. Pettit (editors), *Contemporary Political Thought, an Anthology*, Oxford 2006(2).
- Hobbes 1651: T. Hobbes, *Leviathan*; tr. it. *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Roma-Bari 2004 (9).
- Hobsbawm 1990: E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1790*; tr. it. *Nazioni e nazionalismi dal 1790. Programma, mito e realtà*, Torino 1991.

- Marx 1867: K. Marx, *Das Kapital: erster Band*; tr. it. *Il Capitale: libro I*, a cura di D. Cantimori, Roma 1972 (7).
- Momigliano 1947: A. Momigliano, *The first Political Commentary on Tacitus* in «Journal of Roman Studies», XXXVII, 1947, pgg. 91-101.
- Momigliano 1951: A. Momigliano, *Libertà e libertas*, Appendice a Wirszubski 1957.
- Pagden 1988: A. Pagden, *Trust in Eighteenth Century Naples* in Gambetta 1988.
- Pisacane 1957: C. Pisacane, *La Rivoluzione*,
- Putnam 1993: R. Putnam with R. Leonardi and R. Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton 1993.
- Rawls 1958: J. Rawls, *Justice as Fairness* in «Philosophical Review», 67 (1958), pgg. 164-194; rist. in Goodin&Pettit 2006.
- Rawls 1985: J. Rawls, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical* in «Philosophy and Public Affairs», 14, 3 (Summer 1985), pgg. 223-251.
- Sandel 1984: M.J. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self* in «Political Theory», 12 (1984), pgg. 81-96; rist. in Goodin&Pettit 2006.
- Sartori 2007: G. Sartori, *Democrazia, cosa è*, Milano 2007 (Nuova edizione aggiornata e corretta).
- Schmitt 1963: C. Schmitt, *Das Begriff des Politischen*, Berlin 1963 (7); tr. it. *Il concetto del 'politico'* in *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972.
- Sen 1966a: A. Sen, *Peasants and Dualism with or without Surplus Labor* in «The Journal of Political Economy», 74, 5 (Oct., 1966), pgg. 425-450.
- Sen 1966b: A. Sen, *Labour Allocation in a Cooperative Enterprise* in «The Review of Economic Studies», 33, 4 (Oct., 1966), pgg. 361-371.
- Sen 1967: A. Sen, *Isolation, Assurance and the Social Rate of Discount* in «The Quarterly Journal of Economics», 81, 1 (Feb. 1967), pgg. 112-124.
- Sen 1970: A. Sen, *The Impossibility of a Paretian Liberal* in «Journal of Political Economy», 78, pgg. 152-157; rist. in Sen 1982a.
- Sen 1973: A. Sen, *Behaviour and the Concept of Preference*, in «Economica», 40 (159), pgg. 241-259; rist. in Sen 1982a.
- Sen 1974: A. Sen, *Choice, Ordering and Morality* in S. Koerner (ed.), *Practical Reason*, Oxford 1974; rist. in Sen 1982a.

- Sen 1977a: A. Sen, *Social Choice Theory: a Reexamination* in «Econometrica», 45 (January 1977), pgg. 53-89; rist. in Sen 1982a.
- Sen 1977b: A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory* in «Philosophy and Public Affairs», 6, pgg. 317-344; rist. in Sen 1982a.
- Sen 1978: A. Sen, *On the Labour Theory of Value: some Methodological Issues* in «Cambridge Journal of Economics», 2, 1978, pgg. 175-190.
- Sen 1979: A. Sen. *Utilitarianism and Welfarism* in «The Journal of Philosophy», 76, 9 (Sep. 1979), pgg. 463-489.
- Sen 1980: A. Sen, *Description as Choice* in «Oxford Economic Papers», 32 (1980), pgg. 353-369; rist. in Sen 1982a.
- Sen 1982a: A. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, Oxford 1982a; tr. it. *Scelta, benessere, equità*, Bologna 1986.
- Sen 1982b: A. Sen, *Rights and Agency* in «Philosophy and Public Affairs», 11, 1 (Winter 1982), pgg. 3-39.
- Sen 1985a: A. Sen, *Well-Being, Agency and Freedom: The Dewey Lectures 1984* in «The Journal of Philosophy», 82, 4 (April 1985), pgg. 169-221.
- Sen 1985b: A. Sen, *Goals, Commitment, and Identity* in «Journal of Law, Economics and Organization», 1, 2 (Fall 1985); rist. in Zamagni 1995.
- Sen 1987a: A. Sen, *On Ethics and Economics*, Oxford 1987; tr. it. *Etica ed economia*, Roma-Bari 1988(2006).
- Sen 1987b: A. Sen, *The Standard of Living*, ed. by G. Hawthorn, Cambridge 1987.
- Sen 1990a: A. Sen, *Justice: Means versus Freedom* in «Philosophy and Public Affairs», 19, 2 (Spring 1990a), pgg. 111-121.
- Sen 1990b: A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale* in I. Berlin, A. Sen et alii, *La dimensione etica nelle società contemporanee*, Torino 1990; rist. in Sen 1997b.
- Sen 1992a: A. Sen, *Minimal Liberty* in «Economica», 59, 234 (May 1992), pgg. 139-159; rist. in Sen 2002.
- Sen 1992b: A. Sen, *On the Darwinian View of Progress* in «London Review of Books», 5th of November 1992; rist. in Sen 2002.

- Sen 1992c: A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford 1992; tr. it. *La diseguaglianza: un riesame critico*, Bologna 1994.
- Sen 1993a: A. Sen, *Markets and Freedoms* in «Oxford Economic Papers», 45, 1993, pgg. 519-543; rist. in Sen 2002.
- Sen 1993b: A. Sen, *Internal Consistency of Choice* in «Econometrica», 61, 3 (May 1993b), pgg. 495-521; rist. in Sen 2002.
- Sen 1994a: A. Sen, *Markets and the Freedom to Choose* in *The Ethical Foundations of Market Economy* ed. by H. Siebert, Tuebingen 1994; tr. it. *Mercati e libertà di scelta* in Sen 2000b.
- Sen 1994b: A. Sen, *Codici morali e successo economico* in «il Mulino», 1994 (2), pgg. 187-200.
- Sen 1995: A. Sen, *Rationality and Social Choice* in «American Economic Review», 85, pgg. 1-24.
- Sen 1997a: A. Sen, *Value and Economic Success: Europe and Asia*, discorso tenuto alla cerimonia di premiazione del IX Premi Internacional Catalunya, Barcelona, 14 Maggio 1997a; tr. it. *Valori e successo economico: Europa e Asia* in Sen 2000.
- Sen 1997b: A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, Roma-Bari 1997.
- Sen 1997c: A. Sen, *Maximization and the Act of Choice* in «Econometrica», 45 (July 1997), pgg. 745-779; rist. in Sen 2002.
- Sen 1999a: A. Sen, *The Possibility of Social Choice* in «American Economic Review», 89(3), pgg. 349-378.
- Sen 1999b: A. Sen, *Reason before Identity*, Oxford 1999; tr. it. *La ragione prima dell'identità* in Sen 2000b.
- Sen 1999c: A. Sen, *Democracy as a Universal Value* in «Journal of Democracy», 10, 3 (1999), pgg. 3-17; tr. it. in Sen 2004.
- Sen 1999d: A. Sen, *Development as Freedom*, New York 1999; tr. it. *Lo sviluppo è libertà*, Milano 2000.
- Sen 2000a: A. Sen, *Consequential Evaluation and Practical Reason* in «The Journal of Philosophy», 97, 9 (Sep. 2000), pgg. 477-502.

- Sen 2000b: A. Sen, *La ricchezza della ragione*, a cura di S. Zamagni, Bologna 2000.
- Sen 2002a: A. Sen, *Rationality and Freedom*, Cambridge Mass., 2002; tr. it. *Razionalità e libertà*, Bologna 2005.
- Sen 2002b: A. Sen, *Globalizzazione e libertà*, Milano 2002.
- Sen 2004: A. Sen, *La democrazia degli altri*, Milano 2004.
- Sen 2005: A. Sen, *The Argumentative Indian*, London 2005; tr. it. *L'altra India*, Milano 2005.
- Sen 2006: A. Sen, *Identity and Violence*, New York 2006; tr. it. *Identità e violenza*, Roma-Bari 2006.
- Skinner 1978: Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge 1978.
- Skinner 1998: Q. Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge 1998.
- Skinner 2001: Q. Skinner, *A Third Concept of Liberty* in «Proceedings of the British Academy», 117 (2001), pgg. 237-268; rist. in Goodin&Pettit 2006.
- Sunstein 1991: C.R. Sunstein, *Preferences and Politics* in «Philosophy and Public Affairs», 20 (1991), pgg. 3-34; rist. in Goodin&Pettit 2006.
- Wallach 1987: J.R. Wallach, *Liberals, Communitarians and the Tasks of Political Theory* in «Political Theory», 15, 4 (Nov. 1987), pgg. 581-611.
- Walzer 1990: M. Walzer, *The Communitarian Critique of Liberalism* in «Political Theory» 18, 1 (Feb. 1990), pgg. 6-23.
- Watzlavick, Beavin, Jackson 1967: P. Watzlavick, J. Helmick Beavin, D.D. Jackson, *Pragmatics of Human Communication*; tr. it. *Pragmatica della Comunicazione Umana*, Roma 1971.
- Wirszubski 1957: C. Wirszubski, *Liberta, il concetto di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Bari 1957.
- Wolff 1799: C.L.B. de Wolff, *Institutiones Juris Naturae et Gentium...*, Venetiis 1799.
- Zamagni 1986: S. Zamagni, *Introduzione a Sen, Scelta, benessere, equità*, Bologna 1986 [Sen 1982a].
- Zamagni 1995: S. Zamagni (editor), *The Economics of Altruism*, Aldershot 1995.

- Zamagni 2000: S. Zamagni, *Prefazione* a Sen 2000.