

Laura Quaranta

**UNITÀ NAZIONALE E MOLTEPLICITÀ DELLE IDENTITÀ:
UN CONNUBIO POSSIBILE. LA PROSPETTIVA DI AMARTYA SEN***

Nel panorama scientifico contemporaneo appare alquanto peculiare la figura di Amartya Sen. Economista e filosofo indiano di fama internazionale e premio Nobel per l'economia nel 1998, offre un pensiero segnato dalla sua esperienza di vita e dalla sua formazione indiana, ma capace ugualmente di aprirsi alla realtà nella sua complessità in quanto valorizzato nell'incontro che egli riesce a compiere fra culture asiatiche e cultura occidentale. Pur essendo principalmente uno studioso della scienza economica, la sensibilità di Sen e la sua capacità di pensare vanno al di là della mera costruzione o valutazione di dottrine economiche: lo spessore teorico dei suoi contributi è ravvisabile con ancor più evidenza sul piano pratico-politico così come su quello teoretico e culturale. Il suo, infatti, è un lavoro intellettuale di frontiera tra economia, filosofia, politica, storia. Ciò corrisponde ad una precisa consapevolezza: nessuna teoria economica potrà mai avanzare la pretesa di essere incondizionata e autogarantita. Anzi, essendo l'economia una scienza aperta nel senso che non offre una conoscenza esaustiva della realtà che studia, non può non intrattenere buoni rapporti di vicinato con le altre discipline. Pertanto, filosofia politica ed economia politica, filosofia sociale e scienze sociali permangono in un rapporto di mutua implicazione nel pensiero seniano. Il risultato è uno studio originale che vuole provare a dimostrare come la libertà sia il fine primario ed il mezzo principale per il raggiungimento del benessere umano.

Sarebbe interessante, per chi tende a leggere il mondo d'oggi da un punto di vista critico, esaminarne quantomeno i principi salienti utili a suscitare una riflessione intellettuale sui processi politici, sociali, identitari che si sviluppano all'interno dei contesti nazionali contemporanei.

Non c'è opera dell'economista indiano che non evidenzi il fatto che, a partire dalla seconda metà del secolo scorso, la strada imboccata dal *mainstream* economico ha finito col disarmare il pensiero critico, con risultati che Sen mai ha mancato di denunciare. In particolare, il primo effetto rilevato dall'autore è il progressivo distacco creatosi tra l'economia moderna e l'etica: man mano che l'economia moderna evolveva, si indeboliva l'interesse per considerazioni etiche. Con questa tesi egli non intende certo insinuare che l'approccio non etico all'economia sia improduttivo, piuttosto sostiene che la stessa economia potrebbe essere resa più produttiva qualora si prestasse maggiore attenzione alle considerazioni di natura etica che influenzano il comportamento e il giudizio sociale umani. Una grave conseguenza di questo distacco tra etica ed economia è l'indebolimento della posizione

* Data di ricezione dell'articolo: 31-I-2017 / Data di accettazione dell'articolo: 25-V-2017.

dell'economia del benessere a favore dell'economia predittiva e descrittiva, diventata dominante rispetto alla prima. L'asimmetria di impostazioni sta nel fatto che la prima cerca di rispondere a domande del tipo: come rendere massimo il benessere economico di una nazione? Come valutare se una situazione economica è preferibile ad un'altra? Qual è il criterio per stabilire se un'azione di politica economica favorisce o danneggia il benessere di un sistema economico? Queste domande sono state da sempre al centro del discorso economico (classico) e tutte le principali scuole di pensiero si sono misurate con esse, proponendo la propria idea intorno al benessere di una nazione. Una sorta di approccio ingegneristico, proveniente da innumerevoli direzioni, caratterizza invece la teoria economica contemporanea, meno disposta a lasciarsi influenzare da considerazioni di natura etica e morale. Così, con lo sviluppo di quest'ultimo atteggiamento, algido e antietico, l'unico criterio impostosi nella modernità è quello dell'efficienza economica e delle utilità individuali.

Già in queste prime riflessioni, si intravedono i due principi chiave che per Sen devono indirizzare la società in nome della qualità della vita e della dignità della persona. Innanzitutto, la libertà dell'individuo deve venire prima delle esigenze collettive, assioma che in economia si traduce nel favorire lo sviluppo dell'iniziativa del singolo piuttosto che perseguire piani macroeconomici stabiliti dall'alto. In più, devono sussistere le condizioni per la libertà d'azione di ciascuno, vale a dire che la povertà e la disuguaglianza non dovrebbero essere mai fortemente accentuate. In base a questo approccio, lo *sviluppo* di uno Stato non può essere valutato unicamente dal PIL, come previsto dall'economia classica, ma dalle *capacità* possedute dai suoi abitanti. L'attenzione si sposta dunque verso l'individuo e ciò che lo rende un *essere umano*, per cui il valore della «libertà» viene riconosciuto come *intrinseco* allo sviluppo: è uno degli obiettivi da far raggiungere ad ognuno. Ma la libertà ha anche un valore *strumentale* rispetto allo sviluppo. Per esempio, senza le libertà politiche e civili la stessa economia di mercato viene danneggiata, e questo Sen lo può provare con diverse analisi empiriche: il fatto che nessuna grande carestia si sia mai verificata – persino nel caso di nazioni molto povere nel corso di gravi crisi alimentari – in un paese democratico con elezioni regolari, partiti di opposizione e un'informazione relativamente libera, illustra per lui in modo semplice l'aspetto più elementare della forza protettiva delle libertà politiche. Nonostante egli riconosca le sue molte imperfezioni, elogia ugualmente la democrazia indiana per aver generato incentivi politici sufficienti a evitare carestie di grandi proporzioni. Allo stesso modo, senza la libertà di stampa, né i cittadini, né il governo di un qualsiasi paese sarebbero a conoscenza dei problemi che li riguardano e che vengono sollevati, per cui non potrebbero porvi rimedio adeguatamente.

Com'è evidente, il pensiero di Amartya Sen risulta piuttosto “eterodosso” per essere quello di un economista, in particolare perché rifiuta di definire la nozione di povertà e ricchezza esclusivamente sulla base del capitale economico accumulato.

Sono proprio le argomentazioni appena esposte a condurci più agevolmente nell'analisi della questione che si intende approfondire in questa sede e che, senz'altro, risulta molto cara a Sen, essendo stata da lui discussa ed esaminata in vari lavori. Mi riferisco all'identità – quel concetto simbolico che permette di riconoscere se stessi e gli altri nel tempo – e alle sue implicazioni nei processi di definizione e costruzione nazionale.

La premessa essenziale, a tal proposito, è la seguente: a chi vorrebbe imporre un unico modello identitario (autori aderenti alla filosofia comunitaria come Michael Sandel, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Will Kymlicka) (cfr. Etzioni A., 1995), l'autore contrappone un concetto di identità per sua essenza plurale. Quest'ultima non è una «scoperta» ma il risultato di un processo di scelta – egli afferma – poiché la pertinenza di ogni singola identità varia secondo il contesto e poiché siamo noi ad essere chiamati a scegliere quale importanza dare alle nostre diverse identità. Lasciandosi alle spalle, quindi, le tesi del comunitarismo e dell'universalismo, si scaglia contro il pregiudizio di chi vorrebbe l'individuo condannato a riprodurre la cultura della comunità nella quale viene al mondo. In tale ottica, l'identità – cristiano, musulmano, induista, ebreo, occidentale – sarebbe qualcosa che noi siamo e non possiamo non essere, qualcosa che è in noi fin dalla nascita; un destino che incombe e ci condanna a essere tali e quali ai nostri padri e alle nostre madri e a tutte le generazioni che ci hanno preceduto. Sen, invece, obietta che in questo modo di ragionare si nasconde una forma di «predeterminazione» secondo cui l'individuo non potrebbe essere nulla di meno, nulla di più rispetto alla famiglia, la classe, il genere sessuale, la lingua e la comunità da cui proviene – come se la sua libertà di scegliere e cambiare idea, qui, non avesse il minimo margine. Le teorie universaliste si basano su un individuo che non esiste da nessuna parte: povero di contenuti e privo di richiami emotivi. Insomma, si tratta di un universalismo astratto poiché insensibile ai bisogni identitari ed emotivi umani, nonché irrispettoso del multiculturalismo ogniqualvolta si cerca di farlo valere. Rinchiudere le persone dentro prigioni di identità uniche, non solo finisce per mettere in crisi la nozione di cittadinanza annebbiando il sentimento di un'umana appartenenza globale, ma rischia, prima ancora, di falsificare la nostra esperienza di vita reale, rimuovendo chi veramente noi siamo: individui complessi, ciascuno diverso nella sua unicità, variamente dotati di senso d'appartenenza e risonanze spirituali; uomini e donne in cui sono stratificate varie identità simultanee. Guai quindi a brutalizzare «l'inaggrabile natura plurale delle nostre identità» (Sen A., 2006b: p. 9), ci esorta Sen. E non guardiamo il mondo ingenuamente attraverso il filtro deformante che lo riduce a mera «federazione di religioni e civiltà» (ivi: p. 8): perché l'imposizione di una supposta identità unica conduce troppo spesso all'esercizio di «quell'arte marziale che consiste nel fomentare conflitti settari» (ivi: p. 9).

Negli anni Settanta del secolo scorso, quando il bisogno d'identità tornò a manifestarsi nel mondo anche sotto forma di irrefrenabili esplosioni settarie, lo storico marxista Eric Hobsbawm propose di razionalizzarne l'impeto, distinguendo: una cosa sono le insuperabili «identità-pelle» (le caratteristiche oggettive comuni ai vari individui, incluso il genere biologico o il colore della pelle); un'altra cosa sono le troppe facoltative e non immutabili «identità-magliette» (la nazionalità, l'etnia, la religione) (*Hobsbawm E. J., 1996: pp.38-47*) Amartya Sen va persino oltre, facendo leva sulla naturale complessità che caratterizza la grande maggioranza degli abitanti del pianeta. E dunque propone di ricercare l'antidoto alle eruzioni reazionarie di un'inesistente guerra di civiltà dentro noi stessi: nella pluralità di ogni singola natura umana.

Il professor Sen – classe 1933, indiano di nascita, inglese per formazione, docente tra Harvard e Cambridge, uomo davvero cosmopolita – ha imparato a diffidare di quelle cate-

gorie collettive (religione, razza, nazione, lingua ecc.) che pretendono di descrivere in maniera unica e irrevocabile che cosa sia un individuo e di vedere, in un modo o nell'altro, in questa minimizzazione e riduzione dell'essere umano, una scintilla di violenza e di brutalità. In effetti, dove finiscono l'uomo e la donna in quanto soggetti, singoli e concreti, fatti di carne e ossa, in queste astrazioni in cui li fanno evaporare i teorici, i politici e i convinti assertori del collettivismo, per i quali la definitiva e determinante credenziale di un individuo consiste nella sua appartenenza a una collettività? Vengono retrocessi brutalmente alla condizione tribale, chiusi in un'unica dimensione. Il filosofo indiano ripete costantemente in più opere che ciascun essere umano è molte cose contemporaneamente e che cercare di inserirlo in un piccolo cerchio – la sua religione, la sua razza, la sua lingua – significa snaturarlo completamente e condannarsi a non comprenderlo. Tutti apparteniamo a collettività diverse e questa multipla appartenenza, mentre ci avvicina e ci apparenta a un ampio settore, ci differenzia e ci allontana da altri (dei quali pure siamo parte). Così nasce la nostra identità, grazie a una combinazione assai complessa – e diversa caso per caso – di circostanze che ci vengono imposte o attraverso libere scelte con cui confermiamo o rifiutiamo quanto ci è dato per nascita e scegliamo qualche cosa di dissimile. Le identità collettive sopprimono, con una restrizione arbitraria, quelle sfumature e vedono negli esseri umani non creature sovrane, con diritti e doveri legati alla propria individualità, ma prodotti in serie, uguali a se stessi, e privilegiano una soltanto delle loro caratteristiche - per esempio: essere nero, musulmano, cristiano, bianco, buddista, basco, ebreo ecc. – abolendo tutte le altre. Questo spezzare l'umanità in blocchi rigidamente differenti è pericoloso perché alimenta il fanatismo di quanti si considerano superiori – il popolo eletto, la razza pura, la vera religione, la classe redentrica, la nazione modello – e li autorizza a esercitare la propria violenza sugli altri. Ed è, oltre tutto, una profonda deformazione della realtà umana, in particolare nell'epoca moderna che vanta tra i suoi successi l'aver giustamente aperto un ampio spettro di scelte grazie alle quali l'uomo e la donna possano, con il libero esercizio della libertà, decidere d'essere diversi dal gruppo, dalla setta, dalla comunità o dalla collettività da cui provengono. Un mosaico di appartenenze e di "rifiuti" che, come dice Sen, costituiscono l'identità d'un individuo.

Egli critica poi i governi che, come quello britannico e francese, hanno trasformato, con le migliori intenzioni, i leader religiosi in rappresentanti e interlocutori della comunità degli immigrati musulmani. Non è forse anche questo, s'interroga, un modo di relegare gli immigrati in una di quelle caselle nelle quali sono deindividualizzati e trasformati in massa? Se si vuole che gli immigrati si integrino nelle società occidentali, l'atteggiamento peggiore che si possa tenere è consegnarli a questi chierici tra i quali, spesso, figurano gli islamisti più intolleranti o che si oppongono a qualsiasi forma di assimilazione. Sen, in altre parole, si riferisce alla politica di alcuni governi occidentali che concedono spazio ai portavoce del "vero Islam, pacifico e moderato", pensando di arginare così le simpatie jihadiste di troppi loro cittadini musulmani. Mosse da buone intenzioni, queste politiche finiscono per riproporre i vizi del modello sociale comunitario: lasciano cioè che a dettar legge sui costumi familiari o sulle scelte scolastiche restino sempre quelle stesse leadership delegate alla suddivisione della cittadinanza secondo logiche di affiliazione religiosa. Non si combatte l'integralismo met-

tendo guardiani amici a capo dei ghetti. Ma, al contrario, liberando le nostre identità plurali di persone tutte diverse l'una dall'altra e proprio per questo accomunate nella medesima umanità.

Stando così le cose, non meraviglia il fatto che egli contesti in maniera decisa il riduzionismo degli individui a un'unica categoria, teorizzato oltre che dai *communitarians*, anche da intellettuali come Samuel Huntington, artefice della formula dello «scontro di civiltà». Sen ha rifiutato fin da subito quest'espressione, proprio in virtù della convinzione dell'inesistenza di civiltà come blocchi omogenei. Come detto, un "occidentale" può essere di destra o di sinistra, laico o religioso e così via. Le divisioni esistono in ogni parte del mondo e non si possono ridurre le persone a una sola dimensione. Un mondo di relazioni multiple e non in conflitto, come è probabile che avvenga, invece, se ci comprimiamo in un'unica identità.

Avvalendosi della sua formazione cosmopolita, quindi, l'economista indiano riscontra felicemente come una persona possa essere, senza la minima contraddizione, tante cose insieme, non riducibili a un'affiliazione religiosa, etnica o comunitaria. Da che mondo è mondo – insiste – non sono mai esistiti uomini e donne che potessero essere ricondotti a un'unica appartenenza culturale, politica o religiosa. Sen lo ripete come un ritornello, «la stessa persona può essere, senza la minima contraddizione, di cittadinanza americana, di origine caraibica, con ascendenze africane, cristiana, progressista, donna, vegetariana, maratona, storica, insegnante, romanziera, femminista, eterosessuale, sostenitrice dei diritti dei gay e delle lesbiche, amante del teatro, militante ambientalista, appassionata di tennis» (Sen A., 2006b: p.3). Tutte queste identità insieme.

Lo scontro di civiltà, invece, è una teoria rozza, semplicistica e dannosa. Anche dal punto di vista politico, fa notare l'economista. Si è soliti considerare, infatti, la democrazia e i diritti umani universali come il frutto maturo della sola cultura occidentale. Si può per questa via arrivare a negare l'adattabilità di queste conquiste al mondo orientale, considerandolo, in blocco e confusamente, fondamentalmente legato a concezioni politiche teocratiche ed autoritarie. Viene dimenticato così che la democrazia e i diritti umani sono conquiste recenti anche per l'occidente, e che le culture orientali, come tutte le culture, conoscono al loro interno una certa variabilità, sia diacronica che sincronica. Infatti, anche in un determinato momento storico, una cultura non è mai così omogenea e compatta da non presentare differenze o voci di dissenso al suo interno. Ed è allo stesso tempo impossibile negare che ciascuna cultura conosca una variabilità nel tempo dei suoi valori. Nella pratica politica sarebbe un errore cedere alla tentazione di ridurre a categorie astratte la complessità delle situazioni storiche, geografiche e culturali determinate che sono in continua trasformazione. E' importante, ad esempio, valorizzare il tema del divario economico e sociale fra gli individui, senza però ricondurre la disuguaglianza al conflitto tra identità rigide, solitarie, del tipo «occidente contro antioccidente», altrimenti si rischia di alimentare una lettura «dogmatica» delle contrapposizioni e di diventare sostenitori dello scontro fra civiltà piuttosto che del dialogo tra civiltà.

Oggi, poi, viviamo in un mondo globalizzato che tende alla «liquidità», per citare la famosa definizione del sociologo Zygmunt Bauman. I vecchi fattori di identificazione – na-

zionalismo, religione, lavoro – non costituiscono più necessariamente un sistema di valori assoluti. Prevale, piuttosto, un relativismo culturale. Eppure, come scrive Robert Putnam, le persone hanno sempre bisogno di «capitale sociale» (Putnam R., 2005: p. 18) e di legami d'identità per vivere meglio. Sen riesce a valutare anche questo bisogno, perché non critica l'identità come tale, anzi pensa che possa essere un fattore positivo di autorealizzazione, di orgoglio. L'identità di classe, ad esempio, spinge a lottare per ridurre le disuguaglianze. O ancora, l'identità degli afroamericani è stata importante nel motivare le lotte per l'integrazione e la diffusione dei diritti. Ma in tutti questi casi, ci ricorda, occorre che si sappia che non esiste un'unica identità, che ogni individuo ne ha diverse e che la riduzione a un'unica identità è una semplificazione che non corrisponde alla realtà (già Karl Marx, fa notare Sen, scrisse nella *Critica al programma di Gotha* del 1875 che il partito tedesco aveva ridotto l'identità all'identità di classe e, così facendo, aveva dimenticato altre dimensioni importanti dell'individuo). Il concetto di «capitale sociale» espresso da Putnam, riferendosi anch'esso ad aggregazioni di identità plurali, viene così riconosciuto come valido dal filosofo-economista indiano.

Al di là dei giudizi di valore esprimibili sulla fondatezza o meno di alcuni concetti, le tesi appena illustrate costituiscono un contributo valido per comprendere una posizione teorica originale che, seppur con qualche inconsueto procedimento metodologico e argomentativo, rientra a suo modo nell'oceano di teorie riguardanti il fenomeno nazionale e nazionalista nelle sue varie declinazioni. Il discorso, a questo punto, si apre alla miriade di significati ascrivibili alla categoria di identità nazionale.

Sen, come esposto finora, parla di identità multiple (etnica, religiosa, nazionale, locale, professionale e politica), molte delle quali oltrepassano anche i confini nazionali. Come ritiene, dunque, che l'esistenza di identità multiple possa conciliarsi con la condizione di unità sociale propria dello Stato nazionale? E che idea del fenomeno nazionalista emerge dalle sue lucide analisi? Egli scrive:

La formazione della nazione è stato un obiettivo cruciale del secolo XX, e la maggior parte degli stati ha provato a creare nazioni culturalmente omogenee con identità singolari. A volte ci sono riuscite, anche a costo della repressione e la persecuzione. Se la storia del secolo XX ha dimostrato qualcosa è che l'intento di sterminare i gruppi culturali o il desiderio di eliminarli provoca una resistenza pertinace. Per contro, riconoscere che esistono differenti identità culturali ha risolto tensioni che sembravano interminabili. In conseguenza, per motivi pratici e morali, è molto meglio dare spazio ai gruppi culturali che cercare di eliminarli o fingere che non esistano ... I paesi non sono obbligati a scegliere tra unità nazionale e diversità culturale. Gli studi indicano che le due cose possono coesistere e, di fatto, così fanno frequentemente. (Sen A., 2004a: p. 3)

Da ciò risulta che un altro forte argomento contrappone Sen alla filosofia *comunitarian*: la definizione dell'identità di una singola persona non consiste unicamente o primariamente nella cultura di appartenenza. Esistono diversi gruppi variamente sovrapposti. E' ormai chiaro che l'appartenenza culturale non sempre coincide con quella nazionale. Ma ci sono anche gruppi religiosi, professionali, politici, linguistici, sessuali ed altro ancora, che sono il più delle volte trasversali alle nazioni e alle stesse culture prese in considerazione dalla filo-

sofia *communitarian*. E tutti questi gruppi sono necessari a definire l'identità del singolo. Sta al singolo decidere autonomamente quale priorità dare alle sue appartenenze nel caso di valori in conflitto.

Negli ultimi anni Amartya Sen è tornato a concentrarsi sulla relazione tra identità nazionale, in particolare, e violenza. *The Country of First Boys* (2015) costituisce una raccolta di saggi attraverso la quale l'economista bengalese si è riproposto di aggiornare la propria riflessione sulla politica identitaria e sulle probabilità che gli estremismi sfocino nella violenza e in conflitti interetnici ed internazionali. Sebbene anche in *questo testo* il punto di partenza sia proprio un subcontinente indiano incapace di offrire le stesse opportunità a tutti gli uomini e a tutte le donne, qui il ragionamento di Sen si allarga all'intera arena internazionale e ai suoi temi più caldi. Il testo, infatti, contiene anche molte altre domande, specie: perché bisogna ripudiare fermamente la visione unidimensionale dell'identità individuale? Su quali molteplici elementi è invece fondata l'identità di ciascuno di noi quali individui che aspirano alla libertà di condurre una vita ragionevolmente giusta e di valore? Come mai si è rivelata errata la teoria di huntingtoniana memoria circa un fantomatico «scontro delle civiltà»? Come mai l'India multiculturale è stata capace di contrapporsi al terrorismo internazionale, nonostante gli – ancora presenti – irrigidimenti del sistema castale e l'endemica povertà? Quale lezione in più può dare la politica razionalista del Padre della nazione indiana Rabin-dranath Tagore agli Stati di oggi, rispetto all'ascetismo politico caro alla tradizione gandhiana? Sono di questo tenore le domande che Amartya Sen imbastisce e a cui egli cerca di dare risposta in questo lavoro che ripercorre i suoi interventi divulgativi degli ultimi quindici anni. In particolare, torna sul tema dello «scontro delle civiltà» contro il quale durante la sua carriera pluriennale ha condotto una vera e propria battaglia di resistenza culturale, sottolineando l'assenza di fondamento dei tentativi essenzialisti di ipostatizzazione e di *reductio ad unum* delle identità dei popoli del pianeta e mettendo in evidenza come anche nelle culture considerate «altre» da parte dell'Occidente si siano proposti storicamente numerosi modelli politico-istituzionali propedeutici all'instaurazione di un sistema politico liberaldemocratico fondato intorno al rispetto dei diritti individuali (tra gli esempi più cari a Sen figurano in primo luogo l'età della tolleranza dell'Imperatore dell'India Ashoka (III sec. a.C.), il sincretismo religioso del sovrano musulmano dell'India Akbar (1542-1605) e la Costituzione dei 17 articoli del Giappone (604 d.C.). Nell'ottica seniana, in particolare, occorre combattere la pretesa di univocità dell'identità non soltanto a livello delle relazioni internazionali ma anche a livello delle politiche interne ai singoli Stati. Da questo punto di vista, a suo parere, l'India rappresenta di nuovo un caso esemplare in quanto i suoi Padri della nazione (egli pensa con particolare riguardo a Gandhi, Tagore e Nehru) si erano sempre rifiutati di rappresentare soltanto la propria confessione religiosa di appartenenza e la propria casta di nascita mentre avevano impostato una Repubblica laica e pluriconfessionale. In questo senso Sen non può che scagliarsi ardentemente contro l'esperimento del partito induista Hindutva, fondato intorno al primato etnico e confessionale della tradizione induista del paese e fermo nel rivendicare pretese di controllo sulla libertà di espressione e sulla libertà di insegnamento, esigendo il controllo pervasivo dei media e delle istituzioni formative scolastiche ed universitarie indiane. Nella visione del Premio nobel indiano, insomma, l'estremismo

emotivo ed i tentativi di ravvisare la quintessenza dell'identità di un popolo e dei suoi abitanti non può che condurre inevitabilmente alla violenza tra individui e tra popoli, una violenza che una politica fondata intorno alla paura come quella propugnata dai partiti di ispirazione etnicista non può che fomentare.

È su questo ultimo aspetto che si fonda una profonda critica di Sen all'assetto della globalizzazione, un processo da 'raddrizzare', a suo parere, nel senso di un riequilibrio tra paesi ricchi e paesi emergenti. È qui che emerge la chiamata seniana alla responsabilizzazione dell'economia di mercato che ha il dovere di essere capace di ritrovare la sua ragion d'essere nell'endiadi indissolubile tra mercato ed etica per favorire la libertà come valore universale. Alla scuola indiana spetta secondo l'economista bengalese il dovere di riconoscere un profondo tributo alla figura e all'opera di Rabindranath Tagore, il poeta laureato e Padre della nazione che ha fondato nel Nord dell'India l'istituto di formazione di Santiniketan (città natale dello stesso Sen). Tagore è forse il simbolo delle molteplici linee direttrici cui ispirare le istituzioni formative come lo stesso Sen le intende: Tagore era, infatti, un intellettuale capace di dialogare di filosofia e fisica con uno scienziato del calibro di Albert Einstein e di sdoganare l'eccesso di fervore religioso in capo allo stesso Gandhi (che arrivò a sostenere che il terremoto nello Stato indiano del Bihar del 1931, che aveva causato migliaia di vittime, rappresentasse una terribile punizione divina), ma Tagore era anche il cantore dell'unità tra i popoli e le culture nella diversità perché per lui il mondo altro non era che un unico nido e significativamente egli viene ritenuto padre fondatore della nazione non solo dell'India a maggioranza induista ma anche del Bangladesh a maggioranza islamica. Ma sarà soprattutto la democrazia come sistema politico a poter beneficiare della ricostruzione del «lato Tagore» della storia politica indiana cui Sen si dedica puntualmente: un sistema politico, nella fattispecie, che avrebbe il dovere di contrastare le nozioni di «nazionalismo culturale» e di «sciovinismo» al fine di abbracciare in senso pieno la diversità di vedute e di contrastare l'univocità culturale. Nel ritratto di Tagore che Sen ci affida quale «eroe» dell'indipendenza nazionale emerge proprio la possibilità di contemperare la fedeltà cosmopolitica con l'attaccamento alla propria nazione di appartenenza dal momento che Tagore era stato uno dei primi intellettuali indiani del Novecento a mettere in evidenza la confluenza della cultura induista, di quella islamica e di quella britannica nel subcontinente. A far da sfondo al discorso sull'*empowerment* individuale è, infine, il celebre assunto seniano in base al quale le riforme sociali devono avere preminenza rispetto all'imperativo della crescita economica: un sistema liberaldemocratico efficiente, infatti, nell'ottica seniana non è soltanto quello garantito da un sistema pluralista e dal *government by discussion* formulato da Walter Bagehot e da John Stuart Mill, quanto piuttosto quello che richiede un equilibrio tra 'forma' e 'sostanza' della democrazia, soprattutto per quanto concerne il valore della responsabilità e l'impegno per le politiche pubbliche.

La conflittualità della società moderna è dunque l'effetto di una tensione, del nostro stare in balia di due forze opposte: globalizzazione e identità. Ognuno di noi ha un nome, una lingua, una cultura. L'identità è ciò che ci distingue dall'altro e che crea il nostro senso, il nostro posto nel mondo. Allora viene da chiedersi se la globalizzazione ci faccia sentire a casa ovunque o a casa da nessuna parte. L'identità infatti non esiste di per sé, richiede sem-

pre il riconoscimento da parte dell'altro. È positivo allora se le culture si integrano, ma cosa accade se una si impone sull'altra e questa non si sente riconosciuta? L'identità dunque è una richiesta di senso. Non è un regresso di fronte al progresso, ma un naturale bisogno di appartenenza. La nostra esistenza non può prescindere dalla nostra storia, le tradizioni, la nostra cultura. Ecco perché ciò che tende a uniformare fa piuttosto emergere differenze, ciò che connette porta all'insorgere di affermazioni della propria identità.

Comprendere questa contraddizione culturale è oggi imprescindibile per capire l'attuale azione politica. Organismi sovranazionali quali l'ONU, la Banca Mondiale, il Fondo Monetario Internazionale, l'Unione Europea stessa, rappresentano tentativi di governare i processi di globalizzazione ma rappresentano anche una riduzione della sovranità nazionale e, con essa, un'ulteriore perdita di senso di appartenenza, di identità. Le richieste di carattere identitario che oggi in vario modo si esprimono meriterebbero, probabilmente, di non essere ignorate. Sen mostra che non potrà mai esistere una sola identità: per cui, a tentativi di uniformazione corrisponderebbero, tendenzialmente, forti rivendicazioni delle identità minacciate. Al contrario, un multiculturalismo inteso come rispetto delle differenze e di una loro pari dignità agevolerebbe l'integrazione, o comunque la convivenza, di più identità protette e valorizzate.

Sembra essere questa la lezione finale del premio Nobel indiano.

Riferimenti bibliografici

- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2015), *Stato di crisi*, a cura di C. Bordoni, Torino, Einaudi.
- Etzioni A. (1995), *New Communitarian Thinking*, University of Virginia Press, London.
- Huntington S.P. (2000), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano
- Hobsbawm E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hobsbawm E. J. (1996), «Identity Politics and the Left», *New Left Review*, n. 217, vol. I, pp. 38-47.
- Pazé V. (2004), *Il comunitarismo*, Laterza, Bari.
- Sen A. (1981), *Poverty and Famines*, Oxford University Press, Oxford.
- Sen A. (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford University Press, New Delhi.
- Sen A. (1992), *Risorse, valori e sviluppo*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Sen A. (1994), *La diseguaglianza*, Il Mulino, Bologna.
- Sen A. (1998a), *Laicismo indiano*, Feltrinelli, Milano.
- Sen A. (1998b), *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio, Padova.
- Sen A. (2000a), *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano.
- Sen A. (2000b), *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Il Mulino, Bologna.
- Sen A. (2000c), *La diseguaglianza. Un riesame critico*, Il Mulino, Bologna.
- Sen A. (2002), *Globalizzazione e libertà*, Mondadori, Milano.
- Sen A. (2003a), *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Bari.

- Sen A. (2003b), *Etica ed economia*, Laterza, Bari.
- Sen A. (2004a), «Libertad cultural y desarrollo humano», in PNUD, *Informe sobre Desarrollo Humano.- La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*, Ediciones Mundi-Prensa, New York.
- Sen A. (2004b), *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Mondadori, Milano.
- Sen A. (2005a), *Razionalità e libertà*, Il Mulino, Bologna.
- Sen A. (2005ba), *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano.
- Sen A. (2006a), *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna.
- Sen A. (2006b), *Identità e violenza*, Laterza, Bari.
- Sen A. (2007), *La povertà genera violenza?*, Il Sole 24 Ore Libri, Milano.
- Sen A. (2010), *L'idea di giustizia*, Mondadori, Milano.
- Sen A. (2013a), *Sull'ingiustizia*, Erickson, Trento.
- Sen A. (2015), *The Country of First Boys and Other Essays*, The Little Magazine-Oxford University Press, New Delhi.
- Stiglitz J. – Sen A. – Fitoussi J.-P. (2013b), *La misura sbagliata delle nostre vite. Perché il PIL non basta più per valutare benessere e progresso sociale*, Rizzoli, Milano.