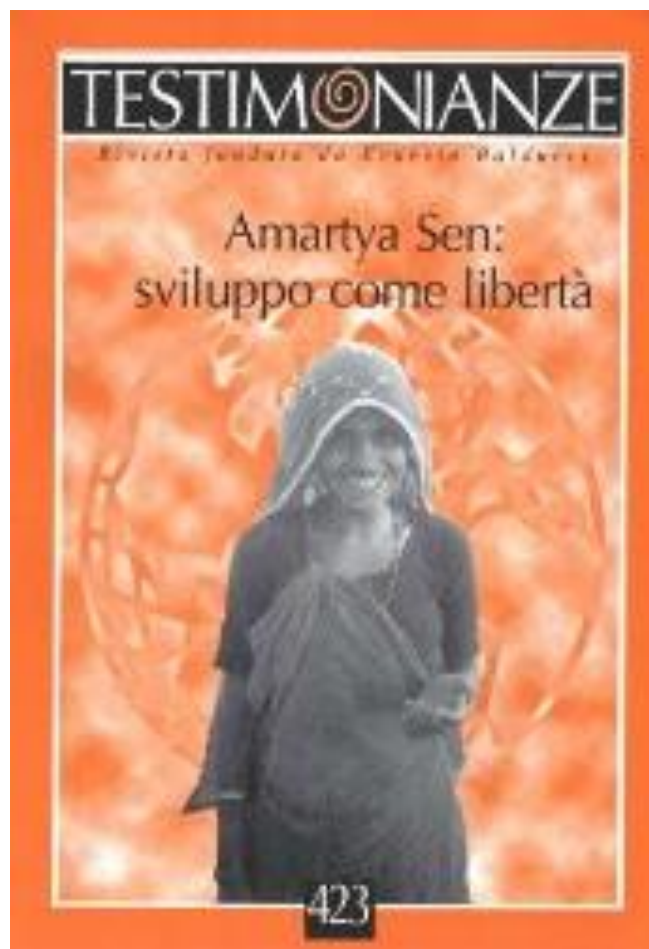


Sergio Caruso

AMARTYA SEN : LA FILOSOFIA POLITICA

Una versione di poco diversa del presente saggio
è stata pubblicata come segue:

Sergio Caruso, «Amartya Sen: la speranza di un mondo "migliorabile"», in: *Amartya Sen: sviluppo come libertà* [N° speciale dedicato al pensiero di Sen, a c. di Pier Luigi Tedeschi: *Testimonianze*, a. XLV, n° 3 (423), mag.-giu. 2002, pp. 58-86.



SOMMARIO

1. Sen, chi è?	p. 3
2. Una certa idea di sviluppo: le fonti filosofiche	4
3. L'influenza del pragmatismo	6
4. L'utilitarismo e Stuart Mill	7
5. Una certa idea del "mercato"	8
6. Una certa idea della natura umana	10
7. La libertà come fine e come mezzo	10
8. Sen nel contesto filosofico-politico odierno	12
9. Il concetto di <i>Well-being</i> , fra utilitarismo e liberalismo	13
10. «Eliminare le principali fonti d'illibertà»	16
11. L'interdefinizione di sviluppo e libertà	17
12. La democrazia non è un lusso	18
13. Tre critiche della democrazia, le risposte di Sen	21
14. Multiculturalismo e rifondazione dei diritti umani	23
15. Sen in Italia	25
16. Appendice bibliografica	26
16.1. Gli scritti principali di Amartya Sen	26
(A) prime edizioni in inglese	26
(B) in italiano	34
16.2. Alcuni scritti su Amartya Sen	35

Sen, chi è?

Nella percezione corrente delle persone bene informate, Amartya Sen è un economista. Non fa una grinza: avendo ricevuto il Premio Nobel per l'economia, sarebbe difficile negarlo! Nella descrizione un po' più sofisticata che ne forniscono le persone colte, e specialmente quelle fra loro che sono socialmente impegnate, Amartya Sen è anche un uomo del Terzo Mondo, nonché schietto democratico, che da anni si batte contro ogni genere di ostacoli frapposti - dall'interno o dall'esterno - al "decollo" dei Paesi poveri e, con eguale vigore ed eguale coerenza, a favore dei diritti umani ovunque essi appaiano violati. Insomma, un uomo "giusto" e, ciò più conta, "imparziale". Il che neppure farebbe una grinza, se questa fama d'imparzialità (che tanto favorisce la sua autorità morale) non rischiasse di mettere in ombra lo spessore teorico dei suoi contributi e, perfino, di ritorcersi contro di lui. Quasi che il Premio Nobel gli sia stato assegnato solo perché, insomma, prima o poi "toccava all'India"; e perché, dovendo premiare un uomo del Terzo Mondo, meglio premiarne uno così legato al Primo (Sen è *Master* del Trinity College di Cambridge), e del tutto alieno da pregiudiziali ideologiche contro l'Occidente, piuttosto che un nemico dell'economia di mercato!

La verità è che Amartya Sen è veramente un grande; e che - per importanti che siano le sue dottrine di economista e le sue qualità di uomo - la sensibilità di Sen, la sua capacità di pensare vanno ancora al di là di ciò. Sul piano pratico-politico così come su quello teoretico e *lato sensu* "culturale" (anzi, come vedremo, "interculturale").

Sul piano pratico-politico la sua decantata imparzialità non è mai stata un'ambigua equidistanza di principio. Più volte Sen ha saputo cantare forte e chiaro, sui palcoscenici giusti, canzoni che né le multinazionali, il FMI, i governi dell'Occidente (da un lato), né certi regimi non si sa se più tirannici o più incompetenti del Terzo Mondo (dall'altro) avrebbe voluto ascoltare.

Ma non basta. Ho parlato di un livello "teoretico" dell'opera sua: aggettivo impegnativo (non bastava "teorico"?), eppure pienamente giustificato. Perché Sen appartiene alla nobile schiatta di coloro che ricercano un'economia "classica". Non già nel senso riduttivamente *dottrinale* del termine; non perché io voglia collocarlo fra i neo-classici, cioè fra coloro che - ripartendo, come Smith e Ricardo, dal problema del "valore" - s'interrogano sulle condizioni di equilibrio del sistema economico in quanto tale. Anzi, interessato com'è al problema dello "sviluppo", Sen sta certo più vicino - per quest'aspetto - a Keynes, Schumpeter e Galbraith che non, poniamo, ad Alfred Marshall o a Böhm-Bawerk. Non è questione di correnti né di appartenenze dottrinali. "Classico", piuttosto, nel senso che Sen come i grandissimi, come i padri dell'economia politica, non cessa d'interrogarsi sullo statuto epistemologico e sulla funzione sociale della disciplina da lui professata: *autonoma* sì, ma non *avulsa* né interamente separabile dalle discipline contermini.

"Economia politica" non è per Sen solo un modo di dire consacrato dalla tradizione accademica. L'economia ha da essere (ed è, nel suo approccio) davvero "politica" nel senso più alto (aristotelico) del termine. Naturalmente vocata al dialogo con la filosofia politica, essa chiede lumi e ne fornisce. Non tanto perché l'una, la filosofia, si occupi solo di *fini* e l'altra, l'economia, solo di *mezzi*; piuttosto, perché ambedue si occupano del *rapporto tra mezzi e fini nella sfera politica*, sia pure con tagli diversi, L'una, la

filosofia politica, con un taglio qualitativo, preoccupata della congruenza; l'altra, l'economia, con un taglio quantitativo, preoccupata del rendimento. Ma qualunque discorso politico sui fini (società giusta, vita buona), come pure sugli ordinamenti ad essi più favorevoli, sarebbe monco se fosse solo filosofico o solo economico. Diremo così, parafrasando Kant: che per Sen la filosofia politica senza economia è vuota; l'economia politica senza filosofia, cieca. Lo stesso rapporto di mutua implicazione vale d'altronde per la filosofia sociale e le scienze sociali in genere, economia compresa.

Filosofia politica ed economia politica, filosofia sociale e scienze sociali convergono pertanto in quella che potremmo chiamare una "filosofia pubblica". Di cui Ermanno Vitale indicava un'espressione matura già nel volume di Sen *Inequality Reexamined* (1992): un'opera che, lungi dal riguardare solo gli economisti, interpellava egualmente filosofi e sociologi, intellettuali e opinione pubblica (per non parlare dei politici di professione).¹

L'economia politica cessa così d'essere, nelle mani di Sen, la più triste delle scienze sociali, la "scienza triste" per antonomasia (*dismal science*),² tradizionalmente volta allo studio della scarsità e degli equilibri in condizioni di scarsità, per rivolgersi invece, secondo la classica lezione smithiana, allo studio *congiunto* della ricchezza - la "ricchezza delle nazioni"! - e di tutti gli assetti che la possono promuovere (l'*improvement* di Smith). Non è solo l'abbandono di un punto di vista statico per un punto di vista dinamico; non è solo il fatto di mettere al centro lo "sviluppo". Sen non sarebbe in ciò il primo. E' piuttosto la ritrovata consapevolezza che i sistemi chiusi non esistono; che i fattori esogeni non possono essere ignorati, neppure in prima approssimazione; che la prospettiva dello sviluppo non può essere l'angolazione specialistica di una singola materia detta "economia dello sviluppo". Al di qua delle specializzazioni tematiche o geografiche, *la prospettiva dello sviluppo costituisce per Sen la ragion d'essere e il cuore dell'economia politica*, vuoi come scienza, vuoi per la funzione pubblica da cui non può esimersi.

Ma tutte queste sarebbero solo belle parole, se Amartya Sen non avesse - come ha - la reale capacità di fare e proporre indagini così concepite. Il suo lavoro ha dimostrato che un'economia davvero "politica" è davvero possibile. Non solo. Che una disciplina così riconcepita può essere non *meno*, ma *più* rigorosa di prima, *perfino sul terreno strettamente matematico*. E che dalla *crossed-fertilization* tra filosofia politica ed economia politica, filosofia sociale e scienze sociali, tutti hanno da guadagnarci qualcosa.

Una certa idea di sviluppo: le fonti filosofiche

Nessun idealismo, dunque, sul piano filosofico. Più che alla *Entwicklung* hegeliana, obbediente a leggi di tipo storico-logico, lo "sviluppo" di Sen rassomiglia al

¹ A. SEN, *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford 1992; trad.it. *La diseguaglianza: un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994. Cfr. E. VITALE, «Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto e diseguaglianza», *Teoria politica*, XI, 3, 1995, pp. 82.

² «Above all, Prof. Sen deserves the accolade for giving the "dismal science" of economics the humanist face of a universal moral philosophy». Sono parole di un articolista indiano, per celebrare il conferimento del Nobel all'illustre connazionale: «Sen and Sensibility», *Times of India*, 15 ottobre 1998.

“progresso” degli Illuministi; in particolare, all’idea che del progresso ebbero tre principi dell’Illuminismo europeo: Smith, Condorcet e, per certi aspetti, Kant.

Da Smith, Sen ricava l’idea di fondo: che tanto i sentimenti morali quanto gli interessi economici – insomma, ogni genere di propensioni “soggettive” da cui dipenda la nostra felicità – giungono a maturazione e possono trovare realizzazione solo a livello intersoggettivo. Perché l’uomo è un essere naturalmente vocato allo scambio – ogni genere di scambio, non solo economico – ed è solo nello scambio, nel vivo delle situazioni, che le *cose* assumono *valore*. Le situazioni, tuttavia, possono essere più o meno favorevoli: gli “assetti” (dice Sen) rendono le cose verso cui propendiamo più o meno raggiungibili, e più o meno soddisfacente l’uso finale. Anch’esse dunque devono essere indagate. Ci sono pertanto tre livelli di analisi: quello soggettivo delle propensioni, quello intersoggettivo degli scambi e quello oggettivo degli assetti. Per Adam Smith, nella seconda metà del Settecento, la *political oeconomy* faceva parte di un progetto più vasto, detto *moral philosophy*. Amartya Sen rilancia questo progetto, con gli strumenti d’indagine del XX, anzi del XXI secolo.

Di Smith, inoltre, Sen apprezza l’atteggiamento di fondo: quella ch’egli stesso chiama la concezione «dolce» dello sviluppo economico, di contro alle concezioni «feroci» di esso; la fiducia che i processi di sviluppo, benché possano non essere rose e fiori, neppure abbiano da essere *necessariamente* “lacrime e sangue” (*SèL*, pp. 40-41).³

Da Condorcet, autore a lui carissimo, Sen mutua una immagine tridimensionale e cumulativa del progresso (sorretto dal *circolo virtuoso* delle tre dimensioni: economico-politico-morale), ma anche l’idea che queste “dimensioni” vadano propriamente intese come possibilità di *misura* del progresso; più generalmente parlando, l’idea che la matematica sia applicabile alle scienze sociali: non solo come calcolo dei mezzi, ma anche – entro certi limiti - come calcolo dei fini (almeno in termini di vantaggi comparativi sul piano collettivo).⁴ Condorcet tentò, fra l’altro, di far discendere l’idea roussoviana di “volontà generale” dai cieli della metafisica sulla terra delle nozioni operative, elaborando a tal fine tecniche elettorali intese ad accrescere il carico d’informazione espresso nel voto e algoritmi intesi a rendere rappresentabili, e decidibili senza contraddizione, le preferenze in campo.⁵ E bisogna pur dire (Sen per primo lo ammette) che il contributo di Sen alla teoria della decisione razionale e della scelta collettiva (fra le motivazioni del Premio Nobel) non sarebbe forse stato quello che è, se la sua terza moglie, Emma Rothschild, un’appassionata studiosa del pensiero di Condorcet, non gli avesse trasmesso un peculiare interesse per il filosofo francese.⁶ Della cui visione del futuro – pure questo ricordato – faceva parte integrante la progressiva diminuzione delle differenze economiche non solo fra le classi, ma fra le nazioni (e qui, davvero, *progrès* e *development* procedono a braccetto).

Da Kant, Sen mutua la concezione del “progresso” come *idea regolativa*: non fatale né garantita, bensì “possibile” e sì “necessaria”, ma solo nel senso *morale* di questo

³ A. SEN, *Development as Freedom*, A. Knopf, New York 1999; trad.it. *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000 (d’ora in poi cit. come *SèL*). A questo volume mi rifaccio principalmente nel presente articolo, salvo che non sia diversamente indicato.

⁴ Cfr. V. COLLINA, «Matematica sociale, politica e utopia in Condorcet», in: S. CARUSO, V. COLLINA, C. DE BONI, *Numeri e politica*, Facoltà di scienze politiche “C. Alfieri”, Firenze 1988, pp. 65-111.

⁵ Cfr. C. DE BONI, *Condorcet. L’“Esprit Général” nella Rivoluzione francese*, Bulzoni, Roma 1989.

⁶ Ce lo dice lui stesso nell’autobiografia scritta per il *website* dei premi Nobel, predisposto dall’Accademia di Svezia: <http://www.nobel.se/economics/laureates/1998/sen-autobio.html>.

termine. Nella speranza di un mondo *migliorabile*, ma non asintoticamente “perfettibile” nel senso di Condorcet; tanto meno raggiungibilmente “perfetto”, nel senso degli utopisti.

Queste sono le fonti principali – nell’ordine filosofico, naturalmente – che ispirano la concezione seniana dello sviluppo come progresso multilaterale. Ad esse tuttavia bisogna aggiungerne almeno un’altra, cioè il pragmatismo americano.

L’influenza del pragmatismo

Per quanto riguarda le influenze del pragmatismo americano, occorre dire che l’idea seniana di *Well-being* (su cui ritorneremo), appare vicina – sul piano filosofico-sociale – al *meliorism* di William James e – sul piano epistemologico – allo strumentalismo di John Dewey.

Il meliorismo jamesiano, va ricordato, è una filosofia dell’unificazione progressiva dell’umanità, un’etica per il genere umano: in bilico fra realismo e pessimismo da un lato, idealismo e ottimismo dall’altro. Dobbiamo infatti riconoscere l’inguaribile pluralità degli enti e l’irriducibile pluralismo del mondo morale, ma proprio perciò – dice James – perché il mondo *non* ha una compattezza granitica, siamo in grado, come enti indipendenti, di agire su di esso per modificarlo e siamo liberi, come individui, di correggere le imperfezioni e di superare, almeno parzialmente, le discontinuità tra valori. Di nuovo un’idea regolativa del progresso “possibile”: neo-kantiana, si direbbe, se questa etica per il genere umano non fosse affidata dallo stesso James piuttosto alla «volontà di credere», che non alla ragione, e se non richiedesse – a suo dire – la «fede in un dio finito» (inteso come coscienza sovrumana del mondo, ma non esterno ad esso). Concezione – mi piace sottolinearlo – non troppo dissimile da quella cultura indiana dove Sen proviene e che mai ha rinnegato (anzi, spesso orgogliosamente rivendicato). Nella quale cultura pure, come nel pragmatismo jamesiano, il mondo e gli oggetti non *sono*, ma *divengono*, e ogni coscienza li rispecchia in maniera diversa; salvo correggere questo empirismo radicale sul piano metafisico, col credere ogni coscienza umana frammento di una coscienza universale (di cui le molte immagini del divino presenti nel pantheon induista costituiscono gli “aspetti” principali)!

Per quanto riguarda poi l’altro grande del pragmatismo americano, John Dewey, è significativo che l’idea stessa di *Well-being*, centrale nel pensiero di Sen, sia stata da questi rielaborata e messa a punto proprio in occasione delle “Dewey Lectures”, che era stato invitato a tenere in America nel 1985.⁷

Aristotele analizzava la natura umana in termini di “facoltà”. E’ sulle orme dello strumentalismo di Dewey che Sen parla invece di *functionings*, e di *capabilities* che li rendono “operativi”. Ma *functionings* e *capabilities*, per fare che? L’utilitarismo insisteva sulla ricerca della felicità intesa come massimizzazione del piacere e minimizzazione del dolore. Da questo punto di vista, psicologico-morale e filosofico-morale, Amartya Sen si colloca ancora, per vari aspetti, sulla linea Bentham-Mill, però al di là di entrambi. Nei paraggi di Dewey, appunto. Infatti: egli condivide la famosa

⁷ Cfr. A.K. SEN, «Well-being, agency and freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, 82, April 1985.

critica di John Stuart Mill all'utilitarismo benthamiano (meglio essere un Socrate insoddisfatto che un maiale soddisfatto), ma solo in parte; e non tanto nel senso stuart-milliano che convenga distinguere fra "piaceri inferiori" e "piaceri superiori". Comunque sia, il "piacere" (rapporto parziale col singolo oggetto del desiderio nel momento della fruizione) non è – spiegava Dewey - la stessa cosa della "felicità". Neppure quando si tratti di piaceri qualitativamente elevati. La felicità è piuttosto un sentimento che coinvolge l'interesse del *self*, nella pluralità dei suoi aspetti. Senza contare che gli stessi desideri da cui siamo mossi sono condizionati dalle istituzioni; onde l'enfasi di John Dewey sull'*autonomia* dell'individuo e su tutte le circostanze che possono indebolirla o, come l'*educazione*, rinforzarla.⁸ Preoccupazione che Sen condivide. Chiunque può vivere una vita abbastanza piacevole, se circondato di generici piaceri; ma solo chi – sorretto dall'educazione – riesce a collegare i vari aspetti di sé in una sorta di progetto, solo chi riconosce - nell'adempimento di certi desideri - valori che lo riguardano da vicino e personalmente, solo quegli può essere ragionevolmente felice. Dobbiamo dunque – ed è questo il compito numero uno di ogni sviluppo – mettere mano ad abolire o minimizzare i dolori evitabili (nell'apprezzamento dei quali tutti gli uomini e tutte le donne del pianeta sono molto simili); ma dobbiamo anche – ed è compito di pari importanza – creare condizioni favorevoli alla *self-realization*. Sen non dà particolare rilievo a questa espressione (preferisce quella di *human development*), ma l'idea di fondo è più o meno quella. E' non solo più giusto, ma più facile ed economico - per Sen - aiutare le persone a essere felici che non garantire a tutti una vita "piacevole"!

L'utilitarismo e Stuart Mill

Dicevamo: Amartya Sen si colloca ancora per certi aspetti sulla linea Bentham-Mill, però al di là di entrambi. In effetti, egli condivide la famosa critica di John Stuart Mill all'utilitarismo benthamiano (meglio essere un Socrate insoddisfatto che un maiale soddisfatto), ma solo in parte; e non tanto nel senso stuart-milliano che convenga distinguere fra "piaceri inferiori" e "piaceri superiori". In realtà, Sen vuole recuperare talune ragioni di fondo dell'utilitarismo (l'importanza decisiva delle preferenze soggettive, la misurabilità delle situazioni); e, per certi aspetti, la sua econometria evolve dal *felicific calculus* di Bentham. A condizione però - lo si è visto - di ridefinire "la maggior felicità del maggior numero", come pure la soddisfazione del singolo, in termini diversi dal mero "piacere" *in actu*: piuttosto, in termini di «capacitazioni» collettive. Queste sono legate al crescere delle libertà reali (che ognuno singolarmente deciderà come usare) e riguardano soddisfazioni *potenzialmente* raggiungibili (fra le quali ognuno singolarmente si orienterà come crede). Non si tratta dunque più di quantificare il piacere soggettivo ossia l'effettiva soddisfazione del singolo individuo (un calcolo che l'utilitarismo benthamiano, nella sua radicalità, coerentemente affida all'individuo stesso), né di rinunciare alla quantità in nome della "qualità" (com'è nell'idealismo romantico del giovane Mill). Si tratta invece d'indagare la sola cosa

⁸ Su questi temi (con particolare riguardo alle critiche di Dewey a J.S. Mill) cfr. B. CASALINI, «Dewey: "intelligenza" e morale», *Il Pensiero Politico*, XXX, 3, 1998, pp. 460-483.

realmente osservabile secondo parametri empirici: *le condizioni oggettive* all'interno delle quali le preferenze vengono espresse, gli «assetti» che favoriscono la libertà o le mettono vincoli; e ciò al fine di modificare quelle condizioni, al fine di mettere a disposizione una pluralità di mezzi variamente utilizzabili ed espandere, così facendo, le *chances* di tutti. L'idea di *Well-being*, irriducibile al *Welfare*, e il c.d. «approccio delle capacitazioni» corrispondono a questa esigenza.

Utopia? No. E non solo perché Amartya Sen, presidente dell'associazione internazionale degli econometristi, è forse l'uomo che meglio di chiunque altro al mondo sa “fare i conti”; ma anche perché – non si stanca di ripeterlo – (a) i mezzi da mettere a disposizione non sono solo di natura economica e (b), diversamente da quanto ci vogliono far credere, l'espansione delle libertà reali finisce col produrre più ricchezza di quanta ne consumi.

Che rimane, in questa concezione, del pensiero stuart-milliano? Direi, due cose. La prima: non può esistere uno stato liberale senza una società liberale. La seconda: conviene promuovere quella forma di egoistico altruismo, dove ognuno riconosce nell'altrui felicità la condizione della propria felicità. In altri termini (ma non sono queste parole di Mill, né di Sen): *non c'è liberalismo senza liberalità*; la società degli individui vive e prospera solo se gli individui sono generosi e capaci di “simpatia”. Insomma: la società liberale e l'etica della reciprocità non si esauriscono, per Sen, nel mercato e nel gioco degli interessi economici. Il mercato e gli interessi sono ovviamente importanti, ma lo scambio di merci e il valore economico devono essere qui considerati un caso particolare dello *scambio di valori in generale*: parole, affetti, doni, merci (SèL, p. 31). La linea dove Sen si colloca stavolta non è tanto quella Mandeville-Bentham, quanto quella Smith-Mill.⁹ John Stuart Mill auspicava col *capitalismo della produzione* una sorta di *socialismo della distribuzione*. Amartya Sen non si spinge fino a tanto sul piano politico; ma, in un certo senso, va ancora oltre sul piano teorico. Infatti, la redistribuzione dei beni e, più che mai, delle occasioni per raggiungerli non è per lui solo *eticamente doverosa*, bensì anche (su ciò non si stanca d'insistere e di produrre analisi comparative) *economicamente conveniente* nel medio periodo. Per tutti. Di essa la comunità sarà ripagata a oltranza!

Una certa idea del “mercato”

Tanto più facilmente Sen si può permettere queste posizioni sul piano “ideologico” quanto più fermo rimane nella difesa del mercato: non solo da economista, per ragioni di efficienza, ma da filosofo, per ragioni morali.

⁹ Nello studio di questi argomenti e di questi autori Sen si è potuto giovare di un interlocutore davvero speciale: Albert Hirschmann, un altro grande personaggio a cavallo tra economia dello sviluppo e filosofia morale. La conoscenza fra i due nasce per ragioni di famiglia, Albert Hirschmann essendo lo zio della terza moglie di Amartya Sen (Eva Colorni, figlia di Eugenio Colorni e Ursula Hirschman); ma viene poi rinforzata dal fervido dialogo intellettuale e perfino da colleganze accademiche (Sen è fra i *Trustees* dell'Institute for Advanced Study di Princeton, dove Hirschmann lavora). Cfr. la Prefazione di A. SEN all'edizione ventennale di: A. HIRSCHMAN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton 1997.

Guardiamo prima alla difesa del mercato che Sen propone *en économiste*. A dire il vero non si tratta - già qui - di ragioni puramente e strettamente economiche. Come quando si dice (approccio statico): “il mercato è un insurrogabile mezzo per la determinazione dei prezzi”; oppure (approccio dinamico): “solo le economie di mercato, in quanto aperte alla concorrenza, offrono uno spazio favorevole all’innovazione”. Queste ragioni sono certamente vere; Sen le condivide e sa bene che l’insuccesso del “socialismo reale” – sul terreni, appunto, della distribuzione e dell’innovazione ancor prima e ancor più che nella produzione - è dipeso principalmente dal rifiuto opposto al mercato. Ma c’è dell’altro. La seniana *theory of social choice*, che non riguarda solo la sfera *stricto sensu* economica, raccomanda d’includere - nel calcolo delle scelte - non solo gli «esiti di culminazione», cioè *gli esiti finali* che una scelta prevedibilmente darà (in ordine agli obiettivi prefissi), ma anche gli «esiti comprensivi», cioè la cascata di effetti collaterali la quale consegue da *tutto il processo* che viene messo in moto (*SèL*, p. 34). E da questo punto di vista, inclusivo dell’intero processo, l’opzione per il libero mercato appare più che mai preferibile. Perché il mercato non solo determina i prezzi e favorisce l’innovazione, ma dinamizza e arricchisce la società intera in ogni campo. Le innovazioni del resto, ancorché nate per meglio competere sul mercato, non riguardano solo l’economia, ma finiscono con l’investire la vita intera...

Guardiamo adesso alla difesa del mercato che egli propone *en philosophe*.

Dicevo poc’anzi che Sen considera lo scambio di merci un caso particolare dello *scambio in generale*: sul piano linguistico, affettivo, oblativo e - naturalmente - anche economico. L’uomo appare un essere *commutativo*, ad ogni livello: un animale impegnato in continue *transazioni*; e non si capisce perché mai dovremmo far violenza a questa sua tendenza, a questa naturale attitudine: a conversare, simpatizzare, dare e ricevere doni, barattare e – perché no? – comprare e vendere. In questa prospettiva, «essere genericamente contro i mercati sarebbe quasi altrettanto strano che essere genericamente contro le conversazioni personali» (solo perché alcune conversazioni possono essere effettivamente scorrette e recar danno). Evidentemente illogico (l’irrazionalità sta nel fatto d’includere il generale nel particolare); nonché irragionevole (cioè privo di argomenti seri e, nella sostanza, arbitrario), perché *onus probandi incumbit ei qui dicit*, cioè a coloro che propongono restrizioni, *non ei qui negat*, cioè a coloro che propongono (almeno in prima battuta e in via di principio) la libertà negativa come non-interferenza. In realtà, questa libertà – naturale? - «non ha bisogno di una difesa che la giustifichi» e «negare possibili transazioni attraverso controlli arbitrari [...] significa impedire a qualcuno di fare qualcosa che, in mancanza d’incontrovertibili ragioni contrarie, si può ritenere sia suo diritto fare» (*SèL*, pp. 12, 31).

Si noti che Sen (e con lui, molto opportunamente, il traduttore di *Sviluppo è libertà*, Gianni Rigamonti) distingue fra “capacità” (*abilities*) e “capacitazioni” (*capabilities*). Le prime hanno a che fare con le differenze (naturali o apprese) fra individui, mentre le seconde hanno a che fare con gli assetti sociali, che possono promuovere o frenare. Ora, questa faccenda dello “scambio in generale” non implica differenze rilevanti fra individui o culture, né discende dagli assetti sociali (serve piuttosto a costruirli). Siamo, dunque, di fronte a qualcosa che rassomiglia parecchio a una “libertà naturale” nel senso, che fa parte costitutiva della “natura umana”; qualcosa che – come dicevo – non sarebbe *razionale* negare in via di principio, senza negare l’umanità stessa, né *ragionevole* limitare in pratica, in assenza di ottime ragioni da produrre caso per caso. Benché Sen non ami parlare troppo di libertà naturali e di natura umana, e benché

manchi al riguardo una filosofia del tutto dispiegata, come negare che si tratti – con ciò - di un complesso di “diritti naturali”?

Una certa idea della natura umana

Questa filosofia rimane – ripeto – fra le righe oppure, talora, confinata nelle note (almeno nel volume del 1999, su cui prevalentemente mi soffermo in questo articolo). Siamo autorizzati tuttavia a leggerla in questo senso da una serie d’indicazioni che emergono dalla biografia intellettuale di Sen. Primo: le conversazioni di Sen con Isaiah Berlin (cui si deve la più nota e precisa ridefinizione della polarità concettuale libertà negativa/libertà positiva). Il diritto dell’individuo a non subire interferenze nelle proprie transazioni riformula, in Sen, la “libertà negativa” nel senso di Berlin. Secondo: l’ispirazione aristotelica della sottostante visione della natura umana (del che Sen ha parlato e riparlato con Martha Nussbaum, specialista dell’argomento, fino a stabilire con lei una collaborazione intellettuale che rassomiglia a un vero sodalizio filosofico). Terzo: la revisione anti-metafisica delle “facoltà umane” (Aristotele) nel senso funzionale e operativo dello strumentalismo (Dewey). Quarto: l’enfasi sull’intersoggettività come spazio nativo dei valori e - potremmo dire: come luogo dove l’universalità dell’umana predisposizione a transagire gli uni con gli altri assume la concretezza dell’utile e il vigore delle passioni. Una visione, questa, che Sen mutua dalla *moral philosophy* anglo-scozzese, a lui ben nota (e non solo per averla discussa con lo “zio” Hirschman, ma anche per una lunga frequentazione con le pagine di Adam Smith).

Niente a che fare, dunque, col giusnaturalismo razionalistico e con le sue “fallacie” (denunziate da Hume). A meno di rifarsi a Spinoza (che Sen *non* cita), per cui certi diritti sono naturali in quanto coincidono con la naturale “potenza” del soggetto. Ed effettivamente i diritti di libertà propugnati da Sen, seppure naturali, non sono assoluti (tranne i diritti umani, su cui bisogna fare un discorso a parte). In particolare, non hanno l’assolutezza di quelli “giuridici” *sensu strictiori* propugnati da Dworkin (il diritto soggettivo perfetto come «asso pigliatutto» all’interno dell’ordinamento); tollerano, infatti, alcune ragionevoli restrizioni, limitate al minimo indispensabile. Ma ciò non toglie che siano diritti e che vadano anch’essi *taken seriously*.

La libertà come fine e come mezzo

Sen concepisce lo sviluppo come «un processo di espansione delle libertà reali» (SèL, p. 9). Questo termine così controverso - “libertà reali” - non va inteso tanto nel senso polemico del giovane Marx, né intende minimamente svalutare le libertà “formali” giuridicamente codificate. Va inteso piuttosto nel senso dahrendorfiano delle “chances di vita”: dove le libertà formali sono ricomprese fra le “opzioni”, dal lato degli *entitlements*. Dahrendorf non è fra gli autori più spesso citati nelle pagine di Sen, ma l’affinità fra i due – sosterrò qui – è profonda ed estesa. Per ambedue, le libertà formali (*entitlements*) sono “biglietti d’ingresso” senza cui l’oggetto delle opzioni (*provisions*)

resterebbe inaccessibile. Per ambedue, l'espansione delle libertà reali - intesa come crescita delle opzioni realmente praticabili - ha bisogno tanto di *entitlements* che di *provisions*. Dietro ad ambedue c'è il pensiero di T.H. Marshall, il teorico della cittadinanza sociale (da non confondere con Alfred Marshall, l'economista).¹⁰

Di libertà, per Sen, meglio sarebbe parlare al plurale. Infatti, è possibile descrivere diversi *tipi* di libertà (politiche, economiche, ma non solo) e, all'interno di ogni tipo, parecchie *specie* diverse di libertà. Si tratta di distinzioni empiriche, non di specificazioni logiche (se non *a posteriori*). In altri termini: non esiste alcuna Libertà con la maiuscola, rispetto a cui le singole libertà siano concepibili come "momenti" di una Totalità: manifestazioni storiche dell'Idea o determinazioni logiche del Concetto. La libertà non è per Sen un'essenza ideale di tipo hegeliano, ma una qualificazione dell'esistenza umana. Parliamone pure al singolare, se fa comodo farlo per riassumere tutta una serie di situazioni tipiche. Purché si rimanga consapevoli che non esiste da nessuna parte una idea di Libertà passibile di contemplazione razionale. Esistono invece *vite umane più o meno libere*. Ed è possibile - in generale - mettere in luce «nessi fra i diversi tipi di libertà», nesi di natura empirica e causale. «Esistono validi argomenti, per esempio, per concludere che le libertà economiche e quelle politiche si rafforzano a vicenda, anziché essere di ostacolo le une alle altre (come talvolta si pensa)» (*SèL*, p. 6).

Nella prospettiva dello sviluppo, la libertà è tanto fine quanto un mezzo. Ciò premesso, possiamo riguardare ad essa sotto l'uno o sotto l'altro profilo. Al primo (la libertà come fine) corrisponde l'*aspetto procedurale*, assolutizzato dai liberali-libertari; al secondo (la libertà come mezzo) corrisponde l'*aspetto abilitante*, assolutizzato dai consequenzialisti. Sotto questo aspetto, Sen distingue *cinque tipi di libertà*, cui corrispondono altrettante *fonti di libertà reale*: le libertà politiche, le infrastrutture economiche, le occasioni sociali, le garanzie di trasparenza, la sicurezza protettiva.

Non è così agevole identificare le libertà formali con le sole libertà politiche, perché in ognuna di queste cinque classi messe in elenco da Sen ci sono aspetti formali di tipo giuspolitico insieme con aspetti sostanziali di tipo economico-sociale, e ognuna di esse richiede i suoi "biglietti d'ingresso". In realtà la distinzione dahrendorfiana fra *entitlements* e *provisions* risulta trasversale rispetto all'elenco di Sen, piuttosto che ricompresa in esso.

Le «libertà politiche», che Sen mette in testa al suo elenco, sono intese in senso lato (tale da includere i diritti umani e i diritti civili). Per «infrastrutture economiche» deve intendersi l'estensione e l'accessibilità delle risorse economiche che un paese ha da offrire. Le «occasioni sociali» sono costituite dalla fruizione di certi servizi (tipicamente, l'istruzione e la sanità). Le «garanzie di trasparenza», intese come agenzie di giurisdizione e procedure legali che vegliano contro l'arbitrio e la corruzione, sono forse, tra le fonti di libertà, quella dove più evidente appare la complementarità di forme e sostanza. La «sicurezza protettiva» è l'insieme di quegli assetti istituzionali (previdenza, assistenza) e di quelle politiche *ad hoc* (per es. a fronte di emergenze pubbliche) che garantiscono ai cittadini di un paese quel minimo di tranquillità senza cui tutte le libertà sono vane e scritte solo sulla carta.

¹⁰ Cfr. T.H. MARSHALL, *Sociology at the Crossroad, and Other Essays*, Heinemann, London 1963; trad.it. *Cittadinanza e classe sociale*, Utet, Torino 1976.

Sen nel contesto filosofico-politico odierno

Si direbbe una concezione welfarista, ma così non è. Infatti, l'economista Sen rifiuta come economicistica l'idea di *Welfare*, o "benessere", e propone, in alternativa, quella di *Well-being* o "buon-essere". Una soluzione fraseologica? Niente affatto, la differenza è sostanziale; e proprio in ciò, nel concetto di "buon essere" (e naturalmente nella teoria che lo sorregge), consiste a mio avviso *il principale apporto di Amartya Sen alla filosofia politica*.

Per capire meglio questo apprezzamento, abbiamo bisogno di riportare Sen nel contesto filosofico-politico odierno. Il problema principale oggi in discussione nella filosofia politica normativa è la tensione fra teorie formalistiche del *giusto* (generalmente di ascendenza kantiana) e teorie sostantive della *vita buona* o del "bene" (generalmente di ascendenza aristotelica, con qualche contaminazione hegeliana). Schematizzando al massimo: per le prime è buono quell'ordinamento politico che fa rispettare le regole di giustizia; per le seconde è giusto quell'ordinamento politico che garantisce una vita buona. Naturalmente, i fautori della *priorità del giusto sul bene* (per es. un *liberal* come Rawls) rifiutano le teorie della "vita buona" come semplici descrizioni di preferenze "localmente" condivise, ma non universalizzabili all'esterno della tradizione cui si riferiscono. Dal che deriverebbe un pericoloso *mix* di scarsa normatività sul piano teorico e di propensioni autoritarie, se non anche antimoderne, sul piano pratico. Di contro, i fautori della priorità opposta (per es. un *communitarian* come McIntyre) accusano le teorie formalistiche della giustizia di proporre un falso universalismo, sulla misura di un "individuo" che non esiste da nessuna parte: povero di contenuti, privo di risonanze emotive e sostanzialmente inapplicabile. Insomma, un universalismo astratto che sarebbe, per giunta, insensibile ai bisogni identitari e irrispettoso del multiculturalismo ogniqualvolta si cerca di farlo valere. McIntyre si spinge fino a dipingere come una "catastrofe", nella storia dell'Occidente, l'abbandono delle virtù aristoteliche (declinabili solo al plurale e fonte di concreto "riconoscimento") in nome della giustizia (unica virtù riconosciuta dal mondo moderno in nome di un'astratta "dignità").

A dire il vero, lo stato del dibattito filosofico-politico, trent'anni dopo Rawls (*A Theory of Justice*, 1971) e vent'anni dopo MacIntyre (*After Virtue*, 1981), è oggi più complessa di quanto non fosse agli inizi, e il paesaggio è certamente più ricco di quanto schematizzato. In particolare: un *liberal* come John Rawls ha cercato d'includere nella sua teoria la problematica del multiculturalismo, con la nozione di «consenso per sovrapposizione»; un *communitarian* come Charles Taylor ha auspicato la formazione di un «liberalismo ospitale» (cioè più sensibile alla tematica delle "differenze"); un battitore libero come Michael Walzer ha riconosciuto le ragioni del versante *liberal*, ripensando il *communitarianism* come «esigenza di correzione del liberalismo dall'interno». Per non parlare di tanti altri protagonisti del dibattito (che Amartya Sen ben conosce, spesso di persona),¹¹ le cui posizioni non è possibile qui neppure ricordare. Una certa tensione tra fautori della "giustizia" e fautori della "vita buona" tuttavia rimane, e la questione della conciliabilità fra teorie formalistiche e teorie sostantive è

¹¹ Come si legge nell'autobiografia di Sen: «I had the privilege of working with some major philosophers (such as John Rawls, Isaiah Berlin, Bernard Williams, Ronald Dworkin, Derek Parfit, Thomas Scanlon, Robert Nozick, and others)». Cfr. <http://www.nobel.se/economics/laureates/1998/sen-autobio.html>.

ben lungi dall'essere soddisfacentemente risolta. Le sensibilità rimangono infatti assai diverse: l'universalismo degli uni sospinge verso la *riduzione delle diseguaglianze*, enfatizzando l'eguale dignità degli individui; il contestualismo degli altri sospinge invece verso il *rispetto delle differenze*, enfatizzando l'irrinunciabile valore delle identità particolari di gruppo.

Ebbene, il concetto seniano di *Well-being* ben si colloca entro questo dibattito come un interessante tentativo di mediazione: ai miei occhi, tra le soluzioni più felici e più originali che siano state proposte. Si tratta infatti di *una teoria formale (ma non formalistica) della vita buona*, ovvero - ma è lo stesso! - di *una teoria sostantiva (ma non certo antimoderna) della giustizia*. La peculiarità di questa proposta, ciò che la fa più originale e interessante di altre, consiste nel riconcepire la "vita buona" come libera creazione di ogni singolo individuo, sia pure all'interno di un contesto sociale. Ciò che dev'essere rispettato sono le differenze fra individui diversamente orientati; ciò che dev'essere nella misura del possibile ridotto sono le diseguaglianze formali tra gruppi e le disparità sostantive tra situazioni, nella misura in cui tali diseguaglianze e disparità si frappongono ai progetti di vita d'individui in carne ed ossa.

Una concezione che deve forse qualcosa al «principio di differenza» di John Rawls (un autore che Sen stima molto), ma se ne discosta anche su punti cruciali. In primo luogo, perché riguarda individui in carne ed ossa, le cui vite sono potenzialmente osservabili. In secondo luogo, perché prende terribilmente sul serio quella faccenda di modificare le situazioni "nella misura del possibile" (cioè fa pure di quella misura un problema empirico).

Il concetto di Well-being, fra utilitarismo e liberalismo

L'idea-base risale almeno a *Inequality Reexamined* (1992): « Un buon mondo è quello in cui gli sforzi di ciascuno sono indirizzati verso ciò che ha scelto, e non verso ciò che è stato determinato dalla lotteria del destino». Non basta rispettare formalmente le differenti finalità di ciascuno; né converrebbe (per improbabile che sia, tanto economicamente quanto politicamente) fornire mezzi eguali per tutti. Quel che davvero importa, agli occhi di Sen, è di mettere sullo stesso piano le probabilità di "realizzare" quello che ognuno trova a sé più congeniale; e ciò comporta di *garantire condizioni le più favorevoli per espandere le capacità individuali di utilizzare i mezzi disponibili per fini inevitabilmente diversi*.

La felicità, lo stare bene (o comunque lo si voglia chiamare) non si riducono al benessere economicisticamente inteso. Per essere felici e stare bene abbiamo bisogno di libertà e dignità, nonché di varie condizioni e occasioni che permettano alla libertà di dispiegarsi fruttuosamente. La prima affermazione (sull'importanza primaria di essere liberi e formalmente eguali) parrebbe non aver bisogno di prove. Nondimeno, per chi nutrisse dubbi al riguardo, Sen ricorda una ricerca di due storici dell'economia, Fogel ed Engerman, che mostra come nel sud degli Stati Uniti, alla vigilia della guerra di secessione, il "paniere dei consumi" degli schiavi non fosse inferiore - e fosse, anzi,

spesso superiore – a quello dei braccianti liberi.¹² Ciò non fu tuttavia un motivo, per la maggioranza degli schiavi, per opporsi alle prospettive di emancipazione! Un economicista accanito sosterebbe forse che fu un “errore di calcolo” dovuto all’ignoranza; ma quei braccianti liberi (bianchi) risiedevano negli stessi territori, lavoravano nelle stesse piantagioni, e le loro condizioni di vita (ancor meno garantite di quelle dei neri) erano ben note agli schiavi. L’economicista accanito potrebbe allora sostenere che chiedere l’emancipazione sia stata una decisione “emotiva”; ma con ciò stesso ammetterebbe che nella formazione delle preferenze entrano fattori che vanno al di là del calcolo economico. E non è questo il solo esempio storico del genere (*SèL*, pp. 34-36).

La seconda affermazione - che abbiamo bisogno, per stare bene, di certe altre condizioni e occasioni (a cominciare dalla buona salute, per finire con un ambiente sereno) le quali non coincidono col PNL né, per i singoli, col reddito *pro capite* - parrebbe egualmente evidente. Ma l’economicista incallito potrebbe sostenere che sì, quelle condizioni *non coincidono* con la ricchezza, ma sono *trascinate da* essa (specialmente dalla ricchezza complessiva di un paese). Orbene, metà del lavoro di Amartya Sen è inteso a dimostrare – ricerche empiriche e statistiche sociali alla mano – che ciò non è vero. I livelli di reddito reale sono ovviamente importanti, tuttavia le ricerche promosse o utilizzate da Sen (e ampiamente riportate nel volume *Sviluppo e libertà*) mostrano come «il livello di reddito non sia un indicatore adeguato [neppure] di aspetti importanti come la libertà di vivere a lungo, la capacità di sottrarsi a malattie evitabili, la possibilità di trovare un impiego decente o di vivere in una comunità pacifica e libera dal crimine» (*SèL*, p. 291). Da ciò l’esigenza di elaborare una batteria d’indicatori ben più sofisticata per misurare la “qualità della vita”. Nella quale impresa (la costruzione di uno strumentario alternativo) lo stesso Sen ha fornito un contributo di prim’ordine, che comincia a essere largamente utilizzato.¹³

Quel che conta, infatti, è «la libertà di realizzare vite reali cui si possa attribuire a ragione veduta un valore». In ciò consiste il *Well-being*. Sembra un’ovvietà, ma non lo è. A questa formulazione, che congiunge le “vite reali” da un lato e la “libertà” dall’altro, Sen perviene dopo una lunga disamina comparativa di due filosofie: quella utilitaristica (base del welfarismo) e quella liberale-libertaria.

Si tratta di una comparazione alquanto tecnica e molto approfondita, che il poco spazio a disposizione m’impedisce di esporre qui. Dirò solo che ognuna delle due posizioni viene da Sen esaminata e giudicata in quanto “teoria della scelta collettiva” e che nessuna delle due passa il vaglio. Il principio utilitaristico (unilateralmente sensibile alle conseguenze aggregate della decisione) assume come base informativa la somma totale delle utilità negli stati di fatto. E per quante correzioni tale criterio subisca nelle versioni moderne dell’utilitarismo, esso finisce comunque per considerare *irrilevanti tre cose*: la distribuzione delle utilità, i valori non utilitari, il condizionamento che

¹² Cfr. R.W. FOGEL, S.L. ENGERMAN, *The Time on the Cross: The Economics of Negro Slavery*, Little Brown, Boston 1974, pp. 125-126.

¹³ Anche in Italia, già nel 1990, la Regione Friuli-Venezia Giulia commissionava all’associazione “Politeia” una ricerca su livelli e aspetti della povertà in quella Regione. Anziché attenersi all’*International Standard of Poverty Line* i ricercatori preferirono un approccio più sofisticato e dettagliato, che impiegava largamente lo strumentario seniano del *functioning and capabilities*. Per una sintesi del metodo seguito e dei risultati raggiunti, cfr. E. GRANAGLIA (a c. di), «Le caratteristiche multidimensionali della povertà. Conclusioni della ricerca», *Notizie di Politeia*, VI, 20, 1990, pp. 58-64.

subiscono le scelte individuali. Per contro il principio liberale-libertario (vuoi nella versione moderata di Rawls e Hart, vuoi nella versione radicale di Nozick) si contenta di affermare la priorità dei diritti di libertà (intesa come eguaglianza formale) e programmaticamente *esclude dalla sua base informativa le conseguenze della decisione politica*. È vero che Rawls accetta talune correzioni (in particolare accetta di estendere l'elenco dei "beni principali", cui tutti hanno eguale diritto, e d'includervi alcuni beni sostantivi); ma il problema dell'utilità comparativa – commenta Sen – si ripresenta per ognuno di essi e Rawls non ha modo per risolverlo (*SèL*, p. 76). Ed è pur vero che Nozick (dopo avere sostenuto che i titoli formali non possono mai essere sospesi, per detestabili che siano le loro conseguenze) ammette come casi eccezionali gli "orrori morali catastrofici"; ma – commenta Sen – come escludere da tali orrori le carestie? E d'altronde: come può Nozick ancora difendere la natura puramente formalistica delle sue categorie di legittimazione, se accetta d'includere le carestie fra le circostanze che "danno titolo" (*SèL*, p. 70)?

In ogni caso si tratta, per ambedue le posizioni, di *basi informative assai ristrette* e di *criteri solo in apparenza coerenti* e capaci di fondare una decisione razionale (la critica si fa qui di tipo logico, con implicazioni matematiche).

Certo, neppure la ricerca del *Well-being*, neppure l'approccio del *functioning and capabilities*, risulta privo di problemi. Sen lo sa. Tale approccio guarda infatti alle «caratteristiche personali pertinenti, quelle che governano la *conversione* dei beni principali in capacità di promuovere i propri scopi» (*SèL*, p. 79). Orbene, misurare le capacitazioni *non* è impossibile, Sen ci spiega *come* fare. Ma rimane per ognuna di esse un problema di ponderazione: chi sceglie i pesi? In altri termini: chi decide le politiche pubbliche? Fra la soluzione tecnocratica e quella democratica Sen preferisce la seconda, e ne argomenta la preferibilità con argomenti relativamente inconsueti nel campo filosofico-politico...

Aggiungerò solo – su questo punto – che il "buon-essere" di Sen, ancorché affidato a quella che potremmo pure definire una *democrazia sociale*, non esige affatto uno Statobalia. Anzi, Sen rifiuta esplicitamente l'idea che tale debba essere l'alternativa a quelle condizioni di estrema deprivazione che ottendono (per altra via) libertà e responsabilità (*SèL*, p. 284). Gli argomenti che vengono di solito portati contro l'idea di giustizia – che bisogna puntare sul *self-help*, che le politiche pubbliche inducono dipendenza, che rafforzare la responsabilità degli individui rafforza la libertà di un paese – non valgono contro il *Well-being* seniano. Precisamente in ciò consistono infatti le "capacitazioni": nel mettere a frutto condizioni favorevoli per realizzare da sé quel che si desidera. Nello stato ideale di Sen non esistono beneficiari passivi (*SèL*, p. 288). Diversamente dal *Welfare State*, le politiche pubbliche ispirate al *Well-being* non distribuiscono tanto risorse da spendere immediatamente, né distribuiscono beni direttamente desiderabili o supposti tali, quanto *beni polivalenti ad alta convertibilità* (tipicamente l'istruzione, ma non solo quella) *che i destinatari possono aggiungere al proprio capitale umano*, uscendone così *più liberi e più responsabili*.

Si tratta di una svolta significativa nel concepire le tematiche della giustizia. Ma quali caratteristiche di fondo, presenti nel pensiero di Sen, rendono possibile questa svolta? Esse consistono principalmente, a mio avviso: (a) in una *congiunzione di filosofia politica ed economia politica*, da cui ogni formalismo astratto viene liquidato, e (b) nell'*assunzione per entrambe di un punto di vista dinamico* anziché statico, cioè quello dello "sviluppo", da cui viene liquidata ogni tentazione antimoderna.

«Eliminare le principali fonti d'illibertà»

Sviluppo del capitale umano e sviluppo del capitale sociale vanno dunque di pari passo.¹⁴ In tale prospettiva la libertà (intesa come *insieme* delle libertà e loro *misura complessiva*) costituisce, nel contempo, «fine primario» e «mezzo principale» dello sviluppo: parte integrante e costitutiva dello sviluppo, come pure strumento di esso. (SèL, p. 6). Quella che Sen così propone è una *ridefinizione allargata* dello sviluppo; una visione che, in quanto «mette al centro le libertà umane, si contrappone ad altre visioni più ristrette dello sviluppo, come quelle che lo identificano con la crescita del PNL o con l'aumento dei redditi individuali, o con l'industrializzazione, o con la modernizzazione della società» (SèL, p. 9, corsivo mio). Il PNL e il reddito *pro capite* sono, ovviamente, mezzi di somma importanza per far crescere le “libertà reali”; ma queste dipendono del pari da altri fattori, che non riguardano solo gli assetti economici, bensì anche gli assetti sociali e gli assetti politici. *In primis* (ma non esclusivamente), dalla qualità del sistema scolastico e del sistema sanitario, nonché dall'esistenza e dall'estensione di una sfera pubblica e di una pubblica discussione (insurrogabili veicoli di progresso per A. Sen, come già per J.S. Mill).

Questo termine che Sen usa, gli “assetti”, merita una speciale attenzione, perché proprio qui emergono la concretezza del nostro e la sua peculiare abilità di muoversi nella zona di confine tra filosofia politica, scienza politica ed economia politica. Dev'essere chiaro infatti che gli assetti non comprendono solo le istituzioni, ma anche le politiche (*policies*).

Per esempio (e gli esempi di Sen sono sempre sorretti da una documentazione statistica di prim'ordine): *la crescita del PNL non ha alcun effetto diretto sulla “speranza di vita” del Paese, neppure ove cresca il PNL pro capite*. L'analisi dimostra che una connessione positiva sì esiste, ma «opera soprattutto attraverso la spesa pubblica, l'assistenza medica e il successo della lotta contro la povertà» (SèL, p. 49). Anzi, neppure sarebbe esatto dire che l'incremento del PNL sia condizione necessaria, ma non sufficiente, dell'incremento della speranza di vita; in realtà, non si tratta di una condizione strettamente necessaria, ma solo di una circostanza favorente. Infatti, la durata e la qualità della vita possono migliorare all'interno di un processo *growth-mediated*, ma anche all'interno di un processo *support-led*.

In generale, è compito dello sviluppo «che siano eliminate le principali fonti di illibertà», quale che sia la loro natura e dovunque esse abbiano origine, nelle istituzioni o nelle *policies*: «la miseria come la tirannia, l'angustia delle prospettive economiche come la deprivazione sociale sistematica, la disattenzione verso i servizi pubblici come l'intolleranza o l'autoritarismo di uno stato repressivo» (SèL, p. 9). Questa esigenza - di eliminare le cause d'illibertà, ai fini dello sviluppo - può sembrare una conclusione tautologica, già tutta implicita nell'aver definito lo sviluppo in termini di libertà; e in un certo senso è così. Ma c'è dell'altro. Infatti, così dicendo, Sen compie un primo passo per rendere operativa la sua concezione. Nel senso che sarà molto più facile, ove esista una libera discussione, trovare un ragionevole accordo su ciò che *nega* o limita la libertà

¹⁴ Sono consapevole di usare qui l'espressione “capitale sociale” in un senso diverso da quello con cui viene di solito impiegata nella letteratura sociologica (come “reticolo di relazioni”).

(e dev'essere dunque eliminato o corretto), piuttosto che un accordo di principio su "cosa sia la libertà" o un accordo ideologico su ciò che *in positivo* la promuove. Allo stesso modo Michael Walzer ha sostenuto che battersi efficacemente per la giustizia non può mai consistere nell'applicazione di principi di giustizia (platonicamente deducibili dalla contemplazione razionale del Sommo Bene), perché non appena gli uomini tentano di «uscire dalla caverna» per contemplare il Sole, ognuno di essi vede un astro diverso e tutti ne rimangono comunque abbagliati; mentre è possibile a chi rimane nella caverna, pago di discutere con i suoi simili, condividere almeno significati sociali e sentimenti umani, con la fondata speranza di trovarsi d'accordo almeno su ciò che pare clamorosamente *ingiusto*.¹⁵

L'interdefinizione di sviluppo e libertà

Si parte, dunque, da una inter-definizione: dello sviluppo in funzione della libertà, della libertà in funzione dello sviluppo. Agli occhi di un filosofo analitico parrebbe un circolo vizioso, ma tale non è agli occhi di Sen, né ai nostri. Per due semplici ragioni.

La prima, di ordine generale, sta a monte di ogni riflessione. Non è possibile, nelle scienze umane, definire i termini *more geometrico*, né le definizioni possono essere puramente stipulative. La "comprensione" dello sviluppo e della libertà non può completamente prescindere (né sarebbe bene che prescindesse) dalla "precomprensione" di questi concetti, dalle risonanze che suscitano nel sentire comune; l'alternativa essendo fra chiudersi nel silenzio o perdersi nella babele dei linguaggi. Del resto, neppure la matematica può fare a meno di concetti primitivi, come quello d'insieme, supposti di natura intuitiva. In questo caso, nel caso delle scienze umane, ciò che intuitivamente unifica i due concetti sta nella natura umana. Si parla infatti di *human freedom*, come insieme di potenzialità, e di *human development* come loro attuazione; e ciò secondo una concezione evidentemente e consapevolmente ispirata ad Aristotele, ma anche contigua al pragmatismo (viene in mente qui la *Logic for Use* di F.C.S. Schiller, 1929). Si parla inoltre della libertà individuale e dello sviluppo collettivo come due facce della *human adventure*, «una grandissima avventura da vivere»; con accenti simili a quelli del trascendentalismo americano, e non del tutto insensibili alle suggestioni religiose di certo naturalismo pre-romantico. Infatti, dopo tanti diagrammi e tanti istogrammi, il volume di Sen si chiude – raffinata citazione - con due versi di William Cowper (*SèL*, p. 297).

La seconda ragione che giustifica l'inter-definizione di sviluppo e libertà, sta a valle: negli esiti dell'operazione, che sono cospicui; in ciò che di nuovo questo approccio, solo apparentemente circolare, permette di dire. Rispetto a una serie di luoghi comuni. L'interesse delle pagine di Sen non risiede tanto a livello dialettico, ancor meno dello stile. E' chiaro e scrive bene, ma – per esempio – un autore a lui vicino come Ralf Dahrendorf è più chiaro, fors'anche logicamente più ordinato, e scrive meglio. La bravura di Sen appare indisgiungibile dalle sue *competenze*, sta nel fatto che "sa quel che dice"; ed ogniqualvolta critica un luogo comune, sa farlo senza pregiudizi di segno

¹⁵ Cfr. M. WALZER, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983; trad.it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.

opposto, egualmente preoccupato di fornire argomenti contro-fattuali e di misurarne la portata. Come quando contesta la convinzione corrente che l'egresso dal sottosviluppo esiga lacrime, sangue, privazione delle libertà politiche; e che sia un'anima bella, se non anche un "cretino", chi la vede altrimenti!

Fra le due concezioni dello sviluppo, quella "feroce" (diffusa ad arte) e quella "dolce" (risalente ad Adam Smith), Sen preferisce la seconda. Ma dev'essere chiaro – avverte – che non si tratta solo di una preferenza, né di una petizione di principio derivante dall'aver prioritariamente definito lo sviluppo in termini di libertà. Che lo sviluppo implichi una diffusa crescita di libertà è una questione di valori, ma che una diffusa crescita di libertà favorisca lo sviluppo, anche economico, è una questione di fatto: una tesi che può essere provata. Le libertà hanno una *importanza intrinseca* (come *fini*), ma anche una *utilità strumentale* (quali *mezzi* per lo sviluppo). Mezzi e fini confluiscono nel "circolo virtuoso" dello sviluppo complessivo.

Un tipico esempio di tale confluenza è offerto dalla liberazione delle donne: un problema che sta molto a cuore ad Amartya Sen, il quale se ne è più volte occupato sia da solo che con altri (in particolare con Martha Nussbaum).¹⁶ L'emancipazione-promozione della condizione femminile a tutti i livelli è ovviamente un fine per se stessa; ma laddove una libertà reale viene raggiunta, e nella misura in cui viene raggiunta, si rivela anche utile ad altri fini. Infatti, quanto più le donne sono libere, istruite e indipendenti tanto più si riducono, in quel paese, la mortalità infantile (a parità di spesa sanitaria) e i tassi demografici (senza coercizioni di sorta).¹⁷

Sulla utilità strumentale delle libertà *lato sensu* politiche Sen non cessa d'insistere. E' una tesi di fondo: tanto facile da confermare quanto difficile da contestare. Infatti: per contestarla, non basta neppure ridefinire lo sviluppo in termini puramente "economici". Bisognerebbe definirlo in termini così ristrettamente oligarchici che nessuno ardisce farlo (non *apertis verbis*, almeno); e si tratterebbe, comunque, di una definizione non meno ideologica di quelle che si vogliono rifiutare! Per esempio: nessuno contesta che sia compito dello sviluppo "economico" impedire le carestie; ma proprio in ciò, nel prevenire o fronteggiare le carestie, i regimi illiberali (Sudan, Corea del Nord) hanno dimostrato una capacità di gran lunga inferiore che i paesi democratici. Anche perché *le carestie* – diversamente da quel che si crede, e Sen lo dimostra – non sono quasi mai un problema di produzione (nazionale o internazionale), né sono realmente *provocate*, ma solo *aggravate* dai ritmi demografici (Malthus sbagliava clamorosamente, su questa come su altre questioni); sono invece *un problema di distribuzione del tutto interno al paese interessato*, passibile di soluzioni politiche.¹⁸

La democrazia non è un lusso

Rimane un chiarimento importante da fare. Fra le due concezioni dello sviluppo, quella "feroce" e quella "dolce", Sen preferisce la seconda (abbiamo appena visto come

¹⁶ Si veda, fra le molte ricerche: A. SEN, «Missing women», *British Medical Journal*, 304, 1992; e, dello Stesso, «Gender inequality and theories of justice», in M. NUSSBAUM, J. GLOVER (ed. by), *Women, Culture and Development. A Study of Social Capabilities*, Clarendon Press, Oxford 1995.

¹⁷ Cfr. A. SEN, «Fertility and coercion», *University of Chicago Law Review*, 63, Summer 1996.

¹⁸ Cfr. A. SEN, *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford 1981; trad.it. *Povert  e carestie*, Ediz. di Comunit , Milano 1987.

e perché). Ma quest'alternativa *non* coincide con quella domanda, tipica e ricorrente in ogni dibattito sullo sviluppo, su *che cosa venga prima*: lotta alla povertà, *oppure* libertà e democrazia. Questo interrogativo - “che cosa viene prima” - è mal posto e, spesso, anche ideologicamente tendenzioso: una *leading question*. Chi solleva la domanda il più delle volte suggerisce la risposta: che bisogna sopportare qualunque sacrificio pur di non uscire dal “mondo libero” (come suggeriscono certi gruppi d'interesse del mondo ricco); che la democrazia formale non dà pane (come suggeriscono i tiranni del Terzo Mondo). Queste risposte, entrambe sbagliate e talora in mala fede, sono unite nel profondo dalla comune riduzione di libertà e democrazia a *fini* dello sviluppo: primari ed essenziali per gli uni, secondari e rinunciabili per gli altri, ma sempre e solo fini, non anche *strumenti di uno sviluppo complessivo*.

A questo genere d'impostazioni sbagliate e tendenziose - *ingenue* nella migliore ipotesi, *ideologiche* nella peggiore - Amartya Sen contrappone la criticità del filosofo e lo stile dello scienziato, esortando il lettore ad assumere in considerazione tutti i *pro* e tutti i *contra* della democrazia in quanto “ingrediente dello sviluppo”.

A favore stanno due argomenti decisivi. Li chiameremo: *l'argomento della valida commisurazione fra opzioni* (che fa della democrazia nella sfera politica l'*analogon* del mercato nella sfera economica) e *l'argomento della efficace selezione fra legature* (che fa della democrazia nella sfera civile l'*analogon* delle grammatica naturale nelle lingue vive). Questa coppia terminologica - “opzioni” e “legature” - non è direttamente di Sen, bensì di Dahrendorf. Devo anzi confessare che l'intero modo di schematizzare gli argomenti e ordinare tutta la faccenda non è di Sen, ma mio; e che tutto risulta così molto più sistematico di quanto non sia nelle sue pagine.¹⁹ Tuttavia, i singoli argomenti qui rimessi in ordine e, per così dire, razionalizzati risalgono a lui.

¹⁹ Agli *schemi logici*, capaci di *generare e ordinare* gli argomenti, alla “deduzione trascendentale” delle categorie, Amartya Sen non crede molto (e, di solito, preferisce un approccio più empirico, per *enumerazione-addizione* di argomenti, che vanno a costituire *elenchi aperti*). Non tanto per il fatto di essere più economista che filosofo, ma per una consapevole scelta filosofica. Crede infatti, e non a torto, che - specialmente nella sfera politica, dove la filosofia assume ambizioni normative - sia più facile realizzare un consenso pratico (più o meno esteso) a partire da singoli argomenti che non un consenso teoretico (del tipo tutto o nulla) sullo schema onde quegli argomenti sono generati e ordinati. Ed è certamente meglio convergere su talune conclusioni pratiche, sia pure per ragioni in parte diverse, piuttosto che far naufragare la discussione sul nascere, perché non tutti ritengono le premesse adeguate e “universali”! Si tratta dunque di ricercare un *overlapping consensus*, o «consenso per intersezione», simile a quello teorizzato da John Rawls (*Political Liberalism*, 1993): autore che Sen cita spesso e volentieri, e col quale ha più volte interloquito. Per questa stessa ragione, l'approccio di fondo che Sen propone, la capacitazione sociale dei funzionamenti umani, evita volutamente di fornire una lista completa dei “funzionamenti” e guarda con diffidenza a ogni lista (anche aperta) che sia basata su una concezione *overspecified* della natura umana. A Martha Nussbaum, che ha cercato di sviluppare una tale lista, Sen ha risposto che si tratta di un inutile irrigidimento della teoria, da cui il consenso rischia di essere reso più difficile e non più facile. Cfr. M. NUSSBAUM, «Non-relative virtues: an Aristotelian approach» e A. SEN, «Capability and Well-being», ambedue in M. NUSSBAUM, A. SEN (Eds.), *The Quality of Life*, Clarendon Press, Oxford 1993. Per una valutazione comparativa delle due posizioni, cfr. D.A. CROCKER, «Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic», *Political Theory*, 20, 4, 1992, pp. 584-612; I. CARTER, «Funzionamenti e capacità: una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum», *Rivista di Filosofia* (fascicolo monografico su «La qualità della vita», a c. di E. Lecaldano e S. Veca), 1, 2001, pp. 49-70; E. GREBLO, «Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum», *Filosofia politica*, XVI, 2, agosto 2002, pp. 250-273; B. CASALINI, «Universalismo e diritti delle donne: il contributo di Martha Nussbaum», in prep. (per gentile concessione dell'Autrice, che qui ringrazio).

“Opzioni” e “legature” sono due facce di una sola medaglia, costituita dalle *Lebenschances* o “chances di vita”. L’essere umano, infatti, ha bisogno di *libertà*, ma anche di *sensò*; vuole assumere rischi individuali e produrre differenze (progetti di vita), ma non può fare a meno di talune sicurezze collettive né di talune identità garantite (il “contratto sociale” e le appartenenze che ne derivano). Fin qui Dahrendorf.²⁰ Ma l’esistenza di opzioni alternative non riguarda solo l’individuo (su cui insiste il liberalismo dahrendorfiano), bensì anche la società civile, l’amministrazione, lo stato. A tutti i livelli di convivenza infatti si pone un problema di *social choice* fra politiche alternative (e questo è Sen).

Orbene, alla *theory of social choice* Amartya Sen ha dato un contributo di prim’ordine, che gli ha valso il premio Nobel per l’economia. Ma egli è il primo a riconoscere che il problema non è solo econometrico né solo matematico, perché la teoria della decisione, qualunque teoria, presuppone che le politiche fra cui bisogna scegliere abbiano già trovato una qualche formulazione e, prima ancora, che i bisogni (cui quelle politiche rispondono) abbiano già trovato modo di esprimersi. Ecco perché Sen è democratico: perché bisogna *subito* garantire quelle condizioni politiche che permettono alla *social choice* di funzionare al meglio.

Libertà e democrazia non sono dunque un “lusso”, né possono essere considerate un “valore aggiuntivo” da raggiungere, se e quando sarà possibile. Le libertà *lato sensu* politiche sono per Sen un “meta-valore”, che permette di ridiscutere i fini e di commisurare ogni genere di valori (non diversamente da quanto avviene nel mercato per i valori economici). Senza libertà politiche non c’è pubblica discussione; ma senza pubblica discussione i bisogni, perfino quelli economici, restano muti, mentre le *policies*, sottratte a ogni confronto, rischiano l’inefficienza. «La nostra capacità di concettualizzare i bisogni economici dipende in modo cruciale dal dibattito e dalla discussione pubblica, che possono essere garantite solo tenendo fermi i diritti civili e le libertà politiche di base» (*S&L*, pp. 151-152).

Se passiamo dal campo delle opzioni a quello delle legature, l’esistenza di un sistema fondato su talune libertà politiche di base appare di eguale importanza. La democrazia – scrive Sen – assolve a un duplice ruolo “costruttivo”: non solo permette di concettualizzare i bisogni, contribuisce altresì alla determinazione dei valori socialmente condivisi. Esistono bensì le tradizioni, ma queste possono/devono essere esplorate, verificate, messe a confronto, riorganizzate, rinnovate. Le libertà politiche di base, la pubblica discussione, permettono di fare questo importante lavoro di chiarificazione e ridefinizione dei significati sociali. Ed è proprio da questo lavoro che finalmente emergono valori *realmente* condivisi, efficacemente in grado di funzionare come vincoli sociali e matrici di senso.²¹

²⁰ Per approfondire, mi permetto di rinviare il lettore interessato al mio: «Dahrendorf e il sistema sociale», in: S. MASTELLONE (a c. di), *Il pensiero politico europeo (1954-1989)*, Cet, Firenze 1994, pp. 111-126.

²¹ Di *shared meanings*, e di “tradizioni” ove questi sono depositati, parla anche M. WALZER (*Spheres of Justice*, 1983). Gli approcci sono profondamente diversi, perché Sen parte da una lista di “funzionamenti” che sembrano riguardare l’essere umano in generale, mentre Walzer parte da una lista di “beni” in parte variabile da cultura a cultura. Benché ambedue rifuggano dal razionalismo etico e concedano molto spazio alle descrizioni locali, la filosofia politica di Sen è certamente più universalistica e più fortemente normativa di quella di Walzer. Tuttavia, l’argomento che Sen impiega a favore della democrazia (in quanto possibilità di sottoporre le tradizioni a una incessante verifica collettiva) rassomiglia parecchio al modo in cui Walzer risponde a coloro che lo accusano di rendere immediatamente, e illiberalmente, normative le usanze delle singole comunità storiche. Michael Walzer non si è mai sognato di sostenere

Le tradizioni popolari rimangono importanti. Ma bisogna verificare che siano tradizioni reali ed effettive, non immaginarie e supposte. Bisogna verificare, dunque, che siano realmente “popolari”, e questo non può essere compito che del “popolo” stesso, cioè della pubblica discussione. A cominciare da coloro che da certe regole tradizionali sono coinvolti in prima persona, *spesso senza potersi esprimere al riguardo*. Non possono esservi – dice Sen – “guardiani della tradizione”, che parlano *al posto di* coloro che certi assetti riducono al silenzio! Inoltre: è nella natura stessa delle tradizioni di evolvere, di generare mescolanze (*S&L*, pp. 337-338).

Un esempio: la condizione femminile. Coloro che ritengono, in certi paesi del Terzo Mondo, d’inchiodare le donne al ruolo di fattrici, e di poter fare ciò in nome di una tradizione locale, non dovrebbero dimenticare che anche in Europa - per secoli - le donne sono vissute (e sono morte) di parti a ripetizione. Ma questa “tradizione” si è dissolta non appena la democrazia, la scolarità, l’emancipazione hanno dato voce alle dirette interessate! (*S&L*, p. 227)

Tre critiche della democrazia, le risposte di Sen

Libertà e democrazia sono dunque di precipua importanza quali “ingredienti dello sviluppo”, in quanto favoriscono: (a) una valida commisurazione fra politiche alternative e (b) una efficace selezione fra vincoli sociali di tipo diverso. Questi sono gli argomenti *pro*. Ma Sen non manca di assumere in considerazione pure gli argomenti *contra*: quelli generalmente sostenuti da coloro che vedono nella democrazia un *ostacolo* allo sviluppo. Questi argomenti si possono raggruppare sotto tre titoli: (A) argomenti empirici, (B) argomenti populistici, (C) argomenti multiculturalisti (i titoli sono miei). Vediamo come Sen li demolisce uno per uno.

Il primo argomento, noto come “tesi di Lee”, è semplicemente falso. Malfondato sul terreno schiettamente empirico (il suo stesso terreno)! E’ ben vero – ammette Sen – che esiste una certa correlazione fra la natura autoritaria di taluni regimi specialmente asiatici (il c.d. “modello Singapore”) ed elevati ritmi d’incremento del PNL. Ma - seppure volessimo ridurre lo “sviluppo” a questo – la correlazione pura e semplice (così come viene proposta, in assenza di paragoni) non dimostra l’esistenza di alcun nesso causale. Sarebbe come fare un esperimento scientifico senza “universo di controllo”. Inoltre, per mettere in evidenza i fattori causali che retrostanno a fenomeni così disparati e complessi (dove l’osservazione diretta del singolo fattore, *ceteris paribus*, non è mai possibile) abbiamo bisogno di metodi statistici ben più sofisticati che non la semplice correlazione: regressioni lineari, analisi multivariate etc. – tutti strumenti che Sen, lui sì, maneggia magistralmente, ma con ben altri risultati.²²

che fosse “giusto” bruciare le vedove sulla pira del marito, solo perché in India usava così. Troppo spesso si dimentica che la teoria di Walzer conclude con un’esaltazione della democrazia. E fatto sta che quella usanza, non appena sottoposta alla verifica democratica, è uscita dal novero delle tradizioni per entrare nel campo dell’illecito.

²² Buona parte del volume *Sviluppo è libertà* è occupata da questo genere di analisi o - quanto meno - dalle risultanze di esse (delle ricerche originali si dà conto nelle note). Ad esso si rimanda il lettore interessato.

Il secondo argomento, quello populistico, sostiene che proprio nei paesi sottosviluppati la maggioranza popolare, se potesse, anteporrebbe senza esitazione lo sviluppo economico alla democrazia; e che, pertanto, cianciare di democrazia in quei paesi è come tradire le aspettative profonde e le vere preferenze della gente. Questo argomento è ovviamente non-falsificabile sul piano empirico, perché non è possibile misurare le preferenze laddove la democrazia non esiste! Ma non è solo un ragionamento scientificamente inammissibile: è anche un'assurda contraddizione. Non una contraddizione logico-formale, e forse neppure una contraddizione performativa in senso stretto, ma una specie di contraddizione assiologica, che tradisce una sottile malafede. Viene infatti invocato un principio (quello di maggioranza) per “dimostrare” che quello stesso principio non ha valore!

Il terzo argomento contro la democrazia, quello multiculturalista, è apparentemente più forte. Sostengono infatti taluni che diritti umani, libertà civili e libertà politiche costituiscono una priorità tipicamente occidentale, estranea a buona parte del mondo e - in particolare - ai “valori asiatici”. Qui l'indiano Sen si sente particolarmente coinvolto. E risponde con una serie di esempi storici che di fatto smentiscono la tesi in questione.

Gli esempi riguardano le due culture principali del continente asiatico: la Cina e l'India. Confucio viene spesso e volentieri ritenuto un teorico dell'obbedienza: l'espressione tipica e sorgiva dei c.d. “valori asiatici” per quanto riguarda la Cina. Ma Sen, testi alla mano, mostra come perfino lui, Confucio, ammettesse la possibilità di opporsi al principe, nonché la possibilità di un contrasto fra valori della famiglia e valori dello stato. La tradizione cinese non è dunque, nelle sue fonti normative, così conformistica come la si vorrebbe. In India gli esempi sono ancor più numerosi e non meno autorevoli. Ašoka fu un sovrano illuminato del III sec. a.C.: “illuminato” in ogni senso, politico e anche religioso (era buddista). Non solo governò con umanità, ma propugnò – forse primo nel mondo - la tolleranza di fedi diverse; e non solo per i suoi sudditi, ma per tutti (compresi i “selvaggi”), implicitamente riconoscendo la latitudine universale di un diritto umano fondamentale. E' ben vero – ammette Sen – che l'*Arthashastra* di Kautilya (forse il più antico manuale dedicato all'arte di governare) ha pagine di cinico realismo. Ma non si capisce perché queste pagine debbano essere ritenute “tipicamente asiatiche”, mentre quelle analoghe di Machiavelli (diciotto secoli dopo!), che nessuno mai si sognerebbe di definire “tipicamente europee”, possono – com'è giusto – venire storicizzate. Né si capisce perché mai certe pagine dell'*Arthashastra* in difesa della schiavitù debbano venire giudicate la prova di una vocazione asiatica ad asservire ed essere asserviti, mentre la *Politica* di Aristotele (ad esse *coeva*), che contiene giustificazioni quasi identiche, viene ritenuto un testo fondamentale per la teoria democratica. Del resto, sottolinea Sen con orgoglio, se veniamo più vicino a noi, troviamo in India Mogul Akbar, imperatore musulmano dal 1556 al 1606, che di nuovo si fa paladino della tolleranza religiosa, negli stessi anni in cui ardevano in Europa i roghi dell'Inquisizione! Né si creda – per finire - che l'Asia abbia conosciuto al massimo la tolleranza fra religioni diverse, rifiutandosi però di accettare posizioni irreligiose (ciò che taluno ritiene essere un'esclusiva dell'Europa moderna). Non mancano affatto nella cultura asiatica – conclude Sen – vere e proprie *filosofie* che hanno propugnato la ragionevolezza dello scetticismo e perfino dell'ateismo: le scuole Carvaka e Lokayata, nella tradizione hindu, e naturalmente

buona parte della tradizione buddista – da ben prima che la filosofia europea creasse le premesse teoriche della “modernità”.²³

Sono pagine molto belle e molto ricche, queste di Sen. Da esse, tutti noi – troppo spesso così ignoranti di storia e cultura dell’Asia, e facili vittime di pregiudizi e luoghi comuni – abbiamo solo da imparare. Vien fatto di ricordare l’impegno di Ernesto Balducci per una riforma della storia e della filosofia (del loro insegnamento) in un senso non più eurocentrico, ma più consono alla formazione di «coscienze planetarie». Talmente belle e ricche, queste pagine di Sen, che Balducci – ne sono sicuro – le avrebbe volentieri antologizzate per i suoi ragazzi, se solo avesse fatto in tempo a leggerle.

Multiculturalismo e rifondazione dei diritti umani.

Non è vero, dunque, che diritti umani, libertà civili e libertà politiche costituiscono una priorità tipicamente occidentale, estranea al resto del mondo e specialmente all’Asia. Per dirla tutta, il modo come s’interpretano le culture “altre” è troppo rispettoso delle auto-interpretazioni (false e interessate) messe avanti da governi tirannici e oligarchie autoritarie. Ciò vale in ispecie per i diritti umani (che Sen si dilunga a difendere contro ogni genere di obiezioni), ma costituisce anche un argomento ulteriore in favore della democrazia. Infatti, chi ammette che le tradizioni siano degne di rispetto (e Sen lo ammette), ma pure che esse contengano – stratificate qual sono – formule non più applicabili alla lettera e per giunta posizioni diverse, deve ammettere che le tradizioni vadano *interpretate*. Interpretate in maniera aperta, e *non imposte*. Infatti, se fossero imposte da un solo interprete autorizzato, insediato al potere, non sarebbero più “tradizioni” - cioè fonti d’ispirazione convalidate dal diffuso rispetto e fonti di valori realmente condivisi - ma normative *tout court*. Interpretare in maniera aperta, d’altronde, non è possibile se non laddove si apre uno spazio alla pubblica discussione, cioè in un regime democratico.

Inoltre: se c’è una cosa che la storia dimostra inconfutabilmente è che le tradizioni si mescolano, s’influenzano, si modificano. Ciò vale – scrive Sen con felice paragone – per le tradizioni etiche, così come per le usanze linguistiche e gastronomiche. Quando pure si voglia riconoscere all’Occidente una priorità in tema di democrazia politica e diritti umani, negare che queste cose possano mai riguardare l’Oriente sarebbe come voler fermare la storia. Sarebbe come negare che il pollo col *curry* (oggi ritenuto un tipico piatto inglese), o l’algebra, possano mai trovare spazio in Inghilterra, perché si tratta in origine di un condimento indiano e di una parola araba! (*SèL*, pp. 243-244).

Si noti come Sen, con questi argomenti, non si opponga affatto al multiculturalismo in quanto tale, in nome di un astratto universalismo; si oppone, bensì, all’uso interessato e perverso delle istanze multiculturalistiche. Non contesta le tradizioni in quanto tali, ma propugna tradizioni convalidate e aperte, piuttosto che tradizioni presupposte e chiuse (in ciò simile ad autori come Oakeshott o Walzer). Nella fiducia che da tale confronto, comune essendo la natura umana e l’umana propensione agli scambi di ogni genere,

²³ Su ciò si veda anche, dello stesso A. SEN, *Laicismo indiano*, a c. di A. Massarenti, Feltrinelli, Milano 1998 (che riunisce vari saggi precedenti sull’argomento).

emerga un universalismo minimale: per così dire, un universalismo *a posteriori*, convalidato da una condivisione crescente (in ciò simile all'ultimo Rawls, ma anche all'ultima Nussbaum).

A questo universalismo minimale siamo – per così dire – predisposti. Esso costituisce un'*esigenza*. Le sue norme non possono venire razionalisticamente *dedotte* da princìpi primi, ma possono forse venire *riconosciute*, e largamente accettate. Quando ci si parino di fronte e – più che mai – quando mancano. Anche perché non si tratta, in definitiva, che di condividere le premesse della comunicazione. I diritti umani altro non sono che le premesse formali di quella umana propensione agli scambi di ogni genere, le quali divengono da implicite esplicite.

Devo confessare di avere, con queste riformulazioni, un po' trascinato Sen su un terreno che non è suo (quello di Apel, quello di Habermas); e di avergli perciò dovuto prestare un linguaggio, da cui Sen di solito rifugge. Egli non parla affatto di condizioni formali di possibilità dell'agire comunicativo (Habermas), ancor meno di etica del dialogo nel senso di Apel. Alle fondazioni "pure" (di tipo trascendentale) preferisce quelle empiriche (di tipo antropologico e storico). Sopra tutto perché, secondo me, *i valori così fondati e giustificati – sulla base dell'intuizione e delle convergenze progressive – gli paiono sì più lenti, ma in definitiva più solidi* di quanto mai possano fare i filosofi di professione. Che poi l'intuizione e la convergenza possano trovare a loro volta ragioni filosofiche più o meno convincenti, pare non commuoverlo più di tanto. L'importanza è che tutto ciò abbia luogo!

Il compito che Sen assegna a tutti gli intellettuali, e in particolare a se stesso, in materia di diritti umani è pragmatico. Assai più che pensare fondazioni metafisiche, tale compito consiste nel controbattere la critica. Eppure, il modo come Sen *difende* i diritti umani dagli argomenti contrari non è poi, nella sostanza, molto diverso da certe formulazioni decisamente più speculative (quelle degli autori su ricordati). A chi ne contesta la *legittimità* e nega l'esistenza di diritti prelegali (Bentham, Marx), Sen risponde tranquillamente ammettendo che si tratta comunque di diritti *potenziali*, laddove non siano in atto. Non è questo un altro modo per parlare di "esigenze"? A chi ne contesta la *coerenza* dell'espressione "diritti umani", e sottolinea la difformità di tali pretesi "diritti" dalla nozione kantiana di «obbligazione perfetta» (per il fatto che non sono qui definiti, a fronte dei diritti, doveri specifici di agenti specifici), Sen risponde col ricordare che non c'è solo la cogenza giuridica, ma anche la cogenza etica. Non ha questo a che fare con la nozione di "premesse implicite" di ogni situazione interumana? Infine, a chi obietta che i diritti umani hanno bensì una cogenza etica, però affidata a un'etica sociale che non può dirsi universale, egli rispondere (a) *nel merito*, col ribadire che l'evocazione di "valori asiatici" - a ciò ostativi - è frutto nella migliore ipotesi d'ignoranza, ma anche (b) *nel metodo*. Infatti, negare l'universale cogenza dei diritti umani con la motivazione che non sono circondati da un consenso *de facto* universale integra comunque una contraddizione assiologica, in quanto mobilita una certa categoria di valore, l'universalità, contro se stessa (una contraddizione della stessa natura di quella che Sen altrove rimprovera a chi critica la democrazia, argomentando che la maggioranza non sa che farsene) (*SèL*, p. 229).

Sen in Italia

Sono stati sopra tutto Stefano Zamagni e Salvatore Veca (un economista e un filosofo politico) a introdurre il pensiero di Sen in Italia. E sono stati pochi altri – in ispecie Ian Carter, Elena Granaglia, Armando Massarenti, Ermanno Vitale – ad accompagnarne, con loro riflessioni, la diffusione nel nostro Paese. Di Salvatore Veca viene spesso ricordato un merito analogo: quello di avere introdotto nella cultura italiana il pensiero di Rawls. Ma Veca, naturalmente, non si limita a “introdurre”: sa discutere in proprio; e più d’uno sono i volumi che ha dedicato alla ridefinizione dell’idea di giustizia. Orbene, non è forse significativo che, nel più recente dei suoi libri,²⁴ proprio Veca (un filosofo politico di tutto rispetto), riparlano di Rawls (una vera *star* della filosofia politica), abbia dichiarato di preferirgli – per certi aspetti – il pensiero di Sen? Infatti (sintetizzo con le parole di Michele Salvati): «la strada scelta da Amartya Sen per difendere politiche di intervento a difesa di una eguale libertà di tutti gli individui (quella dei “funzionamenti” e delle “capacità”) sembra a Veca preferibile a quella di Rawls, anche se meno diretta e potente, proprio perché quest’ultima è esposta a obiezioni contestualistiche insuperabili».²⁵

Sono valutazioni del 2002. Che non stupiscono, perché cinque anni prima, in un saggio che prendeva le mosse da Rawls (e neppure citava Sen), Veca sottolineava la crucialità di un problema tipicamente seniano: quello del *trade off* equità-efficienza.²⁶ Come stabilire un punto di equilibrio? Nella tradizionale divisione dei ruoli sta al politico proporre soluzioni eque e ragionevoli, negoziate nel contesto, mentre l’economista si preoccupa di razionalizzare l’efficienza *in abstracto*. Ma così *qualità* della mediazione prefissa e *quantità* dei risultati raggiunti rimangono scisse. La grandezza di Sen consiste (anche) nell’aver rimescolato le carte, invertendo i termini del discorso. Cioè nel proporre una *theory of social choice* che raccomanda valutazioni pragmatiche e negoziabili dell’efficienza (più ragionevoli che “razionali”), mentre offre – con la metrica delle diseguaglianze – uno strumentario tendenzialmente rigoroso per “misurare l’equità”.

In un articolo di sette anni fa Ermanno Vitale indicava nel pensiero di Sen una prospettiva filosofico-politica carica di promesse, capace forse di trascendere l’alternativa fra universalismo *à la* Habermas e contestualismo *à la* Taylor. Vitale si basava sopra tutto su *Inequality Re-examined* (1992), Ora, dopo *Development as Freedom* (1999) certe promesse sembrano adempiersi. Che sia davvero questa la strada per rinnovare la teoria democratica della giustizia?

²⁴ Cfr. S. VECA, *La bellezza e gli oppressi*, Feltrinelli, Milano 2002.

²⁵ M. SALVATI, «La destra in cerca di identità. I saggi di Veneziani e di Veca», *La Repubblica*, 11 aprile 2002, pp. 44-45. Salvatore Veca non è l’unico che abbia messo a paragone le soluzioni di Rawls e quelle di Sen. Si veda per es. il saggio di Richard J. ARNESON in: I. CARTER, *L’idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001 (con un contributo dello stesso Sen). In realtà, il pensiero di Sen, più che opporsi frontalmente a quello di Rawls, si preoccupa di rendere “operativa” – insomma, più concreta e praticabile, meno speculativa – l’idea rawlsiana di *fairness* (giustizia come “equità”): cfr. I. HACKING, «In pursuit of fairness», *New York Review of Books*, September 19 1996.

²⁶ S. VECA, «La riforma del Welfare e un’idea di equità», *Iride*, X, 20, 1997, pp. 5-15.

Appendice bibliografica

1. Gli scritti principali di Amartya Sen

A) prime edizioni in inglese

(+ altre edizioni e traduzioni, ove note)

(1960) *Choice of Techniques*, Basil Blackwell, Oxford 1960¹, 1962². Poi anche: Oxford University Press, Bombay 1962, 1968.

In spagnolo: Ciudad de Mexico 1969.

(1967) «Isolation, assurance and the social rate of discount», *Quarterly Journal of Economics*, 81. Poi, ricompreso in: *Resources, Values and Development* (1984), cit. *infra*.

(1970) *Collective Choice and Social Welfare*, Holden-Day, San Francisco. Poi anche: Oliver & Boyd, Edinburgh 1971. Rev. and ext. edition: North-Holland, Amsterdam 1979.

In svedese: Bokforlaget Thales, 1988.

(1970) (Editor) *Growth Economics*, Penguin Books, Harmondsworth.

(1970) «The impossibility of a Paretian liberal», *Journal of Political Economy*, 78.

Trad.it. «L'impossibilità di un liberale paretiano», in: *Scelta benessere equità* (1986), cit. *infra*.

(1972) (with P. DASGUPTA AND S.A. MARGULIN) *Guidelines for Project Evaluation*, United Nations Publishing Department, New York.

(1973) *On Economic Inequality*, Clarendon Press, Oxford. Seconda edizione riveduta e ampliata: 1997 (comprende un'appendice, in collab. con J. FOSTER: «“On Economic Inequality” after a quarter century”).

Altre edizioni: Norton, New York 1975. Altre traduzioni: in tedesco (Campus, 1975); in giapponese (1977); in spagnolo (Editorial Critica, 1979); in serbo (Cekade, 1984).

(1973) «On the development of basic income indicators to supplement the GNP measure», *UN Economic Bulletin for Asia and the Far East*, 24.

(1975) *Employment, Technology and Development*, Clarendon Press Oxford.

Altre edizioni: Oxford University Press, New York 1975; Oxford University Press, New Delhi 1976.

(1976) «Liberty, unanimity and rights», *Economica*. Poi in: *Choice, Welfare and Measurement* (1982), cit. *infra*.

Trad.it. in: *Scelta benessere equità* (1986), cit. *infra*.

- (1976) «Rawls vs. Bentham: an axiomatic examination of the pure distribution problem», in: N. DANIELS (ed. by), *Reading Rawls. Critical Studies on Rawls's "A Theory of Justice"*, Basil Blackwell, Oxford: pp. 283-292.
- (1977) «On weights and measures: informational constraints in social welfare analysis», *Econometrica*, 45, October. Poi in: *Choice Welfare and Measurement* (1982).
- (1977) «Rational fools. A critique of behavioural foundations of economic theory», *Philosophy and Public Affairs*, 6. Poi in: *Choice, Welfare and Measurement* (1982), cit. *infra*.
Trad.it. «Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica», in: *Scelta benessere equità* (1986), cit. *infra*.
- (1977) «Social choice theory: a re-examination», *Econometrica*.
- (1979) «Informational analysis of moral principles», in: R. HARRISON (ed. by), *Rational Action*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- (1979) «Personal utilities and public judgements, or: what's wrong with welfare economics», *Economic Journal*, 89. Poi in: *Choice, Welfare and Measurement* (1982), cit. *infra*.
- (1979) «Utilitarianism and welfarism», *Journal of Philosophy*, 7, September.
Trad.it. in: S. Zamagni (a c. di), *Saggi di filosofia della scienza economica* (1982), cit. *infra*.
- (1980) «Equality of what?», in: S. MCMURRIN (ed. by), *Tanner Lectures on Human Values*, Cambridge University Press, Cambridge. Poi in: *Choice, Welfare and Measurement* (1982), cit. *infra*.
Trad.it. in: *Scelta benessere equità* (1986), cit. *infra*.
- (1981) *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Clarendon Press, Oxford.
Altre edizioni: Oxford University Press, New York 1981; Oxford University Press, New Delhi 1982.
Trad.it. *Povert  e carestie*, Edizioni di Comunit , Milano 1997.
- (1981) «Public action and the quality of life in developing countries», *Oxford Bulletin of Economics and Statistics*, 43.
- (1981) «Reply to NG», *The Economic Journal*.
- (1982) *Choice, Welfare and Measurement*, Blackwell, Oxford / MIT Press, Cambridge (Mass.).
Altre edizioni: Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997; Oxford University Press, New Delhi 1983.

- Trad.it. *Scelta benessere equità*, Il Mulino, Bologna 1986 (ma la corrispondenza fra i saggi contenuti nei due volumi non è perfetta).
Altre traduzioni: in giapponese (Iwanami, 1988).
- (1982) «How is India doing?», *New York Review of Books*, 21 (Christmas). Poi in: D.K. BASU, R. SISSONS (ed. by), *Social and Economic Development in India: A Reassessment*, Sage, London 1986.
- (1982) «The right not to be hungry», in: G. FLOISTAD (ed. by), *Contemporary Philosophy 2*, M. Nijhoff, The Haag.
- (1982) «Rights and agency», *Philosophy and Public Affairs*, 11. Poi in: S. SCHEFFLER (ed. by), *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press, Oxford 1988.
- (1982) (jointly ed. with B. WILLIAMS) *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Harvard (Mass.).
Trad.it. *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984.
- (1983) «Evaluator relativity and consequential evaluation», *Philosophy and Public Affairs*, 12.
- (1983) (with J. KINCH) «Indian women: well-being and survival», *Cambridge Journal of Economics*, 7.
- (1983) «Liberty and social choice», *Journal of Philosophy*, 80 (January).
- (1984) *Resources, Values and Development*, Basil Blackwell, Oxford / Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Trad.it. *Risorse, valori e sviluppo* (1992), cit. *infra*.
Altre edizioni: Harvard University Press, Harvard (Mass.) 1997.
- (1985) *Commodities and Capabilities*, North-Holland, Amsterdam.
Altre edizioni: Oxford University Press, New Delhi 1987.
Trad.it. 1988. Altre traduzioni: in giapponese (Iwanami, 1988).
- (1985) «Goals, commitment and identity», *Journal of Law, Economics and Organization*, 1 (Summer).
- (1985) «Rights as goals», in: S. GUEST, A. MILNE (ed. by), *Equality and Discrimination. Essays in Freedom and Justice*, F. Steiner Verlag, Stuttgart.
- (1985) «Social choice and justice: a review article», *Journal of Economic Literature*.
- (1985) *The Standard of Living* (“Tanner Lectures on Human Values”, with rejoinders by: G. Hawthorne, J. Muellbauer, R. Kanbur, K. Harth, B. Williams, and A.

- Sen's replies), ed. by G. HAWTHORNE, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.).
Trad.it. *Il tenore di vita, tra benessere e libertà*, a c. di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993.
- (1985) «Well-being, agency and freedom: The Dewey Lectures 1984», *Journal of Philosophy*, 82 (April).
- (1985) «Women, technology and sexual divisions». *Trade and Development*, 6.
- (1986) «Adam Smith's prudence», in: S. LAL, F. STEWART (ed. by), *Theory and Reality in Development*, Macmillan, London.
- (1986) «Food, economics and entitlements», *Lloyd Bank Review*, April.
- (1986) «Social choice theory», in: K.J. ARROW, M. INTRILIGATOR (ed. by), *Handbook of Mathematical Economics*, North-Holland, Amsterdam.
- (1987) *On Ethics and Economics*, Basil Blackwell, Oxford-New York. Trad.it. *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988.
Altre edizioni: Oxford University Press, New Delhi 1990.
Altre traduzioni: in spagnolo (Alianza Editorial, 1987); in francese (Puf, 1993, con altri saggi scelti).
- (1988) «The concept of development», in: N. CHENERY, T.N. SRINIVASAN (Eds.), *Handbook of Development Economics*, North Holland, vol. 1.
- (1989) (with J. DRÈZE) *Hunger and Public Action*, Clarendon Press, Oxford / Oxford Univ. Press, New York.
- (1989) (with M. NUSSBAUM) «Internal criticism and Indian "rationalist tradition"», in: aa.vv., *Relativism. Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, South Bend.
- (1989) «Women's survival as a development problem», *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, 43, No. 2.
Rev. version: «More than a hundred million women are missing», *The New York Review of Books*, Dec. 20 1990.
- (1990) «Gender and cooperative conflict», in: I. TINKER (ed. by), *Persistent Inequalities: Women and World Development*, Oxford University Press, New York.
- (1990) «Individual freedom as a social commitment», *New York Review of Books*, June 16.
- (1990) «Justice: means vs. freedom», *Philosophy and Public Affairs*, 19.

- (1990) Market, democracy, socialism, *The Indian Economic Journal*, 37, 4, April-June.
Trad.it. «Mercato, democrazia, socialismo», *Nuvole*, v, 1, set.-dic. 1995, pp. 14-17 (testo riveduto dall'A.).
- (1990-91) (jointly ed. with B. DRÈZE) *The Political Economy of Hunger*, Clarendon Press, Oxford: 3 vols. Versione abbreviata: J. DRÈZE, A. SEN, A. HUSSAIN, *The Political Economy of Hunger: Selected Essays*, Clarendon Press, Oxford 1995.
- (1991) «Money and value: on the ethics and economics of finance» (First Paolo Baffi Lecture), Banca d'Italia, Roma. Poi su: *Economics and Philosophy*, 9, 1993.
Trad.it. «Denaro e valore», in *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- (1991) «On indexing primary goods and capabilities», Harvard University: mimeo.
- (1991) «Welfare, preference, and freedom», *Journal of econometrics*, 50.
- (1992) *Inequality Re-examined*, Clarendon Press, Oxford / Russell Sage Foundation, New York / Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
Trad.it. *La disegualianza: un riesame critico*, Il Mulino, Bologna 1994.
- (1992) «Minimal liberty», *Economica*, 57.
- (1992) «Missing women», *British Medical Journal*, 304.
- (1992) «On the Darwinian view of progress», *London Review of Books*, 14 November 5.
Poi su: *Population and Development Review*, 1993.
- (1993) «The economics of life and death», *Scientific American*, 266, April.
- (1993) «Markets and freedoms», *Oxford Economic Papers*, 45.
- (1993) «On corruption and organized crime», in: Atti del convegno *Economia e criminalità*, org. dalla Commissione Antimafia presso la Camera dei Deputati (Roma, maggio 1993).
- (1993) *The Quality of Life*, ed. by M. NUSSBAUM AND A. SEN, Clarendon Press, Oxford.
Trad.it. Feltrinelli, Milano 1997.
- (1994) «Economic regress: concepts and features», in: *Proceedings of the World Bank Annual Conference on Development Economics, 1993*, World Bank, Washington DC.
- (1994) *Economic Wealth and Moral Sentiments*, Bank Hoffmann, Zürich.
- (1994) «Freedom and needs», *New Republic*, January 10 and 17.

- (1994) «Markets and the freedom to choose», in: H. SIEBERT (ed. by), *The Ethical Foundations of the Market Economy*, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- (1994) «Population: delusion and reality», *New York Review of Books*, September 22.
- (1994) «Population and reasoned agency. Food, fertility and economic development», in: K. LINDAHL-KIESSLING, H. LANDBERG (ed. by), *Population, Economic Development, and the Environment*, Oxford University Press, Oxford.
- (1995) «Demography and welfare economics», *Empirica*, 22.
- (1995) «Environmental evaluation and social choice: contingent evaluation and the market analogy», *Japanese Economic Review*, 46.
- (1995) (S. Darwall, ed.) *Equal Freedom. Selected Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan Press, Ann Arbor (contiene contributi di: G.A. Cohen, R. Dworkin, J. Rawls, T. Scanlon, A. Sen, Q. Skinner).
- (1995) «Gender inequality and theories of justice», in: M. NUSSBAUM, J. GLOVER (ed. by), *Women, Culture and Development. A Study of Social Capabilities*, Clarendon Press, Oxford.
- (1995) «Human development and financial conservatism» (paper read at the International Conference on “Finance, development and human resources”: November 17), Asian Development Bank. Poi su: *World Development*, 1998.
- (1995) (with J. DRÈZE) *India: Economic Development and Social Opportunity*, Clarendon Press, Oxford / Oxford University Press, New Delhi. Poi in: *The Amartya Sen and Jean Drèze Omnibus* (1999), cit. *infra*.
- (1995) «Nobody needs starve», *Granta*, 52.
- (1995) «The political economy of targeting», paper read at the 1992 World Bank Annual Conference on Development; in: D. VAN DE WALLE, K. NEAD (Eds.), *Public Spending and the Poor: Theory and Evidence*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- (1995) «Rationality and social choice» (Presidential Address to the American Economic Association), *American Economic Review*, 85.
- (1996) «Agency and well-being: the development agenda», in: N. HEYZER (ed. by), *A Commitment to the Women*, UNIFEM, New York.
- (1996) «Famine as alienation», in: A. ABDULLAH, A. RAHMAN KHAN (ed. by), *State, Market and Development. Essays in Honour of Rehman Sobhan*, University Press, Dhaka.

- (1996) «Fertility and coercion», *University of Chicago Law Review*, 63 (Summer).
- (1996) (jointly ed. with J. DRÈZE) *Indian Development. Selected Regional Perspectives*, Oxford University Press, New Delhi.
- (1996) «Legal rights and moral rights: old questions and new problems», *Ratio Juris*, 9 (June).
- (1996) «Our culture, their culture», *The New Republic*, April 1.
- (1996) «Social commitment and democracy. The demand of equity and financial conservatism», in: P. BARKER (ed. by), *Living as Equals*, Oxford University Press, Oxford. Trad.it. «Obblighi sociali e conservatorismo finanziario», *Il Mulino*, 364, 1996, pp. 199 ss.
- (1997) (with S. ANAND) «Concepts of human development and poverty: a multidimensional perspective», in: *Human Development Papers*, United Nations Publishing Department, New York.
- (1997) «Culture and development. Global Perspectives and constructive scepticism», UNESCO (mimeo).
- (1997) (aa.vv.) *Development Strategy and the Management of Market economy*, Clarendon Press, Oxford (contiene contributi di: E. Malinvaud, J.-C. Milleron, M. Nabli, A. Sen, A. Sengupta, N. Stern, J. Stiglitz, K. Suzumura).
- (1997) «Development thinking at the beginning of the 21st century», in: L. EMMERIJ (ed. by), *Economic and Social Development into the XXI Century*, Inter-American Development Bank, Washington DC / Johns Hopkins University Press, Baltimora.
- (1997) «Entitlements Perspectives of Hunger», World Food Programme.
- (1997) «From income inequality to economic inequality», the Special Guest Keynote Lecture held at the Southern Economic Association Conference, *Southern Economic Journal*, 64, October.
- (1997) «Human rights and Asian values» (Morgenthau Memorial Lecture), Carnegie Council on Ethics and International Affairs, Washington DC. Sintesi su: *The New Republic*, July 14 and 21.
- (1997) «Hunger in the modern world», Lecture in memory of Dr. Rajendra Prasad, New Delhi, June 1997: mimeo.
- (1997) *Indian Development: Selected Regional Perspectives*, ed. by J. DRÈZE and A. SEN, Oxford University Press, Oxford.

- (1997) «Inequality, unemployment and contemporary Europe» (paper read at the Lisbon Conference on “Social Europe” org. by the Calouste Gulbenkian Foundation: May 5-7 1997), *International Labour Review*.
- (1997) «Justice and assertive completeness», Harvard University: mimeo. Poi confluisce nelle *Rosenthal Lectures*, Northwestern University Law School (September 1998).
- (1997) «Maximization and the act of choice», *Econometrica*, 65, July.
- (1997) Prefazione all’edizione ventennale di: A. HIRSCHMANN, *The Passions and the Interests. Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*, Princeton University Press, Princeton.
- (1997) «A reply to Edward Jayne», *The New Republic*, October 13.
- (1997) «Social justice and economic efficiency», paper read at the Berlin Seminar on *Philosophie und Politik*, November: mimeo.
- (1998) «Autobiography», <http://www.nobel.se/economics/laureates/1998/sen-autobio.html>.
- (1998) «Mortality as an indicator of economic success and failure», First Innocenti Lecture for UNICEF in Florence (1995), *Economic Journal*, 108, January.
- (1998) Prefazione a: A. BEN-NER, L. PUTTERMAN (ed. by), *Economic, Values and Organization*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1999) *The Amartya Sen and Jean Drèze Omnibus*, Oxford University Press, Oxford-New York-New Delhi.
- (1999) (con G. HARLEM BRUNDTLAND) *Breaking the Poverty Cycle; Investing in Early Childhood*, paper read at the BID Annual Conference; *Romper el ciclo de la pobreza: invertir en la infancia*, Banco Interamericano de Desarrollo.
- (1999) «Development: aims and means», paper read at the World Bank Symposium on “Global Finance and Development” (Tokyo, March 1-2 1999). Ora, modificato, in *Development as Freedom* (1999), Ch. II («Fini e mezzi dello sviluppo», trad.it. pp. 40-58).
- (1999) *Development as Freedom*, A.A. Knopf, New York.
Trad.it. *Lo sviluppo è libertà*, Mondadori, Milano 2000.
- (1999) «Economic policy and equity: an overview», in: V. TANZI, K. CHU, S. GUPTA, *Economic Policy and Equity*, International Monetary Fund, Washington DC, 1999.

- (1999) (with J.D. WOLFENSOHN), «Let's respect both sides in the development coin», *International Herald Tribune*, May 5.
- (1999) «The possibility of social choice» (Sen's Nobel Lecture), *American Economic Review*, 89, 3 (June).
- (1999) *Reason Before Identity* (The Romanes Lecture for 1998), Oxford University Press, Oxford-New York.
Trad.it. «La ragione prima dell'identità», in *La ricchezza della ragione*, Il Mulino, Bologna 2000.
- (2000) *Freedom, Rationality and Social Choice. Arrow Lectures and Other Essays*, Clarendon Press, Oxford.

B) in italiano:

- «Utilitarismo e filosofie del *Welfare*» [1979], in: S. ZAMAGNI (a c. di), *Saggi di filosofia della scienza economica*, Nis (Nuova Italia Scientifica), Firenze 1982.
- Scelta benessere equità* [1982], introduz. di S. Zamagni, Il Mulino, Bologna 1986 (contiene: «Sciocchi razionali: una critica dei fondamenti comportamentistici della teoria economica», «L'impossibilità di un liberale paretiano», «Confronti interpersonali di benessere», «Aggregazione interpersonale e confrontabilità parziale», «Uguaglianza, di cosa?»).
- Risorse, valori e sviluppo* [1984], Bollati Boringhieri, Torino 1992 (contiene: «L'economia e la famiglia», «I fondamenti di economia del benessere nelle comparazioni del reddito reale», «Poveri, relativamente», «Sviluppo: quale strada, ora?»).
- Utilitarismo e oltre* [1982, con B. Williams], a c. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1984.
- (Conversazione di F. Colombo con A. Sen) in: F. COLOMBO, *Il terzo dopoguerra. Conversazioni sul post-comunismo*, Rizzoli, Milano 1990.
- Il tenore di vita, tra benessere e libertà* [1985], a c. di L. Piatti, Marsilio, Venezia 1993.
- «Codici morali e successo economico» [?], Il Mulino, 352, 1994, pp. 187 ss. Poi in: *La ricchezza della ragione*, cit. *infra*.
- La diseguaglianza. Un riesame critico* [1992], Il Mulino, Bologna 1994.
- «Mercato, democrazia, socialismo» [1995], *Nuvole*, v, 1, set.-dic. 1995, pp. 14-17 (testo riveduto dall'A.).

«Obblighi sociali e conservatorismo finanziario» [1996], *Il Mulino*, 364, 1996, pp. 199 ss.

Laicismo indiano, a c. di A. Massarenti, Feltrinelli, Milano 1998 (riunisce vari saggi precedenti sull'argomento).

Povert  e carestie [1981], Edizioni di Comunit , Milano 1997.

Etica ed economia [1987¹], prefaz. di J.M. Letiche, Laterza, Roma-Bari 2000², 2001³ (edizione arricchita e sensibilmente diversa, rispetto alla prima in inglese).

La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identit , Il Mulino, Bologna 2000 [riunisce cinque saggi su etica e mercato, fra cui: «La ragione prima dell'identit » (1999), «Valori e successo economico: Europa e Asia» (1997), «Denaro e valore» (1991), «Codici morali e successo economico» (1994)].

Lo sviluppo   libert  [1999], Mondadori, Milano 2000.

«Est e Ovest tra fede e ragione», in due puntate su: *La Rivista dei Libri*, nov./dic. 2000.

I. CARTER (a c. di), *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001 (contributi di: R. Arneson, R. Dworkin, T. Nagel, A. Sen, B. Williams).

Globalizzazione e libert , A. Mondadori Ed., Milano 2002.

2. Alcuni scritti su Amartya Sen

S. ALKIRE, *Operationalizing Amartya Sen's Capability Approach to Human Development*, Ph.D. Dissertation, Oxford University, 1999.

K. BASU, «Achievement, capabilities, and the concept of Well-being», *Social Choice and Welfare*, 4, 1987.

K. BASU, P. PATTANAIK, K. SUZUMURA (ed. by), *Choice, Welfare and Development. A Festschrift in Honour of Amartya K. Sen*, Clarendon Press, Oxford 1995.

N. BELLANCA, «Una nota sulla libert  in von Hayek e Sen», *Storia del pensiero economico*, 39, 2000, pp. 171 ss.

I. CARTER, «Funzionamenti e capacit : una critica liberale alle teorie di Sen e Nussbaum», *Rivista di Filosofia* (fascicolo monografico su «La qualit  della vita», a c. di E. Lecaldano e S. Veca), 1, 2001, pp. 49-70.

- S. CARUSO, «Amartya Sen: la speranza di un mondo “migliorabile”», in: S. CARUSO, P. TEDESCHI, P. SOSPIRO, «Amartya Sen: sviluppo come libertà», cit. *infra*, pp. 57-86.
- S. CARUSO, P. TEDESCHI, P. SOSPIRO, «Amartya Sen: sviluppo come libertà», sez. monografica (a c. di P. Tedeschi) del N° 423 di *Testimonianze*, XLV, 3, mag-giu. 2002, pp. 57-112 (per i singoli contributi v. sotto i singoli autori).
- L. CAVALLARO, «Il gioco impossibile della scelta sociale» (a proposito di «The possibility of social choice», 1999), in: A. MARGALIT, L. CAVALLARO, P. LIGUTTI, «Amartya K. Sen teorico della libertà», cit. *infra*, pp. 145-152.
- G.A. COHEN, «Equality of what? On welfare, goods and capabilities», *Recherches économiques de Louvain*, 56, 1990.
- G.A. COHEN, «Amartya Sen's unequal world», *New Left Review*, 203, 1, 1994, pp. 117-129.
- D. CROCKER, «Functioning and capability. The foundations of Sen's and Nussbaum's development ethic», *Political Theory*, 20, 4, 1992, pp. 584-612.
- N. DANIELS, «Equality of what: welfare, resources or capabilities», *Philosophy of Phenomenological Research*, 50, 1990.
- Giornale degli Economisti e Annali di Economia*, 53, 1994 (numero speciale con gli atti di un simposio su “l'approccio delle capacitazioni”).
- E. GREBLO, «Dai diritti alle capacità. L'universalismo contestuale di Martha Nussbaum», *Filosofia politica*, XVI, 2, agosto 2002, pp. 250-273.
- P. GRECO, «Noi globali, disuguali e meno liberi» (rec. di *Globalizzazione e libertà*, A. Mondadori Ed., Milano 2002), *l'Unità*, 23 giugno 2002, p. 26.
- I. HACKING, «In pursuit of fairness», *New York Review of Books*, September 19 1996 (recensione di: *Inequality Re-examined*, 1992).
- E. JAYNE, Lettera aperta ad Amartya Sen, *The New Republic*, 8 e 15 settembre 1997 (la risposta di Sen viene pubblicata il 13 ottobre).
- Journal of International Development*, 9, 1997 (numero speciale con gli atti di un simposio sulla *Entitlement Analysis*: contributi di S. ALKIRE, R. BLACK, D. GASPER, C. GORE, M. QIZILBASH).
- S. KLASSEN, «“Missing Women” reconsidered», *World Development*, 22, 1994.

- P. LIGUTTI, «Valori, identità e sviluppo» (a proposito di *La ricchezza della ragione*, 2000), in: A. MARGALIT, L. CAVALLARO, P. LIGUTTI, «Amartya K. Sen teorico della libertà», cit. *infra*, pp. 152-157.
- MAHBUB UL-HAQ, «Reflections on Human Development», Oxford University Press, Oxford 1995, 2000 (il capitolo IV verte sullo *Human Development Index*, discusso fra l'a. e Sen).
- W. MALENBAUM, «Amartya Sen on Future Development Policy and Program», *Economic Development and Cultural Change*, 36, 2, 1988, pp. 401-409.
- A. MARGALIT, «Rogini's Law», *New Republic*, Spet. 11, 2000 (recensione di: *Development as Freedom*, 1999). Trad.it. «La legge di Rogini», in: A. MARGALIT, L. CAVALLARO, P. LIGUTTI, «Amartya K. Sen teorico della libertà», cit. *infra*, pp. 133-145.
- A. MARGALIT, L. CAVALLARO, P. LIGUTTI, «[A più voci]: Amartya K. Sen teorico della libertà», *La società degli individui*, IV, 12, 3/2001, pp. 133-157 (per i singoli contributi, v. sotto i singoli autori).
- M. MCPHERSON, «Amartya Sen», in: S. WARREN (Ed.), *New Horizons in Economic Thought*, Edward Elgar, Aldershot 1992, pp. 294-309.
- V. NAVARRO, «Development and quality of life: a critique of Amartya Sen's "Development as Freedom"», *International Journal of Health Services*, 30, 4, 2000, pp. 661-674.
- L. PIATTI, «Introduzione» a A.K. SEN, *Il tenore di vita, tra benessere e libertà* [1985], Marsilio, Venezia 1993.
- Notizie di Politeia*, 12, 1996 (numero speciale: contributi di A. BALESTRINO, I. BERNETTI, I. CARTER, L. CASINI, E. CHIAPPERO MARTINETTI, G.A. CORNIA, E. GRANAGLIA, S. RAZAVI, E. TARGETTI LENTI, *et alii*).
- M. NUSSBAUM, *Women and Human Development. The Capabilities Approach*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2000; trad.it. *Diventare persone. Donne e universalità dei diritti*, Il Mulino, Bologna 2001 (non è tanto un libro *su* Sen quanto l'applicazione dell'approccio seniano, originalmente riveduto dall'Autrice, al problema dell'emancipazione-promozione delle donne).
- S. PRESSMAN, G. SUMMERFIELD, «The economic contributions of Amartya Sen», *Review of Political Economy*, Vol. 12, No. 1, 2000, pp. 89-113.
- M. QIZILIBASH, «Capability, well-being and human development: a survey», *The Journal of Development Studies*, 33, 2, Dec. 1996, pp. 143-162.
- M. QIZILIBASH, «The concept of Well-being», *Economics and Philosophy*, 14, 1998.

- P. SOSPIRO, «A confronto con il flagello delle carestie», in: S. CARUSO, P. TEDESCHI, P. SOSPIRO, «Amartya Sen: sviluppo come libertà», cit. *supra*, pp. 105-112.
- P. STREETEN, «Freedom and welfare: a review essay on Amartya Sen, “Development as Freedom”», *Population and Development Review*, 26 (1), March 2000.
- R. SUGDEN, «Welfare, resources, and capabilities: a review of “Inequality Re-examined” by A. Sen», *Journal of Economic Literature*, 31, 1993.
- P. TEDESCHI, «Amartya Sen: sviluppo come libertà», in: S. CARUSO, P. TEDESCHI, P. SOSPIRO, «Amartya Sen: sviluppo come libertà», cit. *supra*, pp. 87-104.
- E. VITALE, «Taylor, Habermas, Sen: multiculturalismo, stato di diritto e diseguaglianza», *Teoria politica*, XI, 3, 1995, pp. 65-88.
- WIDER INSTITUTE Project on Stabilization and Adjustment Programs, *Proceedings of a Symposium on Amartya Sen's theses on «Food, Economics and Entitlements»* [1986], United Nations University, Helsinki 1986.
- S. ZAMAGNI, introduz. ad A. SEN, *Scelta benessere equità* (1986), cit. *supra*.
- S. ZAMAGNI, «Titolo valido, capacità e fame: note su Sen», *Politeia*, 1987.
- S. ZAMAGNI, «Amartya Sen on Social Choice, Utilitarianism and Liberty», *Italian Economic Papers*, 2, 1995.

Edizione fuori commercio a c. dell'Autore
Firenze, maggio 2013

© Sergio Caruso
Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali
Università di Firenze
sergio.caruso@unifi.it

tutti gli scritti di Sergio Caruso sulla rivista fiorentina

Rivista fondata da Ernesto Balducci

TESTIMONIANZE

«Marxismo e amore cristiano», *Testimonianze*, IX, 89, nov. 1966, pp. 708-710.

Rec. di U. Cerroni, «Il pensiero giuridico sovietico», *Testimonianze*, XIII, 121, gen.-feb. 1970, pp. 85-88.

«Ideologie silenziose nella questione arabo-israeliana. Lo stereotipo occidentale dell'arabo», pubblicato in tre parti su *Testimonianze*, XVI, 1973. In tre parti:

- Prima parte: 152-153, mar.-apr. 1973, pp. 198-221.
- Seconda parte: 155, giu.-lug. 1973, pp. 362-378.
- Conclusione: 156, ago. 1973, pp. 468-487.

«Socialismo cristiano ed etica marxista», *Testimonianze*, XVI, 160, dic. 1973, pp. 821-825.

«Struttura e sovrastruttura nell'istituzione familiare», *Testimonianze*, XVII, 170, dic. 1974, pp. 814-818.

«Alienazione e ideologia», *Testimonianze*, XVIII, 171-172, gen.-feb. 1975, pp. 63-77.

Intervento al dibattito in corso su «La nuova religiosità», *Testimonianze*, XXI, 209-210, nov.-dic. 1978, pp. 796-806. (*La nuova religiosità*, sezione monografica, pp. 792-828: partecipano C. Brutti, S. Caruso, R. Cipriani, A.M. Di Nola, F. Ferrarotti, L.M. Lombardi Satriani, A. Nesti, J. Seguy, F. Urbina).

«Amartya Sen: la speranza di un mondo "migliorabile"», *Testimonianze*, XLV, 423, 3/2002 (mag.-giu.), pp. 58-86. (*Amartya Sen: sviluppo come libertà*, sezione monografica a c. di P.L. Tedeschi).

«Willy Coyote gioca in borsa», *Testimonianze*, LI, 463, 1/2009 (gen.-feb.), pp. 59-67. (*Antropologia della crisi*, sezione monografica a c. di P. Del Pasqua, A. Giuntini, S. Saccardi).