

L'Idea di giustizia di Amartya Sen. Un libro importante di Francesco Varanini

Amartya Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books, 2009; trad. it. *L'idea di giustizia*, Mondadori, 2010.

Una metafora

Il tema è riassunto in una metafora. Tre bambini e un flauto. Il primo ritiene giusto che il flauto sia suo, perché l'ha costruito con le sue mani. Il secondo ritiene di meritarselo, perché è povero, e non ha altro con cui giocare. Il terzo ritiene di averne diritto più di ogni altro, perché è l'unico che lo sa suonare. Ora, dice Sen, appare difficile sostenere chi ha ragione e chi ha torto. Eppure, nota ancora Sen, la dottrina utilitarista, l'approccio socialista, il punto di vista liberal democratico, in genere ogni teoria della giustizia, pur essendo in disaccordo nel definire la giustizia, si trovano d'accordo su un punto: la giustizia può e deve essere definita in base ad unico principio. Insomma, non si è d'accordo su quale bambino ha ragione, ma può avere ragione solo uno di loro. Sen non è d'accordo. E il libro è un lungo percorso teso a smontare la pretesa necessità di un unico metro, un unico criterio di giudizio.

La 'giustizia come equità' secondo Rawls

Il punto di partenza, ed anche il bersaglio critico, è la tesi di John Rawls, 'la giustizia come equità'. Sen dedica il proprio libro a Rawls, riconoscendo i meriti del suo lavoro -che resta il punto di riferimento di ogni moderno ragionamento sulla giustizia-, ricordando di essere stato allievo, collega e anche amico di Rawls, rammentandone anche la dignità personale, la statura umana. Ma poi la critica all'approccio di Rawls, ed alle sue conclusioni, è serrata e convincente.

Rawls, con gran acume e con estrema cura del modello, descrive come dovrebbe essere definita e costruita la società dove regni giustizia.¹ La purezza del modello, la sua inattaccabilità, si fonda su un presupposto: l'allontanamento dal qui ed ora. Le persone possono partecipare alla costruzione di uno Stato giusto -o potremmo dire in genere: di una organizzazione giusta: pensiamo anche all'impresa- solo ponendosi in una *posizione originaria*. Si tratta di porsi in una posizione ideale, scevra da ogni interesse costituito, da ogni posizione acquisita. Solo da questa posizione, solo compiuto questo allontanamento, solo in questo territorio ideale può essere pensata la società giusta. E' nota la metafora usata da Rawls, il 'velo di ignoranza': agire come se ignorassimo ciò che può andare a nostro vantaggio, o come se fossimo scevri da ogni timore, ogni invidia. E del resto, ci mostra Sen, al centro dell'attenzione di Rawls non sta nemmeno il personale percorso soggettivo 'a ritroso', verso la *posizione originaria*. Al centro sta la *posizione originaria* in sé. L'attenzione è posta nel definire le caratteristiche di questo luogo ideale dove la società giusta può essere pensata. Rawls, dunque, ci propone una accuratissima 'metafisica della giustizia'. La sua giustizia è trascendente. Esiste in un luogo lontano da qui, in una sorta di cielo ideale, abissalmente lontano da questo mondo palesemente ingiusto. Rawls, in effetti, è l'erede estremo della ragione kantiana; o se vogliamo, il più acuto post-kantiano. Rigore morale e rigore metodologico sono due facce della stessa medaglia. Tanto di cappello, ma che pro?

Sen non nega il valore di questa ricerca, non considera in discussione la bontà degli intenti di Rawls. Ma si pone qualche pragmatica domanda. Come accedere a questo mondo ideale nel quale 'può esser fatta giustizia'. Come tradurre questo perfetto modello in pratica, in politiche attuabili in questo nostro imperfettissimo mondo. E soprattutto si domanda: cosa fare intanto? Mentre i rawlsiani progettano il mondo perfetto; mentre filosofi ed economisti e political scientist spaccano in quattro il teorico capello dell'equità e della giustizia, ogni giorno, intanto, muoiono bambini, scoppiano carestie e guerre, a troppe donne è impedito di partecipare alla costruzione sociale di ricchezza- insomma, l'ingiustizia dilaga e trionfa.

Verso una possibile giustizia

1 John Rawls, *A theory of justice*, Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli.

Ecco dunque la proposta di Sen: invece di accanirci a stabilire cos'è la giustizia 'in principio', facciamo il possibile, qui ed ora, anche magari per tentativi e errori, accettando l'imperfezione, facciamo il possibile per invertire il circolo vizioso della povertà e dell'ingiustizia.

Sen mostra come la 'posizione originaria' finisce per essere il luogo meno adatto per costruire politiche incisive.

In quel mondo perfetto la politica più adeguata per affrontare una carestia è un grande e complesso e lento intervento umanitario coordinato dall'alto, teso alla distribuzione programmata di alimenti. Ma i suoi studi invece dimostrano che le carestie si combattono con microinterventi immediati, e che l'intervento più efficace è semplice: una iniezione di reddito, di capacità di spesa delle popolazioni che abitano l'area.

E così, ancora, nel mondo perfetto degli economisti nessuno si sognerebbe di correlare l'indice di fertilità delle donne con il loro livello di istruzione. Eppure, ci mostra Sen, un innalzamento del livello di istruzione vale ben più di politiche direttamente mirate al controllo delle nascite.

Si tratta quindi, ci dice Sen, di accettare la complessità del mondo. Piuttosto che cercare rappresentazioni perfette del mondo, partecipare -per quanto è possibile ad ognuno di noi- alla costruzione di un mondo meno ingiusto.

Contro l'utilitarismo

L'utilitarismo, ci dice Sen, è la dottrina largamente dominante ai giorni nostri nella teoria economica. Ciò che giustifica e motiva la vita di ognuno è 'fare il proprio interesse'. Così il punto di riferimento comune, l'autorità da ognuno citata, sta nella famosa frase di Adam Smith (*Ricchezza delle nazioni*, 1776): "non sarà dal buon cuore del fornaio che dovremo aspettarci la cena, ma dalla sua considerazione del suo interesse". "Noi non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo".

Sen si spinge ad andare oltre il luogo comune. Smith, secondo Sen, si esprime così nel quadro di un ragionamento riguardante esclusivamente lo scambio. Parlando di produzione e di distribuzione, sempre nella *Ricchezza delle nazioni*, Smith prende in considerazione moventi diversi dal mero interesse. Ma soprattutto, Sen ci spinge a considerare Smith -prima e più che come autore del suo gran testo che fonda la moderna economia, *La ricchezza delle nazioni*, appunto- come autore della *Teoria dei sentimenti morali*. La Teoria dei giudizi morali è l'opera che accompagna Smith lungo l'arco dell'intera vita. La prima edizione è del 1759, quando Smith ha trentasei anni, l'ultima del 1790, l'anno della morte. La riflessione etica accompagna Smith lungo l'arco della vita.

Lo scegliere Smith -innanzitutto lo Smith della *Teoria dei sentimenti morali*- come punto di riferimento, in alternativa a Rawls, ci dice molto sull'intenzione e l'atteggiamento di Sen. L'essere economista non significa livellarsi sul primato dell'utilitarismo. L'essere economista non impedisce di essere, anche e prima e dopo, filosofo.

Forse l'anticonformista interpretazione di Smith che Sen ci propone tende a sottovalutare quello che Smith scrive nella *Ricchezza delle nazioni*. Ma ciò non toglie forza al punto di vista. Attraverso Smith, Sen riesce a parlarci bene di come il nostro agire non è mosso solo dall'interesse.

Smith e Sen pongono l'accento sulla complessità delle motivazioni all'origine dei comportamenti umani. Se c'è il personale interesse, c'è sempre anche il senso di giustizia, l'altruismo, la generosità, la consapevolezza di appartenere ad una comunità.

La 'mano invisibile' che garantisce il funzionamento del sistema economico -la grande metafora smithiana- non sta dunque nel mero interesse. Sta anche nella simpatia. La *simpatia* è per Smith l'immedesimazione nelle passioni e nei sentimenti altrui, la capacità di mettersi al posto dell'altro e di comprenderne i sentimenti. Questo è anche l'atteggiamento di Sen. Ma quello che è più importante è che Smith e Sen ci ricordano che questo è, in almeno in qualche misura, l'atteggiamento di ogni uomo.

Un modo di guardare al potere

Per questa via Sen ci porta a riflettere sul *potere*. Una lettura del potere occidentale e moderna può trovare un punto di riferimento esemplare in Hobbes, e poi negli utilitaristi classici che vedevano gli

stessi vizi privati fonte di pubbliche virtù. Lungo questa si muove buona parte della teoria economica, che fa dell'utilitarismo il suo fondamento. Ma possiamo trovare punti di contatto nel machiavellismo e nel darwinismo: il potere finisce per questa via per identificarsi con la sopraffazione e con l'esercizio del dominio.

Ma Sen, accostando in modo sorprendente Adam Smith e Buddha, ci parla di una diversa manifestazione del potere. Sta nell'animo umano l'orientamento a usare la propria superiore forza non per sopraffare, ma all'opposto per proteggere chi è più debole.

Ma Sen rifugge dalle letture unilineari. E così, in uno dei momenti più densi del libro, densi anche di risvolti autobiografici, ci mostra, messe in scena contemporaneamente, due diversi approcci al potere. Nella *Bhagavadgītā*, alla vigilia della battaglia, Arjuna eroe del poema, dialoga con Krishna, amico e consigliere. Arjuna, in preda all'emozione e al timore di sovvertire l'ordine etico, turbato dal dover dare morte a persone che conosce e alle quali è affettivamente legato, vuole desistere dalla guerra. La guerra è giusta, lo stesso coraggio di Arjuna è garanzia di vittoria, ma Arjuna è turbato dalla responsabilità che sta assumendosi, è turbato dalle conseguenze del suo agire. Dare morte.

Decidere per vite altrui. Krishna controbatte: richiama Arjuna al dovere. Combattere senza guardare alle conseguenze. Perché appunto la causa è giusta, perché Arjuna non può venir meno ai suoi obblighi. Anche la deontologia di Krishna è nobile. Si sa che la posizione di Krishna trionferà.

Arjuna andrà alla guerra giusta. Si sa anche che la lettura largamente più diffusa considera 'giusta' la posizione di Krishna. E ancora, come ci ricorda Sen, si sa che lo stesso Mahatma Gandhi, maestro della non violenza, si lasciò profondamente ispirare dalle parole di Krishna. Ma Sen, già da studente liceale, non poteva fare a meno di guardare la scena dal punto di vista di Arjuna. "Qui non si tratta di affermare che nel suo rifiuto di combattere Arjuna avesse pienamente ragione, ma che gli aspetti da considerare sono molti, e che la posizione di Arjuna, focalizzata sulla vita umana, non si può liquidare con un semplice appello al presunto dovere di combattere senza badare alle conseguenze". (Sen arriva così a prospettare che la natura divina di Krishna sia, in qualche modo, un artificio retorico teso a rinforzare la sua posizione).

Ma insomma, le due ragioni esistono contemporaneamente, si manifestano nello stesso testo.

Sen si prende la libertà di propendere per una ragione, quella di Arjuna – senza per questo negare le ragioni di Krishna.

Sen, poi, lega acutamente la 'difesa della vita' di Arjuna al tema della *sostenibilità*. Tema morale che gode di attenzione crescente ai giorni nostri.

Il tema è posto all'attenzione dell'opinione pubblica mondiale nell'aprile 1987 dal rapporto *Our Common Future*, frutto del lavoro della World Commission on Environment and Development, presieduta da Gro Brundtland, donna medico e statista norvegese. Si legge nel rapporto: è sostenibile lo "sviluppo che soddisfa i bisogni della generazione attuale senza compromettere la capacità delle future generazioni di soddisfare i propri".

La definizione del rapporto Brundtland è precisata e rafforzata nel 1992 in un ormai classico lavoro dell'economista Robert Solow: *An Almost Practical Step toward Sustainability*. Secondo Solow, l'idea di *sostenibilità* ci impegna a lasciare alla prossima generazione "tutto ciò che è necessario per avere uno standard di vita almeno pari al nostro e per tutelare la generazione successiva in base a questo stesso principio".

C'è, nella definizione di Solow -nota Sen- un affascinante aspetto ricorsivo: generazioni diverse legate tra di loro, chiamate a cooperare, poiché l'interesse di ogni generazione futura è legato alle 'scorte' che ogni generazione precedente ha lasciato.

Possiamo inoltre notare come Brundtland parlasse di *needs*, bisogni, mentre Solow, compiendo un evidente passo avanti, parla di 'standard di vita'. Lo 'standard di vita' va oltre il 'bisogno'.

Ma, ci fa ancora notare Sen, "ci si può ancora domandare se l'ambito coperto dagli 'standard di vita' sia adeguatamente comprensivo". "Tutelare gli 'standard di vita'", continua Sen, "non equivale a tutelare la libertà e la capacità delle persone di ottenere -e di salvaguardare- ciò a cui essi danno valore e a cui, per qualche ragione, attribuiscono importanza".

Così Sen ci toglie l'alibi e ci impone una profonda responsabilità. Non sta a noi definire cosa sarà considerato importante dai nostri figli, e da ogni generazione futura. Non sta a noi definire per loro

gli 'standard di vita'. A noi compete la responsabilità di lasciare agli altri lo spazio per scegliere *in libertà* quale vita vivere.

La povertà come privazione

Sen mette in discussione quindi un altro luogo comune liberista. Le politiche di sostegno alle aree geografiche depresse e alle fasce sociali meno abbienti, si dice, sono dannose, perché generano dipendenza, comoda attesa dell'aiuto dello Stato assistenziale.

Sen ci ricorda però che vive in condizioni di oppressione, chi vive immerso nella povertà, per non soffrire troppo, e per mantenere una propria dignità, finisce per scegliere di non vedere. Sapendo di non avere abbastanza potere per cambiare le cose, sceglie il quieto vivere, cade nel fatalismo. Da chi vive in questa situazione non è possibile attendersi spirito imprenditoriale, spontanea reazione alla situazione. Con buona pace dei liberisti, non c'è quindi nessuna 'mano invisibile' che porta all'uscita dalla spirale della povertà.

Chi vive questa situazione, merita aiuto e cura, sostiene Sen. Un aiuto e una cura -un reddito di sussistenza, assistenza sanitarie, istruzione- teso a far uscire dalla spirale della fatalistica inazione, e a costituire condizioni di base per una vita dignitosa. Se la difesa della vita, in senso lato, riguarda ognuno di noi, non possiamo non considerare nostra responsabilità garantire ad ognuno una vita dignitosa.

Questo non significa che l'assistenzialismo sia manifestazione di giustizia. Anzi, l'assistenzialismo porta con sé la minaccia di un'ingiustizia: è vero anche che l'assistenza genera dipendenza. E dunque ancora una volta Sen ci dice che nessuno ha la verità in tasca, né le ONG all'opera nelle periferie del mondo né gli economisti liberisti. Esistono diversi punti di vista, da diversi punti di vista possono essere intraprese azioni efficaci. Il valore del mio punto di vista, ed i risultati che ottengo, non sono un buon motivo per negare l'esistenza di altri punti di vista e l'efficacia di altre misure. Soprattutto non c'è motivo per affermare che le mie misure sono le uniche che devono essere adottate.

Così, affermato il diritto di ognuno all'assistenza e alla cura, Sen passa a dire che ciò che conta veramente non sono i diritti, ma le libertà. Quindi sostiene con chiarezza che ognuno deve essere posto nelle condizioni di essere *agens*, attore responsabile sulla scena sociale, e non solo *patiens*, oggetto di altrui attenzione e cura, e magari di altrui beneficenza.

La giustizia come libertà

L'accuratissima teoria di Rawls pone al centro l'idea della *giustizia come equità*. L'equità (inglese *equity*) è la 'giustizia del caso singolo': non quindi, in astratto, giuste leggi, ma uguali diritti e uguali opportunità. Sen condivide, ma si chiede come fare per garantire ad ognuno tutto ciò.

La risposta di Rawls risiede in una elaborata definizione di regole di base, condivise dagli attori sociali. Non a caso la teoria di Rawls è spesso definita neo-contrattualismo. In altre parole, secondo Rawls, necessario stabilire in via preliminare una "pubblica concezione di giustizia", che formi "lo statuto fondamentale di un'associazione umana bene-ordinata".

Ma Rawls stesso sostiene che la definizione delle regole sarà orientata all'equità solo se gli attori che definiscono le regole si trovano -come visto- nella 'posizione originaria'. E ciò sono nelle condizioni ideali che permettono loro di 'pensare l'equità'. E cioè se sono lontani da appetiti e da ogni tipo di utilitaristico interesse.

Sen, abbiamo già visto, si pone la domanda: come realizzare ciò che Rawls immagina e spera, vista la nostra lontananza dalla 'posizione originaria'. Ma poi, credo, Sen mette veramente il dito nella piaga quando nota come alla fin fine l'approccio di Rawls svaluta il reale contributo delle persone: ciò che conta è il modello, la procedura definita da Rawls da altri eletti promotori di giustizia. In fondo, la fonte della società giusta sta quindi in fondo nella purezza e potremmo dire anche nell'eleganza formale del modello di produzione normativa, nella 'carta dei diritti fondamentali' scritta da un qualche augusto e disinteressato legislatore.

Sen, più che agli istituti e ai modelli, è interessato al 'farsi' della giustizia. Non guarda alle procedure mai ai processi. Non bada a ciò come dovrebbe funzionare il migliore dei mondi

possibili, ma a ciò che si può fare, passo dopo passo, in situazioni di gran complessità sociale e culturale: spesso i suoi esempi riguardano la variegata e multiforme società indiana.

Per questa via arriva a proporre, al posto della giustizia come equità la *giustizia come libertà*.

L'equità, la 'giustizia del caso singolo', non può discendere da un quadro normativo, ma è una conquista concretizzata passo dopo passo, in risposta a concrete sfide del presente. Le differenze culturali e le diverse condizioni di partenza dei diversi soggetti e gruppi sociali portano a pensare che più che un ottimo sistema di regole servano molti modelli imperfetti, ma perfettibili. Mentre la procedura di Rawls si fonda su un sistema di regole di base, e non funziona se le regole di base sono imperfette o lacunose, il processo di Sen funziona anche se le regole sono imperfette, anche se il sistema è parziale e incompleto; anche se lo sguardo è in grado di illuminare solo una parte della scena. Mentre l'equità è una garanzia alla quale affidarsi, la libertà è uno spazio aperto: aperto all'affermazione di nuovi sogni e di nuovi bisogni, all'emergere della consapevolezza di nuovi diritti.

Capabilities

Accanto alla giustizia, hanno un posto centrale nella teoria di Rawls le *capabilities*.

In questo punto chiave, la comprensione del libro è gravemente compromessa dalla traduzione: il traduttore traduce *capability* e *capabilities*, senza nessuna nota esplicativa, con *capacità*. Ma Sen intende qualcosa di ben diverso da ciò che *capacità* vuol dire in italiano, sia nel linguaggio comune, sia nel linguaggio tecnico psicosociologico. Non si tratta né di astratte conoscenze scolastiche, né astratte competenze. Per tenere vivo il senso di cui ci parla Sen, dovremmo dire *capacità potenziali* o forse meglio *capacitazioni*.

Sen definisce *capabilities* l'insieme delle risorse di cui una persona dispone. Ma fa anche sempre al contempo riferimento alla concreta capacità delle persone di fruire delle risorse. Basta un esempio: intelligenza e attitudini non bastano se non c'è adeguata istruzione. Attitudine a un certo lavoro non basta, se il mercato del lavoro pone barriere di accesso.

Si noti che qui sta la seria origine di concetti -capitale umano', 'capitale sociale'- che usiamo ormai come luoghi comuni, ma direi senza comprenderne il senso, e senza porci le due domande chiave, che Sen si pone per noi: come misurare le *capabilities*; e come creare condizioni tali per cui le *capabilities* possano manifestarsi, a vantaggio della singola persona che ne è portatrice e della società tutta.

Così appunto si salda il riferimento alla libertà con il riferimento alle *capabilities*: la libertà è lo spazio aperto nel quale possono concretizzarsi le *capabilities*.

Metriche

Arriviamo così ad un altro nodo della riflessione di Sen - che, non dimentichiamolo, pur con il suo interesse per la filosofia è l'etica, appartiene alla comunità professionale degli economisti. Un economista non può sottrarsi ad una attenta definizione delle metriche. E' evidentemente una sfida non dappoco. L'economista che fonda la propria lettura del mondo su un singolo approccio ben delimitato teoricamente -il caso esemplare è l'utilitarismo- ha certo vita più facile. Sen si trova invece nelle condizioni di dover indicare metriche in grado di 'misurare' valori sottili e sfumati (fuzzy concepts) come la libertà e le *capabilities*.

Sen, pur senza rifiutare nessuna metrica, considera evidentemente povere di informazioni e fuorvianti gli indicatori comunemente usati: basta l'esempio del Prodotto Interno Lordo.

Sen afferma che "ridurre ad un solo *quantum* omogeneo tutto ciò cui abbiamo motivo di dare valore non è possibile". Quindi, dice, invece di ricondurre gli aspetti implicati nelle valutazioni a un unico sistema di pesi (come accade, possiamo aggiungere ad esempio, nelle metriche contabili e bilancistiche), meglio una ricca serie di pesi anche non pienamente congruenti tra di loro.

Una consolidata tendenza porta a trattare solo presunti elementi omogenei (per esempio il reddito). In questa logica si guarda ad un unico fattore valido massimizzabile: per cui la misura si riduce ad calcolo esatto, ad un indicatore leggibile senza sforzo, nella logica 'tanto più tanto meglio', 'ce n'è di più o ce n'è di meno?'.

Invece, Sen propone un sistema di valutazione che chiama in gioco oggetti eterogenei, che considera diverse dimensioni del valore non riconducibili l'una all'altra, e che si fonda sulla combinazione di fattori distinti.

Nel definire modalità di rilevazione, sistema dei parametri, indicatori, Sen considera risultato efficace e sufficiente il raggiungimento di accordi limitati e di gerarchie parziali. La scelta dei pesi sarà fatta in funzione della natura dell'applicazione, e cioè di cosa si intende guardare.

Insomma: invece di cercare la metrica perfetta, l'unico indicatore, ci invita ad accettare la molteplicità di quadri interpretativi, anche incompleti. Si tratta di cogliere i trend e i punti di svolta, non di giudicare pensando di avere già in tasca la chiave per dire dove andare, e per giudicare dall'alto di un unico punto di vista cosa è giusto e cosa è sbagliato.

La democrazia come discussione in pubblico

Per cogliere i trend, i segnali deboli, conviene essere disposti ad ascoltare la voce altrui. Ascoltare chiunque e dare spazio anche alle opinioni con le quali si è in franco disaccordo. L'esclusione è in sé una ingiustizia, ed è anche fonte di ulteriori ingiustizie, perché, ritiene Sen, solo tramite il dibattito in pubblico cresce una società meno ingiusta.

Sen passa così a esprimere il suo punto di vista sulla democrazia. La democrazia non risiede in una costituzione 'sulla carta'. La costituzione, con tutti i suoi innegabili pregi, è il frutto di un accurato lavoro rawlsiano di padri costituenti illuminati, capaci di ragionare 'come se', ignorando -coprendo con il 'velo di ignoranza' - i loro interessi personali o di partito.

Siamo abituati a legare a filo doppio la 'democrazia' con l'idea di 'rappresentanza'. Di qui al legare l'esistenza della democrazia a libere elezioni il passo è breve. Ma Sen ci ricorda come di 'libere elezioni' si possa parlare solo in una piccola porzione di mondo. E di più: ci ricorda che legare 'liberà' ed 'elezioni' significa svalutare il concetto di libertà. Ogni sistema elettorale comporta limiti, e in sé, ingiustizie.

La democrazia non risiede dunque nei sistemi elettorali, sempre imperfetti, per definizioni incapaci di garantire equità e piena rappresentanza. La democrazia risiede innanzitutto, per Sen, nella discussione in pubblico.

Con 'discussione in pubblico' Sen intende discussione sia in sedi istituzionalizzate, assoggettata a regolamenti, come può essere il dibattito parlamentare. Ma nota anche che la discussione in pubblico formalizzata, istituzionalizzata, dove è stabilito a priori chi può partecipare e chi no, e dove è stabilito a priori il 'come' dibattere, questa discussione in pubblico sempre penalizza qualche parte sociale, non ammessa ad esprimere la propria posizione. Perciò il dibattito in pubblico, aperto, per Sen deve comprendere anche manifestazioni di protesta sociale.

Sen fa esplicito riferimento ai movimenti Anti-Global. Le cui tesi non condivide. Ma che, in linea di ipotesi, considera potenziale fonti di nuove informazioni, di diversi punti di vista, e quindi, in ultima analisi, di ricchezza sociale.

Economia e filosofia

Qui torna fuori lo strano animale, centauro, non solo economista e non solo filosofo. L'economista puro e il filosofo puro finiscono per cercare rappresentazioni del mondo formalmente inattaccabili. Ma Sen è economista-filosofo -vicino in questo non solo ad Adamo Smith, al quale esplicitamente si richiama, ma anche a John Stuart Mills e Ricardo e Malthus- bilancia l'eccesso speculativo del filosofo e l'eccesso normativo dell'economista. E così, da economista-filosofo ci porta un motivo che spinge al contempo sia verso l'uso di metriche plurali, non unilaterali, sia verso un atteggiamento di disponibilità e di ascolto delle istanze di minoranze ed oppositori.

Una pluralità di metriche, e l'accettazione del punto di vista di minoranze ed oppositori portano con sé un vantaggio economico: la ricchezza di informazioni.

La preferenza per metriche univoche pura porta a scartare molte informazioni potenzialmente utili – perché le informazioni, dal punto di vista della chiave di lettura del mondo scelte, sono irrilevanti. Così come, parallelamente, molte informazioni utili restano invisibili ed ignorate se è scarsa la trasparenza sociale, se è controllata la stampa, se le opposizioni non hanno voce.

Sen ci ricorda che l'informazione è sempre una ricchezza. E che esistono oggi tecniche e strumenti che permettono di trattare efficacemente masse di informazioni non strutturate, disordinate, non subordinate a un modello dato a priori.

Amartya Sen

Infine, possiamo tornare ad Amartya Sen. La sua stessa vita ci parla tanto quanto il suo libro. Se Sen non avesse la storia personale che ha, non avrebbe potuto pensare tutto questo, ed arrivare, alle soglie della vecchiaia, a scrivere questo libro, maturato nel corso di lunghissimi anni. Si intende che è il libro di una vita – torna qui a spiegarsi l'aver preso a testimone e sostegno delle proprie tesi *La teoria dei sentimenti morali* di Adam Smith.

Amartya Sen, indiano, ma formatosi al Trinity College di Cambridge, il luogo di studi di Bacone e Newton, e -più vicini a Sen- Russel, Sraffa, Wittgenstein. Sen premio Nobel. Sen ortodosso e bricoleur.

Sen multiculturale, orientale e occidentale, umanista e matematico, accademico e politico. Sen attento alle differenze -teso sempre a comprendere il pensiero femminile-, contaminatore -insieme la *Bhagavadgītā* e Shakespeare, Adam Smith e Buddha-. Sen che risponde a Rawls facendo riferimento alla millenaria tradizione giuridica indiana.