Il Libro del Mese

Non fidarsi dell'ovvio

di Marco Revelli

A dispetto del titolo — *La diseguaglianza. Un riesame critico* — l'oggetto del più recente libro di Amartya Sen è in realtà l'eguaglianza. La sua definizione in primo luogo. E la messa a punto di una più compiuta e convincente "teoria dell'eguaglianza", capace sia di misurare, sotto l'aspetto descrittivo, le diseguaglianze reali nella loro effettiva portata, sia di suggerire, sotto l'aspetto normativo, strategie efficaci ed eticamente apprezzabili per il loro superamento (o per una loro riduzione). In questa operazione vengono confutati per lo meno tre punti forti impliciti nelle tradizionali concezioni egualitarie, l'uno relativo al "senso comune", gli altri due interni alla stessa riflessione filosofica e scientifica in tema di eguaglianza.

La prima affermazione controintuitiva da cui Sen prende le mosse è il rifiuto stesso di una definizione univoca e sostantiva di eguaglianza. Definire l'eguaglianza, ci dice infatti, presuppone necessariamente rispondere alla domanda "eguaglianza di che cosa?". Significa cioè precisare *a priori* la variabile (fra le tante) ritenuta significativa ai fini di valutare i rapporti tra gli uomini, sia essa il reddito o le opportunità, i beni primari o i diritti, la ricchezza o l'appagamento dei bisogni. E spostare il terreno di confronto dalla disputa pro o contro l'eguaglianza (o l'ineguaglianza) alla discussione sul *tipo di eguaglianza* desiderabile e perseguibile tra i molti concepibili: eguaglianza nei redditi, eguaglianza nei diritti, eguaglianza nelle libertà, eguaglianza nelle opportunità, nei beni primari, ecc. Le conseguenze, dal punto di vista teorico e pratico, sono numerose.

In primo luogo il concetto di eguaglianza si "snaturalizza". Perde il suo carattere di dato naturale, e assume connotati rigorosamente artificiali: essa è, nella sua sostanza, una costruzione sociale e mentale. Un'operazione appartenente non alla sfera dell'*essere*, ma del *dover essere*, la quale ha come presupposto non la naturale eguaglianza degli uomini, ma la loro sostanziale differenza ("gli uomini — sottolinea Sen — sono fondamentalmente diversi"). È appunto questa differenza fondamentale che da una parte rende eticamente significativo il problema dell'eguaglianza (che lo pone cioè nel campo *normativo*: dei fini da perseguire). E che dall'altra parte rende tendenzialmente conflittuali tra loro i differenti tipi di eguaglianza: dal momento che un'eguaglianza integrale di ogni individuo con ogni altro non è concepibile — dal momento cioè che gli uomini sono, appunto, diversi — l'eguaglianza definita entro un determinato ambito, o "spazio valutativo" (l'eguaglianza dei redditi, per esempio) finisce per entrare in contraddizione con l'eguaglianza definita entro un differente spazio (l'eguaglianza della libertà, per esempio, o l'eguaglianza dei diritti), imponendo di volta in volta scelte impegnative. Dilemmi etici nello stesso campo egualitario.

In secondo luogo l'eguaglianza, così definita, diventa il comun denominatore di tutte le principali teorie etiche degli assetti sociali oggi sul terreno, scardinando la tradizionale classificazione che le distingueva, appunto, in teorie egualitarie e disegualitarie. Essa gioca un ruolo *esplicito* di grande rilievo nelle teorie "neocontrattualiste" che implicano una qualche forma di giustizia distributiva (da Rawls a Dworkin a Nagel), ma è presente in forma più *implicita* anche nelle teorie cosiddette "libertarie" (come quella di Nozick) che rifiutano pratiche redistributive in nome del primato dei valori di libertà. Nel primo caso si tratterà di eguale distribuzione dei "beni primari", delle "risorse" o delle "opportunità"; nel secondo caso dell'uguale rispetto dei diritti di libertà. Quello che varia è lo "spazio" in cui assume rilevanza l'eguale trattamento (lo spazio delle acquisizioni materiali o quello dei diritti), non la natura egualitaria di esso. Risulta così dimostrato come anche le teorie apparentemente più disegualitarie finiscano in realtà "per essere egualitarie in termini di qualche altro punto focale". Fin qui il versante metodologico della riflessione di Sen, su cui, d'altra parte, l'elaborazione filosofico-politica si era già in qualche modo attestata. Si pensi ai contributi di Norberto Bobbio per il quale, appunto, il concetto di eguaglianza può essere definito solo rispondendo alla doppia domanda "eguaglianza tra chi" (carattere relazionale) ed "eguaglianza in che cosa" (carattere relativo). È invece sul versante sostantivo che Sen "va oltre". Il che ci introduce alla seconda affermazione controintuitiva contenuta nel volume. Introducendo una netta innovazione, essa stabilisce un rapporto assai stretto, per certi versi una identificazione, tra *eguaglianza e libertà*. Come si sa la scienza politica ha in prevalenza considerato il valore dell'eguaglianza come tendenzialmente antitetico rispetto al valore della libertà, intesa nella sua accezione di "libertà negativa" (di libertà "da qualcosa"): l'unico tipo di "libertà" disposta a considerare dal punto di vista operativo, giudicando la libertà "positiva" (la libertà di fare qualcosa) come concetto eccessivamente astratto. Estendere la sfera dell'eguaglianza, si dice, comporta inevitabilmente la necessità di restringere la sfera dei comportamenti liberi da restrizioni normative. Ora Sen, lavorando tra le pieghe del meccanismo egualitario, e applicando la propria teoria degli "spazi valutativi", giunge a rovesciare tale rapporto: "La libertà — può affermare — è uno dei possibili campi d'applicazione dell'eguaglianza, e l'eguaglianza è una delle possibili configurazioni delle libertà". Il percorso argomentativo attraverso cui si giunge a ciò è relativamente lineare. Vengono identificate le "variabili focali" più significative nell'ambito delle consolidate teorie egualitarie: quelle afferenti al campo delle acquisizioni, considerate costitutive del "vantaggio individuale" (il desiderio appagato, la felicità conseguita, ecc.); e quelle afferenti alle opportunità o, se si preferisce, agli strumenti per le acquisizioni (disponibilità di beni primari; o rimozione di particolari barriere). Nei confronti delle prime, se ne rileva la relativa inefficacia nel misurare situazioni di diseguaglianza in condizioni di deprivazione particolarmente radicali, tali da inibire alla radice la capacità stessa d'immaginare allocazioni migliori. Nei confronti delle seconde si oppone la loro relativa indifferenza alle specifiche caratteristiche personali e sociali di individui differenti: l'accento posto sulle risorse intese, come "mezzi" per realizzare determinati obiettivi, non ci dice nulla sulla concreta possibilità dei singoli di convertire tali risorse in effettive condizioni di vita (un individuo normale e uno affetto da una qualche grave malattia conseguiranno con le medesime risorse mete assai diverse). In alternativa Sen suggerisce il ricorso alla categoria dei "funzionamenti", come egli li chiama, cioè a variabili attive: la possibilità di essere adeguatamente nutriti, di essere in buona salute, di sfuggire alla malattia e alla morte prematura, di avere rispetto di sé o di partecipare alla vita della comunità. E a quella della "capacità": una combinazione di "funzionamenti" la quale "riflette la libertà dell'individuo di condurre un determinato tipo di vita piuttosto che un altro". È sulla distribuzione delle capacità — della facoltà di scegliere il tipo di vita che ognuno ritiene appropriato — che si può adeguatamente fondare un giudizio sulla bontà o meno di una configurazione sociale. Il che finisce per tradurre, appunto, il concetto di eguaglianza in termini di libertà, dal momento che una distribuzione egualitaria delle capacità altro non è che l'estensione a tutti di un adeguato grado di libertà individuale nel realizzare un modello di vita scelto. O, come la definisce Sen, di "libertà sostantiva", la quale assomiglia assai alla marxiana "libertà positiva". Essa è definita infatti come il "potere effettivo di acquisire ciò che si sceglierebbe", e comprende tanto la possibilità di perseguire una propria accezione di benessere individuale (libertà di *well-being*) quanto di realizzare obiettivi e valori relativi alla propria comunità di appartenenza (libertà di *agency*). Una tale "eguaglianza delle libertà effettive" non può essere realizzata "solo" attraverso la distribuzione egualitaria dei beni primari, come ipotizza ad esempio Rawls, ma richiede una più attenta analisi delle specifiche condizioni individuali e delle variazioni interpersonali nella trasformazione dei beni primari in capacità effettive di ciascuno di conseguire "funzionamenti" adeguati ai propri fini. In qualche modo, l'antico "da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni".

La terza affermazione controintuitiva dell'argomentazione di Sen, infine, è un nuovo criterio di misurazione della diseguaglianza, e di definizione della povertà, che ponendo al centro proprio la variabile focale della capacità, finisce per sottoporre a critica l'altro indicatore finora prevalente: quello del reddito. L'indice di povertà è dato normalmente dalla "percentuale della popolazione totale che giace al di sotto della linea di povertà". O, con maggiore precisione, dal "divario di reddito": "il reddito aggiuntivo che sarebbe necessario per portare tutti i poveri fino al livello della linea di povertà". Ora, entrambi questi criteri, basati sulle acquisizioni, si mostrano inadeguati: essi sono indifferenti, infatti, sia alla distribuzione del reddito interno alla sfera della povertà (al fatto che alcuni poveri sono più poveri di altri); sia alla differenza tra individui a parità di reddito (un individuo sano e un individuo malato, o una donna gravida, pur possedendo lo stesso reddito, si collocano su livelli diversi nella scala di povertà). Meglio sarebbe, suggerisce l'autore, porre l'accento sullo spazio delle capacità: considerare cioè come significativa ai fini della misurazione del grado di povertà la possibilità di convertire il proprio reddito in livelli minimi accettabili per alcune capacità di base. Possibilità che a sua volta sarà influenzata da una molteplicità di variabili: età, sesso, stato di salute, situazione ambientale, ecc. Un'ottica di questo tipo, incentrata sul concetto relazionale di *inadeguatezza* del reddito, anziché su quello sostantivo di *scarsezza*, si rivela particolarmente adatta a percepire, misurare e spiegare situazioni di deprivazione radicale in paesi opulenti, in cui il reddito pro capite, o anche il reddito individuale è, in valori assoluti, ben al di sopra di quello dei paesi del terzo mondo. Nella zona di Harlem, ad esempio, l'aspettativa di vita per gli uomini è di circa 40 anni, inferiore di gran lunga a quella del Bangladesh, pur possedendo questi ultimi un reddito decisamente inferiore ai primi. E ciò per ragioni connesse all'assenza di servizi sanitari sul territorio, alla criminalità urbana, all'assenza di assistenza sociale, alla bassa scolarità, ecc. Allo stesso modo la presenza della "fame" in un paese come gli Stati Uniti, anche tra fasce di reddito superiore a quello di paesi più poveri (come la Cina), è dovuta al fatto che nei primi alcuni generi alimentari hanno prezzi di gran lunga superiori. In un paese opulento, in sostanza, "la deprivazione relativa nello spazio dei redditi può implicare una deprivazione assoluta nello spazio delle capacità". Il che dimostra quanto sia insufficiente la posizione di chi ritiene sufficiente agire esclusivamente o prevalentemente sulla leva del reddito, limitandosi a "produrre più ricchezza". E quanto peso abbia, invece, la messa in atto di politiche sociali tali da intervenire, appunto, sul terreno delle capacità al fine di limitare i costi dei funzionamenti sociali più significativi (nutrizione, salute, educazione, sicurezza, ecc.) e di ampliare il campo della libertà positiva.

L'Indice puntato

L'idea che il nuovo regime sia ostile alla cultura è del tutto erronea e malevola. Per esempio, se in un'intervista di Bossi costui afferma ("La Stampa", 5 aprile): "Se Berlusconi è Napoleone, io mi sento il generale Kuzentzov", solo gli sciocchi possono riprenderlo perché deforma il nome di Kutuzov. In realtà questa forma si trova in Tolstoj, ma anche in Lenin e Stalin quando lo citano, ed è per liberare il generale da questa indesiderata vicinanza che Bossi ne ha ridotto il nome, come si diceva una volta, a miglior lezione. Non solo il nuovo regime non è contrario alla cultura, ma creerà le premesse per farla fiorire. E come? Ce lo spiega Sergio Ricossa sulla "Voce" del 10 aprile. Accettando le leggi del mercato, che essa ha finora disprezzato, e abdicando al proprio spirito aristocratico.

"L'uomo di cultura non ama il mercato e non ama il linguaggio semplice [dice per esempio 'apoftegma' invece di 'sentenza'] e per lo stesso motivo" e cioè perché "è aristocratico nei gusti". "Il mercato è invece popolare, così come la parlata senza ricercatezza". A noi sembrava invece che il mercato fosse popolare solo finché è a buon mercato, se i prezzi sono gli stessi che al negozio del centro, il compratore preferirà quest'ultimo anche se dovrà parlare con ricercatezza. Per Ricossa, poi, il parlare incomprensibile degli intellettuali aristocratici consisterebbe nel dire "apoftegma", parola certo poco usata (tant'è vero che il tipografo della "Voce" ha sbagliato a scriverla) ma che si trova in tutti i vocabolari, mentre il vero pericolo sono i gerghi, che secondo Ricossa sono un'invenzione dei sessantottini. Comunque sia, il suo tentativo di migliorare il linguaggio degli intellettuali merita il nostro plauso, ma deve lottare contro i gerghi e non contro le parole difficili come apoftegma. In effetti, Ricossa ha pubblicato nel 1991 da Rizzoli un libro sulle "trame dei classici dell'economia" scritto assai pianamente. Ma non si può neanche dire che sia scritto per il mercato. Invece oggi egli fa prediche perché l'intellettuale si adegui al mercato, che gli darà non solo pane, ma la capacità di esercitare la sua vera funzione. Poiché egli "non si accorge, non vuole accorgersi che la televisione commerciale non è soltanto il trionfo del mercato, è inoltre un mezzo meraviglioso di diffusione della cultura. Lo è in potenza, deve diventarlo nei fatti". Ma lo è nei fatti, solo che Ricossa, immerso nei suoi classici dell'economia, non se ne accorge. Non sa che il suo dover essere è già essere. A meno che non occorra aprire altri dieci, cento, mille canali. Ci viene il sospetto che il discorso di Ricossa sia l'essenza del berlusconismo. Ma allora perché non è rimasto al "Giornale"? Tentiamo di spiegarlo con una sentenza ovvero apoftegma: spesso chi esorta al cretinismo è troppo intelligente per applicare la propria predicazione a se stesso. Questo apoftegma viene a dire che l'entusiasmo berlusconico per i mass media non è necessariamente sintomo di stupidità, ma di un'immoralità che è, quella sì, veramente incompatibile con la funzione dell'intellettuale, se ne ha ancora una.

Cesare Cases